

BAYERISCHE JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Katholisch-Theologische Fakultät

**Institut für Biblische Theologie
Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese**

Dissertation zum Thema:

Lukas und die Witwen.

Eine Botschaft an die Gemeinden in der hellenistisch-römischen Gesellschaft

Betreuer der Dissertation:

Prof. Dr. Bernhard Heininger

Vorgelegt im Wintersemester 2009/2010 von:

Pfarrer Matthias Leineweber

Franz-Liszt-Str. 6

97074 Würzburg

Inhaltsverzeichnis

	Seite
I. Vorwort	1
II. Forschungsüberblick	4
1. Die Witwenfrage in den Pastoralbriefen	4
1.1. Antike und Kirchenväter	4
1.2. Erste Forschungen im 19. Jahrhundert	8
1.3. Forschung zur Witwenfrage in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	9
1.4. Arbeiten bis Ende der 80er Jahre	10
1.5. Neuere Forschungsarbeiten	19
2. Lukas und die Witwenfrage	23
3. Zusammenfassung der Forschungsergebnisse	27
3.1. Die sozialgeschichtliche Fragestellung	27
3.2. Untersuchungen, die sich mit der Frauenfrage beschäftigen	28
3.3. Die Witwe als Paradigma	32
3.4. Die kirchenstrukturelle Frage nach einem Witwenstand	33
4. Ausblick und Methodik der Vorgehensweise	34
4.1. Ausblick	34
4.2. Methodik der Vorgehensweise	35
III. Zur sozialen Lage der Witwe in der Antike	38
1. Die griechisch-römische Umwelt	38
1.1. Die Verwitwung	38
1.2. Das Leben der Witwen	42
1.3. Die Versorgung der Witwen	44
1.4. Das Elend der Witwen	47
1.5. Witwen als Opfer	50
1.6. Zusammenfassung	53
2. Die Witwe im Judentum	55
2.1. Das Alte Testament	55
2.2. Die jüdische Umwelt zur Zeit Jesu	57
IV. Witwentexte im Lukasevangelium	63
1. Hanna – Lk 2,36-38	63
1.1. Der Kontext: Kindheitserzählung	63
1.2. Text und Übersetzung	67
1.3. Sprachliche Form	68
1.3.1. Gliederung und Struktur	68
1.3.2. Gattung	70
1.4. Religionsgeschichtliche Erwägungen	71
1.4.1. Der Name Hanna	71
1.4.2. Phanuël	72
1.4.3. Ascher	73

1.4.4. Prophetinnen im Judentum	74
1.4.5. Prophetinnen in der griechischen Religion	76
1.4.6. Prophetinnen in neutestamentlicher Zeit	77
1.4.7. Die Witwe	79
1.4.8. Der Tempel	79
1.4.9. Fasten und Beten	80
1.4.10. Die Zuhörer	81
1.5. Lukanische Perspektive	83
1.5.1. Die Bedeutung von Phanuël	83
1.5.2. Der Bezug zu Judith	84
1.5.3. Ein Blick auf die christliche Gemeinde	87
1.5.4. Hanna als Vorbild	87
1.5.5. Die Zeitangaben	89
1.5.6. Die prophetische Handlung	90
1.5.7. Die Erlösung Jerusalems	91
1.6. Das lukanische Witwenbild	94
2. Die Witwe von Sarepta als Beispiel – Lk 4,25-26	97
2.1. Kontext	97
2.2. Text und Übersetzung	98
2.3. Sprachliche Form	98
2.3.1. Gattung und Gliederung von Lk 4,16-30	98
2.3.2. Struktur von Lk 4,25-26	102
2.4. Religionsgeschichte	103
2.4.1. Der Synagogengottesdienst	103
2.4.2. Witwen in Israel	104
2.4.3. Die Hungersnot zur Zeit des Elija	104
2.4.4. Sarepta	106
2.5. Lukanische Perspektive	107
2.5.1. Jesus in der Prophetentradition	107
2.5.2. Die Ablehnung des Boten Gottes und die Hinwendung zu den Heiden	108
2.6. Zu den Witwen der Heiden gesandt	110
3. Die Witwe von Nain – Lk 7,11-17	112
3.1. Kontext	112
3.2. Text und Übersetzung	115
3.3. Sprachliche Form	116
3.3.1. Gliederung und Struktur	116
3.3.2. Einheitlichkeit	121
3.3.3. Die Gattung Totenerweckung	122
3.4. Religionsgeschichte	124
3.4.1. Elija – 1 Kön 17,17-24	124
3.4.2. Elischa – 2 Kön 4,18-37	127
3.4.3. Frühjudentum	128
3.4.4. Totenerweckungen in der griechisch-römischen Welt	129
3.4.5. Bestattungen in der Antike	132
3.5. Lukanische Perspektive	134

3.5.1. Jesus auf dem Weg	134
3.5.2. Nain	135
3.5.3. Zug des Lebens – Zug des Todes	136
3.5.4. Der einzige Sohn einer Witwe	139
3.5.5. Der Kyrios	141
3.5.6. Lobpreis der Menge	145
3.6. Die Witwe in großer Not	147
4. Die unbequeme Witwe – Lk 18,1-8	151
4.1. Kontext	151
4.2. Text und Übersetzung	153
4.3. Sprachliche Form	155
4.3.1. Gliederung und Struktur	155
4.3.2. Die literarkritische Frage	157
4.3.3. Gattung	160
4.4. Religionsgeschichtliche Aspekte	162
4.4.1. Das Judentum	162
4.4.2. Die griechisch-römische Umwelt	165
4.5. Lukanische Perspektive	167
4.5.1. Beharrlichkeit im Gebet	167
4.5.2. Die Gottesfurcht	169
4.5.3. Die Bedeutung der Zeit	170
4.5.4. Der Einsatz der Gläubigen	174
4.6. Die Witwe als Paradigma für die Gemeinde	178
5. Die Witwen werden um ihre Häuser gebracht – Lk 20,45-47	180
5.1. Kontext	180
5.2. Text und Übersetzung	181
5.3. Die sprachliche Form	182
5.3.1. Gattung	182
5.3.2. Synoptischer Vergleich	183
5.4. Religionsgeschichte	184
5.4.1. Altes Testament und Judentum	184
5.4.2. Griechisch-römische Umwelt	186
5.5. Lukanische Perspektive	188
5.6. Warnung vor der Ausbeutung von Witwen	192
6. Die Witwe im Tempel – Lk 21,1-4	195
6.1. Kontext	195
6.2. Text und Übersetzung	196
6.3. Sprachliche Form	197
6.3.1. Gattung und Gliederung	197
6.3.2. Synoptischer Vergleich	198
6.4. Religionsgeschichtliche Aspekte	199
6.4.1. Der Tempel	199
6.4.2. Jüdische Tradition	201
6.4.3. Hellenistische Frömmigkeit	202
6.5. Lukanische Perspektive	203

6.6. Die Gabe der Witwe als Hinweis auf die Hingabe Jesu?	206
V. Witwentexte in der Apostelgeschichte	208
1. Was geschah in Apg 6,1-7?	208
1.1. Kontext	208
1.2. Text und Übersetzung	211
1.3. Sprachliche Form	212
1.3.1. Struktur	212
1.3.2. Gattung	214
1.4. Inhaltliche Aspekte	215
1.4.1. Die Situation der Urgemeinde	215
1.4.1.1. Die Hellenisten	215
1.4.1.2. Die Hebräer	219
1.4.1.3. Die Witwenversorgung	220
1.4.1.4. Die Sieben	226
1.4.2. Lukanische Perspektive	227
1.5. Ergebnisse für die Witwenfrage bei Lukas	230
2. Die Auferweckung der Tabita – Apg 9,36-43	235
2.1. Kontext	235
2.2. Text und Übersetzung	236
2.3. Sprachliche Form	238
2.3.1. Gliederung und Struktur	238
2.3.2. Einheitlichkeit	241
2.3.3. Gattung	243
2.4. Religionsgeschichte	244
2.5. Lukanische Perspektive	245
2.5.1. Joppe	245
2.5.2. Die Wohltätigkeit der Tabita	246
2.5.3. Tabita und die Witwen	248
2.6. Eine gelungene Integration von Witwen in die christliche Gemeinde	250
VI. Narratologische Analyse	253
6.1. Zur Methode	253
6.2. Die Witwen in der lukanischen Darstellung	255
2.1. Die Witwenperikopen im Evangelium	255
2.1.1. Lk 2,36-38	255
2.1.2. Lk 4,25f	256
2.1.3. Lk 7,11-17	258
2.1.4. Lk 18,1-8	260
2.1.5. Lk 20,45-47	262
2.1.6. Lk 21,1-4	263
2.2. Ein Blick auf die Apostelgeschichte	265
2.2.1. Apg 6,1-7	265
2.2.2. Apg 9,36-43	266
3. Die Witwen im Evangelium	268

VII. Ergebnisse	272
1. Der Ausgangspunkt des Lukas	272
2. Die Botschaft des Lukas	273
VIII. Literaturverzeichnis	279

I. Vorwort

Die Frage nach dem Umgang einer Gesellschaft mit den alten Menschen und dem Leben im Alter ist so alt wie die Menschheit selbst. Jede Generation muss immer wieder neu Antworten auf diese Frage finden. In dieser Hinsicht begegnen in der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift immer wieder Grundfragen, die sich dem Menschen in allen Kulturen und zu allen Zeiten stellen.¹

Kurz vor seinem Tod und schon schwer von der Krankheit gezeichnet stellte Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft zur Fastenzeit 2005 die Frage: „Was würde geschehen, wenn das Volk Gottes sich einer gewissen Mentalität der Gegenwart überließe, die unsere Brüder und Schwestern nahezu als nutzlos erachtet, weil sie durch die Gebrechen des Alters oder durch Krankheit in ihren Fähigkeiten stark eingeschränkt sind?“² Abgesehen davon, dass „das Leben des Menschen ein kostbares Geschenk“ ist, „das in jeder Lebensphase geliebt und verteidigt werden muss“, sei vor allem „ein langes Leben eine besondere göttliche Gabe“, ein „Zeichen von Gottes segnendem Wohlwollen“. Alte Menschen sind immer „ein kostbarer Schatz“, schrieb der damalige Papst, und forderte, dieses Bewusstsein in der öffentlichen Meinung zu stärken, um „den Ausschluss der alten Menschen aus dem gesellschaftlichen Leben“ zu verhindern.

Die Frage der Witwen spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, denn schon immer war der Anteil der Frauen und damit auch der Witwen unter den alten Menschen sehr hoch. Zwar sind Witwen nicht immer alte Menschen, aber mit zunehmendem Alter kommen zusätzlich zu der Last des Witwendaseins die Probleme des Alters mit Gebrechlichkeit und Hilfsbedürftigkeit hinzu. Nicht umsonst findet sich deshalb schon in den ältesten Gesetzestexten des AT die Forderung „Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen“ (Ex 22,21). Die Tatsache, dass eine solche Forderung aufgeführt wird, weist auf das Bedürfnis hin, ihr Leben zu schützen und unter die besondere Fürsorge des Volkes zu stellen.

Die Witwen waren in vielen Gesellschaften bis in unsere Zeit ein Beispiel für Armut und Bedürftigkeit, sie bilden damit einen Prüfstein für eine christliche Gemeinschaft, aber auch für den Zivilisationsgrad einer Gesellschaft. Wie Simone de Beauvoir³ in ihrem Werk über das Alter sagt, kann man am Umgang einer Gesellschaft mit den alten Menschen erkennen, wie zivilisiert sie ist. Wenn wir uns nämlich heute mit den Witwen beschäftigen, ist dies überwiegend zumindest in den Wohlstandsgesellschaften ein Phänomen von älteren Menschen, was sicherlich ein Unterschied zur Antike darstellt. Doch das Witwendasein war auch schon in der Antike noch zusätzlich erschwert, je älter die Frauen waren, und brachte mit zunehmendem Alter auch zunehmende Bedürftigkeit mit sich.

¹ So wirbt z.B. Overholt, *Feeding the Widow*, 104ff für eine sogenannte „kulturelle Exegese“ und möchte in der Beschäftigung mit anderen Kulturen Verständnishilfen für die Beschäftigung mit biblischen Texten finden.

² Brief zur Fastenzeit 2005, siehe die Homepage des Vatikan: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/lent/documents/hf_jp-ii_mes_20050127_lent-2005_ge.html.

³ Beauvoir, S.de, *Das Alter*, Hamburg 1972; auch wenn die Witwen allen Altersschichten des Erwachsenenalters zugerechnet werden müssen, ist doch allgemein mit zunehmendem Alter eine ebenfalls zunehmende Bedürftigkeit festzustellen, sodass eine Verbundenheit zwischen Witwenfrage und der Frage nach dem alten Menschen nicht von der Hand zu weisen ist.

Besonders in unserer Zeit, in der die Frage der alten Menschen immer mehr als eine Last und ein Problem empfunden wird – und die Witwe kann in dieser Hinsicht auch als eine Vertreterin der alten Menschen angesehen werden –, scheint es angebracht, die Schrift zu Hilfe zu nehmen, um einen christlichen Blick auf die Witwen und damit gleichsam auf alle alten Menschen zu werfen. Bei den biblischen Autoren können wir Hinweise für die Bedeutung und für einen menschlichen Umgang mit den alten Menschen finden, und das kann in der heutigen aktuellen Diskussion ein wichtiger Beitrag sein.

Die Sorge um die Witwen ist auch in unserer modernen Zeit von staatlicher Rentenversorgung und entwickeltem Sozialsystem nicht verschwunden. Auch heute ist das Dasein der Witwen und besonders der älteren Witwen häufig mit Not und Elend verbunden. Wenn diese in unseren reichen Kulturkreisen auch nicht in erster Linie auf materieller Ebene anzusiedeln sind, so muss doch in vielen Fällen von seelischer Not, von Einsamkeit und Vernachlässigung gesprochen werden. Eine fortschrittliche Gesellschaft hat es mit ihrer Medizin verstanden, dem Menschen ein immer längeres Leben zu ermöglichen, gibt häufig jedoch den älteren Menschen unterschwellig zu verstehen, dass ihr Leben nutzlos oder sinnlos ist und dass sie zu einer Last werden, wenn sie die Hilfe anderer in Anspruch nehmen müssen und wenn ihr Leben nicht mehr produktiv erscheint. Was kann eine alte Witwe für den Fortschritt der modernen Welt beitragen? Welche Aufgabe könnte für sie sinnvoll erscheinen? Wie kann das Leben auch im Leid, in körperlicher Hilflosigkeit und im Bedürfnis sinnvoll und erfüllt sein? Diese Fragen scheinen mir von großer menschlicher Tiefe in einer Zeit, die immer mehr dazu neigt, den Menschen und sein Glück nur nach den Maßstäben von Wirtschaftlichkeit, Produktivität, Jugendlichkeit und Schönheit zu bemessen.

Ich bin in meinem Leben vielen Witwen begegnet. Vor allen Dingen durch das Leben der Gemeinschaft Sant'Egidio, die in besonderer Weise einen Freundschaftsbund mit den alten Menschen geschlossen hat. Alter, Witwendasein und Gebrechlichkeit erscheinen darin nicht als Fluch, vielmehr werden sie als Chance gesehen. Unter dem Motto „Es lebe, wer alt ist“ versucht diese weltweit verbreitete Laiengemeinschaft, besonders in den europäischen Ländern dem Alter einen Sinn zu geben bzw. den älteren Menschen zu helfen, ihr Alter und damit auch ihr Witwendasein mit Freude und sinnvoll zu gestalten und Möglichkeiten aufzuzeigen, die gerade auch das Leben im Alter mit sich bringt. Als Student habe ich die Gemeinschaft kennen gelernt und war von Anfang an von dieser Art fasziniert, wie sie mit den älteren Menschen zusammenlebt und das Alter als Segen empfindet. Die erste alte Frau, die ich kennen lernte, war eine Witwe, deren Mann schon viele Jahre gestorben war. Als Mitglied der Generation, die den Krieg und die Nachkriegszeit mit all ihrem Elend erlebt hatte, war sie besonders von der Zerstörung Würzburgs am 16. März 1945 gezeichnet, da sie in dieser Nacht ihre Eltern verloren hatte. Ihr Leben führte sie daraufhin immer in großer Armut, was sich besonders im Alter als Witwe erschwerend bemerkbar machte. Gleichzeitig gab ihr jedoch die Freundschaft von jungen Studenten aus der Gemeinschaft die Möglichkeit, die Lebensfreude wiederzufinden und ein erfülltes Leben zu führen. Diese Freundschaft aus dem Geist des Evangeliums hat ihr Leben verwandelt und reich gemacht. Auch in meinem Elternhaus lebte eine Witwe, meine Großmutter, die Witwe wurde, als ich 8 Jahre alt war. Sie hat mich über viele Jahre begleitet, und ich durfte erleben, wie sie ihr ganzes Leben bis ins hohe Alter von 93 Jahren in den Dienst unserer großen Familie gestellt hat.

Schließlich habe ich in meiner Tätigkeit als Pfarrer immer wieder die Erfahrung gemacht, dass gerade die Witwen eine unerlässliche Stütze der christlichen Gemeinde sind, die sowohl durch ihren Gebetsdienst als auch ihr caritatives Engagement wesentliche Beiträge für das Leben der Kirche vor Ort leisten.

Diese persönliche Sensibilisierung hat mich dazu geführt, mich auch wissenschaftlich mit der Witwenfrage zu beschäftigen. Zudem bin ich durch das Lesen des Evangeliums auf diese Frage gestoßen worden. Dass ich diese Arbeit erstellen konnte, verdanke ich vielen. Zunächst vielen Witwen selbst, die mich durch ihre Freundschaft und ihr Gebet begleiteten und mir den Reichtum und die Möglichkeiten des Witwendaseins und des Alters erklären. Sie haben mich menschlich für diese Frage des Evangeliums sensibilisiert. Außerdem danke ich vor allen Dingen Herrn Professor Dr. Bernhard Heininger, der mich mit viel Geduld über die Jahre hinweg begleitet hat, denn durch meine pastorale Tätigkeit konnte ich immer nur periodisch wissenschaftlich arbeiten. Ich danke Prof. Dr. Johann Rechenmacher für die Übernahme des Zweitgutachtens. Ich möchte auch einen Dank an Bischof Dr. Ambrogio Spreafico, den ehemaligen Rektor und Professor für Altes Testament an der Päpstlichen Urbaniana-Universität, anschließen als meinen geistlichen Begleiter. Ich danke auch Professor Dr. Rudolf Schnackenburg, der 2002 verstarb und mich als Student und auch später als Priester brüderlich begleitete und zum wissenschaftlichen Arbeiten ermutigte. Schließlich danke ich auch vielen Freundinnen und Freunden von der Gemeinschaft Sant'Egidio, die mich durch ihre Freundschaft begleiten.

II. Forschungsüberblick

Die Frage nach der Stellung der Witwen in der Urgemeinde hat sicherlich nicht immer im Mittelpunkt des neutestamentlichen Interesses der Exegese gestanden. Auch wenn die Fürsorge für die Witwen zu einem wichtigen Thema der alttestamentlichen Literatur gehört¹, scheint diese Bedeutung als beispielhafte Gruppe für die Armen im Volk im NT nicht mehr so zentral, da die Witwen auch nicht sehr häufig erwähnt werden. In dieser Hinsicht macht Lukas als Verfasser eines Evangeliums und der Apostelgeschichte eine Ausnahme.

Vielleicht ist das der Grund, warum die neutestamentliche Forschung sich weniger intensiv diesem Thema gewidmet hat. Der eigentlichen Frage haben sich neben diversen Aufsätzen nur wenige Monographien zugewandt, die allerdings meistens nur einen Aspekt der sogenannten Witwenfrage untersucht haben. Es ging meistens um die Frage, welche Aufgaben die Frauen in der Urgemeinde übernommen haben, so dass man sich bei diesem Thema auch mit der Rolle der Witwen beschäftigte. Das Interesse an der Stellung der Witwen hatte daher meistens seinen Ursprung im Interesse an der Rolle der Frau. Dies ist eine typische Fragestellung des 20. Jahrhunderts und insbesondere der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beispielhaft dafür ist die neuere ausführliche Monographie von Wagener, in der sie sich mit den Hausordnungen beschäftigt und dabei intensiv der Frage der Witwen zuwendet.² In diesem ersten Kapitel soll zunächst ein chronologischer Überblick über die Forschungen zur Witwenfrage gegeben werden, die sich insbesondere auf 1Tim 5,3ff beziehen.

1. Die Witwenfrage in den Pastoralbriefen

1.1. Antike und Kirchenväter

Erwähnung finden die Witwen in Schriften der apostolischen Väter ab dem Übergang vom ersten zum zweiten Jahrhundert. So ruft schon Polycarp in seinem Brief an die Philipper (4) auf, dass die Witwen unablässig beten sollten und verwendet für sie das Bild vom Altar, das auch in späteren Schriften auftaucht.³ Daneben fordert er die Fürsorge für die Witwen. So erscheint schon bei ihm ein doppelter Aspekt der Bedürftigkeit, die beachtet werden soll, sowie einer Möglichkeit für die Witwe, einen positiven Beitrag zu leisten. Weiterhin stößt man bei Ignatius auf eine Aufmerksamkeit gegenüber den Witwen, die er im Brief an Polykarp seinem Adressaten ans Herz legt.⁴ Bei Ignatius lässt sich zudem eine Nähe von Witwen und Jungfrauen finden, was mit einer Entwicklung hin zu einem Witwenstand gedeutet wird.⁵ Auch im Hirt des Hermas finden die Witwen besondere Erwähnung. Man erfährt, dass sie einen eigenen Unterricht erhalten,⁶

¹ Vgl. Stählin, ThWNT IX (1973) 433f.

² Wagener, Ordnung.

³ Tertullian spricht sogar von einem "sacerdotium viduitatis", ad ux. I,4.

⁴ IgnPol 4 "Witwen dürfen nicht vernachlässigt werden, nach dem Herrn sei du (alsbald) ihr Sachverwalter!" Übersetzung bei Bopp, Witwentum, 33f.

⁵ IgnSm 13, er schreibt von „Jungfrauen, den sogenannten Witwen“.

⁶ Herm., Vis. 2,4.

die Begüterten sollen von dem von Gott verliehenen Reichtum abgeben und sie unterstützen,⁷ man soll das Almosen für die Witwen in Bescheidenheit geben und auch etwas für die Seele geben.⁸ Schließlich findet sich auch der Ratschlag, dass eine Witwe große Ehre bei Gott erfährt, wenn sie unverheiratet bleibt, dass sie jedoch im gegensätzlichen Fall keine Sünde begeht.⁹ Diese Tendenz zeigt eine veränderte Meinung im Vergleich zu 1Tim 5,14, wo die jüngeren Witwen noch zur Wiederverheiratung aufgerufen werden.

In besonderer Weise beschäftigt sich Tertullian mit den Witwen und zwar unter dem Gesichtspunkt der Wiederverheiratung. Er rät den Witwen eindringlich dazu, unverheiratet zu bleiben, um in innigster Liebensgemeinschaft mit Gott zu leben.¹⁰ Dies hängt sicherlich damit zusammen, dass Tertullian insgesamt die Ehelosigkeit der Ehe vorzieht und sich auch ansonsten vehement für die Monogamie einsetzt.¹¹ Bei Origenes scheint eine symbolische Bedeutung der Witwe durch, die für die Seele des Menschen steht und somit positiv gesehen wird, auch wenn sein Kommentar zur Parabel in Lk 18,1-8 nicht erhalten ist. Die Seele ist demnach eine Witwe, soweit sie sich vom Bösen befreit hat, da sie vorher mit dem Teufel verheiratet war. Gott verschafft ihr Recht gegen ihren Widersacher, eben den Teufel, und entreißt sie den Angriffen des Bösen.¹² Interessant ist bei Ambrosius in seinem Witwenbuch „De viduis“, dass er sich im Gegensatz zu 1Tim 5 dafür stark macht, die jüngeren Witwen und auch die mehrmals verheirateten Witwen als Witwen in die Gemeinde einzubinden. Als jüngere Frau sei es sogar schwieriger, in echter Witwengesinnung zu leben. Er stellt den Witwen verschiedene Witwengestalten aus dem Alten und Neuen Testament als Vorbild vor Augen.¹³ Ambrosius sieht im Witwenstand neben dem Stand der Ehe und der Jungfrauenschaft eine Möglichkeit, der Kirche zu dienen. Damit ist für ihn die Witwenfrage nicht nur mit dem Aspekt der Versorgung verbunden, sondern auch mit der Möglichkeit, eine Aufgabe in der Kirche zu übernehmen. Auch Hieronymus äußert sich zur Witwenfrage, denn von ihm sind drei Schreiben an Witwen überliefert, in denen er sich dafür einsetzt, dass die jeweiligen Witwen unverheiratet bleiben und dies als Dienst für Christus verstehen.¹⁴ Er sieht das Leben als Witwe auf einer höheren Stufe, als das Leben in der Ehe, jedoch auf einer niedrigeren Stufe als die Jungfräulichkeit, womit

⁷ Herm., Sim. 1.

⁸ Herm., Sim. 5,3, dies ist als Hinweis zu sehen, dass die Witwen nicht nur materielle Hilfe sondern darüber hinaus auch Zuwendung benötigen.

⁹ Herm., Mand. 4,4.

¹⁰ Tert. Ad ux. I,4; wenn sie jedoch wieder heiraten wolle, solle sie zumindest einen Christen ehelichen, ebd. II,1ff. Besonders in seiner Schrift „De Exhortatione Castitatis“ an einen verwitweten Freund vertritt er diese Meinung und sagt sogar, dass Wiedervermählung ein Übel wie Einäugigkeit sei, statt zwei gesunde Augen zu haben, de exhort. 3.

¹¹ Er widmet dem Thema eine ganze Schrift: Tert., De monogamia.

¹² Vgl. Vogt, Witwe, 112ff, der in einer Untersuchung verschiedener Schriften des Origenes und anderer auf ihn sich berufender Schriftausleger, v.a. Didymos, diese Interpretation plausibel macht, wobei er zugeben muss, dass man kein Nachweis für dieses Verständnis erbringen könne, weil eben der Kommentar zu Lukas verloren gegangen ist.

¹³ Ambr., De viduis; vgl. Bopp, Witwentum, 45ff. Dort werden u.a. die Witwe von Sarepta, Noemi und Ruth, Judith, Hanna und auch die Witwe, die im Tempel ihre Gabe gibt (Mk 12,41ff), genannt, aber auch Debora und die Schwiegermutter des Petrus werden angeführt, obwohl sie nicht explizit als Witwe bezeichnet werden.

¹⁴ Hier., Ep.54 und 79 und 123.

seine Argumentation besonders im Brief an Ageruchia (ep. 123) den Gedanken Tertullians ähnelt. Zudem lobt Hieronymus in einem Brief an Paula¹⁵ das Leben der verstorbenen Tochter, die nach dem frühen Tod ihres Mannes im Alter von 20 Jahren Witwe geworden war und dann ein vorbildliches Leben geführt habe und besonders durch ihre Sprachbegabung beeindruckte. Diese Witwe Bläsilla hatte auf eine Wiederverheiratung verzichtet und war nun früh verstorben, Hieronymus tröstet die Mutter und preist das Leben der Tochter. Vor allen Dingen jedoch beschreibt er das Leben der Mutter Paula als modellhaft, da sie sehr vermögend war und als Witwe viele Klöster unterstützt habe.¹⁶ Sie habe zudem ein frommes Leben geführt und stets aus der heiligen Schrift gelebt. Mit Marcella nennt Hieronymus eine Witwe, die nach sieben Monaten Eheleben ihren Ehemann verloren hatte und sich entschied, nicht wiederzuheiraten. Bei ihr erwähnt der Kirchenvater besonders die Gelehrsamkeit, die viele beeindruckte.¹⁷ Durch diesen Kirchenvater erfahren wir zusammenfassend, dass sich die Tendenz verstärkt hat, die Witwen und insbesondere die reichen Witwen in das Gemeindeleben einzubinden und diesen Weg als höher einzustufen als die Wiederverheiratung.

In seinem Kommentar zum ersten Timotheusbrief behandelt Johannes Chrysostomus auch die Frage der Witwen.¹⁸ Er geht in seinen Ausführungen von einem Witwenstand aus, erläutert aber nicht ausführlich, welche Art von Beauftragung und Aufgaben dieser Stand erfüllen musste. In einer mehr spirituellen Auslegung zu 1Tim 5,3-16, die weniger an historischen Hintergrundfragen oder exegetischen Problemen interessiert ist, führt der Kirchenvater den vorbildlichen Dienst der Witwe aus, den er im Kontext mit den christlichen Tugenden und Diensten sieht, wie z.B. der Fußwaschung, deren Vorbild er in Abraham erkennt, oder dem Gebet, das er als zentrales Anliegen der biblischen Tradition ansieht. Man erkennt bei Chrysostomus, dass der Witwenbegriff unterschiedlich zu verstehen ist. Nicht alle Witwen werden der Fürsorge der Kirche anvertraut und in den Witwenstand aufgenommen; für ihn sind nur die Witwen, die sich nicht selbst versorgen können, in die Sorgfaltspflicht der Kirche einbezogen. Ansonsten appelliert er an die Pflichten der jeweiligen Verwandten und Angehörigen.¹⁹ Chrysostomus lobt zudem das Witwentum in einem Trostbrief als einen erhabenen Stand und betont, dass es wichtiger sei, sich um das Heil der Seele zu bemühen als in Wohlstand zu leben. Der Mangel an Gütern sei daher eher zu erdulden, als wenn die Seele verletzt würde.²⁰ Außerdem betont Chrysostomus ähnlich wie andere Kirchenväter, dass die Wiederverheiratung zwar geduldet sei, jedoch im Vergleich dazu dem Witwenstand eine höhere Würde zukommt.²¹

¹⁵ Hier., Ep.39.

¹⁶ Hier., Ep.108.

¹⁷ Hier., Ep.127. Schließlich erfahren wir von ihm noch etwas über eine Fabiola, die als junge und geschiedene Frau zum Christentum fand, sich dafür entschied, nicht mehr zu heiraten, und durch caritative Großzügigkeit und Werke der Nächstenliebe lobende Erwähnung findet, ep.77.

¹⁸ Chrys., Ad Timotheum XIV-XVI. Er schreibt auch einen Brief an eine junge Witwe (Ad viduam juniorem), in dem er die Bewunderung für den Witwenstand zum Ausdruck bringt und sie dazu auffordert, ihr Leben in die Hände Gottes zu legen.

¹⁹ Chrys., Tim. XV.

²⁰ Chrys., De non iterando coniug. 6.

²¹ Vgl. Bopp, Witwentum, 71ff, der eine weitere Schrift von Chrysostomus mit dem Titel „An dieselbe“ erwähnt, in der diese Meinung ausführlich begründet wird. Die Wiederverheiratung, die

Auch Augustinus beschäftigt sich in einem Buch mit der Witwenfrage: *de bono viduitatis*. Er sieht grundsätzlich die Ehe positiver als die anderen Kirchenväter. Für ihn kommt es nicht auf den äußerlichen Stand an, sondern auf die Gesinnung, in der die jeweilige Lebensform gelebt wird.²² Das Witwentum sieht er grundsätzlich als ein Geschenk Gottes, dem er Aufmerksamkeit schenkt und für das er ähnlich wie in der Ehe auch Einsatz gefordert sieht.²³

Witwen werden daneben auch in pseudepigraphischen Rechtssammlungen aus der Zeit des 3. bis 5. Jahrhunderts erwähnt. Zu nennen ist die Ägyptische Kirchenordnung, in der davon die Rede ist, dass drei Witwen eingesetzt werden sollen, von denen zwei zum Gebet für die Gemeinde und besonders die Notleidenden und eine zur Sorge für die Kranken und anderweitige gute Werke eingesetzt werden.²⁴ Die Apostolischen Konstitutionen aus dem späten vierten Jahrhundert widmen den Witwen breiten Raum. Sie fordern zunächst eine besondere Aufmerksamkeit für die Witwen, da sie bedürftig und auf Hilfe angewiesen sind.²⁵ Danach ist das ganze 3. Buch der Konstitutionen dem Witwenstand gewidmet. Hier erkennt man eine enge Anlehnung an 1Tim 5, denn für den Witwenstand wird das Alter von 60 Jahren gefordert, jüngere Witwen sollen wieder heiraten, allerdings wird darauf hingewiesen, dass auf jeden Fall in Not geratene Witwen und Arme allgemein zu unterstützen sind. Als wichtige Aufgaben für sie werden hier das Gebet, besonders für ihre Wohltäter, und auch das Almosengeben genannt, auch wenn dies nur in bescheidenem Maße möglich sein sollte, wie bei der Witwe im Tempel (Mk 12,41ff). Allgemein ist die Witwe aufgerufen, ein gutes Leben zu führen und Böses zu meiden (III 12,1ff) Nicht erlaubt wird den Witwen das Predigen oder irgendeine Beteiligung an Amtstätigkeiten wie Lehre oder sogar Taufe (III 6,1; 9,1ff; 11,1ff). Es wird für die Witwe auch das Bild vom Altar verwendet (III 6,4), das wie schon erwähnt den doppelten Aspekt als Empfängerin von Gaben und als Geberin von Gaben für Gott in sich birgt. Hier wird jedoch mehr der Aspekt betont, dass die Witwe wie ein Altar fest an ihrem Ort bleiben soll und nicht umherschweifen darf, was wiederum an 1Tim 5 erinnert. Interessant ist in den Konstitutionen, dass Bischöfen, Priestern und Klerikern die Heirat mit einer Witwe untersagt wird und somit eine Geringerstellung durchscheint.²⁶ Schließlich wird den Witwen in den Konstitutionen bei kirchlichen Versammlungen oder Prozessionen ein besonderer Platz eingeräumt, beim Fürbittgebet gilt ihnen ein besonderes Gedenken.²⁷ Für die Aufnahme in den Witwenstand darf nach den Maßgaben der Konstitutionen keine

in 1Tim 5 gefordert wird, wird damit entschuldigt, dass es besser sei, wieder zu heiraten als ein Versprechen zu brechen. Insgesamt jedoch wird der Witwenstand ähnlich wie die Jungfräulichkeit gepriesen. Chrysostomus erscheint jedoch weniger rigide und streng in seinem Urteil über die Wiederverheiratung als Tertullian. Trotzdem schätzt er das Witwentum höher ein, weil die Witwe eine größere Leistung erbringe, was er ihr jedoch auch zutraut, vgl. Chrys., *Virg.* 47.

²² Aug., *De bono viduitatis*, 7,10.

²³ Vgl. Aug., *De bono viduitatis*, 20,25, er ruft allgemein dazu auf, die spirituellen Freuden statt der fleischlichen zu suchen.

²⁴ Zitat bei Bopp, *Witwentum*, 92.

²⁵ *ConstAp* II 4,2; 17,2; 25,2; 26,3.

²⁶ *ConstAp* VI 17,3; VIII 47,18.

²⁷ So *ConstAp* II 57,8.12; VIII 10,10; 12,43; 13,14.

Handauflegung erfolgen, obwohl sie im Rahmen einer besonderen Feier geschah.²⁸

1.2. Forschungen im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert beschäftigt sich Adolf Harnack mit der apostolischen Kirchenordnung und stößt dabei auch auf die Frage der Witwen in der Urkirche. Ihn interessieren die nachapostolische Zeit und die Ordnung der Kirchen, insbesondere in Hinblick auf das Amt. Er stellt dabei eine besondere Aufgabe der Witwen fest, die in geringer Zahl verschiedene Aufgaben übernehmen. Besonders wird der Gebetsdienst erwähnt, aber auch die Zuwendung zu den Bedürftigen sieht er zum Aufgabenbereich der Witwen gehörig. Es wird erwähnt, dass sie zum Liebesdienst bestellt sind, weil das zu den „guten Schätzen des Herrn“ gehört.²⁹ Insgesamt stellt Harnack in der Entwicklung der Kirche eine wachsende Bedeutung der Witwen fest, denen immer mehr Aufgaben übertragen werden. So sollen sie direkt den Presbytern unterstellt auch Offenbarungen empfangen und das Ansehen der urchristlichen Propheten genossen haben. Nach einem Höhepunkt des Witwenamtes in der alten Kirche ist nach Harnack die Bedeutung der Witwen schnell zurückgegangen oder zurückgedrängt worden. Und damit tritt für ihn auch die Frage nach dem Umgang der Christen mit den Witwen und ihrer Verantwortung für ihr Schicksal in den Hintergrund.³⁰

Ausführlich beschäftigt sich der Franzose Réville³¹ am Ausgang des 19. Jahrhunderts mit der Witwenfrage. Ihm geht es darum, die höhere Bewertung der Witwen im Christentum im Vergleich zur griechisch-römischen Umwelt einerseits und zum Judentum andererseits darzustellen. Wie die überwiegende Mehrzahl der neutestamentlichen Forscher, stützt er sich bei seiner Analyse der Rolle der Witwen in der Urgemeinde hauptsächlich auf 1Tim 5,3-16, denn auch er stellt insbesondere die Frage nach einer Witweninstitution. Wichtig ist ihm der Hinweis, dass die materielle Versorgung dieser bedürftigen Gruppe auch mit einer spirituellen Hilfe verbunden ist. Darin erkennt er das Unterscheidende und Spezifische des Christentums im Vergleich zur heidnischen Umwelt; das spezifische Anliegen der Christen liege insbesondere darin, ihre Isolation zu überwinden.³² Im konkreten Aufgabenbereich sieht er die Witwen stark in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition als Objekte der Fürsorge Gottes, die dann allerdings auch Subjekte der Gemeinde werden, indem ihnen besonders der Gebetsdienst anvertraut wird. Genaueres über den Witwenstand lässt sich seiner Meinung nach nicht herausarbeiten, da die Entwicklungen in den ersten Jahrhunderten des Christentums zu unterschiedlich und vielfältig gewesen sind. Grundsätzlich hebt er eine Erkenntnis hervor, die mir wichtig erscheint: Die spontane Nächstenliebe der Urgemeinde entwickelt sich weiter und wird dort

²⁸ ConstAp III 24,2; 25,2f, Bopp, Witwentum, 98 verweist mit Bezug auf die Ägyptische Kirchenordnung VII auf eine Einsetzung durch das Gebet.

²⁹ Harnack, Quellen, 24.

³⁰ Harnack, Quellen, 45-55.

³¹ Réville, Le rôle, 231-251.

³² Vgl. Réville, Le rôle, 231f.

kreativ und organisatorisch, wo es im weltlichen Umfeld Bedarf und Lücken gibt. Wie später immer wieder angenommen, sind auch für ihn die Witwen der Urgemeinde Vorläuferinnen der späteren Ordensfrauen.³³

1.3. Forschung zur Witwenfrage in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Eine größere und umfassende Untersuchung über die Rolle der Frau in der Urkirche im Allgemeinen legt Anfang des 20. Jahrhunderts Zscharnack³⁴ vor. Er untersucht die ersten Jahrhunderte der christlichen Epoche und wendet sich den Frauen ganz allgemein zu. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass sich die gesellschaftliche Frage nach der Rolle der Frau und die wachsende Frauenbewegung auch im Bereich der Theologie widerspiegeln, indem man sich auf die Quellen des Christentums zurückbesinnt. Gesellschaftliche Fragen werden auch in der theologisch-exegetischen Forschung aufgegriffen und zeigen, dass sich die Forschung in ihren Fragen auch in einen zeitlich-geschichtlichen Kontext einordnen lässt. Zscharnack geht dabei von einer sehr umfassenden Bedeutung der Frau in der Urgemeinde aus, besonders in der charismatischen Anfangszeit. Diese große Bedeutung, die sich auch in der Übernahme von Ämtern – wie zum Beispiel dem Witwenamt – niederschlägt, wird seiner Meinung nach später mit der Ausformung fester kirchlicher Amtsstrukturen stark zurückgedrängt. Er spricht von einer festen Witweninstitution, die er schon zur Zeit der Pastoralbriefe mit festen Strukturen vorzufinden meint. So nennt er neben der Fürbitte für die Gemeinde, Hausbesuche, Armen- und Krankenpflege, Seelsorge überhaupt und meint sogar, im Witweninstitut einen Aufsichtsrat über den weiblichen Teil der Gemeinde zu erkennen. Die Witwen hätten nach seiner Interpretation von 1Tim 5 auch das Recht zum Taufen gehabt.³⁵ Bei Zscharnack fällt auf, dass er sich schwer tut, diese festen Strukturen in anderen Texten des zweiten Jahrhunderts zu belegen, die der Zeit der Pastoralbriefe am nächsten kommen. Vielmehr wird in diesen Texten auf eher traditionelle Weise von den Witwen als bedürftiger Gruppe in der Gemeinde gesprochen, die Objekt der christlichen Fürsorge waren. Erst an der Schwelle zum dritten Jahrhundert geht aus den Quellen eine Bestätigung seiner Auffassung von einem fest institutionalisierten „klerikalen Frauenamt“ hervor.³⁶ Interessant ist bei ihm der umfassendere Blick auf eine längere Entwicklung einer kirchlichen Institution wie dem Witwenamt. Allerdings ist auch bei ihm die Beschäftigung mit der Witwenfrage auf den institutionellen Aspekt des Amtes eingeschränkt.

In seiner Arbeit zur paulinischen Stellung zu Frau und Ehe geht auch Delling auf die Witwen ein und beschäftigt sich mit dem Abschnitt aus 1Tim 5,3ff.³⁷ Ausgehend vom Ideal, nicht wieder zu heiraten oder überhaupt unverheiratet zu bleiben, sieht Delling die Aufgaben der Witwen im Kontext der paulinischen

³³ Vgl. Réville, *Le rôle*, insbesondere 236-255.

³⁴ Zscharnack, *Dienst*.

³⁵ Vgl. Zscharnack, *Dienst*, 126-133.

³⁶ Vgl. Zscharnack, *Dienst*, 108.

³⁷ Delling, *Paulus Stellung*.

Einstellung zu Frau und Ehe, als einen ständigen Gebetsdienst. Daraus habe sich seiner Meinung nach auch bei einzelnen Witwen eine Art caritative Tätigkeit in der Gemeinde entwickelt, die sich in 1Tim zu einem festeren Auftrag entfaltete. Er sieht die Witwen als geeignete Personen für einen solchen Dienst in der Gemeinde an, da sie auf eine längere Lebenserfahrung zurückblicken können. Das spricht seiner Meinung nach gegen einen Einsatz von Jungfrauen auf diesem Gebiet, die solche Erfahrungen nicht besitzen. Außerdem verweist Delling auf die sittlich-religiösen Voraussetzungen, die laut 1Tim für einen Dienst von Witwen erforderlich waren. Interessant erscheint bei Delling der Hinweis auf die längere Erfahrung der Witwen, die die christliche Gemeinde zu nutzen wusste und fruchtbar für ihr Leben machen wollte.

1. 4. Arbeiten bis Ende der 80er Jahre

Der Kommentar von Bardy zu den Pastoralbriefen geht von einer paulinischen Verfasserschaft aus, da Paulus seiner Meinung nach Spanien besuchen konnte, nachdem er eine Gefangenschaft in Rom durchgestanden hatte. Während dieser Zeit nach der Gefangenschaft habe Paulus 1Tim und Tit geschrieben, als er nach Spanien noch einmal eine Reise in den Osten unternehmen konnte.³⁸ Neben der Frage nach dem Verfasser scheint interessant, dass Bardy zwischen einer Beschäftigung des Verfassers in 1Tim 5 mit den Witwen allgemein und den sogenannten „kanonischen“ Witwen unterscheidet. Bardy unterteilt 1Tim 5,3-16 in zwei Abschnitte: VV. 3-8 beschäftigen sich allgemein mit der Witwenfrage und VV. 9-16 mit den kanonischen Witwen. Dabei wird vom Autor ein fester Witwenstand vorausgesetzt, den er hinter den kanonischen Witwen erkennt. Unter „wahrer Witwe“ versteht Bardy eine Witwe, die wirklich niemanden hat, der sich ihrer annimmt. Um sie muss sich die Gemeinde kümmern und sie versorgen. Die Witwen, die „in die Liste aufgenommen“ (1Tim 5,9) wurden, haben fest vorgeschriebene Voraussetzungen zu erfüllen und werden seiner Meinung nach in einen Stand aufgenommen. Dabei erkennt er noch keine vollständig organisierte Kirche. Allerdings errichtet die Kirche aus ihrer Verantwortung für die bedürftigen Witwen einen Dienst der Witwen selbst und sorgt sich darin auch um einen spirituellen Weg für sie. Dieser Ansatz von Bardy gibt interessante Hinweise für das Verständnis des Umgangs der christlichen Gemeinden mit den Witwen.

Auch Schlier hat sich mit der Frage der Ordnung der Kirche beschäftigt³⁹ und kommt zu überraschenden Ergebnissen. Er geht von festen Strukturen aus und spricht sogar davon, dass die Bestimmungen über die Witwen von kirchenrechtlicher Natur sind. Als Autor der Pastoralbriefe hat seiner Meinung nach Paulus normative Vollmacht, da er sich auf eine direkte Bestellung durch Jesus Christus berufen könne. Diese Vollmacht wurde an seine Schüler weitergegeben und auch über die Witwen ausgeübt und an sie weitergegeben. Diese hätten nach Schlier lokale Ämter ausgeübt und dafür wahrscheinlich auch

³⁸ Bardy, *Épîtres pastorales*.

³⁹ Schlier, *Ordnung*, 475-500.

ein Gelübde abgelegt. Jedenfalls wurde das Amt durch Handauflegung weitergegeben. Schlier erkennt schon in der Anfangszeit der Kirche eine klare Abstufung der Ämter und kommt zur Feststellung, dass die Ordnung der Kirche von Anfang an auf das Amt gegründet ist.⁴⁰

Blank weist in seinen kurzen Ausführungen zur Witwenfrage darauf hin, dass es sich in 1Tim 5 rein um die Versorgung der Witwen handele⁴¹. Hier geht es um die Witwe als Unterstützungsempfängerin, nicht als aktive Persönlichkeit. Ein interessanter Hinweis von Blank bezieht sich auf das Verständnis des Wortes *χήρα*, das seiner Meinung nach umfassender zu interpretieren sei. Es sei nicht in allen Schriften gleich zu verstehen; denn einerseits kann darunter eine Frau verstanden werden, deren Mann verstorben ist und die daraufhin allein lebt, es kann aber auch nur eine allein lebende Frau mit diesem Begriff gemeint sein, unabhängig davon, ob sie einmal verheiratet war oder nicht.

In der Arbeit von Leipolt⁴² über die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum wird wiederum von einer sehr frühen Entwicklung einer festen Witwenorganisation ausgegangen. Sogar schon in den echten Paulusbriefen (wie z.B. 1Kor) werden Ansätze eines Witwenstandes erkannt, die sich dann später in 1Tim fest herausgebildet hätten. Leipolt beschäftigt sich intensiver mit den Strukturen dieses Standes und untersucht die nachneutestamentliche Zeit. Fragen von Handauflegung bei der Ordination der Witwen, Unterweisung oder sogar Taufen werden von ihm als Aufgaben dieses Standes diskutiert. Auch er weist ähnlich wie Bardy darauf hin, dass hier eine eigene christliche Entwicklung aus der Sorge um die Bedürftigen entsteht, die es sowohl vom Judentum als auch vom Heidentum unterscheidet.⁴³

Die Arbeit von Ryrie⁴⁴ über den Platz der Frauen in der Kirche geht ebenfalls auf die Witwenfrage ein. Er weist auf einen interessanten Aspekt hin, der sicherlich von aktueller Natur ist: die Verwandten und Angehörigen sind bei der Versorgung der Witwen in besonderer Weise angefragt, was er dem Abschnitt in 1Tim 5 entnimmt. Wichtig ist ihm auch die Frage nach der finanziellen Unterstützung bzw. Besoldung von Witwen, die eine feste Aufgabe für die Gemeinde übernommen haben. Ryrie entscheidet sich für eine feste Besoldung der eingeschriebenen Witwen, beschränkt allerdings die dann folgenden Anweisungen für die Witwen nicht auf diese Gruppe der besoldeten Witwen. Die Aufgaben, die in 1Tim 5 für die Witwen genannt werden, gelten nach Meinung von Ryrie für alle Witwen, egal ob sie nun eingeschrieben seien oder nicht, egal ob sie dafür besoldet werden oder nicht. Besoldung kommt für ihn nur in dem Fall in Frage, dass eine Witwe mittellos und bedürftig ist. Ryrie geht auch auf die spätere Zeit, also das zweite und dritte Jahrhundert des Christentums, ein, für die er eine feste Organisation ausmacht. So meint er bei Tertullian feststellen zu können, dass die

⁴⁰ Schlier, Ordnung, 498.

⁴¹ Blank, Frauen, 57-68.

⁴² Leipolt, Frau.

⁴³ Leipolt, Frau, 210.

⁴⁴ Ryrie, Place of Women; hier geht es um die vieldiskutierte Frage nach dem Verständnis von *τιμῶν* in 1Tim 5,3.

Witwen in der Kirche beim Gottesdienst einen besonderen Ehrenplatz zugewiesen bekamen. Wogegen bei Cyprian die Witwen zu den weniger angesehenen Gruppen gehören, der um das Jahr 250 von mehr als 1.500 Witwen berichtet, die in der Stadt Rom von der Kirche unterstützt werden. Allerdings wird noch häufiger von der Tradition berichtet, dass es besondere Plätze für die Witwen in den Kirchen gab.

In einer Untersuchung von E.Kähler wird der Aspekt der Frauenfrage wieder stärker in den Blick genommen.⁴⁵ Für sie sind die Anweisungen von 1Tim 5 erst der Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Gemeindeordnung. Dieser Hinweis scheint wichtig, denn es hat wohl eher den Anschein, als ob die Ausführungen der Pastoralbriefe weniger das Ergebnis einer langen Entwicklung waren, sondern dass sie aufgrund ihrer wachsenden Bedeutung als kanonischer Schrift vielmehr Auslöser für eine Entwicklung auf dem Gebiet der Gemeindestrukturen gewesen sind. Für Kähler hat sich das Witwenamt ausgehend von 1Tim entwickelt. Sie erkennt in den Anweisungen von 1Tim 5 einen Widerspruch zu paulinischen Anweisungen in 1Kor 7, die nicht zu einer Heirat raten. Hier dagegen wird der Heirat der Vorzug gegeben, da man mit unverheirateten Frauen schlechte Erfahrungen gemacht habe. Für Kähler ist der Verfasser der Pastoralbriefe hier voreingenommen und habe ein Vorurteil, was die Standhaftigkeit der Frauen betrifft. Diese Voreingenommenheit möchte sie in ihrer Arbeit aufzeigen und als heute nicht mehr angemessen zurückweisen.

In einem weiteren Kommentar zu den Pastoralbriefen spricht sich Kelly⁴⁶ wie schon Bardsy für eine frühe Datierung der Pastoralbriefe und für Paulus selbst als Autor aus. Für ihn geht es in 1Tim 5 allgemein darum, wie die Witwen versorgt werden können; er sieht Paulus hier in der langen Tradition des Judentums, in der die Witwen als Objekt der Fürsorge angesehen wurden. Das erkennt er auch in Apg 6,1ff und 9,36ff. Der Pastoralbrief möchte dabei allerdings die Gemeinde entlasten und verweist insbesondere auf die Verantwortung der Familie und der Angehörigen. Dabei appelliert der Verfasser des Briefes seiner Meinung nach insbesondere an die Verantwortung der Gläubigen, die sich auf dem Gebiet der Witwenfürsorge besonders zeigen müsse. Später hat sich nach Kelly insbesondere in Ephesus eine öffentliche Einrichtung für Witwen entwickelt, die erst von den nachneutestamentlichen Autoren eindeutig bestätigt werden. Durch seine Frühdatierung kommt für Kelly auch die paulinische Situation ins Blickfeld, die immer wieder von Auseinandersetzungen mit Gegnern geprägt war. Die Anweisungen für die Witwen in 1Tim 5 spiegeln daher auch diesen Hintergrund wider, denn ihr Einsatz soll für die Gegner keinen Anstoß erregen. Es geht dem Autor nach Meinung von Kelly um ein glaubwürdiges Zeugnis der christlichen Gemeinde angesichts einer feindlich gesinnten Umwelt.

In ihrem Kommentar zu den Pastoralbriefen kommen Dibelius und Conzelmann⁴⁷ zu einem anderen Ergebnis, was die zeitliche Einordnung betrifft. Der Autor, der sich auf Paulus beruft, ist sich ihrer Meinung nach bewusst, dass sich die

⁴⁵ Kähler E., Frau.

⁴⁶ Kelly, Commentary.

⁴⁷ Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe.

Gemeinde auf eine längere Zeit einrichten muss. Ihm geht es weniger um christologische oder theologische Grundfragen, sondern darum, wie man eine Form für das Leben der christlichen Gemeinde finden kann. Daher wird in 1Tim eines der ältesten Zeugnisse für den Witwenstand erkannt. In Zeiten der Konsolidierung wird hier eine Amtsumschreibung für diese Aufgabe vorgelegt. Die Pastoralbriefe spiegeln daher nicht mehr die kämpferische Zeit des Paulus wider, sondern wollen das Ideal der christlichen Brüderlichkeit darstellen. Sie vertreten eine Familienethik, die sich im Gegensatz zu 1Kor 7 darin äußert, dass die Frauen zur Heirat bzw. Wiederheirat aufgerufen werden. Nur die allein stehenden Witwen sollen daher in den Gemeindestand aufgenommen und dadurch gleichzeitig versorgt werden.

Kurze Zeit später spricht sich Joachim Jeremias⁴⁸ wiederum für Paulus selbst als Autor von 1Tim aus. Jeremias will in seiner Auslegung zu 1Tim 5 kein Witwenamt erkennen, da der Abschnitt mehr auf eine Einschränkung von Aufgaben und Funktionen ausgerichtet sei als auf die Einrichtung eines Amtes oder eines Standes. Hintergrund bildet für Jeremias das verbreitete Charismatikertum, das auch viele Frauen erfasst habe. Es gehe daher dem Autor einerseits um die notwendige Versorgung der Witwen als auch um eine Auswahl und Eingrenzung der Zahl der von der jeweiligen Gemeinde zu versorgenden Witwen. Die wahren Witwen (*τὰς ὄντως χήρας*) sind demzufolge die bedürftigen Witwen, die nicht nur geachtet werden sollen, sondern auch materielle Zuwendung erhalten sollten. Hier wird ein Vorbild für die Witwenfürsorge einer lebendigen Gemeinde dargestellt, die sich nicht nur auf materielle Hilfe beschränkt, sondern auch zur Hingabe an Christus und zum Dienst für die Gemeinde (insbesondere zum Gebetsdienst) aufruft⁴⁹. Jeremias betont dadurch, dass es der christlichen Gemeinde um eine ganzheitliche Versorgung der Bedürftigen gehen muss. In den Liebeswerken gehe es um eine Unterscheidung zwischen Almosen und wahren Liebeswerk, das ganzheitlich sei. Deshalb sei das eigentliche Liebeswerk für die Witwen nicht die materielle Versorgung allein, sondern bestehe darin, sie in das Leben der Gemeinde zu integrieren. Dieser Aspekt wird von ihm mehr angedeutet als ausgeführt, ist jedoch ein wichtiger Hinweis für das Verständnis der allgemeinen Fürsorge der christlichen Gemeinde für die Bedürftigen.

Mit der Witwenregel im ersten Timotheusbrief beschäftigt sich auch Josef Ernst in einem Artikel aus dem Jahr 1969⁵⁰. Für ihn geht es in 1Tim 5 aber nicht um die Aufgaben der Witwen, sondern um die Tugenden, die als Voraussetzung für dieses Amt dienen. Die Pastoralbriefe stehen laut Ernst für eine Übergangszeit, in der sich festere Gemeindeordnungen entwickeln. Ursprung für die Regelungen in Bezug auf die Witwen ist auch für ihn die traditionelle Fürsorgepflicht für die Witwen. Dabei geht es in den Pastoralbriefen auch um eine materielle Versorgung, wobei er *τιμῶν* in 1Tim 5,3 nicht als Besoldung verstanden weiß, wie es ansonsten häufig geschieht, sondern als Anspielung auf das 4. Gebot der Achtung und des Respekts gegenüber den Eltern. Der Dienst der Witwen besteht

⁴⁸ Jeremias, Timotheus und Titus.

⁴⁹ Jeremias, Timotheus und Titus, 34f.

⁵⁰ Ernst, Witwenregel, 434-445.

für Ernst ausschließlich im Gebet, wobei er auch auf Hanna (vgl. Lk 2) als Idealtyp für die Witwe hinweist. Sie steht seiner Meinung nach für einen Idealtypus von Witwe, weil sie Tag und Nacht im Gebet im Tempel verharrt. Außerdem spricht Ernst die Frage der Ehelosigkeit an, die in 1Tim nicht gefordert wird, sondern sogar eingegrenzt wird. Für ihn ist es ein noch nicht salonfähiges Ideal, das sich später durchgesetzt hat und zu den Frauenorden führte. Die Lebenskultur im Umfeld der Pastoralbriefe konnte ein solches Ideal zur Zeit der Pastoralbriefe nicht verstehen. Daher sei der Autor der Pastoralbriefe auf die pragmatische Lösung gekommen, wie sie in 1Tim für die über 60jährigen Witwen dargelegt sind. Erst im Heidenchristentum konnte sich aus dieser Witwenregel die Form des Ordenswesens für Frauen entwickeln, das auch für jüngere Frauen offen stand.

Ein weiterer Kommentar⁵¹ beschäftigt sich wieder eingehend mit der Witwenfrage. Brox verweist auf die harte Lebenslage dieser Bevölkerungsgruppe, die an die Fürsorgepflicht der christlichen Gemeinde appellierten. Daraus sei eine Institution entstanden, die den hauptsächlichen Zweck verfolgte, sich um andere bedürftige Witwen zu kümmern. Dabei grenzt er deutlich ab zwischen einem Amt, das hier für Witwen nicht vorliege, und einem Stand mit weniger festen Strukturen, den er hier gegeben sieht. Dieser Stand wird nicht von der Gemeinde unterhalten, ist aber eine deutlich erkennbare Institution in der Gemeinde. Brox erinnert an alttestamentliche Vorbilder von Witwen, die sich in den Dienst des Volkes gestellt haben, wie z.B. Judith. Hier sieht Brox ein pragmatisches Denken, das typisch sei für die Pastoralbriefe. Insgesamt stellt er eine noch offene Entwicklung fest und legt sich nicht auf bestimmte Aufgaben für die Witwen fest.

Ein umfassendes Werk zur Frauenbewegung im Urchristentum hat Bangerter⁵² vorgelegt. Diese Bewegung habe insbesondere im Amt der Gemeindegewitwe ihren Höhepunkt gefunden, das er als das erste Frauenamt in der Geschichte des Christentums bezeichnet. Daher kommt er konsequenter Weise zur Ansicht, dass die Funktionen eines solchen Amtes sehr umfassend gewesen sein müssen. Er spricht sogar von einem weiblichen Presbyteriat, das seinen Ursprung im kleinasiatisch-syrischen Raum gehabt haben soll. Die Aufgaben dieses Amtes haben seiner Meinung nach nicht nur Gebet und Diakonie umfasst, wie viele andere Exegeten annehmen, sondern auch die Seelsorge.⁵³

Eine fast gegensätzliche Position zu Bangerter vertritt Sand in einem kurzen Aufsatz in der Zeitschrift *Bibel und Leben*.⁵⁴ Er kommt zu dem Schluss, dass es kein Amt für die Witwen im Urchristentum gegeben habe, sondern dass es in allen Schriften des Neuen Testaments immer um die Versorgung einer bedürftigen Gruppe gehe. Er spricht zwar davon, dass z.B. Lukas die Witwen als eine fest organisierte Gruppe in der Gemeinde ansehe (vgl. Apg 9,39-43), doch dass es auch ihm um die Sorge für die Witwen gehe.⁵⁵ Auch die vieldiskutierte Liste aus

⁵¹ Brox, Pastoralbriefe.

⁵² Bangerter, Frauen.

⁵³ Vgl. Bangerter, Frauen, 58-64.

⁵⁴ Sand, Witwenstand, 186-197.

⁵⁵ Vgl. Sand, Witwenstand, 192f.

1Tim 5,9 ist für ihn kein Hinweis auf eine Ämterstruktur, sondern wird als notwendig für die Versorgung angesehen, da man ja wissen müsse, um wen man sich zu kümmern habe, und niemanden vergessen dürfe. So bleibt Sand auf dem Stand einer Linie der alttestamentlichen Tradition stehen, die in den Witwen eine besonders bedürftige Randgruppe des Volkes ansah, das der Fürsorge der Allgemeinheit anvertraut ist. Hierin gibt ihm auch Strobel Recht, wenn er darauf hinweist, dass es eine Übereinstimmung zwischen der jüdischen Fürsorge für die Witwen und den Vorstellungen des Lukas gegeben habe. Anscheinend haben in Jerusalem besonders viele Witwen gelebt, da sie im Zentrum des jüdischen Glaubens ihren Lebensabend verbringen wollten. Das habe dann zu einer besonderen Herausforderung bei ihrer Versorgung gerade in Jerusalem geführt.⁵⁶ Doch auch das Alte Testament kennt schon Witwen, die vorbildliche Funktion für das ganze Volk eingenommen haben, wie die Geschichten von Ruth und von Judith zeigen. Hier sind auch Ansatzpunkte für eine umfassendere Bewertung der Witwen, als nur einer bedürftigen Gruppe, die auf Hilfe angewiesen ist.

Im Grunde genommen kommt auch Zedda in seinem Kommentar zu Paulus bei der Auslegung der betreffenden Stelle in 1Tim zum selben Ergebnis.⁵⁷ Es geht auch für ihn um die materielle Versorgung der Witwen. Die wahren Witwen sind für ihn die wirklich allein stehenden und einsamen Witwen. Die intensive Beschäftigung mit ihnen sei für ihn ein Ausdruck des Respekts und der Achtung, die in der Urgemeinde ihnen entgegengebracht wurde.

Eine wertvolle Zusammenstellung wird im Artikel *χήρα* von Stählin im theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament vorgelegt.⁵⁸ Darin geht er sowohl auf die Umwelt des Neuen Testaments als auch auf die alttestamentliche Tradition ein, um dann die verschiedenen Erwähnungen im NT zu behandeln. Richtigerweise weist er darauf hin, dass sich insbesondere Lukas und die Pastoralbriefe mit den Witwen beschäftigen. Der Evangelist Lukas habe in seiner Grundeinstellung eine besondere Vorliebe für die Armen und Bedrängten, so dass es in einer Linie stehe, dass er sich auch am eingehendsten mit den Witwen befasse. Sie sind für ihn insbesondere vorbildhaft für ein charismatisches und gläubiges Leben. Seien es Hanna oder die bittende Witwe in Lk 18,1ff, sie stehen für eine vorbildliche Haltung des Vertrauens auf Gott. Dagegen gehe es Lukas in der Apostelgeschichte wiederum mehr um die Witwenfürsorge. Auch Stählin geht insbesondere auf 1Tim ein, wo auch er eine Witwenordnung vorzufinden meint. Er schließt sich denen an, die hier das älteste Zeugnis für einen besonderen Witwenstand im Christentum erkennen wollen. Er geht auch sehr weit, wenn er von einer „halbklerikalen Körperschaft“ spricht und meint, dass die wahren Witwen durch Wahl in ihr Amt gelangt seien⁵⁹. Bei den Aufgaben der Gemeindewitwen ist er wiederum zurückhaltender als andere, denn neben dem Gebet und diakonischen Aufgaben kommen für ihn Verkündigung oder Gemeindeleitung nicht als Teil des Verantwortungsbereiches der Gemeindewitwen in Frage. Stählin geht abschließend auf die

⁵⁶ Vgl. Strobel, Armenpfleger, 271-276.

⁵⁷ Zedda, Prima lettura.

⁵⁸ Stählin, ThWNT IX, 428-454.

⁵⁹ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 444f.

nachneutestamentliche Entwicklung ein, die er stark von 1Tim beeinflusst sieht. Die Aufgaben seien aber später in großem Umfang ausgeweitet worden; später sei auch die Aufgabe als Katechetinnen für die weiblichen Gemeindemitglieder, insbesondere die Katechumenen, dazugekommen. Auch weist er auf die Hochachtung hin, die die Gemeindegewitwen später genossen, worauf ihre besonderen Plätze in den Gottesdiensten schließen lassen.

In seiner Untersuchung zur Ämterfrage im Urchristentum beschäftigt sich Rohde auch mit der Witwenfrage im Neuen Testament⁶⁰ und unterscheidet ausgehend von den Pastoralbriefen mehrere Arten, wie der Umgang der Gemeinde mit den Witwen geregelt wurde. Insbesondere geht es nach Rohde um die Versorgung dieser Gruppe in der Gemeinde, nicht um die Einrichtung eines Amtes oder eines Standes.⁶¹ Als Vorbild für den Umgang nennt er Hanna aus Lk 2 und ordnet den Witwen in der Gemeinde hauptsächlich einen Gebetsdienst zu. Als Ergebnis kommt er zu drei Gruppen von Gemeindegewitwen: Die jüngeren Witwen sollen wieder heiraten, die Witwen zwischen 45 und 60 Jahren sollen für soziale Aufgaben in der Gemeinde eingesetzt werden und die über 60jährigen ohne Angehörigen werden von der Gemeinde versorgt. Der Verfasser von 1Tim zeigt seiner Meinung nach die deutliche Tendenz, einen Gemeindeeinsatz der jüngeren Witwen zurückzudrängen und somit auch eine Tendenz, den Frauen überhaupt im Gemeindeleben keine wichtigen Aufgaben zu übergeben.

Elisabeth Schüssler Fiorenza⁶² erkennt in den Schriften des NT und insbesondere in den Pastoralbriefen ein Bestreben, den Einfluss der Frauen in den urchristlichen Gemeinden zurückzudrängen. Sie geht davon aus, dass die Frauen ursprünglich eine viel größere Rolle in der christlichen Bewegung gespielt hätten, was sie auf die zahlreichen Frauennamen im NT zurückführt. Sie weist darauf hin, dass im Fall der Witwen nur diejenigen in einen Stand aufgenommen und damit auch versorgt wurden, die niemanden hatten, der sich um ihren Unterhalt kümmerte. Schon dadurch wurde die Zahl der Frauen in einem „offiziellen Amt“ eingeschränkt. Zusätzlich kam es angefangen mit Paulus und fortgesetzt in den Pastoralbriefen in den Gemeindestrukturen zu einer umfassenden Patriarchalisierung. Sie geht von einem Ordo der Diakoninnen und Witwen aus, meint allerdings, dass es dabei nicht um einen Dienst in der Gesamtkirche ging, sondern um die Betreuung von Frauen. Es handle sich dabei also nicht um einen Gewinn für die Rolle der Frau, sondern eine Einschränkung. Für Schüssler Fiorenza hat das mit der Anpassung des Christentums an die hellenistische Gesellschaft zu tun. In einem Kapitel über die Witwen in 1Tim macht sie deutlich, wie hier versucht wird, die Tätigkeiten der Frauen unter die Kontrolle des Bischofs zu stellen. Interessant ist ihr Hinweis, dass bei dem Witwenamt im Vergleich zu den Ämtern der Männer weniger Gehalt bezahlt und hohe Auflagen

⁶⁰ Rodhe, Ämter.

⁶¹ Auch G. Lohfink kommt zum Ergebnis, dass die Pastoralbriefe noch nicht an genauen Amtsstrukturen interessiert sind; diese werden erst in den späteren Schriften, wie 1Clem oder den Ignatiusbriefen deutlich erkennbar; vgl. G. Lohfink, Normativität, 93-106.

⁶² Vgl. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, insbesondere der Abschnitt über 1Tim 5, 376-384; und auch dies., Die Rolle der Frau, 3-9.

gemacht wurden, wie in 1Tim 5,3ff dargelegt.⁶³ Insgesamt behandelt allerdings auch Schüssler Fiorenza das Witwen Thema unter der Prämisse der Frauenfrage, die ihre ganze Untersuchung bestimmt.

Holtz beschäftigt sich in einem weiteren Kommentar mit den Pastoralbriefen⁶⁴ und geht in einem Exkurs ausführlich auf das Witwenproblem ein. Dabei hält er fest, dass es dem Autor um einen natürlichen Umgang mit den Witwen ging und dass hinter der Sorge um diese Gruppe das 4. Gebot stünde. Der Autor möchte ihre wirtschaftliche Lage verbessern, aber kein ausgebildetes Gemeindewitwenamt einführen. Vielmehr spricht Holtz vom allgemeinen Priesterdienst der ganzen Gemeinde und von der Bedeutung der Frauen in jesuanischer Zeit als Hintergrund für die Anweisungen in 1Tim 5. Der Kampf gegen falsche Prophetinnen habe hier zu einer Einschränkung der Funktionen der Frau geführt, sie sollten besser in Stille und im verborgenen Liebeswerk ihren Dienst tun.

Auch Verner ist zurückhaltend, was ein Gemeindeamt für die Witwen betrifft⁶⁵ und führt aus, dass es in den Pastoralbriefen, auf die er seine besondere Aufmerksamkeit lenkt, insbesondere um Fortsetzung der Tradition der Witwenfürsorge geht. Die institutionellere Sprache, wie z.B. die Liste in 1Tim 5,9, sieht er nicht als durchschlagenden Hinweis oder Beweis. Trotzdem will er es nicht ganz ausschließen, lässt die Frage aber offen. Zweifeln an einer festen Amtsstruktur lässt ihn auch die Tatsache, dass keine genaueren Angaben über Aufgaben zu finden sind außer dem Gebet. Für ihn ist der Abschnitt aus 1Tim insbesondere ein Appell an die Christen, die Zahl der von der Gemeinde zu versorgenden Witwen zu reduzieren und die eigene Verantwortung der Familien zu stärken.⁶⁶

Eine interessante Untersuchung in dieser Hinsicht ist der Aufsatz von Ostertag über die Figuren der Witwen in der ganzen Bibel,⁶⁷ denn seine Arbeit ist spiritueller Natur und versucht theologische Linien aufzuzeigen. Sein Interesse ist darauf ausgerichtet, die Witwe als Figur vor Gott und in der menschlichen Gemeinschaft zu sehen, was an konkreten Beispielen (wie Tamar oder Noemi) oder auch an symbolischen Figuren (vgl. Lk 21,1ff) sichtbar wird. Er möchte aufzeigen, dass die Witwe in der Bibel nicht nur als Objekt der Fürsorge zu sehen ist, sondern als Teil und Ausdruck der Glaubensgemeinschaft und als Vollmitglied der Gemeinde der Gläubigen. In eine ähnliche Richtung geht die Arbeit von Tryon-Montalembert in derselben Ausgabe von Roi et Vie, der zwar wieder mehr den strukturellen Aspekt der Witwenfrage in den Mittelpunkt stellt, aber auch die Frage nach einer Spiritualität eines Witwenstandes für die heutige Zeit oder grundsätzlicher nach dem Sinn eines Witwenstandes für unsere Zeit stellt.⁶⁸

⁶³ Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 377; der Unterschied bei der Bezahlung wird von ihr allerdings nicht nachgewiesen.

⁶⁴ Holtz, *Pastoralbriefe*.

⁶⁵ Verner, *Household*.

⁶⁶ Vgl. Verner, *Household*, 166.

⁶⁷ Ostertag, *La veuve*, 5-26.

⁶⁸ Tyron-Montalembert, *La veuve*, 47-63.

Wiederum mit 1Tim 5 beschäftigt sich Bassler, die zu einem neuen Ergebnis bei der Rückfrage nach der soziologischen Lage der christlichen Gemeinden aufgrund der Pastoralbriefe kommt.⁶⁹ Indem sie die Bedeutung von *χήρα* weiter fasst, kommt sie zur Überzeugung, dass in 1Tim 5 der Versuch gemacht wird, einen Ansturm auf eine *χήρα*-Institution zurückzudrängen. Hier hatten nicht nur „echte Witwen“ also Frauen, deren Ehemann verstorben war, sondern auch zahlreiche allein stehende Frauen Zuflucht und gleichzeitig Anerkennung gefunden. Dieser hohe Zulauf war einfach finanziell nicht mehr zu verkraften und barg die große Gefahr des Missbrauchs in sich, auf den der Autor der Pastoralbriefe ausführlich eingeht. Für Bassler setzte damit eine Tendenz ein, die eine ursprüngliche Freiheit und Gleichheit in Bezug auf die Frauen in der Gemeinde zurückdrängte. Es vollzog sich ihrer Meinung nach eine Anpassung an die griechisch-römische Gesellschaft und ihre Normen, die den Vorschriften von 1Tim zugrunde lagen. Trotzdem wertet Bassler die Gleichheitstendenz im Christentum als Erfolg, auch wenn es zu diesen Anpassungstendenzen gekommen sei.⁷⁰ Interessant an ihrer Arbeit ist der Hinweis auf eine große Attraktivität des Christentums für die Frauen allgemein, da es sich im Umgang von der Umwelt unterschied und dieser Unterschied in Bezug auf die Würde der Frau positiv wahrgenommen wurde und die Anziehungskraft des Christentums verstärkt hat.

Auch ein Artikel von Raja⁷¹ geht bei der Beschäftigung mit den Pastoralbriefen auf die Witwenfrage ein und sieht hier eine eindeutige Entwicklung in Richtung eines institutionalisierten Amtes. Raja kommt zur Überzeugung, dass hier Frauen große offizielle Verantwortung übergeben wird, wie beispielsweise bei der Vorbereitung der weiblichen Katechumenen und im Dienst der Gastfreundschaft. Er meint, dass die Verantwortung und der Einfluss der Frauen in der Kirche damals sogar größer gewesen sei als heute. Die Pastoralbriefe regelten in diesem Zusammenhang die Ordnung in der Kirche, im „Haushalt“ Gottes, wobei den Witwen ein fester Platz zugewiesen werde.

Interessant ist der Kommentar von Roloff zum ersten Timotheusbrief,⁷² denn auch er unterstützt die wohl am meisten verbreitete Auffassung, dass die urchristlichen Gemeinden aus einer sozialen Notlage, in der sich die Witwen befanden, Ideen entwickelten, um diese Gruppe von Bedürftigen mehr in das aktive Gemeindeleben einzubeziehen. Diese Notlage, wie sie immer wieder im Alten Testament durchscheint, sei in vielen Gesellschaften der Antike Normalität gewesen. Roloff sieht in dem kurzzeitigen Witweninstitut eine Vorform der Frauenorden. Eindeutig stellt er dann aber eine äußerst negative Einstellung des Verfassers der Pastoralbriefe zur Witweninstitution fest, die er aufgrund mangelnder Mittel der Gemeinde und Gefahren von häretischen Tendenzen stark einschränken möchte. Außerdem sei er auch ein Gegner der Emanzipation der Frau und zeige wenig Verständnis für das von den Frauen entwickelte spirituelle

⁶⁹ Bassler, *Widow's Tale*, 23-41.

⁷⁰ Vgl. Bassler, *Widow's tale*, 40f.

⁷¹ Raja, *Church in Transition*, 105-122.

⁷² Roloff, *1Tim*.

Leben:⁷³ Wahrscheinlich möchte er Einschränkungen vornehmen, agiert jedoch mit großer Vorsicht.

Die Untersuchung von Heine weist auf eine Auseinandersetzung mit der Gnosis als Hintergrund für die Entwicklung der Ämter in den Pastoralbriefen hin.⁷⁴ Die Entwicklungen der charismatischen Anfangszeit würden zurückgedrängt, da sie das Christentum zu anfällig für häretische Bewegungen wie die Gnosis gemacht hatten. Weiterhin kommt Heine zu dem Ergebnis, dass man eine bessere Integration in die Gesellschaft anstreben musste, um nicht zu sehr als Außenseiter dazustehen. Das habe zu einer Anpassungstendenz an die soziale Realität geführt. Heine deutet an, dass es hier um das Überleben der Christentums ging, so dass den Autoren der späteren Zeit unbedingt gute Absichten unterstellt werden müssten und nicht von einer Voreingenommenheit gegenüber Frauen auszugehen sei.⁷⁵ Am Ende kommt sie zur Feststellung, dass die Frauenfrage auch eine Frage der Kanonbildung im Neuen Testament sei; hier werde sichtbar, wie sich die Kirche an die ursprüngliche Botschaft Jesu halte oder nicht. Deshalb sieht Heine eine enge Verbindung zwischen dem Umgang der Kirche mit den Armen und Unterdrückten und ihrem Umgang mit den Frauen. Wichtig ist bei Heine der Hinweis auf eine grundsätzlich positive Einstellung zu den Absichten der Autoren der neutestamentlichen Schriften. Wenn sie auch nicht eigentlich die Frage der Witwen thematisiert, sondern allgemeiner die Frauenfrage in das Zentrum ihrer Arbeit stellt, scheinen dieser Hinweis und ihr Ergebnis wichtig.

1.5. Neuere Forschungsarbeiten

Eine umfassende Untersuchung zur Witwenfrage im Neuen Testament wurde von Thurston vorgelegt,⁷⁶ die sich hauptsächlich mit 1Tim beschäftigt, aber auch auf Paulus, Jesus und die Apostelgeschichte, sowie die apostolische Zeit eingeht. Auch sie beschränkt sich grundlegend auf die Frage nach der institutionellen Lösung der Witwenfrage. Daher steht im Zentrum ihres Werkes der bekannte Abschnitt 1Tim 5,3-16, in dem sie eine feste Institution erkennt. Allerdings unterscheidet sie zwischen Witwen, die in einem Stand aufgenommen wurden, und anderen, die durch Angehörige bzw. die Familie versorgt werden sollten und dadurch die Gemeinde entlasten sollten. Ähnlich wie viele Exegeten vor Thurston beschreibt sie die Bedingungen für das Amt, erklärt allerdings ausführlicher den Hintergrund für eine solche Entwicklung. Interessant sind hierzu die Ausführungen, bei denen sie auf die Gnosis als Grund für die Entwicklung dieses Standes hinweist. Die Gnosis habe durch ihre starke Tendenz zur Gleichberechtigung der Frau eine so große Anziehungskraft auch auf die christlichen Frauen ausgeübt, dass man sich eine Antwort überlegen musste. Für Thurston sind die Gegner, die in den Pastoralbriefen erwähnt werden, Gnostiker.⁷⁷

⁷³ Vgl. Roloff, 1Tim, 303.

⁷⁴ Heine, Frauen.

⁷⁵ Vgl. Heine, Frauen, 160ff.

⁷⁶ Thurston, Widows.

⁷⁷ Vgl. Thurston, Widows, 38ff.

Darauf haben ihrer Meinung nach die Verantwortungsträger der Gemeinden reagiert und auch den Frauen eine besondere Stellung eingeräumt, was wie erwähnt als Ergebnis des wachsenden Drucks durch die Gnosis zustande kam. Es habe einen so starken Drang nach Unabhängigkeit gegeben, also nach Alternativen zur herkömmlichen Rolle der Frau in Ehe und Familie, dass die Kirche gleichsam gezwungen war, hier zu reagieren. Der Pastoralbrief habe daraufhin einen Kompromiss gefunden, der auch auf die Haustafeln der römischen Umwelt Rücksicht nimmt. Wie Verner kommt Thurston zum Ergebnis, dass es hier auch um eine Angleichung an die Umwelt ging, um nicht ein zu ausgegrenztes Leben führen zu müssen. Daher wurden die Rechte der Frauen auch wieder eingeschränkt, allerdings gleichzeitig die Möglichkeit für eine Entfaltung der Frauen geschaffen, wenn sie wirkliche Witwen waren.

Für Thurston sind daher die Begriffe, die in 1Tim 5 am deutlichsten an einen festen Stand denken lassen, auch in diesem Sinn zu verstehen. Sie versteht *τιμᾶω* aus 1Tim 5,3 als „bezahlen“ und *τὴν πρώτην πίστιν* aus 1Tim 5,12 als „erstes Gelübde“, was schon den Weg zu den Frauenorden weise. Interessanterweise stellt sie eine Verbindung zu Apg 9,36ff her, wobei die zum Leben auferweckte Tabita als eine dieser Gemeindegewitwen aus dem Stand angesehen wird. Sie werde in Apg 9,36 als Jüngerin bezeichnet, was sonst nie mehr im NT der Fall sei. Das weise auf eine außerordentliche Rolle in der Gemeinde hin. Außerdem sei die Apostelgeschichte daher ein Vergleichspunkt zu den Pastoralbriefen, da laut Thurston der soziologische Hintergrund den Gemeinden ähnele, an die sich die Briefe richten. Es gehe hier mehr um ein städtisches Milieu, anders als die Evangelien, die eindeutig an ländliches Milieu erinnerten. Insgesamt komme hinzu, dass Lukas ein höheres Bild von den Frauen habe, was sich auch in Figuren wie Maria aus Apg 12,12 und Lydia aus Apg 16,14 zeige, deren Bedeutung Lukas hervorhebe.

Schließlich werden bei Thurston auch verschiedene Autoren der apostolischen Zeit behandelt, um die Fortentwicklung dieses Witwenstandes aufzuzeigen. Dabei soll aufgezeigt werden, dass die charismatische Führung in den Anfängen der christlichen Ära immer klerikalere Formen angenommen habe, so dass sich Diakonissen- und Witwenämter entwickelt hätten, die aber am Ende durch die Amtskirche gänzlich aus der kirchlichen Hierarchie verdrängt worden wären. Am Ende habe sich die Kirche zu stark an die Gesellschaftsnormen angepasst: „In a sense, the order of widows was a victim of church history. The demise of the widows is a case in point of what can happen when the church appropriates the values and cultural patterns of the larger society and loses its vocation as ‘holy’ (set apart)“.⁷⁸ Mit diesem dramatischen Schluss erhebt Thurston einen deutlichen Vorwurf gegen die Kirche in den ersten Jahrhunderten.

Der Artikel von Ilan streift das Witwenthema insofern, als er sich mit der Frage der Witwe des Hasmonäerkönigs Jannäus Alexander (103-76 v.Chr.) beschäftigt und nachweist, dass seine Frau nach seinem Tod als Witwe sogar für neun Jahre die Herrschaft führte.⁷⁹ Dies ist ein Hinweis für die wichtige Rolle, die reiche

⁷⁸ Thurston, Widows, 117.

⁷⁹ Ilan, Queen Salamzion Alexandra, 181-190.

Witwen spielen konnten. Spencer hingegen betont den Aspekt von Armut und Bedürftigkeit der Witwen im Werk des Lukas und meint, in allen Witwenperikopen von Evangelium und Apg eine Beschäftigung des Verfassers mit diesem Aspekt des Witwendaseins erkennen zu können.⁸⁰

In seinem Kommentar zu 1Tim in der Reihe von Herders theologischen Kommentaren setzt sich auch Oberlinner hauptsächlich mit der Frage nach den Kriterien für einen Witwenstand auseinander.⁸¹ Dabei stellt er eine gewisse Zwiespältigkeit in der Argumentation fest, die sich auf die Anerkennung der „wirklichen“ Witwen bezieht, wobei er eine Spannung zwischen Eigeninitiative der Witwe und Kompetenz des Gemeindeleiters erkennt. Bei der Suche nach der Funktion der „wirklichen“ Witwen kommt er zum Ergebnis, dass sie zunächst Objekt der Fürsorge der Gemeinde waren, wogegen er die Aufgaben mit Gebet und guten Werken nur angedeutet sieht. Letztlich erkennt er eine Tendenz dahin, dass die Gemeinde alle Bemühungen unternahm, die Frage eines eigenen Standes gar nicht aufkommen zu lassen. Dies könnte mit gnostischen Irrlehren im Zusammenhang stehen, bei denen Frauen eine besondere Rolle spielten. Die Tendenz der Pastoralbriefe gehe daher dahin, die Witwen aus einer möglichen Beteiligung an den Ämtern der Gemeindeleitung (Diakon, Presbyter und Episkopos) herauszuhalten.

Ulrike Wagener hat sich in ihrer Dissertation mit der Witwenfrage beschäftigt,⁸² macht allerdings diese Frage nicht zum zentralen Thema ihrer Arbeit, sondern untersucht anhand von 1Tim 2,9-3,1a und 5,3-16 die Stellung der Frauen in der Ekklesiologie der Pastoralbriefe. Hauptanliegen von Wagener ist daher nicht die Stellung der Witwen in den urchristlichen Gemeinden, sondern die Stellung der Frau. Anhand der eingehenden Analysen der beiden genannten Textstellen möchte sie einen Beitrag zur frühchristlichen Entwicklungsgeschichte und zur Textgeschichte der Pastoralbriefe leisten und insbesondere aufzeigen, inwieweit der Autor der Pastoralbriefe von der antiken Ökonomik im Umgang mit den Frauen abhängig ist. Schon im forschungsgeschichtlichen Überblick wird deutlich, dass sich Wagener mit einigen Forschern auseinandersetzt, die sich mit der Abhängigkeit der neutestamentlichen Gemeindeordnungen von der griechischen Umwelt befassen, um in diesem Zusammenhang ihren eigenen Standpunkt darzulegen. Sie möchte nachweisen, dass die Pastoralbriefe eine eigenständige ekklesiologische Konzeption vertreten, die sie als *οἶκος*-Ekklesiologie bezeichnet. Hintergrund dieser eigenständigen Gemeindeordnung sei ihrer Meinung nach ein Interessenkonflikt zwischen Männern und Frauen. Die *οἶκος*-Ekklesiologie „spiegelt eine Konkurrenz um kirchliche Führungspositionen wider, in der die Erhebung des *οἶκος* zur ekklesiologischen Leitmetapher eine Strategie männlicher Führungsschichten darstellt, Frauen aus solchen Leitungsfunktionen auszuschalten“⁸³. Wir finden also auch hier wieder die Frauenfrage als Grundanliegen einer Arbeit vor, die sich ausführlich auch mit dem

⁸⁰ Spencer, Widows, 715-733.

⁸¹ Oberlinner, Pastoralbriefe I, 219-248.

⁸² Wagener, Ordnung.

⁸³ Wagener, Ordnung, 65.

Witwenamt in den Pastoralbriefen beschäftigt. Sicherlich legt Wagener die bisher ausführlichste und gründlichste exegetische Untersuchung von 1Tim 5,3-16 vor.⁸⁴

Wagener kommt zu dem Ergebnis, dass es sich in 1Tim nicht um unterstützungsbedürftige Witwen handelt, sondern um wohlhabende Frauen, die das Amt der Witwe innehatten bzw. anstreben wollten. Sie stellt eine starke Polemik gegen die Frauen in 1Tim 5,4.8 fest, die sie in das Umfeld der Familien zurückdrängen will. Wie Verner und Thurston vor ihr kommt Wagener zur Überzeugung, dass es hier um eine Einschränkung des Amtes geht, da durch den wachsenden Einfluss der Frauen die patriarchalische Ordnung gefährdet gewesen sei. Insbesondere werde das Amt durch die jüngeren Frauen in Misskredit gebracht, da sie den moralischen Anforderungen nicht gewachsen seien. Daher macht laut Wagener 1Tim eine Einschränkung der Kompetenzen des Witwenamtes. Es wird quantitativ ein Mindestalter festgesetzt, um dann die Aufgaben der Witwen ausschließlich auf den häuslichen Bereich zu begrenzen. Es gehe insgesamt um einen Konflikt in einer gehobenen Schicht, nicht um die armen Witwen und ihre Versorgung. Hier entfernt sich Wagener von einer Auffassung, die von fast allen Exegeten vertreten werden, die die Frage des Witwenamtes immer ausgehend von der Versorgung der bedürftigen Witwen betrachtet haben.⁸⁵

Ein interessanter soziologischer Vergleich der Stellung der Witwen in der griechisch-römischen Gesellschaft mit ihrer Stellung im Christentum wird von Bremmer vorgelegt.⁸⁶ Hierbei ist Bremmer einer der wenigen, der diese Frage nicht nur anhand der Pastoralbriefe – eigentlich nur von 1Tim – angeht, sondern einen kurzen Blick auf das ganze NT wirft, um dann eine mögliche Entwicklung aufzeigen zu können. Allerdings legt auch Bremmer wieder einen Schwerpunkt auf 1Tim 5, da er dort konkrete Ansatzpunkte für seinen Vergleich findet. Er behandelt schließlich insbesondere die apokryphen Schriften der späteren Zeit, die eindeutig insgesamt von der kulturellen Umwelt beeinflusst sind. Interessanterweise zeigt sich seiner Meinung nach, anders als viele andere Forscher meinen, eine Entwicklung hin zu einer asketischeren Lebensweise, die in die Ordensgemeinschaften einmündet. Während viele Exegeten⁸⁷ von einer asketischen und charismatischen Lebensweise eine Entwicklung hin zu einer gesellschaftlich geregelten festen Ordnung für die Witwen erkennen, meint Bremmer eine asketischere Lebensform für die Witwen ausmachen zu können. Richtig scheint seine Schlussfolgerung, dass bei der Versorgung der großen Zahl von bedürftigen Witwen eine gute Organisation von Nöten war.⁸⁸

Erwähnt werden soll auch der Aufsatz von Methuen,⁸⁹ die sich ebenfalls mit der Frage beschäftigt, was man unter dem Begriff „Witwe“ zu verstehen habe. Auch sie erweitert den Begriff auch auf „Frauen, die ohne einen Mann leben“, was

⁸⁴ Dieser Abschnitt umfasst mehr als ein Drittel der ganzen Arbeit.

⁸⁵ Sie lehnt eindeutig diesen Ansatz, den Bartsch, Rechtsbildungen 113f, formuliert hat, ab. Vgl. auch Lips, Glaube; Dibelius/Conzelmann, Pastoralbriefe, 59; Thurston, Widows, 51.

⁸⁶ Bremmer J.N., Pauper.

⁸⁷ Wie zuletzt Wagener, Ordnung; Heine, Frauen und Thurston, Widows.

⁸⁸ Vgl. Bremmer, Pauper, 49f.

⁸⁹ Methuen, Virgin Widow, 285-298.

bedeutet, dass es auch einfach unverheiratete Frauen sein können. Hier habe es in der alten Kirche einen großen „Run“ auf die Witweninstitution gegeben, die die Kirche nicht mehr verkraftet habe, so dass die Autoritäten einschreiten mussten, wie man in 1Tim und den nachneutestamentlichen Schriften feststellen könne. Positiv stellt auch sie fest, dass die Witwen allgemein in der christlichen Ära nicht nur als arme Empfängerinnen von Hilfe gesehen würden, sondern auch aktiv in das Gemeindeleben einbezogen wurden, ja sogar Ehrenplätze im Gottesdienst einnahmen. Dieser Aspekt wird auch von Cattanaeo betont, der sich in seiner Arbeit über die Ämter auch mit den Witwen beschäftigt und dabei einen Überblick über die ersten Jahrhunderte gibt.⁹⁰

Schließlich beschäftigt sich ein weiterer Artikel mit der Witwenfrage wieder anhand von 1Tim 5. Tsuji behandelt ebenfalls die Frage, wie die Gemeinden mit ihren Witwen umgegangen sind, ob sie also nur Objekte der Fürsorge oder auch Subjekte der Seelsorge waren.⁹¹ Seine Hypothese besteht darin, dass der Verfasser der Pastoralbriefe von einem früheren Ideal des Witwenstandes, den er in den Versen 1Tim 5,3-8.16 erkennt, abgewichen sei. Hier gehe es seiner Meinung nach um die Versorgung der armen Witwen in der Fürsorge der Gemeinde. In der aktuellen Situation seiner Zeit seien aber zu viele jüngere Witwen, die auch gar keine Witwen waren, sondern einfach jüngere unverheiratete Frauen, in diese Gruppe aufgenommen worden, die der Autor nun vom Witwenstand ausschließen will. Hier liegt für ihn die Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit. Seiner Meinung nach steht eine Auseinandersetzung mit asketischen und häretischen Gruppen im Hintergrund.

2. Lukas und die Witwenfrage

Neben den Kommentaren zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte, die bei den entsprechenden Perikopen die Witwenfrage mehr oder weniger streifen, hier jedoch nicht eigens aufgeführt werden sollen, gehen verschiedene Arbeiten auf die Witwenfrage bei Lukas ausführlicher ein. Einen interessanten Artikel zur Witwenfrage veröffentlichte Joseph Viteau im Jahr 1926.⁹² Er beschäftigt sich mit dieser Frage ausgehend von der in der Apostelgeschichte aufgeworfenen Frage der Vernachlässigung der Witwen (Apg 6,1ff). Seiner Meinung nach ging es bei dieser Frage nicht um die materielle Versorgung der Witwen, sondern um eine geistliche Diakonie und Begleitung. Das Problem zwischen den Witwen der Hebräer und der Hellenisten war insbesondere sprachlicher Natur. Dabei wird von Viteau ein fester Dienst von Witwen schon in jesuanischer Zeit vorausgesetzt, der auch nach Pfingsten fortgesetzt wurde. Das Sprachproblem wurde behoben, indem sieben hellenistische Diakone bestimmt wurden, die diesen diakonischen Dienst der geistlichen Betreuung von hellenistischen Witwen übernahmen. Unabhängig von der eigenen Stellungnahme zu dieser außergewöhnlichen Interpretation sollte man den interessanten Aspekt festhalten, dass Viteau auch auf

⁹⁰ Cattaneo, Ministeri.

⁹¹ Tsuji, Ideal und Realität, 92-104.

⁹² Viteau, L'institution, 513-537.

die geistliche Begleitung der Witwen eingeht. Sie brauchten sicherlich neben der materiellen Versorgung auch geistliche Begleitung in ihrer schwierigen Lebensphase. Viteau weist darauf hin, dass die in Apg 6 namentlich genannten Diakone dann im Folgenden auch als Missionare auftreten und „geistliche Aufgaben“ übernehmen, also weniger im diakonischen Bereich tätig werden. Stephanus wird als großer Prediger dargestellt (Apg 6ff), Philippus als geistlicher Begleiter des äthiopischen Beamten (Apg 8,4ff).

In einem Artikel zum Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe (Lk 18,1-8) betont Spicq⁹³ die Bedeutung des ausdauernden Gebetes der Witwe angesichts des Richters. Für ihn geht es in diesem Gleichnis insbesondere um den Moment der Ausdauer angesichts der hinausgezögerten Antwort auf die Bitte. Hier erkennt er die Verzögerung der Parusie des Menschensohnes, demgegenüber die Gemeinde zum ausdauernden Gebet aufgerufen wird, das nicht ohne Erfolg bleiben wird. Das Gleichnis stellt daher für Spicq eine Ermutigung der Gemeinde dar, in diesem Einsatz nicht nachzulassen und die Hoffnung nicht aufzugeben. Als Vorbild für eine solche Haltung wird die Witwe in den Mittelpunkt gestellt. Diese Interpretation des Gleichnisses könnte einen Hinweis geben auf die Situation der Gemeinde und die Bedeutung der Witwen zur Zeit des Lukas. In den Gemeinden des Lukas könnte sich eine besondere Funktion der Witwen finden, die sich auch in einem solchen Gleichnis niederschlägt. Konkret würde der Evangelist auf den vorbildlichen Einsatz der Witwen – der Gemeindewitwen – im Gebetsdienst verweisen.

Gleichsam als Antwort auf Spicq beschäftigt sich auch Delling⁹⁴ mit diesem Gleichnis. Doch schon im Titel wird deutlich, dass es ihm weniger um die Witwe geht, als um das Verhalten des Richters. Auch für ihn bilden die eschatologische Situation und die Verzögerung der Parusie den Hintergrund des Gleichnisses. Dabei betont er weniger die Aufgabe der Witwe, also der betenden und vertrauenden Gemeinde, als die drängende Erwartung in der palästinensischen Gemeinde. Die arme Witwe steht für ihn mehr für die Schwäche der Gemeinde, die sich in einer feindlichen Umgebung befindet. Die Schwäche der Erwählten und ihre Leiden werden beim Endgericht Genugtuung erfahren. Somit legt Delling den Akzent auf eine Vertröstung auf die Zukunft, sowie auf eine Anfrage an den Glauben an das Kommen des Menschensohnes. Auch bei ihm kann man einen Hinweis auf die Frage nach der Situation der Witwen in der Urgemeinde entnehmen. Die Betonung der Schwäche und des Ausgeliefertseins verweist auf die Fragestellung nach ihrer Lebenssituation in der Umwelt der lukanischen Gemeinden.

Ein Aufsatz von Reid zu Lk 18,1-8 kommt zu einem interessanten Ergebnis, was die Figur der Witwe im Lukasevangelium betrifft.⁹⁵ Für sie steht die arme und bittende Witwe für Gott; hier liegt der Vergleichspunkt für Reid. Anders als die Mehrzahl der Kommentatoren, die den ungerechten Richter mit Gott vergleichen und eine Schlussfolgerung von a minore ad maius ziehen, meint Reid, dass die

⁹³ Spicq, Parable, 68-90.

⁹⁴ Delling, Gleichnis, 1-25.

⁹⁵ Reid, A godly widow, 25-33.

Schwäche und Inständigkeit im Gebet der Witwe ein Abbild Gottes sei, der in Schwäche und Inständigkeit gegen Ungerechtigkeiten angeht und Recht und Gerechtigkeit aufbaut. Man kann also hier eine große Hochschätzung der Witwe erkennen, die sicherlich dem Evangelisten Lukas entspricht, der wie kein anderer neutestamentlicher Autor die Witwen in sein Evangelium integriert hat.

Eine weitere umfassende Dissertation als Beitrag zur feministischen Theologie hat Price vorgelegt, in der er sich mit einer Analyse der Witwentradition in den beiden lukanischen Schriften beschäftigt.⁹⁶ Dabei geht es auch ihm wieder hauptsächlich um die Rolle der Frau im frühen Christentum. Ausgehend von einer egalitären sozialen Lebensgemeinschaft habe sich seiner Meinung nach das Christentum immer mehr zu einer patriarchalischen Religion entwickelt. Diese Entwicklung möchte er in seiner Arbeit aufzeichnen, muss allerdings eingestehen, dass man sie nur aus der Retroperspektive durchführen kann: „It seems that, again, we must place a New Testament work in the context of the developments after the canon if we are to understand it rightly“.⁹⁷ Außerdem geht Price mit Voreingenommenheit an sein Werk, was die Beurteilung des Autors seiner behandelten Schriften betrifft. Lukas ist für ihn „Teil des Problems nicht der Lösung“, weil er durch die Bearbeitung der vorliegenden Materialien im Evangelium sowie in der Apostelgeschichte den Einfluss der Frauen zurückgedrängt habe. Hier liege er nach Price auf einer Linie mit den Pastoralbriefen, die im Umgang mit älteren Traditionen ähnlich verfahren seien, was die Rolle der Frau in der Kirche betrifft. Er schließt auf eine enge Verwandtschaft zwischen diesen beiden Autoren und kommt sogar zum Ergebnis, der Autor der Pastoralbriefe sei auch Autor von Lk und Apg.⁹⁸ Das Ziel seiner Arbeit besteht folglich darin, die verloren gegangenen Traditionen über die Rolle der Frau in der Urkirche zu rekonstruieren, indem er die vorliegenden Quellen mit einem neuen Schlüssel erschließen möchte.

In den einzelnen Kapiteln seiner Arbeit wendet sich Price verschiedenen Witwenfiguren zu und untersucht anhand der neutestamentlichen Texte eine Tradition der Bearbeitung festzustellen, die er daraufhin mit apokryphen Texten vergleicht. So kommt er z.B. zum Ergebnis, dass Lukas eine Witwentradition im Kontext von weiblichen Geschichtenerzählerinnen vorgefunden habe, wie sie in der apokryphen Apostelgeschichte vorliege.⁹⁹ Er kommt zur Feststellung, dass neben den Wandercharismatikern auch eine Gruppe von geweihten Witwen bzw. Jungfrauen existiert habe, wie er anhand von 1Tim 5 feststellen möchte. Diese Tendenz der Interpretation durch Price setzt sich auch bei anderen Figuren fort (Hanna, die Töchter des Philippus, die Witwe von Sarepta, die Witwe von Nain, Tabita/Dorkas, die Sünderin im Haus des Pharisäers Simon, Johanna und die Frauen im Gefolge Jesu, die Töchter von Jerusalem auf dem Leidensweg und die Frauen unter dem Kreuz, Maria und Martha, die aufdringliche Witwe, Lydia). An dieser Liste wird schon deutlich, dass Price nicht den engen Witwenbegriff auf seine Untersuchung anwendet. Aus dem Kontext zieht er Schlüsse auf das Leben

⁹⁶ Price, Widow Traditions.

⁹⁷ Price, Widow traditions, XVI.

⁹⁸ Price, Widow traditions, XXV und 247.

⁹⁹ Price, Widow traditions, 21.

der erwähnten Frauen. Als Ergebnis seiner Untersuchung hält er fest, dass es in der Anfangszeit eine Zusammenarbeit zweier Gruppen (der Bischöfe und der charismatischen Witwengemeinschaften) gegeben habe, die eine Art des Miteinanders gefunden hatten. In der Zeit von Lk, Apg und Pastoralbriefen sei diese Tradition eingeschränkt und in eine reine „Bischofskirche“ integriert worden. Schließlich bringt Price diese Entwicklung in den Kontext einer theologischen Entwicklung sowohl im AT als auch im NT; denn hier sei beide Male die Hinwendung zu einem männlichen Monotheismus und eine Abwendung von weiblichen Gottheiten festzustellen.

Im Jahr 2001 hat Thurston in einer kurzen Untersuchung zu Lk 2,36-38 festgehalten, dass Lukas durch die Witwe Hanna eine theologische Gleichheit zwischen Männern und Frauen in seiner Jesusbeschreibung festhalten wollte.¹⁰⁰ Sie möchte damit in ihrer kurzen Untersuchung wiederum auf die Rolle der Frauen besonders im Lukasevangelium abheben und stellt fest, dass sowohl am Anfang seines Evangeliums als auch an dessen Ende ihnen durch die Funktion als Auferstehungszeugen eine hervorragende Rolle zukam. Darin spiegele sich die Situation der lukanischen Gemeinde im ersten Jahrhundert, für die Prophetinnen, wie Hanna ebenfalls bezeichnet wird, eine Selbstverständlichkeit darstellten.

Auch der Aufsatz von Heininger ist zu nennen, der sich ebenfalls anhand von Lk 2,36-38 ausführlich mit der Rolle der Frau in der lukanischen Gemeinde beschäftigt.¹⁰¹ Er wirft einen ausführlichen Blick auf das Thema der weiblichen Prophetie sowohl im Judentum als auch in der griechischen Religion und zeigt Ähnlichkeiten besonders zwischen der lukanischen Darstellung und dem Orakel in Delphi auf, wo sich in der Beschreibung der Figur der Pythia mehrere Übereinstimmungen mit der Hanna des Lukas finden. Wichtig für die Witwenfrage ist nach seiner Darstellung die politische Dimension der lukanischen Aussage, die gegen die römische Tendenz zur Wiederverheiratung den unverheirateten asketischen Lebensstil der Hanna als Ideal anpreist. Schließlich sieht er eine Tendenz des Lukas, die sexuelle Askese in seiner Darstellung Jesu zu betonen. Etwas offen bleibt noch die Frage nach der Stellung der weiblichen Prophetie, wo Heininger bei Lukas und insgesamt im NT eher eine Tendenz zur Reglementierung durch die Männer erkennt. Reizvoll ist sicherlich seine soziologische Verortung der Perikope in einer lukanischen Christengemeinschaft, die sich am Vorbild der Therapeuten des Philo anlehnt, die dieser in seinem Traktat *De vita comtemplativa* ausführlich beschreibt, die sonst aber historisch nicht belegt ist.¹⁰² Hier erkennt er Parallelen zur der Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde und kommt zur Feststellung, dass es bei Lukas Indizien für die Existenz von „Frauenhäusern“ gebe, die seiner Meinung nach mit großer Wahrscheinlichkeit existiert haben und ein solches kommunitäres Leben führten.

Schließlich beschäftigt sich Standhartinger in ihrem Artikel allgemein mit den Witwen im Neuen Testament,¹⁰³ wobei sie feststellt, dass von 26 Belegen des

¹⁰⁰ Thurston, *Who was Anna?*, 47-55.

¹⁰¹ Heininger, *Die fromme Witwe*, 139-168.

¹⁰² Ebd., 164ff.

¹⁰³ Standhartinger, *Witwen*, 141-154.

griechischen Wortes allein zwanzig auf das lukanische Doppelwerk und 1Tim kommen. Auch sie möchte wie Heininger die Existenz von Witwengruppen nachweisen und erkennt dies in den verschiedenen Perikopen bei Lukas und 1Tim, wobei ihrer Meinung nach jedoch trotz der Hinweise auf die Existenz der Gruppen in der Witwentradition des AT und besonders von Judith und dem Elija-Elischa-Zyklus (1Kön und 2Kön) den Witwengruppen durch die jeweiligen Verfasser keine besondere Bedeutung gegeben wird und ihre Funktion nicht weiter interessiert.

3. Zusammenfassung der Forschungsergebnisse

Der Durchgang durch die Forschungsgeschichte hat einen umfassenden Überblick über die vorliegenden Arbeiten zum Thema der Witwen ergeben. Wie eingangs dargestellt, ist das Thema der Witwen in der Urkirche immer wieder aufgegriffen worden in Kontinuität und Fortsetzung einer Tradition aus dem Alten Testament und dem Judentum. Später gibt es zahlreiche Arbeiten und Aufsätze, die sich meistens mit 1Tim 5 befassen, doch ausführliche allgemeine Monographien zum Witwenthema sind selten. Hauptsächlich wird die Witwenfrage in den Kommentaren zu den Pastoralbriefen aufgegriffen, was auf der Hand liegt, oder sie kommt in Werken vor, die sich mit der Frauenfrage im Urchristentum allgemein beschäftigen. Hier wie in anderen Arbeiten ist die Witwenfrage häufig ein sekundäres Thema bei den Forschern des Neuen Testaments, oder sie wird aus einer bestimmten Perspektive behandelt, die von gewissen Voraussetzungen ausgeht.

Man kann die verschiedenen Arbeiten grob in vier Untergruppen einteilen, die das jeweilige Interesse an der Witwenfrage zum Ausdruck bringen. Dabei gibt es allerdings auch verschiedenen Überschneidungen bei den unterschiedlichen Fragestellungen. Hier wird versucht, eine ungefähre Eingruppierung der Arbeiten vorzunehmen. Im Anschluss daran soll auf die Methodik und Vorgehensweise dieser Arbeit eingegangen werden.

3.1. Die sozialgeschichtliche Fragestellung

Eine erste Gruppe beschäftigt sich mit der Frage nach der sozialen Lebenssituation der Witwe. Wenn auch die meisten Arbeiten auf dem Hintergrund dieser sozialgeschichtlichen Perspektive die Frage der Witwen in der Urgemeinde angehen, so beschäftigen sich im Gegensatz zu anderen doch einige ganz besonders mit diesem Aspekt. Diese Frage tritt bei verschiedenen Autoren hervor, die sich mit der traditionellen Fragestellung zur Lage der Witwen beschäftigen.¹⁰⁴ Dabei wird auch die Verantwortung der Angehörigen für ihre Witwen hervorgehoben.¹⁰⁵ Einige Forscher stellen in diesem Zusammenhang die Frage, ob

¹⁰⁴ Vgl. Jeremias, Briefe; Brox, Pastoralbriefe; Zedda, Prima lettura; Schneider, Apostelgeschichte; Holtz, Pastoralbriefe; Bremmer, Pauper or patroness.

¹⁰⁵ Vgl. Verner, Household.

die Witwen nur rein materiell zu versorgen sind oder ob auch eine spirituelle Begleitung nötig ist.¹⁰⁶ Interessanterweise wird in den Forschungsarbeiten auf diese Art und Weise der Witwenbetreuung immer wieder eingegangen, und man kommt zu dem Ergebnis, dass aus der Sorge um die Bedürftigen und Armen auch Ideen für eine Integration dieser Gruppen in das Leben der Gemeinde hervorgegangen sind.¹⁰⁷ So wird festgestellt, dass eine beginnende Organisation der Witwen den Zweck verfolgte, anderen bedürftigen Witwen beizustehen. Dies scheint ein plausibler Hinweis, denn es ist zu fragen, ob die christliche Gemeinde sich nicht die Fähigkeiten und Charismen der verschiedenen Mitglieder zu Nutzen gemacht und sinnvoll eingesetzt hat.¹⁰⁸ Der Verdienst der Arbeit von Sand besteht in diesem Zusammenhang darin, dass die soziale Komponente des Mitleids mit einer Randgruppe ein Hauptansatzpunkt war, warum sich auch das Urchristentum überhaupt eingehend mit einer so bedürftigen Gruppe wie den Witwen beschäftigt hat und daraus dann eine eigene integrative Organisationsform entstand.¹⁰⁹

Bei den Arbeiten lässt sich feststellen, dass sich in der Versorgungsfrage der Witwen eine Vielfalt von Ansätzen entwickelte, so dass man in neutestamentlicher Zeit demzufolge noch nicht von festen Ämterstrukturen ausgehen kann, wie wir sie heute kennen. Wahrscheinlich wird es im Umgang mit den Witwen auch regionale Unterschiede gegeben haben.¹¹⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass im Umgang mit den Witwen schon innerhalb des NT eine neue Einstellung sichtbar wird. Denn in den Pastoralbriefen wird anders als in 1Kor 7 zur Heirat aufgerufen.

3.2. Untersuchungen, die sich mit der Frauenfrage beschäftigen

Eine ganze Reihe der Forscher und Forscherinnen beschäftigt sich mit der Frage der Rolle der Frau im Urchristentum und stößt bei ihren Untersuchungen auch auf das Thema der Witwen. Wenn auch ihr Interesse meistens auf die Frauenfrage beschränkt bleibt, ergeben ihre Arbeiten häufig wichtige Hinweise zu unserer Fragestellung. Es wird festgestellt, dass man bei der Beurteilung der Aufgaben und Rollen die damalige Zeit nicht mit der heutigen vergleichen kann.¹¹¹ Was uns vielleicht als rückschrittlich und negativ erscheint, kann für einen neutestamentlichen Autor auch sehr fortschrittlich sein.

¹⁰⁶ So zum Beispiel Viteau, *L'institution*, der die Frage der materiellen Versorgung mit der spirituellen Begleitung verbindet. Die materielle Versorgung der Witwen ist traditionell eine Frage, die in den Schriften und in der Geschichte des Volkes Israel thematisiert wird und als Anfrage an das Volk Gottes angesehen wird.

¹⁰⁷ Vgl. Bardy, *Épîtres pastorales*; dies kann seiner Interpretation von 1Tim 5 entnommen werden, wodurch sich ein neuer Aspekt der Witwenfrage andeutet.

¹⁰⁸ Vgl. Brox, *Die Pastoralbriefe*.

¹⁰⁹ Vgl. Sand, *Witwenstand*.

¹¹⁰ Vgl. Rohde, *Ämter*, 97; er sieht eine deutliche Abgrenzung zwischen der Zeit der neutestamentlichen und den nachkanonischen Schriften; bei den letzteren stellt er eine deutliche Tendenz zur Verallgemeinerung fest.

¹¹¹ Vgl. Kähler, *Frau*.

Richtigerweise wird die große Bedeutung der Frauen schon in der Jesusbewegung betont.¹¹² Wenn Bangeter allerdings von einer Frauenbewegung im Urchristentum spricht, könnte das vielleicht eher eine Sichtweise aus der bewegten Zeit der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts sein, die er in die Zeit des ersten bzw. zweiten Jahrhunderts wiederfindet. Schon allein aufgrund der sozialen Stellung der Frau in der Umwelt der Pastoralbriefe scheint eine solche Bewegung ausgeschlossen, was nicht beinhaltet, dass die Jesusbewegung und das frühe Christentum einen großen Aufstieg der Frauen mit sich brachten. Ein weiterer Grund gegen eine allgemeine Frauenbewegung dürfte die Einschränkung der institutionalisierten Witwen auf ein Alter von über 60 Jahren sein. Richtig sieht Bangeter wohl, dass hiermit ein Gewinn an Ansehen und Autorität verbunden ist, was die Witwe der Institution seiner Meinung nach eben aufgrund desselben Alters sogar auf eine Ebene mit den Presbytern stellte. Man wird jedoch festhalten müssen, dass es hierbei um eine spezielle Frage der Witwen und des Umgangs mit ihnen bzw. ihrer Integration in die christliche Gemeinde ging. Zweifellos kann Bangeter der Verdienst zugesprochen werden, dass in den heutigen Diskussionen um die Rolle der Frau diese Integrationsleistung des Urchristentums eingebracht werden kann.

Schüssler Fiorenza liefert äußerst interessante Ergebnisse, was die Frauenfrage in der Bibel betrifft. Allgemein geht sie von einer hohen Stellung der Frauen im Umfeld der Gemeinschaft, die sich um Jesus bildete.¹¹³ Das habe sich ihrer Meinung nach in der Urgemeinde anfangs fortgesetzt, wurde in der Folgezeit mit dem Eindringen des Christentums in die Gesellschaft zurückgedrängt. Ihr Schluss „die Patriarchalisierung der frühchristlichen Bewegung und die Machtergreifung des monarchischen Episkopats haben die Leiterinnen in der frühen Kirche nicht nur marginalisiert oder ausgeschlossen, sondern aus isoliert und auf Frauenbereiche, die zunehmend unter die Kontrolle des Bischofs gerieten, eingeschränkt“,¹¹⁴ klingt sehr hart. Ging es den Verantwortlichen der frühen Kirche wirklich darum, die Frauen auszugrenzen? Es ist zu hinterfragen, ob die Anweisungen über die Witwen in 1Tim wirklich der von Schüssler Fiorenza dargelegten Tendenz gegen die Frauen entsprechen, oder ob sie nicht vielleicht auch ein Versuch der Integration von Frauen – in eine kirchliche Hierarchie – waren, auch wenn sich diese als Männerdomäne entwickelte.¹¹⁵ Als wichtiger Verdienst erscheint allerdings, dass Schüssler Fiorenza den Finger auf eine Wunde legt, die das Christentum vielleicht zu allen Zeiten begleitet. Denn die

¹¹² Vgl. Bangeter, Frauen.

¹¹³ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 149-162.

¹¹⁴ Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 376.

¹¹⁵ Schottroff, DienerInnen, 230 spricht zum Beispiel davon, dass die Witwen, die sich wirtschaftlich nicht allein behaupten konnten, nicht nur Versorgungsempfängerinnen sein sollten, sondern zugleich auch eine respektierte Arbeit in der Gemeinde leisteten. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 342ff stellen eine restriktive Tendenz, was die Rolle von Frauen in den städtischen Christugemeinden betrifft, fest, die sich bei Paulus zeigt (z.B. 1Kor 14,33ff), dann in 1Tim 2,9-15 und auch 1Tim 5,13 fortsetzt und auch in den Haustafeln bzw. 1Petr 3,7ff zeigt. Sie begründen dies mit einem Druck zur Institutionalisierung und mit einem Anpassungsdruck, den die Außenwelt ausübte, was zur Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft führte. Schon Paulus sei mit seinen Anweisungen um ein kulturell konkordantes Verhalten bemüht gewesen. So sei auch Lukas noch zu verstehen, wogegen die Pastoralbriefe dann schon unter dem frauenfeindlichen Einfluss stünden, wie sie in der paganen Welt bei Tacitus, Valerius Maximus und Juvenal festzustellen sei, wie auch Schottroff, Lydias, 104ff deutlich macht.

Kirche aller Zeiten muss sich die Frage stellen, inwieweit man sich an gesellschaftliche Lebensformen anpassen muss oder soll und wie diese Herausforderung mit den Vorgaben des Evangeliums in Einklang zu bringen ist.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis auf die Freiheit für die Frau im Umfeld der Urkirche. Ein zölibatäres Leben der Frau befreite sie von der Herrschaft des Mannes und schenkte ihr im Kontext des Christentums neue Entfaltungsmöglichkeiten. Dieses paulinische Gedankengut wird auch in den Pastoralbriefen wiedergefunden und dabei im Unterschied zu Schüssler Fiorenza die Chancen gesehen, die sich in der Entwicklung der kirchlichen Strukturen für die Frauen und dann auch für die Witwen aufboten.¹¹⁶

Wichtig sind schließlich die Ergebnisse in Bezug auf den Umgang mit der „Frauenfrage“ in der Urkirche im Vergleich zur Umwelt. Wagener spricht von einem Interessenkonflikt zwischen Männern und Frauen, der mit der sogenannten *οἰκος*-Ekklesiologie die aufstrebenden Frauen in ihre Schranken zurückgewiesen habe.¹¹⁷ An die Analyse von Wagener muss eine grundsätzliche Anfrage gestellt werden. Hat sich das Christentum zur Zeit der Pastoralbriefe, also an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert, schon so weit entwickelt, dass man von einem solchen Konflikt innerhalb gehobener Schichten sprechen kann? Ist nicht die soziologische Situation der christlichen Gemeinden vielmehr die von Mitgliedern aus unteren Schichten, und sind Mitglieder aus der Oberschicht nicht eher die Ausnahme?¹¹⁸ Und ist die Witwenfrage historisch gesehen und in der

¹¹⁶ Bassler, *Widow's*; vgl. auch den Hinweis von Meeks, *Urchristentum*, 52ff auf die Attraktivität neuer Kulte im ersten christlichen Jahrhundert, die zum Teil Veränderungen in den sozialen Rollen mit sich brachten oder ermöglichten und manchmal in der Bekleidung von Ämtern Frauen auf dieselbe Stufe stellten wie Männer, wobei der Isiskult eine besondere Rolle für die Identität der Frau darstellte, er weist z.B. auf ein Zitat der Göttin aus dem „Memphitischen Urtext“ hin: „Ich bin die, die von den Frauen Gottheit genannt wird“, und an POxy. 1380, 214-216, wo es heißt „Du gabst den Frauen die gleiche Kraft wie den Männern“, wobei der Isiskult die Göttin gleichzeitig als eine vorbildliche Gattin, Beschützerin der Ehe (mit Hinweis auf POxy. 1380, 145-148) und Verteidigerin der Keuschheit darstellt.

¹¹⁷ Vgl. Wagener, *Ordnung*, 64f; Meeks, *Urchristentum*, 57f spricht davon, dass es kaum Frauenbewegungen im römischen Reich gegeben hat, und meint, dass Ansätze dazu in den erwähnten neuen Kulturen schnell unterdrückt worden seien.

¹¹⁸ Siehe dazu Stegemann/Stegemann, *Sozialgeschichte*, 47-74.125ff, wo eine ausführliche Analyse der mediterranen Gesellschaft vorgelegt wird, die aufzeigt, dass die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung der armen Unterschicht zuzurechnen war und die Frauen darin überrepräsentiert waren; die Witwen werden eindeutig sowohl in der Stadt als auch auf dem Land der Unterschicht unter dem Existenzminimum zugeordnet. Was die christliche Gemeinde betrifft, plädieren sie ebenfalls für eine überwiegend aus der Unterschicht zusammengesetzte Gemeinde, was z.B. durch 1Kor 1,26f bestätigt wird, der eindeutig davon spricht, dass nicht viele Weise und Vornehme in der Gemeinde vertreten seien; ebenfalls ist die große Kollektensammlung der paulinischen Gemeinden für die Gemeinden in Jerusalem und Judäa ein Hinweis auf eine extreme Notlage. Insgesamt kommen sie zum Ergebnis, dass die christlichen Gemeinden überwiegend in Städten bestanden und auch Mitglieder der Oberschicht in ihren Reihen besaßen, jedoch die Mehrheit aus der Unterschicht, wenn auch nicht überwiegend aus der ärmsten Schicht kam; zu dieser rechnen sie lediglich die Witwen; vgl. 249ff; vgl. auch Or., *Cels.* 3,55, wo er Celsus zitiert, der im 2. Jahrhundert die Christen schmäht, weil ihre Gemeinden von unehrenhaften und einfachen Leuten dominiert seien, die aus den einfachsten und geringsten Klassen stammen; dieser Vorwurf wirft ein interessantes Licht auf die Zusammensetzung der christlichen Gemeinden. Vgl. auch Meeks, *Urchristentum*, 111ff mit seinen Hinweisen auf Min., *Fel.* 36,3-7; Justin, *Apol.* 10,8; Tat., *Or.* 32 und noch Lib., *Or.* 16,47, wo der Spott gegen die Christen

jüdisch-christlichen Tradition nicht in erster Linie eine Frage nach dem Umgang mit einer Randgruppe, die zu versorgen ist? Hier sollen die folgenden Untersuchungen der Texte ein Licht auf den Umgang der urchristlichen Gemeinden mit den Witwen und auf die Stellung der Witwen im Christentum werfen.

Schließlich scheint die Schlussfolgerung von Wagener gewagt¹¹⁹, wenn sie bei der Auswertung der Ergebnisse feststellt, dass sowohl verheiratete Frauen als auch junge unverheiratete Frauen ein vorliegendes Witwenamt einnahmen, da auch die Frauen eine größere Institutionalisierung in den Gemeinden gesucht haben. Richtig scheint der Hinweis, dass aus einem prophetisch-charismatischen Zusammenhang ein Drang zu einer Institutionalisierung festzustellen war. Es scheint jedoch schwer nachzuvollziehen, dass schon zur Zeit der Pastoralbriefe eine so umfassende Institutionalisierung vorlag. Es ist wohl auch aufgrund der vielfältigen Diskussion um den Witwenstand eher zu vermuten, dass die Anweisungen von 1Tim geholfen haben, einen solchen Prozess zu fördern oder erst ins Leben zu rufen. Wenn Wagener dann den Einfluss der Umwelt auf die Ausformung eines solchen Amtes feststellt, bewegt sie sich sicherlich auf gut begründetem Terrain; und das ist wohl der Verdienst ihrer Arbeit.

Price verlässt in seiner Ausweitung des Witwenbegriffs sicherlich den engeren Kontext vieler Untersuchungen, die sich mit der Witwenfrage beschäftigen. Ein wichtiger Hinweis liegt in dieser Ausweitung, denn nicht alle Witwen wurden in den Schriften als solche bezeichnet. Zentrales Anliegen von Price ist die Frage nach dem Umgang des Autors des Lukasevangeliums, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe mit den Texten, die sie bearbeitet haben.

Besonders interessant für die Frauenfrage sind schließlich die Ergebnisse von Heininger, der die Witwenfrage in den Kontext der lukanischen Gemeindesituation und die Rolle der allein stehenden Frauen integriert.¹²⁰ Letztlich geht er weniger der Frage nach der Versorgung und der Rolle der Witwen nach, als dass er sich auf die Suche nach Spuren von Frauengemeinschaften macht, die es im Umfeld der lukanischen Gemeinden gegeben haben könnte. Hier wäre dann der Ansatzpunkt und der Ort für eine Integration von Witwen in das Leben der christlichen Gemeinden gegeben, wobei die Frage nach den armen und bedürftigen Witwen und der konkreten Lebensform dieser Gemeinschaften offen bleibt. Die Parallele der Therapeutengemeinschaft, die Philo beschreibt, ist reizvoll und hat verschiedene Ansatzpunkte (z.B. auch Apg 9,36-42 in der Tabitageschichte). Sie öffnet den Weg für weitere Untersuchungen in diese Richtung.

durchscheint, dass sie nur einfache und ungebildete Leute seien; dagegen nennt er aber auch Tert., Apol. 1,7; 37,4; Scap. 5,2 und Plin., Ep. 10,96,9, wo davon die Rede ist, dass Leute jeden Alters und Standes (ordo) zu den Christen gehören. Er kommt in seiner Analyse der paulinischen Gemeinden zum Ergebnis, dass mehrere soziale Schichten nebeneinander lebten, wobei die höchste und niedrigste Stufe der griechisch-römischen Sozialskala fehlten, ebd. 155f, so würden die Ärmsten der Armen, wie Bauern, Landsklaven und Tagelöhner in der Landarbeit im urbanen Umfeld der paulinischen Gemeinden fehlen, weil sie dort nicht anzutreffen waren.

¹¹⁹ Vgl. Wagener, Ordnung, 227-233.

¹²⁰ Heininger, Witwe, 139ff.

3.3. Die Witwe als Paradigma

Eine kleinere Gruppe von Forschern behandelt die Frage der Witwen in der Perspektive eines Paradigmas. Hier wird die Witwenfrage nicht auf sozialgeschichtlichem oder institutionellem Hintergrund behandelt, sondern als ideales Modell für das christliche Leben. So sieht zum Beispiel Spicq in seiner Kommentierung von Lk 18,1ff einerseits einen interessanten Hinweis auf die Funktion der Witwe in der Gemeinde, die er als beispielhaft für das inständige Gebet erkennt, was richtigerweise wohl auch Rückschlüsse auf ihre Stellung in der Gemeinde zulässt, andererseits wird sie auch stark aufgewertet. Dieser Hinweis scheint wichtig, was die Wertschätzung der Witwe betrifft. Der Gebetsdienst, so scheint Spicq anzudeuten, ist nicht als etwas Zweitrangiges zu sehen, das weniger wert ist als Aktionen oder Entscheidungsfunktionen, sondern vielmehr als ein zentrales Element im Leben der Gemeinde.¹²¹ Einen anderen Aspekt, der aber auch zu beachten ist, betont Delling in seiner Behandlung desselben Gleichnisses. Seine Betonung der Schwäche und des Ausgeliefertseins der Witwe als Beispiel für das christliche Leben allgemein angesichts der mächtigen Autoritäten der Umwelt, ist ein interessanter Aspekt, der bei der Untersuchung zu beachten ist und der auch nach dem sozialen Hintergrund der Gemeinde zu hinterfragen ist.¹²²

Wie Spicq und Delling geht Stählin auf die paradigmatische Verwendung des Witwenbegriffs ein und findet sie in den Evangelientexten des Lukas vor. Dabei ist die Witwe ein Vorbild für das Gebet und als Beispiel für die Schwäche des Menschen ein Objekt der Fürsorge. So wird ihr geholfen, ohne dass Jesus ein Glaubensbekenntnis fordert (Lk 7,11ff), es wird zum Ausdruck gebracht, dass die Schwäche eines Menschen ausreicht, um das Erbarmen einzufordern.¹²³ Ostertag¹²⁴ vertritt einen spirituellen und theologischen Ansatz und zeigt Leitlinien auf, die in dieser Arbeit aufgegriffen werden sollen und die insgesamt noch wenig untersucht wurden. Wichtig scheint seine Erkenntnis, dass in verschiedenen Figuren von Witwen und in Gleichnissen, in denen sie vorkommen, wesentliche Elemente des christlichen Lebens dargestellt werden sollten. Somit erhalte die Witwe eine wichtige Position in der Gemeinde.

Schließlich ist als eine interessante Auslegung wieder zu Lk 18,1ff die Arbeit von Reid zu erwähnen, der ebenfalls die Schwäche der Witwe als beispielhaft betont. Originell ist bei ihm der Vergleichspunkt. denn die Witwe steht für Gott, der sich nicht der Macht als Instrument zur Veränderung der Welt bedient, sondern der Schwachen und Hilflosen. Gott verändert die Welt mit schwachen Mitteln, so könnte man seine Interpretation verstehen. Auch dieser Hinweis ist interessant für die folgende Untersuchung.¹²⁵

¹²¹ Vgl. Spicq, Parabole.

¹²² Delling, Gleichnis.

¹²³ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 439.

¹²⁴ Ostertag, La veuve.

¹²⁵ Reid, Godly widow.

3.4. Die kirchenstrukturelle Frage nach einem Witwenstand

Eine letzte Gruppe, unter der die meisten Forscherinnen und Forscher zur Witwenfrage einzuordnen sind, stellt sich die Frage nach der kirchlichen Aufgabe der Witwen im Rahmen einer Institution. Bei vielen Forschungsarbeiten, die sich in der Überschrift mit der Witwenfrage allgemein beschäftigen, handelt es sich um diese an der Institution interessierte Fragestellung. In unterschiedlichen Vorgehensweisen kommen die Exegeten mal zu einem positiven, mal zu einem negativen Ergebnis. Verschieden werden bei einer positiven Bewertung die Art und der Umfang der Befugnisse der Witwen dargestellt. Wenn manche meinen, schon ein sehr fortgeschrittenes Stadium der Amtsentwicklung feststellen zu können, bei der sie Handauflegung und weitreichende Kompetenzen erkennen wollen, wird von anderen dargelegt, dass es sich um eine Entwicklung im Anfangsstadium handele, bei der es insbesondere um Versorgung der Witwen und einen Gebetsdienst ging. Viele interessante Artikel sind zu dieser Frage erschienen und spiegeln eine Fragestellung über die Rollenverteilung in den christlichen Gemeinden wider, die in den vergangenen Jahrzehnten oft zum Diskussionspunkt geworden ist. Hier melden sich immer wieder auch Frauen zu Wort, um ihr besonderes Genderanliegen einzubringen. Man möchte dabei Hinweise in den biblischen Texten für die heutige Diskussion finden. Auch wenn sie vielleicht teilweise von Voraussetzungen ausgehen, die sie von heute auf die damalige Zeit übertragen, führen sie zu interessanten Hinweisen, insbesondere was die Rolle der Frau aber dann auch der Witwen betrifft. Grundsätzlich muss bei der Analyse von Schlier in Frage gestellt werden, ob man die heutige Amtsauffassung von einem mehrstufigen und fest strukturierten Amt direkt auf die biblische Zeit übertragen kann. Vielmehr muss man fragen, ob nicht in neutestamentlicher Zeit noch von einer Kirche im Werden ausgehen, in der sich Schritt für Schritt Strukturen und auch Ämter gebildet haben.¹²⁶

Die Ausführungen von Ernst enthalten den wichtigen Hinweis, das Lebensumfeld in das Verständnis der neutestamentlichen Texte einzubeziehen. Man sollte auch bei ihm anfragen, ob eine heutige Fragestellung nach Rollenverteilung und Strukturen direkt auf die damalige Zeit zu übertragen ist und mit einer solchen Voreingenommenheit die biblischen Texte zu interpretieren sind.¹²⁷ Wenn Roloff beim Verfasser der Pastoralbriefe frauenfeindliche Tendenzen unterstellt, muss man anfragen, ob diese Schlussfolgerung aus Anweisungen gezogen werden kann. Geht die Tendenz von 1Tim 5 nicht eher in Richtung einer Sorge um den Gemeinderuf, der durch die Witwen nicht in Frage gestellt werden soll.¹²⁸ Neben einer Einschränkung von Befugnissen für die Frauen ist doch wohl auch die Sorge zu erkennen, den Witwen einen guten und würdigen Platz im Leben der Gemeinde zu geben damit sie eine attraktive Wirkung auf ihr Umfeld ausüben.

¹²⁶ Vgl. Schlier, Ordnung.

¹²⁷ Vgl. insbesondere auch R.M. Price, The widow traditions, der immer wieder heutige Fragestellungen zur Rolle der Frau an die biblischen Texte stellt.

¹²⁸ Hier ist vielleicht auch mit Oberlinner, Pastoralbriefe I, 244ff ein Konflikt innerhalb der Gemeindeleitung zu erkennen und die Angst vor Einflüssen aus gnostischen Kreisen zu berücksichtigen, in denen Frauen besondere Funktionen innehatten.

Auch bei der Arbeit von Thurston könnte man nachfragen, ob man mit unserem heutigen Hintergrund und dem modernen Verständnis von Menschenrechten ein Urteil über eine Zeit fällen darf, die andere Grundwerte kannte.¹²⁹ Zu wenig scheint bei Thurston einzufließen, dass es auch ganz existentiell um das Überleben des Christentums ging, was sicherlich Anpassungstendenzen an die jeweilige Gesellschaft begünstigt haben wird. Es bleibt bei den Texten jedoch näher zu untersuchen, inwieweit hier eine spirituelle Bedeutung der Witwen grundgelegt wird, die in unserer Zeit neu zu entdecken ist. Nicht in erster Linie als strukturelle Entwicklung, aus der man Konsequenzen ziehen könnte, sondern als spirituelle Erkenntnis, die für unsere Zeit fruchtbar ist. Hier tut sich eine Lücke bei der ansonsten umfangreichen Untersuchung von Thurston auf, die eine erneute und vertiefte Untersuchung der Frage nach den Witwen rechtfertigt. Wie schon der Titel des Werkes von Thurston sagt „The widows. A women’s ministry in the early church“, so hat sie diese Entwicklungen in Richtung eines Amtes in der frühen Kirche schlüssig aufgezeigt.

Tsujis Erwägungen bringen in der Diskussion um die Witwen wenig neue Akzente. Fraglich scheint sein Gedanke, dass der Verfasser der Pastoralbriefe die Witwen aus dem Dienst und den Aktivitäten der Gemeinde herausdrängen möchte¹³⁰. Sicherlich zeigt er Missstände auf diesem Gebiet auf, doch scheint die allgemeine Tendenz der Pastoralbriefe in Richtung einer guten Ordnung der Gemeinde zu gehen, die möglichst alle Gruppen einbezieht unter Berücksichtigung der aktuellen und lokalen gesellschaftlichen Situation.

4. Ausblick und Methodik der Vorgehensweise

4.1. Ausblick

In der Arbeit soll nun der Blick direkt auf die Witwen gelenkt werden, wie sie im lukanischen Doppelwerk dargestellt werden. Es geht dabei sowohl um konkrete Personen als auch um die Witwe als einer Vertreterin der Armen und Schwachen,

¹²⁹ Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 311ff zitieren einen Text von Philo (Spec. 3,169ff), wo er betont, dass sich die Frauen um nichts anderes als die Obliegenheiten der Haushaltung zu kümmern haben, die *politeia* dagegen ein ausschließlicher Bereich der Männer sei. Ausnahmen bildeten allerdings Frauen aus der Oberschicht, die in den Herrscherhäusern oft einen nicht geringen Einfluss als Ehefrauen oder Mütter mit Hinweis auf Cic., Att. 15,10ff und Tac, Ann. 15,48. Sie weisen schließlich auf seltenes Erscheinen von Frauen in der Öffentlichkeit hin, z.B. bei Theater oder sonstigen Veranstaltungen, wo sie in einem separaten Bereich saßen, nur selten bei Gerichtsverhandlungen (mit Hinweis auf Juvenal, Sat. 2,51ff), nur beruflich bedingt etwa als Marktfrauen oder in der Landwirtschaft tauchten sie in der Öffentlichkeit auf. Als weitere Ausnahme weisen sie noch auf den Kultbereich hin, in Athen haben Frauen bei Festen in den Chören mitgesungen, selten waren sie als Korb- oder Wasserträgerinnen an Opfern teilgenommen, wobei sie eindeutig den Männern untergeordnet waren. Nicht zu übersehen seien allerdings die Ritualgemeinschaften von Frauen in griechischen Städten, wobei Priesterinnen eine wichtige Rolle spielten und die Prophetie von Frauen verbreitet war, wie Plato. Phaidr. 244B belege, und auch das Phänomen der Vestalinnen in Rom bezeuge.

¹³⁰ Vgl. Tsuji, Ideal und Realität, 100.

die nach der jüdischen Tradition sogar ein Beispiel für die Armen und Schwachen darstellt, was Auswirkungen auf die christlichen Gemeinden gehabt haben wird, da sie aus dieser jüdischen Tradition hervorgingen. Die jesuanische Sensibilität für die Unterdrückten und Schwachen mussten die christlichen Gemeinden auch auf diese Randgruppe aufmerksam machen.

Der Durchgang durch die Forschungsgeschichte hat gezeigt, dass man sich der Witwenfragen unter verschiedenen Fragestellungen genähert hat und dabei unterschiedliche Aspekte betonte. Zum großen Teil wurde daher ausgehend von einem neutestamentlichen Text ein Detail der Witwenfrage behandelt. Die überwiegende Zahl der Arbeiten beschäftigt sich mit den Pastoralbriefen und geht ausgehend davon auch umfassender und allgemein auf die Witwenfrage ein. Dabei ist kaum in Erwägung gezogen, dass auch Lukas sich intensiv dieser Thematik stellt, wenn er auch keine systematische Darstellung bietet.¹³¹ Hier muss nachgefragt werden, welche Absicht hinter der auffälligen Tatsache steht, dass die Witwen in seinem Doppelwerk so häufig auftauchen. Zudem kann die Beschäftigung mit der Witwenfrage bei Lukas eine zeitliche Lücke schließen, die sich beim Übergang vom Alten Testament zu den Pastoralbriefen ergibt, die eine spätere Situation widerspiegeln als Lukas.¹³² Lukas kommt als neutestamentlichem Autor eine Art Brückenfunktion von der jesuanischen Tradition zu den ersten Gemeinden und zu den Verfassern am Ende des ersten Jahrhunderts zu. Dies ist für die Witwenfrage von Bedeutung, da sich hier Hinweise ergeben, wie besonders auch zu der großen Bedeutung der Witwen bis zu einer Institutionalisierung in der nachneutestamentlichen Zeit kommt. Die Art und Weise, wie Lukas hier die Witwenthematik aufgreift, kann Hinweise geben, wie sich dieses Verständnis in den späteren Gemeinden besonders in der heidnischen Welt und Kultur des römischen Reiches ausgewirkt hat. Diesen Übergang zu einem späteren Umgang mit den Witwen und zu einer institutionalisierteren Witwenfürsorge, wie er sich dann zunächst in 1Tim 5 widerspiegelt und dann in der nachneutestamentlichen Zeit deutlich wird, soll in dieser Untersuchung behandelt werden.

4.2. Methodik der Vorgehensweise

Bevor die einzelnen Perikopen behandelt werden soll in einem Kapitel ein Blick auf die soziale Lage der Witwen in der Antike geworfen und dabei die verschiedenen Aspekte des Witwendaseins dargestellt werden. Wir möchten fragen, wie es um dieses Phänomen vorwiegend in der griechisch-römischen Umwelt stand, wie verbreitet die Verwitwung war, wie das Leben der Witwe in der Antike aussah und vor allen Dingen, worin ihre Bedürftigkeit bestand und wie sie konkret aussah. Wir möchten einen Überblick gewinnen, was uns die Quellen über die Lage dieser Bevölkerungsgruppe chronologisch von der Umwelt

¹³¹ Zu diesem Ergebnis kommt auch Karlsen Seim, *Message*, 231, die einzelnen Perikopen in Lk und Apg wurden seiner Meinung nach jeweils nur für sich betrachtet.

¹³² Vgl. Roloff, 1Tim, 45f kommt zum Ergebnis, dass sie kaum viel später als 100 n.Chr. verfasst wurden; Knoch, 1. und 2. Tim, 13 verweist ebenfalls auf die Zeit um 100 n.Chr.

berichten, die sich nicht nur auf das erste Jahrhundert n.Chr. beschränkt, sondern auch darüber hinaus auf den Zeitraum der Antike, um eine umfassendere Einsicht in die soziologische Situation zu gewinnen. Denn die soziologische Situation um die Zeitenwende hat sich zwar verändert, die Lage der Bedürftigen und Armen und auch der Witwen ähnelt sich jedoch über verschiedene Jahrhunderte hinweg, sodass wir auch aus späteren Quellen Rückschlüsse auf die Lage des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ziehen und einen Rahmen erkennen können, in den die lukanische Darstellung der Witwen in seinem Evangelium einzuordnen ist.¹³³ Daneben soll eigens auch ein Überblick über das Zeugnis der jüdischen Quellen gestellt werden, ohne eine umfassende Arbeit über die alttestamentliche Darstellung zur Witwenfrage geben zu wollen. Allerdings soll ein Blick darauf nicht fehlen, wie die jüdische Umwelt zur Zeit Jesu und des neuen Testaments sich zur Witwenthematik äußert mit besonderem Blick auf Philo und Josephus.

Im zentralen Abschnitt werden die biblischen Perikopen des Lukas analysiert. Zunächst werden die einzelnen Witwenperikopen in der Reihenfolge behandelt, wie sie der Leser des Lukasevangeliums vorfindet, also die Witwe Hanna im Tempel (Lk 2,36-36), die Erwähnung der Witwe von Sarepta in der Predigt in der Synagoge von Nazaret (4,25-26), die Witwe von Nain (7,11-17), die Parabel von der unbequemen Witwe (18,1-8), die Rede Jesu, dass die Witwen um ihre Häuser gebracht werden (20,45-47) und die Gabe der Witwe im Tempel (Lk 21,1-4). Dabei geht es insbesondere um die lukanische Redaktion und seinen Umgang mit der Witwentradition, die er vorfand und die er in besonderer Weise in sein Werk integriert, um damit seine Botschaft zu formulieren. Danach werden die beiden Witwenperikopen der Apostelgeschichte untersucht. In Apg 6,1ff wird ein Konfliktfall in der Jerusalemer Urgemeinde thematisiert, der sich auf die Darstellung der Witwen im Evangelium des Lukas ausgewirkt hat, wie in der Arbeit aufgezeigt werden soll.¹³⁴ Die zweite Perikope in Apg 9,36-43 zeigt ein äußerst positives Bild der Witwenfürsorge in der judenchristlichen Gemeinde von Joppe.

Die einzelnen Perikopen werden insbesondere unter einigen Aspekten analysiert, die uns helfen sollen, einen Einblick in den Hintergrund der jeweiligen Perikope zu gewinnen. Zunächst wird der jeweilige Perikopentext in den Kontext des Evangeliums eingeordnet, um die redaktionelle Darstellungsweise des Lukas im Kontext seines Erzählrahmens zu erkennen.¹³⁵ Dann werden die Abschnitte jeweils im griechischen Text¹³⁶ mit einer Übersetzung dargestellt.¹³⁷ In einem weiteren Schritt werden die Texte auf ihre sprachliche Struktur hin untersucht, um

¹³³ Dazu v.a. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte; Krause, Witwen I, II und IV; Meeks, Urchristentum.

¹³⁴ Diese Perikope wird wie auch die Evangelienperikopen zunächst sprachlich analysiert, es wird die formgeschichtliche Frage nach Struktur und Gattung gestellt und dann insbesondere die Rückfrage nach der historischen Situation beleuchtet, wie sie in der Darstellung des Lukas erkennbar wird. Zur Redaktionskritik siehe u.a. Egger, Methodenlehre, 183ff; Ebner/Heininger, Exegese, 347ff.

¹³⁵ Vgl. Egger, Methodenlehre, 55ff.

¹³⁶ Der Text ist der 27. Auflage von Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece entnommen.

¹³⁷ Es wurde sich um eine möglichst textnahe Übersetzung bemüht, die Aufgliederung der Verse entspricht der Vorgehensweise von Ebner/Heininger, Exegese, 25ff.

Auffälligkeiten herauszuarbeiten, die für unser Thema interessant sein könnten. Wo es wichtig erscheint, werden auch literarkristische Fragen erörtert und die historische Frage nach der Herkunft der Tradition gestellt.¹³⁸ Damit verbunden ist auch die Frage nach der Gattung, die an die einzelnen Perikopen gestellt wird.¹³⁹ Der folgende Schritt beschäftigt sich mit inhaltlichen Fragen der jeweiligen Perikopen und versucht, auch in der Religionsgeschichte Hinweise zu finden, die für unsere Texte relevant sein könnten, auf die Lukas zurückgegriffen haben könnte und die anderweitig interessant sind für einen Vergleich mit unserem Text und Hinweise für das Verständnis geben.¹⁴⁰ Schließlich soll in einem weiteren Schritt, den wir mit „lukanische Perspektive“ überschrieben haben, versucht werden, besondere Aussagen im Text, die unsere Thematik der Witwenfrage betreffen, herausgearbeitet werden. Hier wird die redaktionelle Frage behandelt, wie der Verfasser durch seinen Text im Kontext seines Gesamtwerkes besondere Akzente für seine Leser setzen möchte. Es geht um seine Botschaft, die er an die Gemeinden vermittelt auf der Grundlage der Tradition und die Aspekte, die wir für unsere heutige Lebenssituation entnehmen können.¹⁴¹ In einer Zusammenfassung wird jeweils am Ende der Perikopen ein Ergebnis formuliert, das für das lukanische Witwenbild relevant ist.

Nach der exegetischen Analyse der lukanischen Witwenperikopen soll in einem eigenen Kapitel eine narratologische Analyse angefügt werden, deren Methode dort auch eigens vorgestellt wird. Sie kann uns helfen, eine Gesamtschau der lukanischen Darstellung zu gewinnen.¹⁴² Dabei werden die Einzelergebnisse in einem Überblick zusammengesetzt, um ein lukanisches Gesamtkonzept herauszuarbeiten und die Aussage des Lukas auch mit der Art und Weise seines Erzählens in Verbindung zu bringen. Schließlich werden in einem letzten Kapitel die Ergebnisse zusammengestellt und die Botschaft des Lukas an seine Leser in der hellenistisch-heidnischen Welt dargestellt.

¹³⁸ Vgl. Egger, Methodenlehre, 195 und Ebner/Heininger, Exegese, 277ff.

¹³⁹ Vgl. zu Gattungen insbesondere Berger, Formen; Bultmann, Geschichte; auch Ebner/Heininger, Exegese 57ff und vor allen Dingen 179ff; Egger, Methodenlehre, 146ff.

¹⁴⁰ Zur Vorgehensweise Ebner/Heininger, Exegese, 237ff mit Literaturhinweisen zu den einschlägigen Texten der Religionen der Antike (273ff).

¹⁴¹ Vgl. dazu auch Egger, Methodenlehre, 204ff, der am Ende seines Buches unter dem Titel „Lektüre unter hermeneutischem Aspekt“ verschiedene Arten vorstellt, die neutestamentlichen Texte zu aktualisieren und auf die heutige Situation zu übertragen.

¹⁴² Vgl. zum narratologischen Verfahren siehe Genette, Erzählung, 41ff; Martinez/Scheffel, Einführung; Bal, Narratology; Rimmon-Kenan, Fiction; Ebner/Heininger, Exegese, 79ff.

III. Zur sozialen Lage der Witwen in der Antike

Um die Witwenfrage bei Lukas und in seiner Botschaft an die hellenistische Umwelt besser einschätzen und einordnen zu können, müssen wir einen Blick allgemein auf die Umwelt und insbesondere die griechisch-römische Umwelt werfen und nach Informationen über das Dasein der Witwen und insbesondere die Bedürftigkeit von Witwen in der Antike suchen. Außerdem ist der Blick auf die jüdische Umwelt besonders zur Zeit des ersten Jahrhunderts n.Chr. sinnvoll, um diesen Kontext der Witwenthematik in Beziehung zur lukanischen Darstellung zu setzen. Dadurch werden uns wertvolle Hinweise zur Einordnung der lukanischen Texte gegeben.

1. Die griechisch-römische Umwelt

1.1. Die Verwitwung

Die Zahl der Witwen in der Welt des römischen Reiches in der Antike wird sehr hoch anzusetzen sein. Dafür können verschiedene Gründe angeführt werden. Zunächst ist grundsätzlich anzunehmen, dass die Frauen bei der Heirat jünger waren als die Männer, sodass für sie eine deutlich höhere Witwenwahrscheinlichkeit anzunehmen ist. Das Mindestalter für eine Ehe lag für die Frau bei 12 Jahren, für den Mann bei 14 Jahren. Häufig heiratete das Mädchen wohl kurz nach der Pubertät, der Mann durchschnittlich in den ersten Jahren des dritten Lebensjahrzehnts, denn er musste warten, bis er eine Familie unterhalten konnte, was häufig erst nach dem Erhalt des Erbes durch den Tod des Vaters der Fall war.¹ Untersuchungen haben ergeben, dass ein Drittel der Frauen nach 10 Ehejahren schon verwitweten und nahezu die Hälfte nach 15 Ehejahren. Diese Tatsache lässt darauf schließen, dass die durchschnittliche Witwe mit ca. 30 Jahren relativ jung war, viele konnten noch Mutter werden, eine Wiederverheiratung war somit nicht ausgeschlossen. Unter der weiblichen Bevölkerung hat man deshalb davon auszugehen, dass ca. 25-30% Witwen waren.

¹ Krause, *Witwen I*, 22ff verweist auf ein Mindestalter bei der Eheschließung von 12 Jahren für Mädchen und 14 Jahren für Jungen, wobei letztere Angabe weniger eindeutig ist, mit dem Hinweis auf Dio Cass. 54,16,7; Macr., Sat. 7,7,1ff, er meint, dass die augusteische Gesetzgebung von der Frau bis zum zwanzigsten Lebensjahr und vom Mann bis zum fünfundzwanzigsten Lebensjahr das erste Kind erwartete, womit ein terminus ante quem für das Heiratsalter gegeben war, mit Hinweis auf Ulp., Reg. 16,1. In der Literatur wird von der *aetas nubilis* für die Mädchen gesprochen, die unmittelbar nach der Pubertät lag, dazu nennt er u.a. Cic., Quinct. 98; Liv. 29,23; Ov., Rem. 571f; Verg., Aen. 7,53; Val.Max. 6,1,4; in der senatorischen Oberschicht war die frühe Verheiratung offenbar üblich, dazu Cic., Att. 1,3,3 und Octavians Ehefrau Claudia, die 10 Jahre jünger war als er, vgl. Suet., Aug. 62,1; Dio Cass. 48,5,3; die beiden Enkelinnen des Augustus, Julia und Agrippina, wurden im Alter von 15 bzw. ca. 19 Jahren verheiratet, so Suet., Aug. 64; zwei Töchter des Germanicus wurden im Alter von ca. 12 bzw. 15 Jahren verheiratet, so Tac., Ann. 6,15. Auswertungen der Handschriften im CIL haben bei heidnischen Inschriften ein durchschnittliches Alter bei Frauen von rund 17 Jahren und bei Männern von 25,2 Jahren ergeben. Bei einer Auswertung von Altersunterschieden von Ehepartnern aufgrund von Papyri der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte in Ägypten kommt er zum Ergebnis, dass der Mann durchschnittlich 7,4 Jahre älter war als die Frau, ebd. 202-208.

Natürlich ist anzunehmen, dass diese Prozentzahl mit zunehmenden Alter zunahm.²

Besonders Plato hat sich mit der Frage der alten Menschen (*γέροντες*) beschäftigt. Er verlangt Ehrerbietung gegenüber den Älteren, spricht jedoch nicht davon, sie mit Almosen zu unterstützen.³ Er erwähnt auch eine Gesetzesvorschrift für die Waisen und bestimmt, dass sich Vormunde um sie kümmern sollen.⁴ Plato ist der Meinung: „Mitleid ist nicht gegen jeden, der an Hunger oder dergleichen leidet, am Platze, sondern nur gegenüber einem solchen, den man als einen besonnenen oder irgendwie sittlich tüchtigen oder wenigstens der Tugend nahe stehenden Mann kennt und der durch irgend welches Schicksal in Not geraten ist“, was seiner Auffassung nach allerdings in einem einigermaßen geordneten Staat nicht vorkommen wird.⁵ Allgemein vertritt er das Ideal, dass Freunde alles gemeinsam haben, als Wertmodell für das Griechentum.⁶ In der Schule des Aristoteles wird jedoch von einer gebotenen Hilfeleistung für alle gesprochen, die vor Mangel umkommen, und mit der *φιλία* begründet, die alle Menschen den anderen schulden.⁷ Das Tun des Guten (*εὖ ποιεῖν, εὐεργετεῖν*) spielt zwar eine wichtige Rolle im Leben der Griechen, wendet sich allerdings nicht in erster Linie an die Armen und Bedürftigen. Das Geben von Almosen wird sogar als unwesentlich und bedeutungslos erachtet. Niemals wird als Pflicht erwähnt, Hungernde zu speisen, Nackte zu bekleiden oder auch Witwen und Waisen zu helfen.

Das bedeutet allerdings nicht, dass der griechische Gesetzgeber sich des Schicksals der Witwen überhaupt nicht angenommen hätte. Bolkenstein weist auf eine gewisse indirekte staatliche Fürsorge hin, indem es besondere Vorschriften zum Umgang mit Witwen gab, die davon abhängig waren, ob eine Witwe Kinder hatte oder nicht oder inwiefern sie in das Haus ihrer Eltern zurückkehren konnte oder nicht.⁸ Ansonsten sah es der Staat nicht als seine Aufgabe an, in Not geratenen Witwen zu helfen. Sogar bei der Sorge um die Kinder und Ehefrauen gefallener Krieger werden die Witwen nicht eigens erwähnt. Nur die Eltern von Gefallenen werden staatlich unterstützt.⁹

² Krause, Witwen I, 67ff berechnet, dass der Anteil der allein stehenden Frauen ab dem 45. Lebensjahr stark zunahm; er verweist darauf, dass in Ägypten nach vorliegenden Quellen der Anteil der Witwen in der Lebensphase von 30-50 Jahren bei 40% lag; Bruce, Wives, 125 erwähnt eine Statistik aus lateinischen Inschriften (CIL IV 1-30.000), wo folgende Prozentzahlen angegeben werden: Alter 15-19 1%, Alter 20-24 5%; Alter 25-29 9%; Alter 30-34 19% und Alter 35-39 18%.

³ Plat., Leg. 879BC.

⁴ Plat., Leg. 924Bff.

⁵ Ebd., 936B; zitiert nach der Übersetzung von Apelt (Der Philosophischen Bibliothek Band 169, Leipzig 1945).

⁶ Vgl. Klauck, Gütergemeinschaft, 49, er verweist auf Plat., Leg. 739C und Rep. 416D und auf die Verbreitung dieses Wertes in der ganzen Antike, wie z.B. bei Verg., Georg. 1,126f; Ov., Am. 3,8,37f; Sen., Ep. 90,3-5.38-41.

⁷ Vgl. Bolkenstein, Wohltätigkeit, 133.

⁸ Zu diesem Ergebnis kommt Bolkenstein, Wohltätigkeit, 281f, wenn die Witwe keine Kinder hatte musste sie in das Haus ihres früheren Herrn zurückkehren, der dann auch die Mitgift zurück erhielt, eine Witwe mit Kindern hatte die Wahl, ob sie im Haus des Mannes bleiben wollte oder nicht.

⁹ Plat., Menex. 248E.

Einem Schicksal von Einsamkeit und Armut nach der Verwitwung versuchten viele Frauen durch Wiederverheiratung zu entkommen. Die Ehegesetzgebung des Augustus durch die *lex Julia de maritandis ordinibus* und die *lex Julia de adulteriis* aus dem Jahr 18 v. Chr. und die *lex Papia Poppaea* aus dem Jahr 9 n. Chr. stellte die Witwen zwischen 20 und 50 Jahren unter ein Ehegebot und setzte eine Frist von ein bis drei Jahren bis zur Wiederverheiratung, denn Augustus war aufgrund seiner Bevölkerungspolitik an einer solchen Entwicklung interessiert.¹⁰ Meistens blieb zumindest ärmeren Witwen nichts anderes übrig, da sie sich sonst ihren Lebensunterhalt nicht sichern konnten. Frauen aus der Oberschicht blieben häufiger allein, weil ihr Unterhalt eher gesichert war und sie durch diese Lebensweise natürlich viel größere Freiheiten genossen als in einer Ehe. Hinzu kam auch eine Wertschätzung von Frauen in der antiken Literatur, die nach dem Tod ihres Mannes nicht wiederheirateten. Darin erkannte man vor allen Dingen eine besonders große Liebe zu dem verstorbenen Partner.¹¹ Bei Wiederheirat verlor die Witwe aber auch an Rechten und an Ansehen.¹² Eine Wiederverheiratung wurde jedoch im Grunde genommen nicht negativ bewertet, auch wenn man sie schlichter feierte. Doch tat sich eine Witwe schwerer mit der Wiederverheiratung als ein Witwer, konnte nämlich ein Witwer auch mit jüngeren Frauen eine neue Ehe eingehen, so blieb einer Witwe meist keine große Wahl als jemanden zu nehmen, der sich ihrer erbarmte oder der selbst Witwer war.¹³

Gründe für die Wiederverheiratung gab es viele. An erster Stelle stand sicherlich die materielle Not der verwitweten Frau, die sich auf keine andere Versorgung stützen konnte und deshalb diesen Weg mehr oder weniger gehen musste.¹⁴ Vor allen Dingen suchten ärmere Witwen eine neue Ehe, wenn sie minderjährige

¹⁰ Ulp., Reg. 14ff; die augusteische Gesetzgebung verlangt von Witwen die Wiederverheiratung, wenn sie nicht genügend Kinder (3) vorweisen konnte; er wollte damit die Geburtenrate erhöhen und drohte mit finanziellen Strafen bei Nichtbeachtung; vgl. auch Evan Grubbs, *Women*, 83-87 und ihre Belege: Tac., Ann. 3,25,28; Suet., Aug. 34; Dio Cass., 54,16,1f und 56,1,1-10,2.

¹¹ Plutarch missbilligt die Wiederverheiratung der Witwe, vgl. Quaest. rom. 105,289 AIB „Die erste Ehe ist beneidenswert; doch die zweite ist abzulehnen, da sich Frauen schämen, wenn sie einen zweiten Mann nehmen, während der erste Mann noch am Leben ist, und sie traurig sind, wenn sie dasselbe tun und er schon verstorben ist“; vgl. auch Dio Cass., 54,16,1 „Junggesellen und unverheirateten Frauen legte er schwerere Steuern auf und gewährte anderen bei Vermählungen und Kindersegnen Vergünstigungen“, darauf weist Heininger, *Witwe*, 159 hin. Der Verzicht auf Wiederverheiratung wird von Tertullian gerühmt in *De monogamia* 17,5; den Entschluss als *univira* zu leben deutet er als Totenopfer für den verstorbenen Mann: *Ad uxorem* I, 6; *De exhortatione castitatis* 13,3.

¹² Vgl. Cic., Att. 13, 29, 1.

¹³ Krause, *Witwen* I, 95ff weist darauf hin, dass sich die literarischen Quellen hauptsächlich auf die Oberschicht konzentrieren, wo Witwen eher wieder heirateten als in der Unterschicht, wohl aus dynastischen und politischen Gründen und weil unverheiratete Frauen im gesellschaftlichen Leben keine eigenständige Rolle besaßen, wobei er auch darauf hinweist, dass die ägyptischen Papyri eine große Anzahl von Haushalten belegen, die von Witwen geleitet werden, was eine gewisse Korrektur zu den literarischen Quellen darstellt. Nach Auswertung von Zensusdeklarationen muss geschlossen werden, dass erheblich mehr Witwer als Witwen wieder geheiratet haben, er verweist dabei auf die Untersuchung von Zensusangaben, wo sich 19 Wiederverheiratungen von Männern und nur 5 von Frauen finden, vgl. ebd. 98f mit der Liste der einzelnen ausgewerteten Papyri, die überwiegend aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammen.

¹⁴ Vgl. Ter., *Ad* 929ff; vgl. auch den späten christlichen Zeugen aus dem 4. Jahrhundert Max. Taur., *Serm.* 26,3, der auf die Schutzlosigkeit der allein stehenden Frau hinweist, die sie veranlasste, sich für eine neue Heirat zu entscheiden.

Kinder zu versorgen hatten und selbst nicht dazu in der Lage waren.¹⁵ Neben der materiellen Not trat auch die seelische Not, die vor allen Dingen durch Einsamkeit hervorgerufen wurde.¹⁶ So konnte es geschehen, dass sich vorwiegend in reicheren Schichten Witwen eben deshalb zur Wiederverheiratung entschieden, weil sie schlechtem Gerede aus dem Weg gehen wollten.¹⁷

Nicht immer jedoch war es für die Witwe möglich, eine neue Ehe einzugehen. Besonders im Alter wird diese Perspektive nicht mehr gesehen, da der Ehezweck vorwiegend in der Zeugung von Kindern gesehen wurde, worauf auch das erwähnte Ehegesetz des Augustus abzielte und weshalb er eine Wiederverheiratung auch nur bis zum Alter von 50 Jahren anordnete.¹⁸ Als Haupthinderungsgrund für eine Wiederverheiratung muss jedoch die Armut genannt werden, da arme Witwen nicht attraktiv waren und keine Mitgift in die Ehe einbringen konnten.¹⁹ Daher kam eine Wiederverheiratung realistischerweise eher für reiche Witwen in Frage. In den Quellen wird außerdem immer wieder berichtet, dass Witwen auch Opfer von Erbschleicherei wurden, was ein weiterer Hinweis für ihre prekäre Lage und die Schutzlosigkeit ihres Lebens ist.²⁰ Insgesamt bedeutete es, dass die armen Witwen tendenziell Witwen blieben und

¹⁵ Porphyrius hat eine Witwe mit sieben Kindern geheiratet und zwar aus dem Grund, weil sie in Not war; Porph., Ad Marc 1.

¹⁶ Tac., Ann. 4,53f berichtet, dass die Witwe Agrippina Tiberius bat, ihr einen Ehemann zu geben, unter anderem auch weil sie unter Einsamkeit litt; ihre Bitte wird nicht nur abgelehnt, es wird ihr sogar durch Seianus, einem Günstling des Tiberius, angedroht, man werde sie vergiften; dies ist ein Beispiel von großer Not einer Witwe in den höchsten Schichten.

¹⁷ Josephus berichtet, dass Berenike, die Witwe des Herodes, nach langer Witwenschaft wieder heiratete, um dem schlechten Gerede zu entgehen, man sagte ihr sündhafte Beziehungen zu ihrem Bruder nach, sodass sie Polemon, den König von Cilicien überredete, sich beschneiden zu lassen und sie zu heiraten, was er aufgrund ihres Reichtums auch tat, Ant. Jud. 20,145.

¹⁸ Plutarch beschäftigt sich in diesem Zusammenhang zum Beispiel mit der Frage, ob eine ältere Witwe überhaupt einen Jüngling heiraten darf und zeigt dabei die Schwierigkeiten und auch die Lächerlichkeit auf, der sich eine Frau dabei aussetze; Amatorius 2, 749 D-F, 752 D, 754 E; vgl. auch Winter, Wives, 124ff, der als jüngere Witwen und damit noch heiratsfähige Witwen diejeigenen bis zum Alter von 50 Jahren ansieht.

¹⁹ Auch wenn die Mitgift nicht immer sehr hoch war, konnten arme Witwen die notwendige Summe nicht aufbringen, sodass arme Witwen auch Witwen blieben und den Anteil der Armen unter den Witwen damit erhöhten. So berichtet Val.Max. 4,4,10 von 16.000 Sesterzen Mitgift für die Tochter des Cornelius Scipio (Anfang 2. Jahrhundert v.Chr.) und von einer Megullia, die 20.000 Sesterzen Mitgift bekam und wegen dieser Höhe den Beinamen Dotata erhielt. Die Höhe der Mitgift von Terentia, der Frau Ciceros, betrug nach Plut., Cic. 8,3 120.000 Denare (480.000 Sesterzen); Plinius steuerte 100.000 Denare zur Mitgift der Calvina und in einem anderen Fall 50.000 Denare zur Aussteuer der Tochter seines Freundes Quintilianus bei, vgl. Plin., Ep. 2,4,2 bzw. 6,32,2. Vgl. Krause, Witwen II, 47-66, er verweist darauf, dass die ursprüngliche Mitgift auch dazu diente, bei Verwitwung wieder heiraten zu können bzw. sich in solchen Zeiten den Unterhalt zu sichern. Allgemein diente die Mitgift als „onera matrimonii“ zur Bestreitung des Lebensunterhaltes der neuen Familie mit Hinweis u.a. auf Dig. 10,2,20,2; Cod.Iust. 5,12,20 (294 n.Chr.). Auch in der Unterschicht wurde eine Quasi-Mitgift als Grundlage für einen dauerhaften Ehevertrag angesehen, vgl. Dig. 23,3,39. Libanios berichtet in der Spätantike, dass die Mitgift für Töchter im bäuerlichen Milieu üblich war, Or. 2,32, die aber mit dem Niedergang des Bauernstandes anders wurde. Eine sogenannte „indotata“ ohne Mitgift galt daher als schutzlos gegenüber dem Ehemann und war im Fall einer Scheidung bzw. im Todesfall des Mannes vollkommen schutzlos. Sie galt zudem für einen Ehemann aufgrund ihrer Mittellosigkeit als besonders fügsam. Später gab es Maßnahmen, um solche Frauen zu schützen, vgl. Cod.Iust. 5,17,11 (533 n.Chr.).

²⁰ Vgl. Krause, Witwen I, 135ff.

damit das Witwendasein mit großer Wahrscheinlichkeit mit Armut verbunden war.

Diesen Tatsachen ist die Schlussfolgerung zu entnehmen, dass es in der Gesellschaft bzw. in den Gesellschaften des römischen Reiches in der Antike zahlreiche alte und arme Witwen gegeben haben muss und ihre Zahl im Vergleich zu den jüngeren und wohlhabenderen eindeutig höher lag. Die Versorgung dieser Bevölkerungsgruppe wird nicht immer einfach gewesen sein, worauf besonders Quellen aus der Spätantike hinweisen, die in zunehmenden Maße aus dem christlichen Milieu stammen und damit eine besondere Sensibilität für dieses Thema aufweisen und diese Unterversorgung kritisch in den Blick nehmen. Sie sprechen daher immer wieder von der Not der Witwen. Das Problem der Armut von Witwen hat natürlich nicht erst in dieser späten Zeit der Antike bestanden, denn es hatte sich an der sozialen Lebensumwelt der Gesellschaft nicht viel verändert. Bezeichnenderweise herrscht in diesem Punkt ein verbreitetes Schweigen in den Quellen der frühen Antike und der Kaiserzeit, was auf eine geringe Sensibilität für diese Frage hinweist. Die Armut der Witwen wurde eben nicht als ein dringliches Problem erkannt, sondern als eine selbstverständliche Gegebenheit hingenommen und deshalb kaum oder überhaupt nicht problematisiert.²¹

1.2. Das Leben der Witwen

Nach der Feststellung der hohen Zahl der Witwen in der antiken Gesellschaft des römischen Reiches ist zu fragen, wie die Witwen lebten und ob es irgendwelche Arten von Fürsorge in der damaligen römisch-hellenistischen Gesellschaft gab.

Es wird selten vorgekommen sein, dass eine Witwe zu ihren Eltern zurückkehren konnte, da sie aufgrund der geringeren Lebenserwartung kaum noch am Leben gewesen sein dürften. Allenfalls sehr jungen Witwen wird diese Möglichkeit offengestanden sein. Manche Witwen blieben einfach im Haus ihres verstorbenen Ehemannes, wobei das römische Recht dafür kein Anrecht der Witwe vorsah.²² Eher kommt es vor, dass die Witwe im Haus ihres erwachsenen Sohnes lebte. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. wurde im römischen Recht die Alimentationspflicht der Kinder durch kaiserliche Rechtsweisung festgelegt.²³ Allgemein wurde in der griechischen Moral auch eine besondere Verpflichtung der Kinder zum Unterhalt ihrer hilfsbedürftigen Eltern empfunden.²⁴ Außerdem verzichtete der Staat im Alter, d.h. ab 60 Jahren, auf gewisse Leistungen des einzelnen.²⁵

²¹ Zu diesem Schluss kommt Krause, Witwen I, 194 bei seiner äußerst ausführlichen Bestandsaufnahme der Verwitwung in der Antike.

²² Vgl. Krause, Witwen II, 12ff; er stellt allgemein fest, dass die Quellen wenig über die Not der Witwen berichten und erst die christlich geprägte Literatur Interesse an diesem Thema zeigt, da sie von einer anderen Sensibilität ausgeht.

²³ Cod. Just. 5, 25, 1.

²⁴ Siehe Bolkenstein, Wohltätigkeit, 281f; eine Witwe konnte in das Haus ihres früheren „κύριος“ zurückkehren, wenn sie keine Kinder geboren hatte, dieser erhielt dann die Mitgift zurück; wenn sie Kinder hatte, hatte sie die Wahl, dasselbe zu tun oder im Haus ihres verstorbenen Mannes zu

Es wird unter anderem berichtet, dass Caesar seine verwitwete Mutter bei sich aufnahm.²⁶ Wohl seltener wird es dagegen zu einem Zusammenleben im Haus der verheirateten Tochter gekommen sein.²⁷ Überwiegend werden die Witwen allein gelebt haben, wie eine Aussage von Plutarch unterstreicht, der sich wundert, warum Coriolanus nach seiner Heirat noch mit seiner verwitweten Mutter zusammenlebt. Er geht davon aus, dass diese Situation nicht der Regel entspricht.²⁸ So lebte auch die verwitwete Mutter von Seneca nicht bei ihren Kindern.²⁹ Es muss an diesem Punkt unbedingt festgehalten werden, dass ein Unterschied zwischen der Situation auf dem Land und in der Stadt festzustellen ist, da die Landbevölkerung im Durchschnitt unter ärmeren Verhältnissen leben musste.³⁰ In den Städten kam es weniger zum Zusammenleben verschiedener Generationen in der Großfamilie, denn aufgrund der finanziellen Möglichkeiten konnten sich die Ehepaare einen eigenen Haushalt leisten, sodass man häufiger nur in der Kernfamilie zusammenlebte. Das war auf dem Land äußerst selten der Fall. Getrennte Haushalte in den Städten bedeuteten allerdings nicht automatisch, dass es keinen Kontakt zwischen Müttern und Kindern gab.

Häufig war die Notlage der Witwe besonders groß, wenn sie keine Kinder hatte. Viele Ehen blieben nämlich kinderlos, weil ein Ehepartner unfruchtbar war.³¹ Außerdem war auch die Kindersterblichkeit sehr hoch,³² sodass letztendlich eine große Anzahl von Haushalten bestand, die aus alleinstehenden und in aller Regel sehr armen Witwen bzw. alten Frauen bestanden.³³

bleiben; er verweist auf Dem., Adv. Macart 75 (auch Pseud-Demost, Or. 43,75), wo ein athenisches Gesetz angeführt wird, in dem sich der Archon um die Witwen kümmern soll, die in den Häusern ihrer verstorbenen Männern wohnen blieben und schwanger waren.

²⁵ Vgl. Gnilka, Art. Altersversorgung, 276f.

²⁶ Plut., Caes. 7,3; 9,3; vgl. Suet., Jul. 1,1;13. Krause, Witwen II, 17ff belegt, dass viele Papyri darauf hinweisen, dass verwitwete Mütter bei ihren Söhnen leben.

²⁷ Ein Hinweis dafür ist die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus in Mk 1,29-31.

²⁸ Plut., Cor. 4,7.

²⁹ Sen., Cons. Helv. 2,4.

³⁰ Vgl. zur soziologischen Situation der antiken mediterranen Gesellschaften vgl. besonders Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 19-94 und 217ff.

³¹ Vgl. u.a. Val.Max. 2,1,4; Dion.Hal., Ant. 2,25,7; App., Civ. 1,20,83; Plut., Sulla 6,20f, Suet., Aug. 63, wobei die Unfruchtbarkeit häufig den Frauen zugeschrieben wurde; zahlreiche weitere Hinweise bei Krause, Witwen II, 40.

³² Vgl. Firm. Math. 8,21,9; 8,27,6.10 und Hor., Sat. 2,5; Sen., Benef. 1,14; Tac., Ann. 15,19 weisen auf eine große Zahl von kinderlosen Frauen bzw. Ehen hin. Tacitus berichtet davon im Zusammenhang von einer sich ausbreitenden Unsitte von Scheinadoptionen, sodass sogar ein Senatsbeschluss gefasst wurde.

³³ Krause, Witwen II, 42ff kommt bei der Auswertung von ägyptischen Zensusdeklarationen zum Ergebnis, dass ein erheblicher Teil, wenn nicht sogar die Mehrzahl der Witwen allein oder mit minderjährigen Kindern lebte. Die Zugehörigkeit der Witwe zum Haus ihres Mannes definierte sich wesentlich über die gemeinsamen Kinder, sodass sie ohne Kinder schlechter dastand, weil sie damit oft nicht im Haus des Mannes bleiben konnte; vgl. App., Civ. 1,20,83; Liv. 42,34,3f; Suet., Tib. 7,2f; Iuv. 2,137f.

1.3. Die Versorgung der Witwen

Aufgrund der hohen Zahl der Witwen war natürlich auch ihre soziale Lage und besonders ihre Not nicht zu übersehen. Daher stellt sich die Frage, wie die Witwen versorgt wurden bzw. ob es eine Art institutioneller Versorgung dieser bedürftigen Bevölkerungsgruppe gegeben hat.

Es wurde schon erwähnt, dass für einen bestimmten Kreis von reicheren Frauen die Mitgift derart gehalten wurde, dass sie der Witwe die Möglichkeit einer Wiederverheiratung bot. Allerdings kam es häufig gar nicht dazu, da es oft zu Streitigkeiten kam und die Intention der Mitgift für diesen Zweck nicht schriftlich festgehalten wurde. Ganz davon zu schweigen, dass häufig gar kein Ehevertrag vorlag, sodass nicht zwischen legitimer Ehe und Konkubinat unterschieden werden konnte, was zum Nachteil der Witwe gereichte. Besonders in den Unterschichten wurde häufig kein Ehevertrag geschlossen, was vor allen Dingen Witwen zum Nachteil gereichte.³⁴ Wenn von solchen Fällen der Mitgift und rechtlicher Unklarheiten über ihre Anwendung gesprochen wird, wird dahinter nur eine sehr kleine Gruppe von Witwen gestanden haben. Es muss davon ausgegangen werden, dass vor allen Dingen in der Unterschicht und in der bäuerlichen Bevölkerung eine Mitgift nicht als Witwenversorgung angesehen werden konnte und dass die Witwen auf andere Unterstützungen wie z.B. die eigenen Kinder angewiesen waren.

Da die Witwen erbrechtlich schlecht gestellt waren, gab es die Tradition, der Braut anlässlich der Hochzeit eine Schenkung zu machen, die auch als Witwenversorgung dienen sollte. Ab dem vierten Jahrhundert gab es auch die juristische Form der „donatio ante (propter) nuptias“, die einen speziellen Status erhielt, wobei vor allen Dingen auch das Interesse der Versorgung der Kinder hinter diesen Schenkungen stand.³⁵

Ein anderes Standbein der Witwenversorgung war die testamentarische Versorgung, wobei allerdings festgehalten werden muss, dass eine solche Versorgung nur für den geringen Anteil der reichen Witwen zutrifft, da es für arme Witwen gar nichts zu vererben gab.³⁶ Allgemein wurde das Interesse der Ehefrau dem der Kinder nachgeordnet. Sie hatte die Aufgabe der Vermögensverwaltung

³⁴ Kraus, Witwen II, 64f meint, dass bis hin zu Justinian die Witwen häufig sehr große Schwierigkeiten hatten, den Nachweis über den Bestand einer rechtsgültigen Ehe zu erbringen. In der Oberschicht war ein Ehevertrag die Regel, mit Hinweis auf Iuv. 2,119; 6,200f; 9,75f; Apul., Met. 4,26; Tert., Virg.vel. 12,1; Tert., Pudic. 1,20; Tert., Ux. 2,3,1, war aber für die Rechtmäßigkeit der Ehe nicht erforderlich, mit Hinweis auf Dig. 39,5,31, pr.; 20,1,4; Cod.Iust. 5,4,2; 5,4,9; 5,4,13; Quint., Inst. 5,11,32. Der Unterschied zwischen einer legitimen Ehe und einem Konkubinat wurde als schwierig angesehen, vgl. Dig. 23,2,24; 24,1,3,1; 25,3,7; 25,7,4. Justinian unterschied in der Spätantike zwischen einer Ehe in Ober- und Unterschichten und forderte nur in der Oberschicht einen schriftlichen Vertrag, für Ärmere, z.B. Bauern und Soldaten reichte das lange Zusammenleben, um eine Ehe unzweifelhaft zu machen, dies diente indirekt auch der Witwe, vgl. Nov.Iust. 74,4,1ff (538 n.Chr.), bis dahin war es scheinbar für viele arme Witwen sehr schwierig, einen Nachweis über eine rechtsgültige Ehe zu erbringen.

³⁵ Vgl. Krause, Witwen II, 67-74.

³⁶ Vgl. Zeno 1,14,5,8f, dort berichtet der Bischof von Verona (4. Jahrhundert) davon, dass es in der Unterschicht eher gar nichts zu vererben gab und somit auch Testamente keine Rolle spielten.

für ihre Kinder, solange diese minderjährig waren. Dass es anschließend immer wieder zu Konflikten um das Erbe kam, kann sicherlich angenommen werden. Hatte die Frau in der Ehe vor allen Dingen die Aufgabe, ihrem Mann Kinder zu schenken, so wird auch das Erbe eher den Kindern zur Verfügung gestellt worden sein, besonders wenn die Witwe wieder heiratete. In den meisten Fällen gingen die Witwen jedoch leer aus und waren auf andere Möglichkeiten angewiesen, den eigenen Lebensunterhalt zu sichern.³⁷

Aus diesen Erwägungen wird die Wichtigkeit von Kindern bei der Versorgung der Witwen und der alten Eltern allgemein deutlich, besonders in den Fällen, wo weder eine Mitgift noch ein Testament Garantien für den Unterhalt der Witwe boten. Um nicht in Elend und Armut zu versinken, waren Kinder häufig der letzte Halt für alleinstehende Witwen.³⁸ Deshalb wird auch in der antiken Literatur immer wieder die Pflicht der Kinder betont, die Eltern zu ehren und insbesondere im Alter für sie zu sorgen.³⁹ Für Plato gehört die Sorge um die Eltern zu einer moralischen Verpflichtung, die in eine Reihe mit der Verehrung der Götter gesetzt wird. Die Kinder sollen seiner Meinung nach den Eltern im Alter die viele Fürsorge vergelten, die sie von ihnen empfangen haben. Wenn sie das tun, werden sie dafür belohnt, da die Eltern für sie zu den Göttern beten werden. Gute Kinder sind für bejahrte Eltern auf diese Weise ein kostbarer Schatz. Wer dagegen die Eltern vernachlässigt, wird Strafe erfahren: „Es bleibt also bei unserer gegebenen Versicherung: wir können kein Götterbild besitzen, das bei den Göttern selbst höher in Ehren stünde als das von Vater und Großvater in der Hilfsbedürftigkeit ihres Alters, und das der Mutter und Großmutter, deren segnende Kraft nicht minder groß ist. Wer ihnen die rechte Ehre erweist, der macht damit Gott eine Freude; denn sonst würde er ja doch ihre Bitten nicht erhören... Wer also gegen Vater und Großvater sowie gegen alle derartigen Angehörigen die Pflichten der Liebe und Ehrerbietung treu erfüllt, für den gibt es keinen Besitz an Götterbildern, der sie sicherer der göttlichen Gnade teilhaftig machen könnte.“⁴⁰ Er erwähnt auch die Sorge für die alten Menschen (*γέροντες*), gegenüber denen man Verpflichtungen hat; jeder soll Menschen, die 20 Jahre älter sind, Ehre erweisen; dabei erwähnt er jedoch keine Unterstützung durch Almosen oder Ähnliches.⁴¹ Plutarch erklärt die Tatsache, dass die Mutter sich mehr Hilfe von Söhnen erwartet, mit der Feststellung, die Mutter liebe die Söhne mehr, wogegen der Vater die Töchter mehr liebe.⁴² Im römischen Recht wurde die Unterhaltsleistung erst spät zur Rechtspflicht erhoben und ist zum ersten Mal unter Hadrian bezeugt.⁴³ Nicht selten wird es zu der traurigen Entwicklung gekommen sein, dass die verwitwete Mutter betteln musste, weil die Versorgung durch die Kinder nicht

³⁷ Vgl. Krause, Witwen II, 82-104.

³⁸ Vgl. Dem., Or. 10,40; 24,103; Diog. Laert. 1,55.

³⁹ Vgl. u.a. Sen., Benef. 3,30ff; Epict. 2,10,7; 3,11,5; Muson., Frg. 16; Plut., Frat. am. 4,479Eff; Lib., Or. 32,21. Besonders häufig findet sich dieser Aufruf bei jüdischen Autoren aufgrund des Gebotes aus dem Dekalog, die Eltern zu ehren; natürlich wird diese Pflicht auch bei christlichen Autoren immer wieder erwähnt.

⁴⁰ Plato, Leg. 931C; vgl. auch Plato, Leg. 507.717A.740B.932A.

⁴¹ Vgl. Plato, Leg. 879B.C.

⁴² Plut., Praec. Coniug. 36,143B.

⁴³ Schiller, Alimenta, 410f; erst der christliche Einfluss hatte hier Schritt für Schritt eine Verbesserung herbeigeführt.

ausreichte oder weil die Kinder nicht helfen wollten.⁴⁴ Diese Notlage trat umso mehr ein, je größer die allgemeine Armut der Familie und damit auch der Kinder war. Wenn diese familiäre Versorgung durch die eigenen Kinder auch noch ausfiel, war die Situation der Witwe wirklich hoffnungslos.

Eine sonstige Versorgung aus ethischen Gründen oder aus Motiven der Barmherzigkeit ist nicht bekannt. Wenn in der griechischen Tradition vom εὖ ποιεῖν oder von εὐεργετεῖν die Rede ist, wird Bezug auf die Eltern, die Freunde, die Mitbürger oder das Volk genommen, niemals jedoch auf Bedürftige oder Witwen und Waisen. Es geht dabei auch nicht um Almosengeben an Arme. Die höchste soziale Tugend ist δικαιοσύνη, die vielleicht am meisten einer sozialen Freigebigkeit nahe kommt, aber nicht mit Armenfürsorge gleichgesetzt werden kann. Das Ideal der griechischen Moral bezieht sich auf die allgemein menschliche Ebene eines guten und rechtschaffenen Lebens.⁴⁵ Es wird dabei selbstverständlich davon ausgegangen, dass ein guter Mensch Hilfsbedürftigen und in Not geratenen Menschen zu Hilfe eilt. Darin kann man auch die Unterstützung von Bedürftigen erkennen, die allerdings nicht eingefordert oder als wichtiger Bestandteil der Moral angesehen, sondern als selbstverständliche allgemein menschliche Haltung vorausgesetzt wird. Unter den Menschen herrscht vielmehr von Natur aus ein Gefühl der φιλανθρωπία, gegenseitige Wohlgesinntheit, mit der er seinem Mitmenschen begegnet. Das Gewähren von Almosen existiert zwar, ihm wird jedoch der Charakter einer Tugend abgesprochen, weil es zu bedeutungslos sei und zu wenig vom Geber verlange.⁴⁶

Die geringe Beachtung der Armen und Bedürftigen kann auch darin begründet sein, dass sich nach einer verbreiteten Meinung der Griechen die Armen nicht der Gunst der Götter erfreuen konnten, da die Armut den Menschen sittlich schlechter macht. Armut sei der Boden, auf dem alles Böse üppig wuchert, sie verführe zur Begierde, sich fremdes Gut anzueignen und bringe allgemein allerlei Böses hervor. Die im Menschen innewohnende Neigung zum Bösen würde durch Elend und Not nur noch verstärkt. Diese negative Sicht der Armut war allgemein sehr verbreitet.⁴⁷ Es werden sogar Gesetze gegen das Betteln überliefert, wodurch diese Tendenz noch mehr gefördert und eine Art negativer Form von Armenfürsorge betrieben wurde bzw. Armenfürsorge in Verruf geriet und sogar als verpönt erscheint.⁴⁸ Interessant auch ist ein Ausspruch des Hippocrates, dass Reiche viel opfern und sich daher der Gunst der Götter erfreuen, woraus gefolgert werden kann, dass umgekehrt die Armen sich dieser Gunst nicht erfreuen

⁴⁴ Vgl. Krause, Witwen II, 122.

⁴⁵ Siehe Bolkenstein, Armenpflege, 114f, er zitiert beispielhaft für die Ethik der Griechen zwei Aussprüche (Meander, fr. 507 und 679), die darauf hinweisen, dass man das Leben nicht nur für sich selbst lebt, er fügt jedoch hinzu, dass sich δικαιοσύνη nie speziell auf die Armen bezieht und nicht den engeren Sinn von Barmherzigkeit annimmt.

⁴⁶ So Bolkenstein, Armenfürsorge, 133-150.

⁴⁷ Ebd. 186ff; er zitiert Hesiod, Erga 315f.320ff; Archaeus, Trag. fr. 6; Thuc. III 45,3; Antiphon, Tetralogia B,1. Dagegen wird auch die Meinung vertreten, dass gerade die Reichen schlimme Vergehen vollbringen, und dass gerade diejenigen rechtschaffener sind, die nicht so viel Wert auf Luxus und Reichtum legen, vgl. Xen., Symp. IV 34ff.

⁴⁸ Bolkenstein, Armenfürsorge, 282ff.

könnten, weil sie ja wenig opfern.⁴⁹ Die Armen können sich im Unterschied zur biblischen Tradition dagegen nicht auf den Schutz der Götter verlassen, was unter anderem auch in der Tatsache deutlich wird, dass sich die wirtschaftlich Schwachen im Klassenkampf niemals auf die Hilfe der Götter berufen haben. Interessant ist auch der Hinweis, dass der Begriff *πτωχός* nur äußerst selten vorkommt, während andere Begriffe für Arme eher Menschengruppen bezeichnen, die aus einer niedrigen Schicht kommen wie Handwerker oder Menschen, die kein großes Einkommen haben, nicht Menschen, die hungern, im Elend leben oder dringend auf Hilfe angewiesen sind.⁵⁰

1.4. Das Elend der Witwen

Die prekäre Lage vieler Witwen in der Antike kommt zunächst darin zum Ausdruck, dass sich viele ihren Lebensunterhalt durch Berufstätigkeit sichern mussten. Wenn ihnen keine Hilfen zukamen, sahen sie sich häufig zu diesen Schritt gezwungen. Dabei fielen aufgrund der Arbeitsteilung den Witwen als Frauen vor allen Dingen Arbeiten im Haushalt oder im Textilgewerbe zu. Daneben wird auch von Tätigkeiten in der Krankenpflege und Heilkunde, als Ammen, Verkäuferinnen oder im Gaststätten- und Hotelgewerbe berichtet. Immer wieder wird auch von Witwen berichtet, die sich der Prostitution hingeben mussten, um zu überleben.⁵¹ Wenn sie dann aufgrund ihres Alters diese Tätigkeit nicht mehr ausüben konnten, wird berichtet, dass sie sich als Kupplerinnen betätigten. Vor allem in der Komödie und Liebeslegie finden sich zahlreiche Hinweise auf alte Frauen, die sich auf diese Weise betätigten. Manchmal werden solche Frauen auch mit Hexerei in Verbindung gebracht.⁵² Alleinstehende

⁴⁹ Hippocrates, *De aeribus aquis locis*, 22; verbreitet ist die Auffassung, dass Wohlstand als Geschenk der Götter an sich schon ein Beweis ihrer günstigen Gesinnung ist, z.B. Arist., *Rhet.* 1391b, und dass die Reichen gerechter seien als die Armen, Arist., *Rhet.* 1429.

⁵⁰ Vgl. Bolkenstein, *Armenfürsorge*, 181ff.

⁵¹ Vgl. Quint., *Inst.* 7,6,3; Johannes Chrysostomos spielt in einer Schrift „*De sacerdotio*“ auf diese Gruppe von Witwen an, wenn er meint, dass der Bischof bei der Auswahl der von der Kirche zu unterstützenden Witwen ein strenges Maß anlegen soll, vgl. Joh. Chrys., *Sacerd.* 3,12.

⁵² Vgl. Ter., *Hec.* 58ff; Ov., *Am.* 1,8,1ff „Eine gewisse – wer eine Kupplerin kennen will, höre – eine alte Frau gibt es, die Dipsas sich nennt. Kennzeichnend ist ihr Name: des dunkelhäutigen Memnon Mutter sah nüchtern sie nie auf ihrem Rosengespann. Doch sie kennt die Magie und aeaäische Formeln“; 3,5,40 „Daß eine Krähe die Brust mit dem spitzen Schnabel durchbohrte, heißt: Der Gebieterin Sinn ändert ein kuppelndes Weib“; Prop. 4,5,1ff „Die Erde soll dein Grab mit Dornen überwachsen, du Kuppelweib!“ und 4,5,41ff „Das schamlose Gebaren Medeas, die einem Mann nachlief, darf dir nicht gefallen (sie bot sich ihm ja selber an und musste seinen Hochmut spüren), sondern lieber die kostspielige Thais des feinen Meander, wenn sie als Lebedame der Lustspielbühne einen listigen Geta übers Ohr haut“; vgl. Tib. 1,5,48ff „Das war mein Unheil: als ihr ein reicher Verehrer erschienen, half ihm zu meinem Verderb klug ein verkuppelndes Weib“ und 2,6,44ff „Feind ist die Kupplerin uns, - aber mein Mädchen ist gut. Phryne, die Kupplerin, narrt mich Verdammten und gebend und kommend trägt sie versteckt an der Brust heimliche Briefchen ihr zu. Oftmals, wenn ich auf harter Schwelle der Liebsten Geflüster hörte, heuchelte sie, dass ihre Herrin verreist... Da verfluchte ich, Kupplerin, dich: Nun lebe in Ängsten, wenn nur ein Teil meines Schwurs Götter zum Strafen gestimmt“; vgl. auch Petron. 7; Mart. 2,9,29; auch Suet., Tib. 35,2 „Lasterhafte Frauen von Rang waren, um den gesetzlichen Strafen zu entgehen, darauf verfallen, sich als Dirnen bei der Behörde zu melden und dadurch allen Rechten und aller Würde einer Matrone zu entsagen“.

Witwen hatten eine größere Bewegungsfreiheit und machten sie besonders auch im höheren Alter zum Beruf der Kupplerin oder einer Mittelsperson zwischen zwei Verbliebenen besonders geeignet. Der erste Timotheusbrief spiegelt vielleicht solche Verhältnisse wider, wenn er davon spricht, dass Witwen von Haus zu Haus laufen, geschwätzig sind, sich in alles einmischen und über Dinge reden, die sie nichts angehen (vgl. 1Tim 5,13).⁵³ Hier könnte sich aber auch ein Vorurteil Raum verschafft haben, das sich für die Komödie als idealer Gemeinplatz anbot. So berichtet Petronius in seinen Schelmenszenen von der Verzweiflung einer Witwe, stellt aber gleichzeitig negativ die doppeldeutige Haltung der Frauen dar und macht sich darüber lustig.⁵⁴ Diese Erwähnung von Frauen in komödienartigen Texten war nicht aus der Luft gegriffen, denn z.B. auch Apuleius berichtet von einer Frau, die zwischen einer verheirateten Frau und ihrem Geliebten vermittelt.⁵⁵ Auch Johannes Chrysostomus klagt im späteren 4. Jahrhundert über die Witwen und die alten Frauen, die durch die Kupplerei ein Dasein als Bettlerinnen vermeiden.⁵⁶ Als Bischof und bekannter Theologe spiegelt sich in seinen Worten sicherlich eine Realität wider, sodass man diese Tätigkeit nicht nur auf einen literarischen Topos eingrenzen darf. Hier muss man ergänzen, dass diese Zustände insbesondere das Leben in der Stadt und nicht auf dem Land widerspiegeln.

Insgesamt muss bei allen Berufstätigkeiten festgehalten werden, dass diese für die Frauen eine Notlösung waren und dass sie den Witwen nur einen kärglichen Lebensunterhalt sicherten, da der Lohn oftmals sehr gering war und nicht einmal ausreichte, um etwaige minderjährige Kinder mit zu versorgen. Besonders bei älteren Frauen, die berufstätig waren, war der Ruf nicht besonders gut. Ihnen wurden verschiedene Laster unterstellt.⁵⁷ Aufgrund körperlicher Gebrechlichkeit war es den älteren Frauen häufig unmöglich, irgendwelche Beschäftigungen auszuüben, sodass sie in große Not gerieten.⁵⁸

⁵³ Vgl. Roloff, 1Tim, 297 spricht vom allgemeinen Misstrauen des Verfassers gegen das Hervortreten von Frauen in der gemeindlichen Öffentlichkeit und von einer Gefahr für die Geschlossenheit der Gemeinde; es könnte hier auch auf die Anfälligkeit der Frauen für Irrlehren angespielt werden (mit Hinweis auf Tit 1,11, wo dieselbe Formulierung zu finden ist); Holtz, Pastoralbriefe, 120 spricht von abergläubischen Praktiken, die vielleicht besonders am Krankenbett ausgeübt wurden, da sich die Witwen besonders der Kranken angenommen haben könnten, und zitiert einen Spruch Hillels: „Viel Frauen, viel Zauberei“ aus Aboth II, 7 (8), er verweist auch auf Tert., Praescr. 41, wo Tertullian häretische Frauen beschimpft.

⁵⁴ Petronius, Satyrice 111-112: er beschreibt, wie eine Witwe verzweifelt am Grab ihres Mannes in der Gruft bleibt und sich nicht von ihm trennen will, dann jedoch von einem Soldaten, der in der Nähe des Friedhofs Gekreuzigte bewachen muss, getröstet und letztlich verführt wird.

⁵⁵ Apul., Met. 9,15,3: „Aber da war eine Alte von früh an täglich unzertrennlich mit ihr zusammen, welche die Mittelsperson bei ihrer Buhlerei und die Botin ihrer Verehrer spielte“.

⁵⁶ Joh. Chrys., In epist. I ad Cor. Hom. 30,4; er verurteilt diese Tätigkeit und meint, dass es sich nicht für eine anständige Frau gehört, vgl. In act. Hom. 31,4.

⁵⁷ Vgl. Petron. 6,4 und 7; Joh. Chrys., In act. hom. 31,4.

⁵⁸ Vgl. Krause, Witwen II, 123-160, er gibt eine ausführliche Beschreibung der verschiedenen Berufstätigkeiten von Witwen; so spricht er von Witwen im Textilgewerbe (Spinnen und Weben) mit Verweis auf z.B. Tib. 1,3,85ff; Liv. 1,57,7; Ov., Am. 1,3,23f; Verg., Aen. 9,475f und besonders auf Ter., Haut. 269ff, wo von einer alten Frau, die höchstwahrscheinlich eine Witwe ist, die Rede ist, die mit Textilarbeit ihre Zeit verbringt; Anthologia Graeca 7,726 berichtet von einer Frau, die bis ins Alter von 80 Jahren spannt und webte; weiter auch 14,134; christliche Autoren empfehlen mittellosen Witwen die Textilarbeit z.B. Syrische Didaskalie 3,7,8; weiterhin wird als Berufstätigkeit für ältere Frauen und damit häufig auch von Witwen die Hebammentätigkeit

„Der Großteil der Bevölkerung in den Großstädten des Imperium Romanum lebte in allergrößter Armut in Slums und war Risiken von einstürzenden Miethäusern, Bränden und durch die schlechten sanitären Verhältnisse verursachten Krankheiten und Seuchen ausgesetzt. Bettler waren ein typisches Erscheinungsbild“.⁵⁹ Es lässt sich ohne Zweifel die Folgerung ziehen, dass die Witwen zu diesem Teil der Bevölkerung gehörten und dass ihre Lage mit zunehmenden Alter immer schlimmer wurde. Deshalb wurde auch in der Antike das Leben von alten Witwen normalerweise mit großer Armut und Elend assoziiert.⁶⁰ Libanios berichtet zum Beispiel über das Leben weiblicher Familienangehöriger von Inhaftierten. Vor allen Dingen ihre verwitweten Mütter, die sonst von ihren Söhnen unterstützt worden waren, mussten nun betteln, während die jüngeren Frauen sich der Prostitution hingaben. Er zitiert an einer Stelle auch die Klage einer Witwe, die einen Beitrag zur Straßenbeleuchtung von Antiochia zahlen sollte und ausrief, dass sie noch nicht einmal einen Tropfen Öl zum Essen habe. Hier wird nicht nur das Elend dieser Bevölkerungsgruppe deutlich, sondern auch die Hartherzigkeit und Unerbittlichkeit der Obrigkeit, indem sie auch solche armen Witwen zu Steuern und städtischen Diensten heranzog. Von sozialer Verantwortung und Fürsorge ist hier ganz zu schweigen.⁶¹ Manchmal war die Lage der alten Witwen so verzweifelt, dass sie ihrem Leben sogar ein Ende setzten. Es wird berichtet, dass sich eine Witwe vor den Augen des Sex. Pompeius im Alter von 90 Jahren auf Kos mit Gift umbrachte, wobei ihr hohes Alter als Motiv angegeben wird.⁶²

Durch das Christentum setzt an diesem Punkt ein wichtiger Wandel ein, der allein schon daran zu erkennen ist, dass über die Not der Witwen berichtet und ihr Elend somit in das Licht der Geschichte gehoben wird. Die Hinweise auf verarmte Witwen in der Spätantike sind daher kein Symptom einer wirtschaftlichen Krise, sondern werden allein durch die größere Aufmerksamkeit erklärt, die dieser Personengruppe insbesondere durch die christlichen Autoren geschenkt wird. Bei

erwähnt, vgl. Ter., Andr. 228ff, zumal älteren Frauen auch Kenntnisse in Medizin und Pflanzenkunde zugeschrieben werden, z.B. Ov., Ep. 11,33ff; was auch zum Vorwurf der Giftmischerei führte, z.B. Cic., Cael. 59f; Suet., Tib. 49,1; 62,1; Tac., Ann. 3,7; 3,22f; weiterhin werden ab und zu Verkäuferinnen in Papyri erwähnt, z.B. BGU I 22; wohl eine Witwe in P.Lond. VII 1976 (253 v.Chr.), siehe auch Lydia in Apg 16,14f und die Erwähnung einer wohlhabenden Geschäftsfrau beim Juristen Paulus in Dig. 34,2,32,4; alte Frauen und damit wohl auch Witwen werden als Gastwirtinnen erwähnt, z.B. Petron. 79,6; 95,3 oder Apul., Met. 1,7,5; es wird von Witwen als Wahrsagerinnen berichtet, z.B. Iuv. 6,542ff; Philostr., Vita Apoll. 3,43; vgl. Cic., Div. 1,65; 2,129; in der Landwirtschaft wird die Möglichkeit der Lohnarbeit für Witwen eher begrenzt gewesen sein; Krause spricht zusammenfassend davon, ebd. 157, dass Frauen in römischen Inschriften nur in 35 Berufen genannt werden, während Männer in einigen hundert Berufen begegnen; insgesamt hält er fest, dass eine Witwe selbst bei einer Arbeit in der Regel am Rande des Existenzminimums lebte, noch dazu wenn sie minderjährige Kinder zu versorgen hatte.

⁵⁹ Ebd., 161; vgl. Apul., Met. 1,6,1; Artem., On. 3,53, p. 188f und spätantike Kirchenschriftsteller, die mit größerer Sensibilität Informationen über diese Zustände liefern.

⁶⁰ Vgl. z.B. Lib., Or. 18,147; Ov., Am. 1,8,113f; Apul., Met. 4,8,6; 4,12; 9,30,2.

⁶¹ Vgl. Lib., Or. 33,30,45; 33,36;

⁶² Val. Max. 2,6,8; die hier erwähnte Witwe war zwar reich, sah jedoch trotzdem keinen Sinn mehr in ihrem Leben, obwohl sie sogar Kinder und Enkel hatte; um wie viel verzweifelter muss dann das Leben von armen alten Witwen gewesen sein, wenn schon eine reiche Witwe zu einer solchen Verzweiflungstat getrieben wurde.

den Kirchenvätern lässt sich diese gewachsene Sensibilität sehr gut feststellen. So berichtet Johannes Chrysostomus, dass arme, alte und kranke Frauen von jungen Frauen aus gutem Hause vorbildlich gepflegt und versorgt wurden.⁶³ Er berichtet, dass in Antiochia zu seiner Zeit ca. 3000 Witwen und Jungfrauen von der Kirche unterstützt wurden.⁶⁴ Deshalb betont er die Pflicht des Bischofs, sich um die notleidenden Witwen zu sorgen und lässt durchblicken, dass der Umgang mit ihnen nicht immer einfach sei, weil sie aufgrund ihres großen Elends häufig sehr verbittert waren.⁶⁵ Wenn immer wieder davon berichtet wird, dass sich alte Witwen an den Kirchentüren aufhielten, um zu betteln, ist das auch ein indirekter Hinweis dafür, dass sie dort auch einer größeren Offenheit von Seiten der Kirchenbesuchern begegneten.⁶⁶ Die armen Witwen haben sich vor allen Dingen in den Städten konzentriert, da die Großstädte mehr Möglichkeiten zum Überleben boten. So berichtet Libanios davon, dass während einer Hungersnot zahlreiche Arme nach Antiochia strömten, um dort Hilfe zum Überleben zu finden.⁶⁷

Exakt lässt sich die Zahl der Armen und insbesondere der armen Witwen nicht bestimmen. Generell kann jedoch eine Tendenz zur Verarmung angenommen werden, wenn eine Frau verwitwete. Diese Tendenz hat mit zunehmenden Alter zugenommen, denn das harte Schicksal der alten Menschen und noch dazu der alten Witwen wird oft als größtes Elend angesehen.⁶⁸ Diese Tendenz erklärt sich durch die Bedeutung der Familie, denn man konnte eigentlich nur im Rahmen einer intakten Familie überleben. Wenn sich diese Struktur auflöste oder wenn diese Struktur keinen Halt mehr bot, war die einzelne Person und verständlicherweise noch mehr eine Frau im hohen Alter völliger Hilflosigkeit ausgeliefert. Deshalb kann mit Recht davon gesprochen werden, dass eine der wichtigsten Problemgruppen in der Antike die alten, meist kranken und gebrechlichen Witwen darstellten, die keinen familiären Beistand hatten und nicht mehr in der Lage waren, selbst zu arbeiten und sich ein wenn auch kärgliches Einkommen zu sichern.

⁶³ Siehe Joh. Chrys., Subintr. 7 und In epist. ad Eph. hom. 13,3; vgl. Krause, Witwen II, 162ff gibt dazu zahlreiche Angaben.

⁶⁴ Joh. Chrys., In Matth. hom. 66, 3.

⁶⁵ Joh. Chrys., Sacerd. 3,12.

⁶⁶ Vgl. Eus., Vita Const. 1,43, der von einer großzügigen Spende des Kaisers für die Bettler an den Kirchen und auf den Marktplätzen berichtet, unter denen er besonders die Witwen hervorhebt.

⁶⁷ Lib., Or.27,6. Aus der Zeit von Justinian wird von einem großen Zustrom Fremder nach Konstantinopel berichtet, die zum großen Teil von der Not angetrieben waren. Viele Alte und Kranke unter ihnen sollten Wohltätern zur Unterstützung zugewiesen werden. Es gab allerdings auch einen Beamten, der zu dem Zweck eingesetzt wurde, Konstantinopel von Vagabunden zu befreien; vgl. Nov. Iust. 80,5,1.

⁶⁸ Vgl. Diog. Laert. 6,51; auch Gnilka, Art. Altersversorgung, 267f; Catullus, Carmina, 66,21; Ov., Am. 2,10,17; Statius, Silvae III 5,60; Joh. Chrys., Sacerd. 1,5; Stellenhinweise bei Stählin, ThWNT IX,431.

1.5. Witwen als Opfer

Neben der Armut der Witwen, die immer wieder in den Quellen sichtbar wird und oft auch indirekt zu spüren ist, ist die Gefährdung ihres Lebens und ihrer Sicherheit zu erwähnen. Das trifft insbesondere auch auf die reichen Witwen zu. Aufgrund ihrer schwierigen Situation als alleinstehender Frau, wurden sie häufig Opfer von Betrug oder Gewalt, wie es in den christlichen Kommentaren der Antike im sprichwörtlich gewordenen Ausdruck der Witwen und Waisen, die als schutzlos gelten, deutlich wird. Sicherlich wurde ihre geschwächte Lage immer wieder ausgenutzt. Das kann auch aus den Quellen entnommen werden.⁶⁹

Reiche und besitzende Witwen waren häufig gezwungen, ihr Eigentum bzw. ihr Erbe zu verkaufen, um flüssige Mittel zu erlangen.⁷⁰ Ebenfalls mussten ältere Witwen häufig ein Darlehen aufnehmen, um eine mögliche Verarmung zu vermeiden. Dabei lässt sich auch eine fehlende innerfamiliäre Solidarität feststellen, wenn die Söhne ihren Müttern Darlehen gewährten und ihnen diese problematische Situation nicht ersparten. Häufig werden die Witwen auch Opfer von betrügerischen Machenschaften von Verwaltern und anderem Führungspersonal. So berichtet Cicero, dass die Witwe Caesennia von ihrem Berater P. Aebutius ausgenutzt wurde, der sich selbst an ihren Geschäften bereicherte. Cicero erwähnt in dieser Angelegenheit, dass dieses Ereignis kein Einzelfall sei.⁷¹ Auch Cyprian berichtet, dass einer seiner Gegner als Verwalter einer reichen Frau durch betrügerische Tätigkeiten großen Schaden zugefügt habe.⁷² Wenn solche Begebenheiten erwähnt werden, darf man nicht vergessen, dass es große Ausnahmen waren, da die reichen Witwen nur eine kleine Minderheit darstellten. Diese Tatsache wird unter anderem auch dadurch belegt, dass es kaum Testamente von Frauen gibt. Sie hatten weniger zu vererben und waren vor allen Dingen als Witwen darauf angewiesen, bei vorhandenem Besitz davon zu leben.

Witwen mussten wie alle anderen die regulären Steuern zahlen und waren aus diesem Grund besonders auch der Gewalt von skrupellosen Steuereintreibern ausgesetzt. Der spätantike christliche Salvianus von Marseille schildert in seinem Werk „de gubernatione Dei“ den Sittenverfall und die sozialen Missstände im 5. Jahrhundert. Besonders prangert er an, dass die Armen unter dem Steuersystem sehr zu leiden haben. Übergriffen und Erpressungen durch Steuereintreiber waren dabei vor allen Dingen die Witwen ausgesetzt.⁷³ Interessant ist auch der Hinweis, dass Anthusa, die Mutter von Johannes Chrysostomus, auf diesen Missstand hinweist, dass die Witwen häufig unter der Unerbittlichkeit von Steuereintreibern

⁶⁹ Vgl. z.B. Cic., De orat. 1,228; Quint., Inst. 6,1,41.

⁷⁰ Vgl. Krause, Witwen II, 174ff hat in ägyptischen Listen die Häufigkeit von Frauen auf der Verkäuferseite untersucht und festgestellt, dass sich darunter immer wieder auch Witwen befinden, die auf den Verkauf angewiesen waren.

⁷¹ Krause, Witwen II, 209 erwähnt diesen Fall, Cic., Caecin. 13f.

⁷² Cypr., Ep. 50,2.

⁷³ Salv., Gub. 5,17ff; 7,71; wenn Krause, Witwen II, 225 auch meint, dass es hier um ein Topos der christlichen Sozialkritik gehe, wird doch auf jeden Fall ein wichtiges Problem in der Gesellschaft hingewiesen, auch wenn es sich hier natürlich um reiche Witwen handelte.

zu leiden haben.⁷⁴ Nicht nur christliche Autoren weisen auf diese problematischen Erscheinungen hin, auch heidnische Hinweise aus späteren Jahrhunderten erwähnen gewalttätige Übergriffe auf alleinstehende Frauen durch Amtsträger und Soldaten. So wurde z.B. Grundbesitz von Frauen unter Wert versteigert, wobei der Käufer mit den Staatsorganen unter einer Decke steckte. Auch in den Papyri werden immer wieder Missbräuche berichtet, die sich auf Witwen beziehen, denen man eine zu große Steuerlast auferlegt, denen ihre Versorgung geraubt wird oder die sich unangebrachten Forderungen ausgesetzt sehen. Es muss davon ausgegangen werden, dass solche Zustände auch in der frühen Kaiserzeit verbreitet waren.⁷⁵

Neben diesen Missbräuchen waren Witwen häufig auch Opfer von Verbrechen oder körperlicher Gewalt. Auch in der antiken Literatur wird häufig auf die Schutzlosigkeit der Witwen verwiesen, sodass das Wort Witwe gleichsam zum Synonym für Verlassenheit werden kann.⁷⁶ Witwen können aus diesem Grund sehr leicht zu Opfern von Räubereien, Ausplünderungen, Unterdrückung und Ähnlichem werden. So wird von Landraub berichtet, wobei einer Witwe der entstandene Schaden wieder gutzumachen war.⁷⁷ Apuleius berichtet von einer alten Frau, die wohl eine Witwe ist, in deren Haus eingebrochen wird, die sich jedoch durch eine List zu helfen wusste.⁷⁸

Schließlich muss auch die sexuell motivierte Gewalt erwähnt werden, der Witwen immer wieder ausgeliefert waren. Zumal wenn die Frauen noch jung und vermögend waren, liefen Witwen Gefahr, zur Ehe genötigt oder sogar geraubt zu werden. So wird von einer Witwe berichtet, die von zudringlichen jungen Verehrern bedrängt und bedroht wird.⁷⁹ Von solchen Missständen wird vorwiegend aus christlichen Quellen in späterer Zeit berichtet, wohl auch deshalb weil die christliche Ethik solche Begebenheiten eindeutiger verurteilte. Auch wenn es daher kaum Quellen aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. gibt, wird davon auszugehen sein, dass solche Zustände doch verbreitet waren. Zumindest

⁷⁴ Vgl. Joh. Chrys., Sacerd. 1,5, er lässt seine Mutter als Witwe sprechen: Eine Witwe „muss sich bekanntlich gegen Nachlässigkeiten von Seiten der Dienstboten wenden, ihren Bosheiten entgegentreten, hinterlistige Ränke von Verwandten vereiteln, die Bedrückungen und die Härte der Steuereinnahmer beim Bezahlen der Abgaben ruhigen Mutes auf sich nehmen.

⁷⁵ Vgl. Krause, Witwen II, 220-231 berichtet auch von diesem Missstand im späteren Christentum und zitiert Salv. Gub. 5,17 oder Cod. Iust. 7,39,1, wo von einem Komplott gegen eine (wohl alleinstehende) Frau durch Amtsträger berichtet wird; ein weiterer Hinweis ist Lib., Or. 33,36, wo sich eine Witwe beklagt, dass sie ihren Beitrag zur Straßenbeleuchtung Antiochias bezahlen soll, obwohl sie mittellos sei, dies wird von Libanios als Hartherzigkeit der Behörden gebrandmarkt; weitere Hinweise auf Papyri, z.B. P.Oxy. XII 1460 (ca. 220 n. Chr.) berichtet von einer Eingabe der Flavia Marcella, dass die Getreidesteuern falsch berechnet seien; auch SB XVIII 13612 (4. Jahrdt. n.Chr.), es handelt sich um einen Klagebrief einer Witwe und ihrer verwaisten Kinder, die vom einem gewissen Theognostos bedrängt werden.

⁷⁶ Vgl. u.a. Diod., 19,8,3ff; Epict., 3,24,14f; Cic., De orat. 1,228; Lib., Or. 22,20; man kann Anklänge an den Topos der biblischen Schriften von der sprichwörtlichen Bedürftigkeit von Witwen und Waisen erkennen.

⁷⁷ Symm., Epist. 1,74.

⁷⁸ Apul., Met. 4,12; Krause, Witwen II, 236f gibt zahlreiche Hinweise auf Ereignisse in Ägypten, wo Frauen Opfer von Raub und Diebstahl geworden sind; viel seltener werden sie als Täter genannt.

⁷⁹ Philostr., Imag. 1,12,4 (um 200 n.Chr.).

kann davon ausgegangen werden, dass vermögende Witwen sehr schnell zur Heirat gezwungen werden konnten, besonders wenn sie ansonsten keinen Schutz besaßen.⁸⁰

Ebenfalls soll darauf hingewiesen werden, dass Witwen vor Gericht häufig in einer schwächeren Position waren als Männer, sodass sie eher benachteiligt wurden. Auch dieses Problemfeld ist in der Literatur bewusst und wird immer wieder erwähnt. Auch in heidnischen Kreisen galt es daher als eine besondere Pflicht der Amtsträger, das Wohl von Witwen zu schützen. So wird im 1. Jahrhundert v.Chr. vom Prokonsul von Sizilien, L. Asyllius, berichtet, er habe sich in herausragender Weise um den Schutz von Witwen und Waisen verdient gemacht.⁸¹ Man stößt auf Seiten von Amtsträgern bzw. Richtern auf Wohlwollen gegenüber Schwachen und Armen, sodass sie Witwen im Rechtsstreit beistehen. Dieses Verhalten wird verschiedentlich lobend erwähnt.⁸² Eine eindeutige Benachteiligung vor Gericht bestand jedoch in der Tatsache, dass Frauen nur in begrenztem Maß als Anklägerin vor Gericht auftreten konnten. Im klassischen Recht waren sie prinzipiell von der Anklage *in iudicia publica* ausgeschlossen, sie konnten nur dann als Klägerinnen auftreten, wenn sie für sich selbst bzw. für nahe Angehörige ein Unrecht verfolgten. So konnte eine Frau etwa auftreten, wenn einer ihrer Verwandten getötet worden war.⁸³ In Ägypten wurden Frauen vor Gericht von ihren Ehemännern vertreten; wenn sie jedoch selbst aktiv wurden, bedeutete dies meistens, dass sie keinen Ehemann hatten und damit verwitwet waren. Generell wird in der Zeit von der Republik bis zur Spätantike auf die weibliche *verecundia* und *pudor* verwiesen, die ein Auftreten der Frau vor Gericht verhinderten. Grundsätzlich konnte eine Witwe im Gegensatz zum *pater familias* nicht als Haushaltsvorstand die ganze Familie vor Gericht vertreten. Die zahlreichen Petitionen von kirchlichen Vertretern aus späteren Zeiten beweisen die schwache Position und Hilflosigkeit von Witwen vor Gericht und weisen darauf hin, wie nötig es immer wieder sicherlich auch in früheren Jahrhunderten war, Gerechtigkeit für diese schwache Bevölkerungsgruppe einzufordern.⁸⁴

1.6. Zusammenfassung

Die zusammengestellten Fakten aus der heidnischen Umwelt des römischen Reiches in den ersten christlichen Jahrhunderten haben eine besonders große Not der Witwen deutlich gemacht. Vor allen Dingen erscheint die Hilfsbedürftigkeit der Witwen kein besonderes Problembewusstsein in der Gesellschaft geschaffen zu haben, vor allen Dingen nicht, wenn es sich um arme, ältere und besonders schwache Witwen handelte. Gab es bei reichen Witwen immer wieder Forderungen, so kann ein überwiegendes Schweigen festgehalten werden, was das

⁸⁰ Vgl. Krause, Witwen II, 238ff.

⁸¹ Diod., 37,8.

⁸² Vgl. Lact., Inst. 6,12,21; Laktanz erwähnt, dass heidnische Statthalter den Schutz der Witwen als wichtige Aufgabe ansahen.

⁸³ Dig. 48,2,1; 48,2,2; Cod. Just. 9,1,4; 9,1,9.

⁸⁴ Vgl. Krause, Witwen II, 244-251, er führt auch hier zahlreiche Belegstellen besonders aus den Papyri an.

Leid dieser besonders bedürftigen und zahlreichen Bevölkerungsgruppe der alten und gebrechlichen armen Witwen betrifft. In der hellenistischen Kultur kann zwar davon die Rede sein, dass eine besondere moralische Verpflichtung gegenüber den ungerecht Behandelten, den Unglücklichen und allgemein gegenüber den Hilfesuchenden eingefordert wird,⁸⁵ die Witwen scheinen jedoch kaum Objekt der besonderen Aufmerksamkeit von Autoren oder sonstigen Stellen geworden zu sein. „Die gesellschaftliche Diskriminierung der Frau generell lässt sich am deutlichsten bei den Witwen aufzeigen. Sie gerieten in Armut und wurden in den verschiedenen Situationen Opfer von Gewalt und Betrug; ihre Möglichkeiten, sich hiergegen zur Wehr zu setzen, waren begrenzt.“⁸⁶ Fast völlig im Dunkel verschwindet die Situation der armen Witwen, von jenem großen Heer von vorwiegend älteren Frauen, die in den Großstädten der Antike ein elendiges Dasein fristeten und häufig keine andere Wahl hatten, als zu betteln oder ihre Not zu ertragen. Dieses Schweigen verweist auf eine fehlende Sensibilität und ein mangelndes Problembewusstsein hin, was die Lage dieser Gruppe von Armen betrifft. Indirekt ergibt sich dafür auch ein Beleg beim Kaiser Julian Apostata, der sich im vierten Jahrhundert vehement gegen das Christentum wendet und zur alten heidnischen Gesellschaft zurückkehren will. Sein Hinweis, das Christentum wäre so attraktiv, weil es so sozial und den Armen zugewandt sei, und dass die Heiden diese Liebe zu den Armen lernen müssten, um die heidnische Götterreligion attraktiver zu machen, bestätigt diese Analyse.⁸⁷

Auch bei den Göttern der Griechen stehen die Armen nicht in einer besonderen Gunst; eine Verantwortung, sie zu beschützen oder ihnen zur Seite zu stehen, lässt sich nicht finden. Zum Teil taucht zumindest die Vorstellung auf, dass die Armen besonders fromm seien, was zum Teil an die Einstellung des Alten Testaments erinnert.⁸⁸ Armut wird auch beklagt und als Unglück angesehen, ganz besonders schlimm ist Armut in Verbindung mit dem Alter.⁸⁹

Erst später in christlicher Zeit bezeugen die Kirchenväter einen intensiveren Blick auf diesen Alltag der Armen, die vorher von den Quellen „totgeschwiegen“

⁸⁵ Vgl. Bolkenstein, Wohltätigkeit, 92ff; vgl. auch Stählin, ThWNT IX, 432.

⁸⁶ Zu diesen Schlussfolgerung kommt Krause, Witwen II, 254 an Ende seiner Analyse der Situation der Witwen im römischen Reich der frühen Kaiserzeit; dieses Ergebnis wird von Haslinger, Diakonie, 34ff bestätigt.

⁸⁷ Vgl. Paglia, L'amore cristiano, 362; er verweist auf Julian Apostata, Brief an Theodorus (Ep. 84c und 89) und seinen Wunsch, die christliche Nächstenliebe für die Heiden einzuführen, dieser schreibt: „Wir sollten doch einsehen, dass die Gottlosigkeit (sc. das Christentum) nur deshalb an Boden gewinnen können, weil sie sich liebevoll um Fremde gekümmert... die gottlosen Galiläer unterstützen nicht nur ihre eigenen Armen, sondern nicht minder unsere“; vgl. Haslinger, Diakonie 46; Thraede, Soziales Verhalten, 556f; Lallemand, Histoire I, 78-86 macht deutlich, dass es einen grundlegenden Unterschied in der Fürsorge für Bedürftige und damit auch für Witwen zwischen der altorientalischen und jüdischen Tradition und der hellenistisch-römischen Welt gab, in der von einer Sensibilität für ihre Anliegen und Nöte nicht sprechen kann, und zeigt auf, dass Mitleid und Großzügigkeit gegenüber Schwachen und Bedürftigen sogar als negativ angesehen wurde und dass auch die philosophische Gegenströmungen, wie etwa durch Seneca, z.B. in De Beneficiis, kaum etwas an der harten Realität geändert haben, 178-184.

⁸⁸ Vgl. Bolkenstein, Wohltätigkeit, 176, der auf Euripides, fr. 327, 4, N² und Theopompus, fr. 314 hinweist.

⁸⁹ Vgl. Aeschines, I, 88; Plato, Rep., 330a.

wurden,⁹⁰ die jedoch sowohl in der späten Republik als auch in der frühen Kaiserzeit als Problemgruppe existent waren. Veyne resümiert: „Der Triumph der christlichen Religion hat eine starke Minderheit in die Lage versetzt, eine ganze Gesellschaft für die Armut zu sensibilisieren... Ohne große Gewissensbisse hatte das Heidentum die Hungernden, die Alten oder die Kranken ihrem Schicksal überlassen. Altersheime, Waisenhäuser, Krankenhäuser usw. sind Institutionen, die erst zur Zeit des Christentums eingerichtet werden“.⁹¹ Hier muss die große Leistung des Christentums angesetzt werden, das eine vielleicht oft kaum beachtete Leistung auf dem Gebiet der Sozialgeschichte erbracht hat, indem es besonders auf das Leben der kleinen Leute, der Armen und Ausgegrenzten hingewiesen hat und ihre Anliegen thematisierte.

2. Die Witwe im Judentum

2.1. Das Alte Testament

Das Alte Testament ist in besonderer Weise geprägt von einer intensiven Witwenfürsorge, die auch im Vergleich zu den Nachbarländern Israels besondere Akzente setzt und hervorsticht. Es soll im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich auf dieses Thema eingegangen werden. Einige kurze Hinweise sollen zusammenfassend auf die intensive Beschäftigung aller alttestamentlichen Bereiche mit dieser Frage hinweisen. Allein schon der Blick auf das Vorkommen des Wortes spricht eine deutliche Sprache. Die griechische Übersetzung *χήρα* gibt überwiegend das hebräische *אלמנה* wieder, das 53 mal im Text des AT vorkommt. Daneben werden im AT *אלמן* (Witwenschaft – einmal in Jes 47,9) und *אלמנות* (Witwenschaft – viermal) gebraucht. Ähnlich wie in den Nachbarländern steht im Alten Testament die Notlage dieser Personengruppe im Mittelpunkt der Aussagen, die häufig insbesondere in der prophetischen Tradition mit Vorwürfen gegen die Könige oder gegen andere herrschende Gruppen sowie gegen die Reichen kombiniert wird. Dem entspricht eine besondere Verantwortung der Herrscher und des ganzen Volkes für die Witwen, die häufig zusammen mit den Waisen erwähnt werden.⁹² Die Notlage der Witwe entstand nicht nur durch ihre Lebenssituation, die sie besonders anfällig machte, häufig wurde sie auch noch durch ungerechte Behandlung und Ausnutzung verschlimmert und gravierend gemacht. Die Texte im Alten Testament lassen solche Zustände immer wieder vermuten und erheben darüber Klage (vgl. Jes 10,2; Ez 22,7; Ps 94,6). Auf dieser Ebene muss auch die Klage verstanden werden, dass den Witwen ihr Recht vorenthalten wird (vgl. Jes 1,23; Jer 5,28), sodass ein weiterer Aspekt ihrer Schwäche durch eine unsichere Rechtslage verursacht wurde.

Demgegenüber stehen allerdings Gesetzestexte, die Witwen und andere bedürftige Personengruppen einem besonderen Schutz unterstellen (vgl. Ex 22,21; Dtn 10,18; 24,17) und die darauf hinweisen, dass Jahwe sein besonderes Augenmerk

⁹⁰ So wörtlich Krause, *Witwen II*, 255 als Ergebnis seiner umfassenden Arbeit.

⁹¹ Veyne, *Brot und Spiele*, 63.

⁹² Vgl. zusammenfassend Stählin, *ThWNT IX*, 433-437; auch Hoffner, *ThWAT I*, 308-313.

auf sie richtet. Auffällig hebt sich von dieser großen Sensibilität eine geringere soziale Stellung der Witwe im Recht ab, wenn es um bestimmte soziale Rollen geht, die sie nicht erfüllen kann; so ist sie nicht der Ehe mit dem Hohepriester würdig (vgl. Lev 21,14 – hier wird sie in eine Reihe mit einer Verstoßenen, einer Entehrten und einer Dirne gestellt!).⁹³ Es bleibt aber im allgemeinen Überblick eine große Fürsorge und Sensibilität für die Witwen festzuhalten.

Neben den Waisen gelten die Witwen im Alten Testament als die Personengruppe, die besonders unter ihrer Lebenslage zu leiden hat, sodass sie immer wieder als Paar genannt werden, sei es in Gesetzestexten, die ihren besonderen Schutz einfordern, oder auch in prophetischen Texten, die soziale Notstände anprangern. Demgegenüber steht die besondere Fürsorge und Zuwendung Jahwes für die Witwen und ihre Notlage, indem er immer wieder als „Anwalt der Witwen“ beschrieben wird.⁹⁴ Man kann soweit gehen, die Liebe und den Schutz der Witwen durch Jahwe als einen besonderen Zug des alttestamentlichen Gottes anzusehen, auch wenn er dabei in einer Tradition der Nachbarvölker steht.⁹⁵ Die Witwe genießt zusätzlich zum Volk besondere Rechte, die ihrer Notlage entgegen kommen soll: wie die Leviten erhält sie Anteil am Zehnten (vgl. Dtn 14,29; 26,12f); sie hat Anrecht auf die Nachlese auf dem Feld, am Ölbaum und im Weinberg (Dtn 24,19-21); sie soll an der Erntefreude des Wochen- und Laubhüttenfestes beteiligt werden (Dtn 16,11.14; 14,29; 26,12); ihr Kleid ist unpfändbar (Dtn 24,17). Auch die späte Weisheitsliteratur in Sir 4,10 greift die Mahnungen der Propheten auf, die Witwen gut zu behandeln und ihnen beizustehen. Ein solches Verhalten hat nach Jesus Sirach sogar Auswirkungen auf die eigene Gottesbeziehung.

Es kann somit festgehalten werden, dass das Alte Testament eine auffällige Sensibilität zeigt, was die Lage der Witwen betrifft. Hierbei zeigt sich besonders auch ein Blick für die Not der armen und bedürftigen Witwen, die ohne Beistand sind oder deren Notlage ausgenutzt wird.⁹⁶ Die biblischen Autoren aller Teile des AT, von den Gesetzesbüchern über die Propheten bis zur Weisheitsliteratur sind sich dieser Frage bewusst und nehmen sich dieses Problems an. Immer wieder wird eine besondere Verantwortung Jahwes für das Leid der Witwen erkennbar, dem ein angemessenes Verhalten der Menschen entsprechen soll. Fehlverhalten der Menschen wird angeklagt und Achtung der Rechte der Witwen wird eingefordert.

⁹³ Vgl. Stählin, ThWNT IX, ebd.

⁹⁴ Vgl. Dtn 10,18; Ps 68,6; 146,9; Mal 3,5.

⁹⁵ Darauf weist Stählin hin, ThWNT IX, 435.

⁹⁶ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 433ff, er verweist darauf, dass das AT insbesondere die Befürchtung der Witwen betont bzw. hauptsächlich in diesem Zusammenhang von ihnen spricht und dieser Tatsache in betonter Weise einige bewundernswerte Witwen entgegengesetzt werden, wie Tamar (Gen 38), die Witwe von Sarepta (1Kön) und Judith; damit entspreche das AT allerdings auch dem altorientalischen Fürstenspiegel mit dem Unterschied, dass die liebevolle Rücksicht auf die Witwen im AT an alle Frommen gerichtet werde.

2.2. Die jüdische Umwelt zur Zeit Jesu

Neben den Schriften des AT kommt als Zeuge für das Judentum zur Zeit Jesu zunächst Philo in Frage. Wie das AT verbindet er das Wortpaar Witwen und Waisen,⁹⁷ die häufig zu Opfern der Gottlosen werden.⁹⁸ Bei ihm taucht das Wortfeld *χήρα*, *χήρεια* und *χήρεύω* immer wieder auf (ca. 50 mal).⁹⁹ Sehr häufig verwendet er das Wortfeld jedoch, um die verlassene Seele zu beschreiben, die schutzlos und ohne Beistand ist, die keine Tugend hat und somit ein schlechtes Leben führt. In seiner allegorischen Auslegung des AT ist das ein Zustand der Seele, die ohne Gott lebt oder keinen Schutz bei Gott sucht. Das Verb gewinnt dadurch die Bedeutung von „fehlen, beraubt sein“. In dieser Verwendung des Wortfeldes fällt auf, dass es durchweg negativ gebraucht wird und – wenn auf die Seele übertragen – an ein schlimmes Schicksal erinnert. Andere Male nimmt er Bezug auf die Rechtsvorschriften der Torah und beschäftigt sich mit der Tatsache, dass Hohepriester keine Witwen heiraten dürfen, Priester dagegen schon¹⁰⁰ und dass bei Witwen eine Wiederverheiratung in der Verwandtschaft zu erfolgen habe.¹⁰¹ Wichtig für unseren Kontext und die Untersuchung des lukanischen Umfelds ist der Hinweis Philos, dass die Kinder der Witwe die Pflicht haben, sich um sie zu kümmern.¹⁰² Daneben betont er, dass Witwen in besonderer Weise Zuflucht zu Gott nehmen und spielt damit auf ihre besondere Frömmigkeit an.¹⁰³ Man begegnet auch dem Motiv, dass Gott ein besonderer Beschützer der Witwen ist; Gott versorgt sie, weil sie ihren Versorger verloren haben und wird zum unparteiischen Richter für „Proselyten und Witwen“.¹⁰⁴ Außerdem rühmt er bei der Beschreibung der Essener ihre Sorge um die Alten.¹⁰⁵

Das Wort *χήρα* kommt bei Flavius Josephus, einem weiteren wichtigen Zeugen des Judentums aus neutestamentlicher Zeit, nur dreimal und nur in *antiquitates* vor. In Ant. 4,240 berichtet Josephus von der Gesetzesvorschrift des Zehnten, der in jedem dritten Jahr für die Verteilung an Witwen und Waisen abzugeben sei. Er überliefert ausführlich die Geschichte Elias und der Witwe von Sarepta (aus 1Kön 17,8ff) in Ant. 8,319-327 und erwähnt in 8,320, dass die Frau Witwe war; dabei berichtet er von der wunderbaren Vermehrung des Mehls und des Öls,

⁹⁷ Vgl. Dec. 42.

⁹⁸ Vit Mos II, 240; vgl. auch Weish 2,10.

⁹⁹ *χήρα* in leg. all. II 63; det. 147; imm. 136.138; congr. 178; fug. 114; mut. 149; somn. II 273; spec. I 105.108.308.310; spec. II 25.108; spec. III 26.64; spec. IV 176.177; virt. 114; *χήρεια* in ebr. 5; Mos. II 240; decal. 42; aet. 56; *χήρεύω* in det. 149; post. 6.68; imm. 136.137; conf. 163; fug. 114.190; smn. II 273; spec. I 129; spec. II 30.31; spec. III 12.27.30; prob. 14.63; aet. 56.

¹⁰⁰ Spec. I 105. 108

¹⁰¹ Spec. III 27 und 30.

¹⁰² Spec. I 129 spricht von einer verwitweten Tochter eines Priesters, die in das Haus ihres Vaters zurückkehren darf; allerdings ist dies nicht der Fall, wenn Söhne oder Töchter da sind, dann muss sie bei den Kindern bleiben, da Söhne und Töchter ihre Mutter zu sich nehmen müssen; dieser Hinweis ist z.B. in Bezug auf Lk 7,11-17 interessant und erinnert an das Schicksal der Witwe von Nain, die durch den Tod des einzigen Sohnes in großes Elend geraten ist.

¹⁰³ Smn. II 273.

¹⁰⁴ Spec. I 308.310; vgl. auch spec. IV 177f, diese Stelle ist besonders interessant für den Abschnitt Lk 18,1-8.

¹⁰⁵ Prob. 87; vgl. Klauck, Gütergemeinschaft, 53f; er kommt zu dem Schluss, dass die Armenfürsorge im Judentum beispielhaft in der Antike ist, wie er auch der Verteidigungsschrift Philos für die Juden entnimmt, Hyp 11,1.

sowie auch von der Totenerweckung des Sohnes. Er berichtet allerdings in abgewandelter Form mit einigen Hinzufügungen und eigenen Interpretationen des biblischen Textes. Interessant für unsere Arbeit in Bezug auf Lk 4,25f und 7,11-17 ist dabei die Tatsache, dass diese Begebenheit so ausführliche Beachtung findet. Er berichtet schließlich auch von einer besonderen Witwe, der Alexandra, die zunächst Witwe des Judas Aristobulus I. war und nach seinem Tod im Jahr 103 v.Chr. seinen Bruder Jannaeus Alexander heiratete und nach dessen Tod für eine Übergangszeit sogar die Herrschaft im Land innehatte. Sie hatte schon vor seinem Tod auf die politischen Geschäfte Einfluss genommen.¹⁰⁶

Schließlich erwähnt Josephus in Ant. 16,221ff die Geschichte der Witwe Salome,¹⁰⁷ der Schwester des Herodes, die sich in den arabischen Gesandten Syllaeus verliebte, ihn jedoch nicht ehelichen durfte, da dieser sich weigerte, die Bedingung des Übertritts zum jüdischen Glauben zu akzeptieren. Nach dieser Episode ist Salome am Hofe des Herodes dem Gespött und Vorwurf ausgesetzt, sie sei ein zügelloses Weib, worin sich ein bitterer Zug des Witwendaseins widerspiegelt, den Josephus nicht verschweigt. Bei Josephus begegnen wir einmal auch dem Substantiv *χήρεια* (Ant. 6,210) in der Rede Jonathans an Saul, in der er darum bittet, David zu verschonen, auch damit seiner eigenen Tochter die Witwenschaft erspart bleibt, noch bevor sie Kinder geboren hat. Dieser Aspekt der Witwenschaft ohne Kinder erwähnt Josephus, weil es als besonders hartes Schicksal bekannt war. Dies ist interessant in Hinblick auf den einzigen Sohn der Witwe von Nain (Lk 7,11-17).

Schließlich begegnen wir auch siebenmal dem Verb *χήρεύω*.¹⁰⁸ Damit wird überwiegend zum Ausdruck gebracht, dass eine Frau zur Witwe geworden ist. In Bell. 2,115ff und noch ausführlicher in Ant. 17,350ff ist die Rede von der Witwe Glaphyra, die zum dritten Mal heiratete, der dann im Traum ihr erster Mann erscheint und sie wegen der dritten Heirat tadelt, woraufhin sie zwei Tage später stirbt. Eine interessante Geschichte von der starken und mutigen Witwe Antonia, einer Verwandten des Tiberius, die trotz zahlreicher Bewerber „Witwe blieb“ und wegen „ihrer Keuschheit“ ohne jeden Vorwurfs war, überliefert Josephus (Ant. 18,180ff) und erinnert damit an die Witwe Judith und auch die mutige Witwe in Lk 18,1ff. Denn Antonia vollbringt eine „Heldentat“, indem sie die geplante Verschwörung des Sejanus, eines Freundes ihres verstorbenen Gatten, gegen

¹⁰⁶ Vgl. Jos., Ant. 13,320 und Bell. 1,85; nach neun Jahren Herrschaft starb sie im Alter von 73 Jahren starb. Hier begegnen wir demzufolge einer für die Zeit betagten Frau, die eine wesentliche Rolle in der jüdischen Geschichte spielte und die ein Hinweis dafür ist, dass Witwen aus der Oberschicht gelegentlich einen großen Einfluss gewinnen konnten.

¹⁰⁷ Im NT findet sich eine Salome bei Mk 15,40 und 16,1, wo wir allerdings außer ihrem Namen nichts von ihrer Identität erfahren, sie ist mit den anderen Frauen beim Kreuz und am Morgen der Auferstehung beim Grab; vgl. Pesch, Mk II, 506 spricht davon, dass ihre Identität unklar sei und sie später in gnostischen Evangelien in einer ähnlichen Rolle wie Maria Magdalena geschildert wird (EvÄg, EvThom, PS).

¹⁰⁸ Jos. Bell. 2,115; Ant. 4,227; 7,172; 17,350; 18,180; 19,331; 20,149. In Ant. 19,331 wird das Verb im Sinn von „ohne etwas sein, etwas entbehren“ gebraucht im Zusammenhang mit dem Bericht über König Agrippa, der oft in Jerusalem war und als fromm gepriesen wird, sodass kein Tag ohne (!) Opfer verging. In Ant. 7,172 wird das Verb nicht für eine Witwe gebraucht, sondern für Thamar, die unverheiratet war und nach der Vergewaltigung zurückgezogen bei ihrem Bruder Absalom lebte.

Tiberius verhindert. Schließlich berichtet Josephus auch von einer Untat der Witwe Agrippina, die nach Behauptungen ihren Mann, Kaiser Claudius, vergiftet habe (Ant. 20,149ff). Bei Josephus wird das Witwendasein zusammenfassend sowohl mit Bedürftigkeit und Armut verbunden (die Erwähnung der Gesetzesvorschriften der Sorge um ihr Wohl in Ant. 4,240 und 4,227 und die Hinweise auf die Armut der Witwen in Sarepta in Ant. 8,320, bei der Tochter Sauls in Ant. 6,210, dem Gespött über Salome in Ant. 16,221 und dem Schicksal der Glaphyra in Bell. 2,115; Ant. 17,350) als auch mit einem beeindruckenden Beispiel von Stärke und Vorbildlichkeit einer Witwe (Antonia in Ant. 18,180) bzw. von Stärke im negativen Sinn (Agrippina in Ant. 20,149).

Im Frühjudentum werden die Vorschriften der Torah zur guten Behandlung der Witwen mit der Zeit durch weitere witwenfreundliche Bestimmungen ergänzt. So darf eine Witwe im Haus ihres Mannes bleiben und von seinem Vermögen leben, solange sie Witwe ist (Ket 4,2.12).¹⁰⁹ Interessant ist, dass sie ihr Geld im Tempel verwahren darf (vgl. 2 Makk 3,10; 4 Makk 4,7).¹¹⁰ Wichtig in Bezug auf Lk 18,1-8 ist die Stelle im slavischen Henoch (42,9), das auf das erste Jahrhundert n.Chr. zu datieren ist: „Selig ist, wer ein gerechtes Gericht die Waise und die Witwe richtet und jedem Gekränkten hilft“.¹¹¹

In besonderen Gemeinschaften des Judentums der Zeitenwende, wie in Qumran und in anderen essenischen Gemeinschaften, gibt es Hinweise auf eine besondere Art von Gütergemeinschaft.¹¹² Wenn man dabei eigenen Lohn durch Erwerbstätigkeit bekam, sollte man den Lohn von zwei Tagen für Gemeindezwecke abliefern. Diese Zwecke waren vor allen Dingen die Sorge um Bedürftige und Arme, Waisen und Obdachlose. In diesem Zusammenhang greifen auch diese Gemeinschaften die Tradition der Mahnungen aus dem AT auf, dass man sich der Armen und Fremden annehmen solle und die Witwen nicht ungerecht behandeln dürfe.¹¹³

¹⁰⁹ In der Ordnung Naschim (Frauen) der jüdischen Mischna wird im Traktat Ketubbot aus dem 2. bzw. 3. Jahrhundert n.Chr. diese Vorschrift erwähnt, die wahrscheinlich auf eine ältere Tradition zurückgreift.

¹¹⁰ Vgl. Jos. Bell. 6, 282. Dieses Recht gab es auch im römischen Umfeld, vgl. Liv 24,18,13f.

¹¹¹ Vgl. Böttrich, Henochbuch, 812f, er entscheidet sich in der Diskussion um die Datierung auf das erste Jahrhundert n.Chr. und noch vor das Jahr 70.

¹¹² Degenhardt, Lukas, 189 verweist auf 1QS I,11ff und VI,19, wo es heißt, dass alle Willigen „all ihre Kenntnis und ihre Kraft und ihr Vermögen in die Einung Gottes bringen“ sollen, damit sie sich nach der Vollkommenheit Seiner Wege und all ihr Vermögen nach dem Ratschluss Seiner Gerechtigkeit einsetzen.

¹¹³ Vgl. Degenhardt, Lukas, 192, er verweist auf Qumran (CD XIV,12-16), wo dazu aufgerufen wird, vom Lohn abzugeben, um Waisen, Elenden und Armen zu geben: „Den Lohn von zwei Tagen pro Monat und als Minimum sollen sie in die Hand des Aufsehers geben, und die Richter sollen davon geben für die Waisen, und davon sollen sie unterstützen den Elenden und Armen, und (weiterhin) für den Greis, der im Sterben liegt und für den Mann, der obdachlos ist, und für den, der zu einem fremden Volk in die Gefangenschaft geführt wird, und für die Jungfrau, die (keinen Löser hat, und für den), dem keiner irgend eine Arbeit... verschafft“ (vgl. auch VI,14-17: „Wahrlich, sie sollen darauf achten, der Deutung der Torah entsprechend zu handeln während der Endzeit der Ruchlosigkeit und sich zu scheiden von den Söhnen der Grube und sich zu enthalten von dem unreinen Reichtum der Ruchlosigkeit, stammend aus Gelübde und Bann und Tempelvermögen, und indem sie die Elenden seines Volkes berauben, dass Witwen ihre Beute sind und sie die Waisen ermorden“); Klauck, Gütergemeinschaft, 58ff bezweifelt dagegen die

Die Kosten für die kommunale Armenpflege wurden durch eine Steuer bestritten, die je nach Leistungsfähigkeit der Bürger eingezogen wurde, wie rabbinische Quellen belegen, die zwar späteren Datums sind, jedoch wohl Hinweise auf frühere Zeiten zulassen.¹¹⁴ Daneben kamen noch die freiwilligen Gaben und die Almosen der einzelnen Gläubigen. Diese wurden beim Gottesdienst in der Synagoge und in den Lehrhäusern oder auch bei besonderen Aufrufen eingesammelt. Es scheint auch eigens Armenpfleger gegeben zu haben, die in den Häusern Gaben einsammelten, um sie an die Notleidenden auszuteilen. Besonderen Wohltätern wurden zum Teil sogar Ehrenplätze in den Synagogen eingeräumt.¹¹⁵ Es hat den Anschein, dass in manchen Fällen die Höhe der Liebesgaben eingeschränkt werden musste, die 20% des Einkommens nicht übersteigen sollten, wie schon bei Rabbi Gamaliel um das Jahr 90 festgestellt wird. Den vollkommenen Besitzverzicht für die Armen, wie Jesus ihn an manchen Stellen des Evangeliums einfordert, gab es allerdings im Judentum nicht, außer in manchen radikalen Formen.¹¹⁶ Allerdings gab es ein Mindestmaß der freiwilligen Abgaben, das bei 3% des Ernteertrages lag.¹¹⁷

Wenn man von rabbinischen Quellen Rückschlüsse auf die Zeit des ersten Jahrhunderts n.Chr. schließen darf, kann man vermuten, dass es im Judentum eine gewisse Versorgung der Armen und damit auch der bedürftigen Witwen in Jerusalem und in Palästina gab, die auch institutionalisiert war.¹¹⁸ Bekannt waren die jüdischen Einrichtungen Tamchuj (Armenschüssel) und Kuppa (Armenkorb), die sich an unterschiedliche Gruppen wandten.¹¹⁹ Der Tamchuj wurde täglich an wandernde Arme, die sich nur vorübergehend in der Stadt aufhielten, verteilt und bestand in Speisen (wobei am Paschafest auch der vorgeschriebene Wein ausgegeben wurde).¹²⁰ Die Kuppa wurde nur wöchentlich an die ortsansässigen

Tatsache der allgemein gültigen Gütergemeinschaft bei den Essener und kommt zum Ergebnis, es habe sie wohl nur in Qumran gegeben; er erwähnt jedoch ebenfalls die Damaskusschrift, wo die Abgabe für die Armen erwähnt wird; außerdem verweist er auf Philo, Prob. 85f, der über die Gütergemeinschaft der Essener berichtet und davon spricht, dass die Alten versorgt werden (87). Außerdem verweist er darauf, dass auch Josephus in seiner Einschätzung der Essener zu einem positiven Urteil wie Philo kommt: „Nur in zwei Dingen besitzen sie (die Essener) völlige Freiheit: in Hilfeleistung und in Barmherzigkeit. So ist jedem gestattet, Unterstützungsbedürftigen beizuspringen, wenn sie dessen würdig sind, und Notleidenden Nahrung zu reichen“ (Bell. 2,122; 2,134).

¹¹⁴ Vgl. Strack/Billerbeck I, 388 mit rabbinischen Quellen aus dem 2./3. Jahrhundert.

¹¹⁵ Degenhardt, Lukas, 24ff betont, dass diese Armenfürsorge in der jüdischen Gesellschaft um vieles besser war als bei den anderen Völkern. Vgl. auch Strack/Billerbeck II, 388f; siehe auch die neutestamentliche Stelle Mt 6,2-4. Wenn auch von manchen Missständen berichtet wird, dass manche ihre Gaben besonders zur Schau stellten, so ist doch die Tatsache hervorzuheben, dass Almosengeben und Armenfürsorge zu den besonderen positiven Eigenschaften eines frommen Juden gehörten.

¹¹⁶ Vgl. Braun, Radikalismus, 91.

¹¹⁷ Vgl. Degenhardt, Lukas, 26.

¹¹⁸ Heiningen, Option, 197f sieht die kritisch und fragt, ob Rückschlüsse auf Zustände der Zeit des ersten Jahrhunderts möglich sind.

¹¹⁹ Die Belege sind tPea 4,9 und pPea 8,21,15; die Kuppa war eine Abgabe, die von zwei Personen wöchentlich eingezogen wurde. Es gab dabei sogar ein Pfändungsrecht, wenn das Almosen verweigert wurde; vgl. Strack/Billerbeck II, 643f.

¹²⁰ Die Belege sind BB 8^b Bar und tPea 4,9; sie wurde von drei Personen eingesammelt, da sie am selben Tag noch ausgeteilt wurde; vgl. Strack/Billerbeck II, 643f.

Armen verteilt und bestand in einer Geldzuwendung für 2x7 Mahlzeiten. Unter dieser zweiten Versorgungsart fielen auch die Witwen der jeweiligen Stadt.¹²¹

Zusätzlich galten die alttestamentlichen und rabbinischen Gesetzesvorschriften, die im Sabbatjahr einen Schuldenerlass vorschrieben, und der Armenzehnt, nach dem im dritten und sechsten Jahr ein Zehntel des Ernteertrags (nach Abzug der sonstigen Abgaben) den Armen zu geben war. Weiterhin gab es rechtliche Ansprüche der Armen während der Ernte: Ackerwinkel, Nachlese, Vergessenes auf dem Feld und Weinbergsnachlese; und schließlich nach dem Talmud eigene soziale Vorschriften, wie z.B. die Erlaubnis, beliebig im See Genesaret zu fischen. Es gab wohl auch eine Kasse im Tempel, die „Zelle der Stille“ genannt wurde, hier brachten Wohltäter im Verborgenen ihre Gaben und Arme aus angesehener Familie konnten im Verborgenen Unterstützung erhalten.¹²²

Schließlich war es Armen erlaubt, Erleichterungen bei den Opfern in Anspruch zu nehmen, sowie ihr Geld sicher im Tempel zu verwahren (vgl. 2 Makk 3,4-6.10-15), was besonders auch von Witwen in Anspruch genommen wurde (vgl. 2 Makk 3,10). Schließlich kann die Einrichtung der Leviratsehe im Fall, dass der Ehemann ohne männliche Nachkommen gestorben war, als ein indirekter Hinweis auf die Wiederverheiratung als ein Weg der Versorgung der Witwen angesehen wurde (vgl. 1Tim 5,3ff), obwohl es dabei wohl zunächst darum ging, der Familie des Mannes Nachkommenschaft zu erwerben (vgl. Mk 12,18-27 parr).

In der Literatur des antiken Judentums wird die Witwe auch als Paradigma verwendet. Philo wendet das Bild der Gottesehe im individuellen Sinn an, das im AT nur kollektiv gebraucht wird; außerdem steht die Witwe für die von Gott getrennt lebende Seele, die dem Bösen besonders ausgesetzt ist.¹²³

Das Frühjudentum spiegelt somit die alttestamentliche Tradition wider, die sich in besonderer Weise der Witwen angenommen hatte. Verschiedene institutionalisierte Formen der Fürsorge erscheinen als eine Frucht dieser Sensibilität, die sich mit der Zeit entwickelt haben und die Vorschriften der biblischen Schriften umzusetzen versuchten. Diese klare Sensibilität gerade für die in Not geratenen Witwen unterscheidet die biblischen Schriften und das Judentum von der heidnischen Gesellschaft des römischen Reiches.¹²⁴ An diesem Punkt lässt sich ein Anknüpfungspunkt für die neutestamentlichen Autoren finden, besonders wenn es wie im Fall von Lukas darum ging, die Botschaft des Christentums in den heidnischen Gesellschaften zu verkünden und das Proprium

¹²¹ Vgl. Jeremias, Zeit Jesu, 146f; vgl. auch Degenhardt, Lukas, 26, der auch noch auf die eigens im Tempel aufgestellten Opferkästen hinweist, die extra für die Armenfürsorge aufgestellt worden waren; vgl. das Kapitel zu Apg 6,1ff.

¹²² Vgl. Jeremias, Zeit Jesu, 149; vgl. auch das Buch Ruth, die als Witwe diesen Brauch für sich und ihre Schwiegermutter in Anspruch nehmen kann, Rut 2.

¹²³ Vgl. Som., II 273 und Det., 147.

¹²⁴ Degenhardt, Lukas, 181 kommt zu dem Ergebnis, dass eine eigentliche Armenpflege den Griechen und Römern unbekannt gewesen sei und nur wenn ein Freund oder sonstiger Nahestehender verarmt war, war es ein Gebot der Freundestreue, ihm in der Not beizustehen; vgl. Klauck, Gütergemeinschaft, 54.

der jesuanischen Botschaft deutlich zu machen. Wenn er sich, wie im exegetischen Abschnitt zu zeigen sein wird, besonders auf die biblischen Traditionen von bekannten Witwengeschichten beruft und sie in sein Evangelium einbaut, bezieht er sich auf diesen Erfahrungsschatz der biblisch-jüdischen Frömmigkeit.

IV. Die Witwentexte im Lukasevangelium

1. Die Witwe Hanna – Lk 2,36-38

Als erste Perikope mit dem Wort *χήρα* begegnet uns in der Evangeliendarstellung des Lukas mit Hanna eine ausführlich vorgestellte Person im Jerusalemer Tempel. Es ist ein Abschnitt im einleitenden Teil des Evangeliums, der damit schon zu Beginn der lukanischen Darstellung einen Akzent setzt.

1.1. Der Kontext: Kindheitserzählung

Der kurze Abschnitt der Begegnung der Witwe Hanna mit dem Kind Jesus und seinen Eltern im Tempel von Jerusalem gehört zu den Kindheitserzählungen bzw. zur Vorgeschichte, die Lukas an den Anfang seines Evangeliums stellt, um in wichtige theologische Themen des Evangeliums einzuführen.¹ Nach den jeweiligen Verkündigungs- und Geburtserzählungen von Johannes und Jesus, werden verschiedene Ereignisse aus der Kindheit Jesu überliefert, die sich im Zusammenhang mit dem Jerusalemer Tempel abspielen, aber keine Parallele bei Johannes besitzen.² Sowohl im Alten Testament (1Sam 1-2) als auch im außerbiblischen Judentum und in der griechisch-römischen Umwelt gibt es ähnliche Texte, die Geburts- und Kindheitsmotive enthalten.³

¹ So meint Brown, *Birth*, 242f, der Ähnlichkeiten in der Funktion von Apg 1-2 für die ganze Apostelgeschichte erkennt; dabei habe Lk 1-2 die Funktion, von der Zeit des AT (des Gesetzes und der Propheten) überzuleiten zur Zeit des Evangeliums, und Apg 1-2 entsprechen die Funktion, von der Zeit des Evangeliums auf die Zeit nach Pfingsten überzuleiten; vgl. Green, *Luke*, 47ff, nach dem in den Kindheitsgeschichten insbesondere Verheißungen zusammengestellt sind, die sich sofort erfüllen bzw. im Verlauf des Evangeliums erfüllen werden; Evans, *Luke*, 137 meint dagegen, dass sie ohne jeglichen Bezug zum Evangelium und auch zur Apostelgeschichte stünden.

² So Radl, *Lukas*, 37f; Schürmann spricht von einem Präludium, das als Vorbau eine Erweiterung und Ergänzung zum unvermittelten Auftreten Jesu im Markusevangelium darstellt, Lk I, 18f. Der Autor hatte in seiner Einleitung zum Evangelium schon auf die Genauigkeit seiner Nachforschungen hingewiesen, die ἀκριβῶς durchgeführt wurden (Lk 1,3), sodass verständlich erscheint, hier auch nähere und umfangreichere Auskünfte als bei Markus über die Herkunft Jesu zu finden. Die Kindheitserzählung gibt Antwort auf eine Frage, die sich bei der Verkündigung der Urchristen auf einer späteren Stufe der Reflexion stellte: Woher kommt der Messias? Welchen Ursprung hat Jesus Christus? Diese Antwort versucht der Evangelist, indem er am Beginn auf die Wurzeln des Messias zurückgreift, die aufgrund seiner Herkunft natürlich im jüdisch alttestamentlichen Bereich zu suchen sind, wobei Lukas aber auch hellenistische Elemente einfließen lässt; vgl. Fitzmyer, *Luke I*, 305, er spricht von biographischem Interesse, das im Gegensatz zum sonstigen Evangelium hier eine Rolle spielt, meint allerdings nicht moderne historische Biographie; Schweizer, *Lukas*, 10f weist auf die Einzigartigkeit dieser Erzählung hin, die bei keinem Propheten eine Parallele besitzt; Geldenhuys, *Luke*, 117 verweist darauf, dass der Evangelist eine Kontinuität zum Alten Testament herstellen will; auch Schweizer, *Lukas*, 39f ist der Meinung, dass Lukas das Wirken Jesu als Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments darstellt; vgl. Ernst, *Lukas*, 128ff, es geht seiner Meinung nach hier nicht um eine Legende, sondern die biblischen Kindheitserzählungen gründen in Fakten.

³ Vgl. Radl, *Lukas*, 42; im Judentum Jos., *Ant.* II 9,2-7 die Geschichte des Mose; Radl, *Ursprung*, 36ff, er verweist auf Plut., *Romulus* 2,4f; 4,2; 6; Plut., *Alex.* 2,2-4; 3,1f.4f; 5,1; Philostr., *VitAp I* 4-7.11; Liv I 4,1-9 (*Romulus und Remus*) und Suet., *Augustus* 94.

Wie Markus sieht Lukas in einer Art Prolog das Kommen Jesu in enger Verbindung mit dem Auftreten von Johannes dem Täufer, wobei Lukas erzähltechnisch kunstvoll die beiden Persönlichkeiten gegenüberstellt und miteinander in Verbindung bringt.⁴ Lukas hat diese Verbindung in einen Erzählkranz zusammengestellt und in die Kindheit der beiden nach vorn fortgesetzt, sodass er in Lk 3 nahtlos an die Tradition von Mk 1 anknüpfen kann. Der markinischen Tradition entsprechend wird in Lk 1-2 die Hinordnung des Täufers auf Jesus in die Kindheit zurückprojiziert. Die Frage nach Vorlagen und Herkunft sind dabei umstritten und werden überwiegend mit Quellen aus dem judenchristlichen Bereich beantwortet; die endgültige Komposition und Verbindung von Johannes- und Jesustradition aber dem Evangelisten zugeschrieben.⁵

Die Gliederung von Lk 1-2 zeigt sich jeweils zweigeteilt, da abwechselnd auf eine zweigeteilte Erzählung über Johannes den Täufer eine wiederum zweigeteilte Jesusüberlieferung folgt. So wird nach der Ankündigung der Geburt des Johannes in Lk 1,5-25 die Ankündigung der Geburt Jesu und die Begegnung von Maria und Elisabeth angefügt. Nach dem Bericht über die Geburt des Johannes folgt die Erzählung über die Geburt Jesu, wobei sich die Parallelen in den Kindheitserzählungen hier erschöpfen. Die Begegnung von Maria, Josef und Jesus mit Simeon und Hanna im Tempel von Jerusalem hat keine Parallele im Johanneszyklus.⁶

Interessant ist auch die parallele Gestaltung der Jesustradition, die jeweils in zwei Abschnitte untergliedert ist: Verkündigung der Geburt und Besuch Marias bei Elisabeth – Geburt Jesu und Besuch der Familie im Tempel und ihre Begegnung mit Simeon und Hanna.⁷ Dabei sind die zweiten Unterabschnitte jeweils Berichte, bei denen Maria bzw. Maria mit ihrer Familie einen Weg zurücklegt, der zu einer

⁴ Vgl. v.a. Müller, Prophet, 60-71 und 296-310, der die lukanische Darstellung von Johannes und Jesus als Synkrisis untersucht und im Kontext antiker synkritischer Darstellungen (z.B. bei Dionysios von Halikarnassos und bei Plutarchs Doppelbiographien) behandelt; er betont, dass Johannes neben Jesus im lukanischen Doppelwerk die einzige Persönlichkeit ist, deren gesamter Lebenslauf dargestellt wird und dass immer wieder die Zusammengehörigkeit der beiden zum Ausdruck kommt, nicht nur in den Kindheitserzählungen, sondern im ganzen Werk, damit der Leser Schritt für Schritt mitvollziehen kann, dass Jesus der „Stärkere“ und der „Größere“ ist (vgl. besonders 300f). Vgl. auch Green, Luke, 50f, der betont, dass es dem Evangelisten um eine Auseinandersetzung mit der Täuferbewegung geht, die sich weit über den Ursprung hinaus ausgedehnt hatte, was auch in Apg 13,24-25; 18,25; 19,1-4 sichtbar werde; Lukas möchte dabei die Überlegenheit von Jesus herausstellen.

⁵ So Brown, Birth, 244ff, der auch darauf hinweist, dass die Sprache hier mehr semitisch geprägt ist und damit auf andere Ursprünge hinweist; die Tendenz des Evangelisten habe dann darin bestanden, die Überlegenheit Jesu gegenüber den Täufer darzustellen; vgl. auch Evans, Luke, 140, er meint, dass Lukas mehr als die anderen Evangelisten nach dem göttlichen Ursprung Jesu und der christlichen Bewegung als ganzer frage und die Kontinuität zum Judentum herausstellen möchte, die durch Johannes gegeben sei, der auch in Apg 1,5.22; 10,37; 11,16 und 13,24ff eine Rolle spielt.

⁶ Vgl. Brown, ebd., er erkennt eine vorlukanische Fassung, die die Parallelität der beiden Figuren darstellen möchte, und dann die Endredaktion, durch die neues Jesusmaterial hinzugefügt worden sei, um seine Bedeutung zu unterstreichen und ihn als größere Persönlichkeit als Johannes darzustellen; vgl. Schweizer, Lukas, 10; anders dagegen Fitzmyer, Luke I, 313ff, er sieht auch im Abschnitt 2,21-40 eine Parallele zur Johannestradition in 1,59-80.

⁷ Vgl. Brown, Birth, 251-253; Grundmann, Lukas, 88.

Begegnung mit anderen Personen führt, die eine Verheißung über Jesus aussprechen. Im Vergleich kann man eine Steigerung im zweiten Abschnitt feststellen, in dem zwei Personen auftreten und zumindest Simeon einen ausführlichen Blick auf das Leben Jesu wirft, die Worte von Hanna werden dagegen nicht überliefert. Festzuhalten ist außerdem die Tatsache, dass es sich bei den drei Personen, denen Maria mit Jesus im Leib bzw. Maria und Josef mit Jesus begegnen, ältere Menschen sind. Alle drei, Elisabeth, Simeon und Hanna werden als gläubige Israeliten dargestellt, die auf die Erfüllung der Verheißungen warten. Die beiden Zeugnisse von Simeon und Hanna über Jesus scheinen hier eine Bestätigung der Autorität Jesu durch zwei Zeugen darzustellen, die nach der sehr schlichten Darstellung der Geburt Jesu die besondere Stellung seiner Person hervorheben wollen, da im Judentum eine Aussage immer durch zwei Zeugen bestätigt werden musste.⁸ Die Berechtigung ihrer Funktion als Zeugin für den Messias hätte sie normalerweise als Frauen nicht ausüben können, was die Bedeutung unterstreicht, die der Verfasser Lukas gerade auch den Frauen gibt.⁹ Die Bestätigung durch die Prophetin Hanna fällt dagegen im Vergleich zu Simeon ab. Dem Zeugnis eines Mannes scheint hier mehr Gewicht gegeben zu werden, und das könnte noch einmal auf die Abstammung aus judenchristlichen Kreisen schließen lassen.¹⁰ Interessant ist auch die Tatsache, dass Lukas in der Kindheitsgeschichte drei Paare präsentiert, neben Simeon und Hanna treten Zacharias und Elisabeth, sowie Maria und Josef auf. Insgesamt werden sie als besonders fromme Personen beschrieben, die durch ihr Leben und ihre Worte die Größe des Handelns Gottes zum Ausdruck bringen.¹¹

Der Abschnitt Lk 2,36-38 gehört zur Begegnung der Familie Jesu im Tempel von Jerusalem (2,21-40), die Brown in engem Zusammenhang mit 2,1-20 liest und zum großen Abschnitt 2,1-40 zusammenschließt.¹² Dabei unterscheidet sich Lk 2,21-40 vom Bericht über die Zeit nach der Geburt des Johannes in Lk 1,67-80.¹³ Der Abschnitt ist durchdrungen von alttestamentlich-jüdischer Frömmigkeit, bei der insbesondere die prophetische Tradition und das Wirken des göttlichen Geistes aufgegriffen werden.¹⁴ Dieser inhaltliche Gesichtspunkt und der lokale Rahmen der Erzählung geben diesem Abschnitt innerhalb der Kindheitsgeschichte ein einheitliches Gepräge.

Viele Kommentatoren stellen die Frage, ob der Bericht vom Tempelbesuch in Vers 21 oder 22 beginnt. Man wird Vers 21 wohl als Beginn des neuen Abschnittes ansehen müssen, denn durch die wörtliche Parallele am Beginn von

⁸ Vgl. Ernst, Lukas, 120.

⁹ Vgl. Grundmann, Lukas, 92.

¹⁰ Zu diesem Schluss kommt Schürmann, Lukas, 140-145; vgl. Radl, Ursprung, 231f, der die Tradition auf judenchristliche Kreise aus Palästina oder vielleicht sogar aus Jerusalem zurückführt, was er u.a. darin bestätigt findet, dass sich die Weissagung auf Israel beschränke.

¹¹ Vgl. Heininger, Geschlechterdifferenz, 39f, spricht von einer action und speech Portraitierung mit kultischem Setting, um hier auf exemplarische Weise jüdische Fromme darzustellen.

¹² Brown, Birth, 408-410, sie bildet seiner Meinung nach im Ganzen eine Parallele zum Geburtsbericht von Johannes dem Täufer in 1,57-80.

¹³ Vgl. Brown, Birth, 408-410.443-447; Nolland, Luke, 115 erkennt hier dagegen eine parallele Gestaltung.

¹⁴ Vgl. Wiefel, Lukas, 43-45; Schürmann, Lukas, 120 spricht vom „pneumatischen Innenraum“ der Glaubensgemeinschaft.

Vers 21 und 22 und dem inhaltlichen Aspekt, dass beide nun den Blick auf einen neuen Zeitpunkt und Ort lenken, ist der Einschnitt vor allen Dingen zwischen Vers 20 und 21 und nicht nach Vers 21, wobei er allerdings eine Überleitungsfunktion einnimmt, egal zu welchem Abschnitt man ihn rechnet.¹⁵

In der Einheit Lk 2,21-40 zeigt sich eine Untergliederung, die sich durch den Rahmen der Erzählung und die beiden auftretenden Personen ergibt. Im Rahmen der Erzählung wird vom Reinigungsritus und allgemein von der Kindheit Jesu berichtet; dieser Rahmen umschließt zwei prophetische Begegnungen von unterschiedlicher Länge.¹⁶ Der Rahmen wird durch die Wendung *κατὰ τὸν νόμον* in Vers 22 und Vers 39, sowie *ἐν νόμῳ κυρίου* (V.23) und *ἐν τῷ νόμῳ κυρίου* (V. 24) von der Bedeutung des Gesetzes gekennzeichnet, das eine *inclusio* bildet. Innerhalb des Rahmens wird dagegen das Pneuma betont (V. 25.26.27), und Hanna wird als Prophetin beschrieben, also als eine vom Geist Gottes erfüllte Frau.¹⁷

So ergibt sich folgende Gliederung der Tempelszene:

- VV. 21-24 Bericht über die Beschneidung und die rituelle Reinigung Jesu
- VV. 25-35 Begegnung mit Simeon und seine Worte
- VV. 36-38 Begegnung mit Hanna und ihr Lobpreis
- VV. 39-40 Abschließende Bemerkungen und Ausblick.

Im Vergleich zur Erzählung über die Geburt Jesu und der in ihr enthaltenen Verkündigung über ihn, wird der Blick bei der Begegnung im Tempel durch die Worte von Simeon stärker auf die Heiden gelenkt. Die verkündigenden Worte in Lk 2,1-10 haben das jüdische Volk im Blick, die Worte Simeons weiten den Blick auf die Heiden, was eindeutig der allgemeinen lukanischen Tendenz entspricht, der die heidnische Welt des römischen Reiches in den Blick nimmt.¹⁸

Diese Gliederung zeigt auf, dass die Begegnung mit Hanna im Vergleich zum Bericht über Simeon sehr viel kürzer gehalten ist.¹⁹ Ein wichtiger Unterschied

¹⁵ Vgl. Fitzmyer, Luke I, 419; vgl. Plummer, Luke, 6f, er setzt Vers 21 von VV. 22-38 ab; so auch Schweizer, Lukas, 36; anders Radl, Lukas, 120 und Nolland, Luke, 102; letzterer rechnet ihn noch zu 2,1-20 und erkennt eine strukturelle Parallele zu 1,57-66; dagegen Ernst, Lukas, 113 und Evans, Luke, 209, die Vers 21 als Überleitung ansehen.

¹⁶ Brown, Birth, 444-446 weist darauf hin, dass hier unterschiedliches Material eingearbeitet wurde.

¹⁷ Siehe Heininger, Witwe, 143; vgl. Wolter, Lukasevangelium, 134.

¹⁸ Vgl. Radl, Lukas, 19-21.

¹⁹ Vgl. Green, Luke, 150, wobei der Autor sehr deutlich die Person der Hanna rechtfertigt als einer wahren Zeugin über die Identität Jesu; vgl. auch Johnson, Luke, 56, er ist davon überzeugt, dass es Lukas hier wie an anderen Stellen nur darauf ankomme, neben einem männlichen Zeugen auch eine Frau anzuführen, inhaltlich würde das Zeugnis von Hanna keine Ergänzungen bringen; ähnlich argumentiert Fitzmyer, Luke I, 423, der die Bedeutung von Hanna niedriger einschätzt, da von ihr keine Worte überliefert werden; Nolland, Luke, 116 vermutet, dass eine längere Erzählung mit dem Bekenntnis der Hanna gekürzt wurde.

besteht darin, dass im Bericht über Hanna jegliche Worte fehlen.²⁰ Im Gegensatz zu Simeon, aber auch zu Maria und Zacharias und zur Begegnung mit Elisabeth wird von Hanna nur indirekt berichtet, dass auch sie prophetisch über das Kind redete. Festzuhalten bleibt auch, dass Lukas wieder ein Paar in die Erzählung einfügt, nach Zacharias und Elisabeth, Maria und Elisabeth, Johannes und Jesus und schließlich Josef und Maria. Hier ist ein typisches Stilmittel des Verfassers zu erkennen, bei dem auch die Genderthematik eine Rolle spielt, da es sich in den Personen um jeweils drei Männer und drei Frauen handelt, wenn man von den beiden männlichen Kindern absieht. Die Tatsache, dass in der Tempelszene zwei Personen auftreten, entspricht der biblischen Auffassung, dass zwei Personen nötig sind (vgl. Dtn 19,15), um ein glaubwürdiges Zeugnis abzugeben.²¹ Die Tatsache dass es sich hier um einen Mann und eine Frau handelt bringt auch zum Ausdruck, dass es sich um einen Vertreter des „starken Geschlechts“ und eine Vertreterin des „schwachen Geschlechts“ handelt, was die ausführliche Schilderung der Lebensgeschichte und des langen Witwendaseins als ein Zustand von Bedürftigkeit noch zusätzlich betont.²²

1.2. Text und Übersetzung²³

36a *Καὶ ἦν Ἄννα προφήτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήμε·*
 b *αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς,*
 c *ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη²⁴ ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς*
 37a *καὶ αὕτη χήρα ἕως²⁵ ἑτῶν ὀγδοήκοντα²⁶ τεσσάρων,*
 b *ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ*

²⁰ Laut Brown, Birth, 446 liegt die Ursache darin, dass hier eine Doppelung vorliegt; Lukas habe aber diese Episode eingefügt, weil er eine Balance zwischen einem Mann und einer Frau erreichen wollte, entsprechend der Erzählung von Zacharias und Elisabeth in 1,5-25; so auch Nolland, Luke, 122, der zudem darauf hinweist, dass im Lukasevangelium zahlreiche Mann-Frau-Parallelen enthalten sind.

²¹ So Evans, Luke, 220; obwohl Hanna nichts sagt, bestätige sie doch das Zeugnis des Simeon; Wolter, Lukasevangelium, 134 spricht von einem für Lukas typischen komplementären Dualismus von Mann und Frau in diesem Abschnitt; vgl. Klein, Lk, 149.

²² Vgl. Karlsen Seim, Message, 132, der darauf verweist, dass Frauen bei Lukas grundsätzlich schwächer dargestellt werden, auch im Vergleich zu Markus; vgl. Bovon, Lukas I, 148.

²³ Zur Darstellung des Textes Ebner/Heininger, Exegese, 92.

²⁴ Die syrische Überlieferung des Sinai-Syrers hat stattdessen *ἡμέραις*. Es könnte als Übersetzungsfehler angesehen werden oder auch als eine Verschärfung des Schicksals von Hanna zu deuten sein. So wäre sie mit großer Wahrscheinlichkeit eine Witwe ohne Kinder. Diese Variante kann aber vernachlässigt werden, da sie nur in einer Übersetzung auftaucht.

²⁵ Von einigen wichtigen Textzeugen wird hier *ὡς* geschrieben. Für diese Version sprechen sich κ^2 , W, Θ , $f^{1,13}$, der Mehrheitstext und $sy^{p,h}$ aus. Ganz ausgelassen wird *ἕως* bei D, 1, 2211 und it, so dass diese Version sicherlich nicht das Witwensein auf vierundachtzig Jahre ausdehnen will. Der in der griechischen Version von Nestle-Aland dargebotene Text wird von der überwiegenden Zahl der wichtigsten Zeugen bestätigt: κ^* , A, B, L, N, Ξ , Ψ , 0130, 33, 579, 1844, pc, f und vg. Die erste abweichende Überlieferung könnte erklärbar sein, da *ὡς* im NT bei Zahlen gebraucht wird, um eine genau Angabe zu machen und damit die Zahlenangabe auf das Alter bezieht. Vgl. Elliott, Anna's, 101; Bauer, Wörterbuch, 1776.

²⁶ Es wird in κ^* durch *ἑβδομήκοντα* ersetzt ist. Das entspricht einer Tendenz, das hohe und zu der damaligen Zeit recht seltene Alter von vierundachtzig Jahren auf vierundsiebzig Jahre zu reduzieren.

- c νηστεΐαις καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν.
 38a καὶ αὐτῆ²⁷ τῆ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα
 b ἀνθωμολογεῖτο τῷ Θεῷ
 c καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν
 d τοῖς προσδεχομένοις λύτροσιν Ἱερουσαλήμ.²⁸

- 36a Und es war Hanna, eine Prophetin, eine Tochter Phanuëls, aus dem Stamm Ascher:
 b Diese war vorangeschritten in vielen Tagen,
 c nachdem sie mit einem Mann sieben Jahre nach ihrer Jungfrauenzeit gelebt hatte.
 37a Und sie war Witwe nahezu vierundachtzig Jahre lang,
 b die sich nicht vom Tempel entfernte
 c mit Fasten und Bitten dienend Nacht und Tag.
 38a Und in dieser Stunde trat sie hinzu,
 b pries Gott
 c und sprach über ihn zu allen,
 d die auf die Erlösung Jerusalems warteten.

1.3. Sprachliche Form

1.3.1. Gliederung und Struktur

Lk 2,36-38 kann in zwei Abschnitte unterteilt werden, in VV. 36-37 und V. 38,²⁹ die jeweils mit καὶ eingeleitet werden, wobei die Verse 36 und 37 dadurch miteinander verbunden sind, dass sie inhaltlich eine Beschreibung der Hanna angeben. Für eine weitere Aufteilung der beiden Verse 36-37 spricht, der

²⁷ Einige Texte fügen vor αὐτῆ das Wort αὐτή ein: Θ, f¹³, der Mehrheitstext und lat. Diese Einfügung als späterer Zusatz erklärt werden, um den Bezug zu Hanna herzustellen. Durch diese Einfügung wird auch literarisch eine Parallele zu Vers 37 geschaffen. Die überwiegende Zahl der Hauptzeugen überliefert jedoch den Text ohne diese Einfügung, der als schwierigere Version als ursprünglich angesehen wird und als Grundlage für die Interpretation dienen soll.

²⁸ Es werden zwei Alternativen angeboten. Eine Anzahl gewichtiger Texte fügt ἐν ein: A, D, L, Θ, Ψ, f³, 33, der Mehrheitstext und sy^h. Hier wird das Substantiv Erlösung auf die Personen bezogen und nicht auf die Stadt Jerusalem. Vielleicht sollte dabei ein Missverständnis beseitigt werden, das Erlösung Jerusalems auch als Befreiung im politischen Sinn interpretiert (Plummer, Luke, 73 hält diese Version für ursprünglich). Einige unbedeutendere Textzeugen setzen Ἱσραήλ (1216, pc, a, r¹, vg^{cl} und bo^{ms}) bzw. ἐν τῷ Ἱσραήλ (pc) an die Stelle von Ἱερουσαλήμ. Diese Erklärung weist auf eine spätere Änderung hin, die somit die Unklarheit in Bezug auf Jerusalem beseitigt und den Bezug von λύτροσιν auf das Volk herstellen möchte. Für die Textversion sprechen gewichtige und angesehene Textzeugen, u.a. κ, B, W, Ξ, 1, 565*, pc, lat und sy^{s.p.}. Das Argument gegen diese Version als der ursprünglichen besteht darin, dass man die undeutlichere Variante als die ältere anzusehen hat. Es scheint unwahrscheinlich, dass eine gut verständliche Version durch eine Veränderung unklarer wird (vgl. Marchal, Luc, 50). Für dieses Verständnis spricht, dass Lukas in 13,34 Jerusalem ebenfalls in personalisierter Form versteht, sodass es für ihn keine Besonderheit wäre. Außerdem bezieht sich der Kontext von 13,34 ebenfalls auf das Thema der Rettung bzw. der Bekehrung. Daher soll im weiteren Vorgehen von dieser Version als Grundlage ausgegangen werden.

²⁹ Wolter, Lk, 143 gliedert nur in zwei Abschnitte: VV. 36-37 – ausführliche Vorstellung der Hanna und V. 38 – das Tun der Hanna; auch Radl, Ursprung, 211; ähnlich scheint auch Schürmann, Lk I, 130f zu gliedern; vgl. Schmid, Lk, 78.

Neuansatz durch *καὶ αὐτῇ* und der Unterschied in der Zeit, da der Blick zuerst in die Vergangenheit und dann in V. 37 auf die Gegenwart gelenkt wird. Man kann jedoch bei einer Gliederung in zwei inhaltliche Abschnitte bleiben.³⁰ Zunächst wird der Name genannt und fünffacher Weise charakterisiert, als Prophetin, Tochter Phanuels, aus dem Stamm Ascher, vorangeschritten an Tagen und sieben Jahre mit einem Mann gelebt. Die Charakterisierung bezieht sich auf die Abstammung und ihre Geschichte. Dann wird mit *καὶ αὐτῇ* ihre aktuelle Situation in den Blick genommen und wiederum fünffach charakterisiert: Witwe, 84 Jahre lang, sie trennt sich nicht vom Tempel, dient mit Fasten und Bitten, Nacht und Tag.³¹ Dabei fällt auf, dass in 37a das Verb fehlt und damit eine Verbindung an V. 36 hergestellt ist, indem auf das dortige Verb Bezug genommen wird. Pointiert wird das Substantiv *χήρα* parallel zum Beginn von Vers 36 gesetzt, wobei ein Bezug von *προφήτις* und *χήρα* erkennbar ist. Mit der Ortsangabe *τοῦ ἱεροῦ* wird die Szene mit dem vorherigen Abschnitt (2,27) verbunden, der Leser erfährt, dass er sich weiterhin im Tempel befindet.

Vers 38 stellt durch die Zeitangabe einen deutlichen Einschnitt dar.³² Nun wird die eigentliche Handlung berichtet, die an den Erzählfaden des Kontextes anknüpft und den Bogen zurückspannt zur Begegnung der Familie Jesu mit Simeon (Lk 2,27).³³ Dazu kann man in der Ortsangabe *Ἱεροσολήμ* in Vers 25 und Vers 38 eine Verbindung der beiden Berichte über die Begegnungen im Tempel erkennen. Diese Ortsbezeichnung bildet einen Rahmen um die beiden eigentlichen Begegnungen im Tempel in VV. 25-35 mit Simeon und in VV. 36-38 mit Hanna. Anders als bei Simeon wird die Handlung bei Hanna nur in aller Kürze berichtet, sie tritt in das vorher geschilderte Geschehen ein, ohne dass überhaupt ausdrücklich von einer direkten Begegnung mit Jesus und seiner Familie Jesu berichtet wird.³⁴ Der Schwerpunkt liegt darauf, dass sie Gott lobt und über Jesus zu den Menschen spricht. Dabei wird vorausgesetzt, dass auch sie die Bedeutung des Kindes verstanden hat.

Der Autor lässt diesen Abschnitt offen enden; Hanna tritt gleichsam sofort wieder von der Bühne und wendet sich nun anderen Menschen, die nicht genauer genannt werden (*πᾶσιν*), zu. Damit kommt es zu einem etwas abrupten Ende der Berichte über die Begegnungen im Tempel, denn der Autor fasst anschließend kurz das weitere Geschehen um die Familie Jesu in Vers 39 und 40 zusammen, indem er den Focus wieder auf sie lenkt und damit eine Inklusion mit 2,21-24 herstellt.³⁵

³⁰ Auch Bovon, Lk I, 148f gliedert so.

³¹ Wolter, Lk, 143 weist darauf hin, dass mit 42 Wörtern ihre Vorstellung mehr als doppelt so umfangreich wie die Beschreibung ihres Auftretens (17 Wörter) ist.

³² Vgl. Wolter, Lk, 144, der auf die häufige Verwendung dieser Zeitangabe bei Lukas hinweist: Lk 10,21; 12,12; 13,31; 20,19; 24,33; Apg 16,18; 22,13) und betont, dass sie nur bei Lukas zu finden ist.

³³ Vgl. Bovon, Lk I, 149.

³⁴ Vgl. Radl, Ursprung, 211, der V. 38 untergliedert in eine Überleitung und eine doppelte summarische Notiz (1. Gotteslob und 2. Rede über das Kind); auch Schürmann, Lk I, 130f; Bovon, Lk I, 149; Wolter, Lk, 144; Schmid, Lk, 78.

³⁵ Vgl. Brown, Birth, 408-410.443-447; auch Bovon, Lk I, 150f; vgl. Klein, Lk, 150, der hier den Abschluss der ursprünglichen Kindheitsgeschichte erkennen möchte und vermerkt, dass Lk 2,41-52 später hinzugefügt wurde; anders Schürmann, Lk I, 131, der nur in Lk 2,39 den Abschluss der Tempelszene sieht und in 2,40 einen Ausblick auf die Kindheit und Jugendzeit Jesu; und auch

1.3.2. Gattung

Die Frage nach der literarischen Gattung der Kindheits Erzählungen kann allgemein mit einer Biographie beantwortet werden, wobei im Abschnitt Lk 2,21-40 vom besonderen Zeitpunkt der Beschneidung, Namensgebung und dem Reinigungsopfer mit den damit verbundenen Geschehnissen berichtet wird.³⁶ Dabei wird in diese Erzählung, die vom Aufenthalt im Jerusalemer Tempel berichtet, die Begegnung mit zwei Personen eingefügt, die jeweils Aussagen über das Kind treffen, was Berger als Genethliakon, als Weissagung über ein Kind (in Lk 2,34f.38) bezeichnet.³⁷ Allerdings erfahren wir im speziellen Fall der Hanna in Lk 2,36-38 nichts vom Inhalt der Weissagung, vielmehr fügt sich ein Lob an, das als individuelles Danklied bezeichnet werden kann.³⁸

Schürmann spricht in diesem Abschnitt von einer Homologese,³⁹ was er vom Wort *ὁμολογία* abgeleitet und mit Zustimmung zu übersetzen ist, die sich auf eine Sache oder eine Person beziehen kann. In der LXX kommt es 23mal vor und übersetzt dabei unterschiedliche hebräische Worte, sodass es von Bekenntnis und Lobpreis bis Danksagung und auch Sündenbekenntnis verschiedene Bedeutungen annimmt.⁴⁰ Wichtig ist dabei der öffentliche Charakter des Bekenntnisses bzw. des Lobpreises, der häufig in Umständen der Verfolgung gegeben war, in denen die Christen apologetisch Bekenntnis ablegten: „In these instances the homologia is the open declaration of that which one believes in one’s heart.“⁴¹

In den Kindheitsgeschichten handelt es sich nach dieser Auffassung nicht um einen historischen Bericht nach der Art moderner Historiographie, sondern um das Bekenntnis zu Christus in dieser besonderen literarischen Art der „Christus-Homologese“, die ihren Ursprung im Messiasbekenntnis des Petrus hat.⁴²

Wolter, Lk, 145f, der ebenfalls zwischen den Versen trennt, für ihn beginnt mit 2,40 ein neuer Abschnitt, wobei er 2,40 parallel zu 1,80 als summarische Notz versteht, die den neuen Abschnitt einleitet.

³⁶ Vgl. Berger, Formen, 403ff; wobei hier bei Lukas das Phänomen einer Doppelbiographie festgestellt wurde, so Müller, Prophet, 77ff, die in der Art einer Synkrisis dargestellt ist; Bovon, Lk I, 48 spricht von zwei parallelen Legenden, die Lukas in der Art der Doppelbiographien des Plutarch erzählt; vgl. Klein, Lk, 51; Wolter, Lk, 70ff spricht bei den Kindheitsgeschichten vom Erzählstil der LXX und vergleicht die Darstellung mit alttestamentlichen Geburtserzählungen.

³⁷ Berger, Formen, 405; vgl. Radl, Ursprung, 211ff spricht in Lk 2,22-39 von einem „Dankgebet des Todgeweihten“ bzw. ähnlich wie Berger von der Gattung „Geburtsweissagung“ und verweist auf eine Buddhalegende, bei dessen Geburt der greise Asket Asita das Kind in die Arme nimmt und über ihn spricht.

³⁸ So Berger, Formen, 301.

³⁹ Vgl. Schürmann, Lukas 20f; siehe auch Neufeld, Confessions, 15ff; und. auch Ernst, Lukas, 133f.

⁴⁰ Neufeld, Confessions, 1.13f.

⁴¹ Vgl. ebd., 20-33; das könnte auch ein Hinweis auf die Intention des Abschnittes sein.

⁴² Vgl. Schürmann, Lukas, 21; Neufeld, Confessions, 20f.113, er meint, dass sich die Homologese auf Jesus, seine Worte und Taten bezog und nicht so sehr den Akt des Bekenntnisses meint, sondern dessen Inhalt; neben dem Messiasbekenntnis ist auch der Prozess Jesu ein Ausgangspunkt der Homologese, da das Bekenntnis Jesu hier entscheidende Funktion hat.

Außerdem steht sie in Verbindung mit der Glaubensverkündigung der ersten Gemeinden, die z.B. in der sakramentalen Unterweisung und Einführung besonders bei der Taufe angewendet wurde, um den Glauben zu bekennen.⁴³ Es geht dabei im Grunde genommen um den Nachweis, dass Jesus der Christus, der von Gott gesandte Messias und der Sohn Gottes ist, der von den synoptischen Evangelien im Leben Jesu verankert wird. Es soll deutlich gemacht werden, dass „die Heilsführung Gottes auf Jesus hingeordnet ist und in ihm ihre nicht mehr zu überbietende Erfüllung gefunden hat“.⁴⁴ Die Tendenz einer solchen Homologese richtet sich nach Neufeld insbesondere an das Judentum, um auf Gegner mit jüdischer Abstammung zu antworten und den gekreuzigten und auferstandenen Christus zu verteidigen oder um in den Synagogen auch für Jesus Christus zu werben.⁴⁵ Diese Tendenz kann gut mit unserem Abschnitt in Einklang gebracht werden, da die Szene ganz im jüdischen Ambiente stattfindet und die Frage nach der Erlösung angesprochen ist. Hier wird eindeutig ein Leser mit jüdischer Herkunft angesprochen, da Jesus ganz in der Tradition des Judentums beschrieben wird. Wie die beiden Frommen aus dem Judentum soll jeder fromme Jude in Jesus den Messias erkennen.

Man kann diese Erzählweise mit der Art der Haggada vergleichen, die die Ursprünge Jesu in Gott gläubig bekennt und sie mit Hilfe typologischen Schriftverständnisses einerseits, apokalyptischer Ausdrucksmittel andererseits zur Ausdeutung bringt.⁴⁶ Der Evangelist möchte hier entsprechend der Schrift das Kommen Jesu in den Kontext der alttestamentlichen Traditionen stellen und damit an diese Verkündigung und an die Glaubenspraxis des Judentums anknüpfen.

1.4. Religionsgeschichtliche Erwägungen

Einige religionsgeschichtlicher Untersuchungen sollen nun darauf hinweisen, dass die lukanische Tempelszene und auch die Darstellung der Witwe Hanna vor allen Dingen in den Kontext der jüdischen Tradition einordnen ist.

1.4.1. Der Name Hanna

Der Name der Frau lautet Hanna und erinnert an Hanna in 1Sam 1-2.⁴⁷ Die hebräische Bedeutung des Namens חַנָּה ist „Gunst“, „Gnade“ bzw. „Begnadete“.⁴⁸

⁴³ Neufeld, Confessions, 9f.

⁴⁴ Ernst, Lukas, 134.

⁴⁵ Neufeld, Confessions, 116-126; vgl. Bultmann, Überlieferung, 326f, er erwähnt die Alexandererzählung von Kallisthenes, in der zwei Figuren auftreten und über ihn Aussagen treffen.

⁴⁶ So fasst Schürmann, Lukas, 24 seine Überlegungen zur Gattung zusammen; vgl. Schneider, Lukas, 71.

⁴⁷ Vgl. Maier, Lukas, 103 ; Bovon, Lukas, 149; Baukham, Women, 92f weist darauf hin, dass dieser Name in der Zeit von 330 v.Chr. bis 220 n.Chr. sonst nicht bei jüdischen Frauen in Palästina belegt ist, auch weil es in Palästina nicht Sitte gewesen sei, biblische Namen zu wählen, während man in der Diaspora diese Sitte jedoch pflegte.

1.4.2. Phanuël

Daneben wird Hanna als „Tochter Phanuëls“ bezeichnet, das mit „Angesicht Gottes“ zu übersetzen ist.⁵¹ Zu fragen ist bei dieser Bezeichnung, ob sie als leibliche Tochter von Phanuël oder als Mitglied einer Sippe oder Familie Phanuël anzusehen ist. Die Bezeichnung von Elisabeth als „Tochter Aarons“ in Lk 1,5, von der kranken Frau in Lk 13,16 als „Tochter Abrahams“ und von den Frauen auf dem Kreuzweg Jesu als „Töchter Jerusalems“ in Lk 23,28 lässt eher auf eine Mitgliedschaft in einer Gruppe schließen. Ausgeschlossen ist allerdings nicht, dass hier auch eine familiäre Beziehung gemeint sein kann.⁵² Der Name Phanuël taucht im Alten Testament auf; im Stammbaum Judas in 1Chr 4,4 ist Phanuël ein Nachkomme Hurs, des Sohnes von Juda. Interessanterweise wird an dieser Stelle hinzugefügt: „Das waren die Nachkommen von Hur, des Erstgeborenen der Efrata, des Vaters von Betlehem“, denn auch in Lk 2,4 spielt Betlehem als Ort der Geburt Jesu eine Rolle.⁵³ Im Stammbaum von 1Chr 8 wird unter den Oberhäuptern, die in Jerusalem wohnen, ebenfalls ein Phanuël erwähnt (8,25), der allerdings in der LXX als *Φελιηλ* und im hebräischen Original als לאינפו bezeichnet wird, wogegen in 1 Chr 4,4 eine abgewandelte Form steht, die in der LXX entsprechend Lk 2,36 mit *Φανουήλ* transkribiert wird.⁵⁴ Da es in 1Chr 8,15-

⁴⁸ Vgl. Heininger, Witwe, 144; Radl, Lukas, 132; Fitzmyer, Luke I, 430; Maier, Lukas, 103; Rienecker, Lukas, 71.

⁴⁹ So Thurston, Anna, 48f.

⁵⁰ Vgl. Bovon, Lukas, 148f.

⁵¹ Radl, Lukas, 132.

⁵² Vgl. Maier, Lukas, 103 ; Green, Luke, 150f meint, dass es Lukas hier darum geht, Hanna als eine echte Israelitin darzustellen ; es wird auch deutlich, dass es hier um eine konkrete Person geht, nicht um eine symbolische Figur, so Ernst, Lukas, 120.

⁵³ Man könnte fragen, ob indirekt auch Hanna in Bezug zu Betlehem gestellt werden soll. Es ist wohl zu abwegig, wenn man dann Hanna als Vertreterin der Betlehemitern im Gegensatz zu den Einwohnern Betlehems gestellt sieht, die Jesus anders als diese aufnimmt und die Bedeutung Jesu erkennt.

⁵⁴ Vgl. Baukham, Women, 94f, der einen Bezug von der Bedeutung der hebräischen Namen Hanna und Phanuel herstellt, die er auf die Hoffnung der Diasporajuden Mediens auf Gottes gnadenvoller

1.4.3. Ascher

Außerdem wird Hanna als Mitglied des Stammes Ascher bezeichnet. Es handelt sich dabei um einen der zehn verloren gegangenen Stämme, deren Stammensangehörige sich jedoch weiterhin im jüdischen Volk befanden.⁵⁶ Diese Angabe muss nicht in Widerspruch zu einem vermuteten Zusammenhang mit Jerusalem bzw. Betlehem stehen, auch wenn dieser Stamm im äußersten Nordwesten anzusiedeln war. Nach Gen 30,13 war Ascher der achte Sohn Jakobs und hatte sich im Hinterland von Tyrus und Akko niedergelassen (vgl. Jos 17,10f; Ri 5,17).⁵⁷ Interessant ist für Ascher, dass er im Segen des Mose als ganz besonders beschenkt beschrieben wird: „Und für Ascher sagte er: Mehr als die (anderen) Söhne sei Ascher gesegnet, bei seinen Brüdern sei er beliebt, er bade seinen Fuß in Öl“ (Dtn 33,24).

Es scheint auch nach dem Exil eine Kontinuität zum Stamm Ascher gegeben zu haben, die nach einer Unterbrechung in der Zeit der Hasmonäer wieder in alte Siedlungsgebiete zurückgekehrt bzw. auch nach Jerusalem gekommen seien.⁵⁸ Daher kann diese Bezeichnung auch auf Nachkommen des Stammes Ascher Bezug nehmen und wäre damit nicht zufällig gewählt oder symbolisch zu verstehen. Vielleicht hatten sich Nachkommen des Stammes auch im Umfeld von Jerusalem oder in der Stadt selbst angesiedelt und lebten noch in der Tradition ihres Stammvaters.⁵⁹ Es könnte auch sein, dass Hanna erst als Witwe

Zuwendung bezieht, die in einer Rückkehr nach Jerusalem besteht; außerdem stellt er einen Bezug zur Geschichte des Tobit her, die in diesem Gebiet spielt und in der auch der Name Hanna auftaucht.

⁵⁵ Wolter, Lukasevangelium, 144 sieht Indizien für das Vorliegen zuverlässiger historischer Information gegeben und hält es für unwahrscheinlich, dass Lukas diese Angaben aus Gründen theologischer Symbolisierung fingiert habe; vgl. auch Bauckham, Anna, 186.

⁵⁶ So Geldenhuys, Luke, 121; vgl. Maier, Lukas, 104, der einen Zusammenhang aufgrund der zu langen Unterbrechung ablehnt.

⁵⁷ Vgl. Maier, Lukas, 103-104; Fitzmyer, Luke I, 431.

⁵⁸ Vgl. Bauckham, Women, 77-107, er geht dabei auch einer Linie nach, die auf einen Aufenthalt der exilierten Nordstämme in Medien hinweist, wobei sie über Jahrhunderte hinweg im heidnischen Umfeld ihre jüdische Identität bewahrt hätten und sogar die Form des Judentums der Südstämme während ihrer Exilszeit in Babylon übernommen hätten.

⁵⁹ Nach Bauckham, Women, 98f stehen Simeon und Hanna für die beiden Aspekte der eschatologischen Rettung, wie sie in Jesaja 40-66 angekündigt werden.

oder im vorgerückten Alter nach Jerusalem kam, weil sie wie viele fromme Juden in Jerusalem begraben werden sollte.⁶⁰

Ein anderer Bezug könnte hier zu Serah, der Tochter Aschers, gegeben sein, die in Gen 46,17 und Num 26,46 erwähnt wird. Sie hat auf Mose als den Befreier Israels verwiesen, wie Hanna auf Jesus als den zweiten und endgültigen Befreier, den neuen Mose, hinweist. Hanna könnte in Parallele zur wirklichen Tochter Aschers dargestellt sein und dieselbe Funktion ausüben.⁶¹

Lefebvre beschäftigt sich eingehend mit der Erwähnung des Stammes Ascher und stellt zahlreiche komplizierte Gedankengänge an, die interessante Hinweise enthalten. Zunächst weist er auf die griechische Bedeutung des Namens Ascher hin, das mit „selig“ bzw. „glücklich“ übersetzt wird.⁶² Wie Lea, die Mutter Aschers, glücklich gepriesen wird wegen ihres Sohnes, so wird in der Kindheitsgeschichte Maria selig gepriesen, weil ihr der Sohn geschenkt wurde. Schließlich stellt Lefebvre auch einen Bezug zu den Kindern Aschers her und stellt fest, dass es im AT unterschiedliche Angaben in Gen 46,17 und in Num 26,44 gibt; in der zweiten Stelle wird ein Sohn ausgelassen, der in der griechischen Umschreibung in der LXX mit *Ἰησοῦς* bezeichnet wird. In Bezug auf jüdische Traditionen könnte damit ein Bezug zur Hanna des Lukas hergestellt werden, die ebenfalls den „verlorenen“ Sohn des Stammes erwartet und im Kind Jesus wiederfindet.⁶³

1.4.4. Prophetinnen im Judentum

Hanna erhält mit dem Titel *προφῆτις* eine besondere Auszeichnung. Im Bereich des Alten Testaments entspricht der Begriff dem hebräischen Wort *נביא*, das älter ist als das griechische Wort und in unterschiedlicher Weise gebraucht wird. Ein Prophet bzw. eine Prophetin haben den Auftrag, den Willen Gottes anderen bekannt zu machen. Es geht um das Reden im Auftrag Jahwes, nachdem der Prophet sein Wort empfangen hat.⁶⁴ Als Besonderheit der alttestamentlichen Prophetie ist immer wieder die Freiheit und Unabhängigkeit ihres Wirkens vom Kult und von politischen Herrschern gesehen worden, denn neben den Propheten, die mit dem Kult verbunden waren, traten häufig auch Einzelpropheten unabhängig von einem Heiligtum auf.⁶⁵

⁶⁰ Vgl. Heininger, Witwe, 144, der darauf hinweist, dass sie aus Galiläa und vielleicht sogar aus der persischen Diaspora stammen könnte und in ihrem Kommen nach Jerusalem die „ἀνδρες ἐλλαβεῖς“ aus Apg 2,5 präfiguriert, die aus allen Teilen der Welt nach Jerusalem kamen.

⁶¹ Vgl. Wilcox, Luke, 1575-1579.

⁶² Vgl. Gen 30,13 bezeichnet Ascher als „Glückskind“, vgl. Radl, Ursprung, 235 weist auch auf diese symbolische Bedeutung des Namens hin.

⁶³ Vgl. Lefebvre, Anne, 18-28; diese Verbindung scheint jedoch sehr gewagt und umständlich. Einleuchtender ist der Hinweis auf die Bedeutung des Namens Ascher, der auch durch die Erwähnung von *μακαριοῦσίν* in Lk 1,48 bestätigt wird.

⁶⁴ Vgl. Plummer, Luke, 72.

⁶⁵ So Friedrich, ThWNT VI, 799-803.

Es werden im AT auch einige Prophetinnen mit Namen erwähnt. In Ex 15,20 wird Mirjam, die Schwester des Mose, als solche bezeichnet; im Buch der Richter erhält Debora diesen Titel (Ri 4,4); das zweite Buch der Könige (22,14) enthält einen Bericht über die Prophetin Hulda, der noch einmal im zweiten Buch der Chronik aufgegriffen wird (2Chr 34,22);⁶⁶ das Buch Nehemia erwähnt eine Prophetin Noadja, allerdings in negativer Weise als eine Verführerin (Neh 6,14), und schließlich wird beim Propheten Jesaja eine Prophetin in einer prophetischen Zeichenhandlung ohne Namen erwähnt (8,3). Ein indirekter Hinweis auf weibliche Prophetie findet sich in Ez 13,17, wo sich der Prophet gegen eigenständiges prophetisches Reden der Töchter des Volkes wendet.⁶⁷

Interessant ist das Auftreten von Mirjam, die dem Herrn ein Loblied über sein rettendes und heilbringendes Handeln singt;⁶⁸ sie übt in Ex 15,20 nicht die typisch prophetische Funktion aus, weil sie nicht im eigentlichen Sinn ein Wort Jahwes übermittelt, sondern ein Loblied auf den Gott Israels singt. Damit tut sie allerdings etwas Ähnliches wie Hanna in Lk 2,38. Auch von der Prophetin Debora wird Ähnliches berichtet; nach dem Sieg im Kampf über Sisera, zu dem sie Barak ermutigt hatte, singt sie zusammen mit Barak ein langes Loblied (Ri 5). Wieder geht es um das rettende Eingreifen des Herrn für sein Volk. Etwas anders ist der Kontext, in dem die Prophetin Hulda auftritt. Sie wird vom Priester Hilkija und anderen Gesandten des Königs Joschija befragt, nachdem das Gesetzbuch im Tempel aufgefunden worden war. Ihre Antwort spricht von der positiven Zuwendung Gottes, nachdem der König Buße getan hat. Damit verweist sie auf das rettende Eingreifen Gottes, der den König verschonen wird. Interessant sind bei dieser Prophetin die Umgebung des Tempels und die heilbringende Zusage Gottes an den, der sich ihm anvertraut. Beide Aspekte sind Bezugspunkte zur Figur der Hanna bei Lukas.⁶⁹

In der hellenistischen Epoche sind sowohl prophetisches Priestertum und Kultpropheten als auch Schriftpropheten in Israel bezeugt, die in den Kanon aufgenommen wurden (Haggai, Sacharja, Maleachi). Man kann jedoch eine Tendenz feststellen, dass das Phänomen der Propheten immer mehr abnimmt, wodurch wiederum die Erwartung des endzeitlichen Propheten anwächst. In der rabbinischen Epoche wird dazu übergegangen, unter Propheten nur noch die Schriftpropheten zu verstehen.⁷⁰ Prophetisches Dasein kann aber auch weiter verstanden werden, worauf der neutestamentliche Abschnitt bei Paulus in 1Kor 11,5 hinweist, der zudem belegt, dass prophetisches Reden von Männern und Frauen bekannt ist.

⁶⁶ Vgl. Geldenhuys, Luke, 121.

⁶⁷ Heiningen, Witwe, 147 weist darauf hin, dass mit dieser Aussage ein Hinweis eine Verbreitung des Phänomens weiblicher Prophetie in Israel gegeben ist.

⁶⁸ Vgl. Brown, Birth, 466.

⁶⁹ Vgl. Rienecker, Lukas, 71; auch Wiefel, Lukas, 80 und Maier, Lukas, 104; so auch Heiningen, Geschlechterdifferenz, 42.

⁷⁰ Vgl. Friedrich, ThWNT VI, 813-820.

Interessant ist ebenfalls, dass auch Philo Hanna⁷¹ als Prophetin bezeichnet und in der rabbinischen Tradition mit Sara, Abigajil und Esther weitere Frauen als Prophetinnen bekannt sind.⁷² Dieser Hinweis zeugt davon, dass es auch in neutestamentlicher Zeit zumindest diese Begrifflichkeit für Frauen gab, auch wenn es keine konkreten Belege für Frauen aus neutestamentlicher Zeit gibt, die als Propheten bezeichnet werden. Bei Josephus begegnen wir ebenfalls dem Phänomen weiblicher Prophetie. Er beschreibt Debora als Prophetin und sagt, „sie möge zu Gott flehen, dass er sich ihres Loses erbarme... Und Gott verhieß ihnen Erlösung“ (Ant. 5,201), womit er Lukas inhaltlich nahe kommt. Ebenso wird Hulda von ihm als prophetische Frau beschrieben (Ant. 10,60.62).⁷³

1.4.5. Prophetinnen in der griechischen Religion

Der Titel Prophet ist auch in der griechischen Kultur seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. belegt und wird für das Orakelwesen gebraucht. Dabei werden sowohl männliche als auch weibliche Personen mit diesem Begriff und der entsprechenden Wortgruppe bezeichnet, die ein Wort des Gottes aussprechen, der an jener Orakelstätte verehrt wird. Es wird eine Unterscheidung getroffen, die auch für den biblischen Wortgebrauch wichtig ist, denn *προφήτης* steht nicht in Verbindung mit der Enthüllung einer verborgenen Zukunft, sondern mit der Wiedergabe von göttlichen Worten, wird also auf eine Person bezogen, die zum Sprachrohr Gottes wird.⁷⁴ Die Propheten müssen Zeichen oder Phänomene interpretieren, wie z.B. das Losorakel oder das Klingen von Metallbecken, durch die sich die jeweilige Gottheit den Menschen mitteilt. Die Aufgabe des Propheten tritt erst deutlicher in Erscheinung, nachdem in Delphi das Spruchorakel eingeführt wurde.⁷⁵ Dort sind bis ins 2. Jahrhundert n.Chr. neben dem hauptsächlich männlichen Personal immer auch eine bzw. zwei Prophetinnen belegt, die den Ratsuchenden bei der Orakelbefragung die Antwort überbrachten, was auch bedeutet, dass die Propheten anders als in der biblischen Tradition immer nur auf Anfrage durch Menschen und nicht aufgrund göttlicher oder

⁷¹ Philo, Somn. I, 254; Heininger, Witwe, 147 weist darauf hin, dass Philo mit diesem Namen eine allegorische Auslegung verbindet und die Prophetin als Bild für die von Gott begeisterte Seele deutet; siehe dazu Philo, Ebr. 146f und Vit. Cont. 87.

⁷² Vgl. bMeg 14b Bar; vgl. Heininger, Witwe, 147.

⁷³ Vgl. Heininger, Witwe, 148 weist auf die Ähnlichkeit zur Beschreibung der Hanna in Lk 2,36-38 hin und merkt an, dass sie damit auf dieselbe Stufe wie Jesaja gestellt werden, der zu Gott beten und ihn anrufen soll; zudem sei das Gebet als vorzügliche Aufgabe des Propheten anzusehen; Wolter, Lukasevangelium, 143 verweist darauf, dass die Sibylle für sich den Titel *Θεοῦ μεγάλου προφήτις* „Prophetin des großen Gottes“ beansprucht.

⁷⁴ So Friedrich, ThWNT VI, 784-792; vgl. Plut., Def. Orac. 8; Plato, Tim. 71e-72b; Plato, Charm. 173c; dabei gab es einen Unterschied zwischen *μάντις* (Erhellung der Zukunft) und *προφήτις* (Verkündigung von Wissen). Apollon hatte die Sehergabe von Zeus und die Pythia war seine Prophetin und das Sprachrohr Gottes. Bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. war das Orakel lebendig, vgl. Iren., Fr. 23; Heininger, Witwe, 149f nennt weitere Belege für Prophetinnen im Apollonorakel in Argos und in einem Zeusorakel in Dodona (Hdt. 2,55; Strabo, Geogr. 7,7,12; 9,2,4).

⁷⁵ Friedrich, ThWNT VI, 785f weist darauf hin, dass nicht immer zwischen Priesterinnen und Prophetinnen zu unterscheiden ist; sie werden jeweils von den Menschen in Dienst gestellt und nicht wie im AT von der Gottheit berufen; vgl. Eurip., Ion 42.92f.321.1322.

eigener Initiative aktiv wurden. Interessanterweise übertragen diese Propheten enthusiastische bzw. ekstatische Phänomene auf die Vernunftebene, ein Problem, das auch in den paulinischen Briefen auftaucht.⁷⁶ Heininger belegt, dass zur Zeit des Plutarch nur noch eine Pythia ausreichte, die untadelig gelebt haben sollte und mit wahrhaft jungfräulicher Seele Genossin des Gottes sei, womit diese Beschreibung der lukanischen Hanna ähnlich ist. Zudem weist er darauf hin, dass auch ältere Frauen die Aufgabe der Pythia übernommen haben.⁷⁷

Festzuhalten bleibt in diesem Zusammenhang, dass es in der griechischen Umwelt keine Besonderheit war, wenn in einem Heiligtum eine Frau als Prophetin auftrat und prophetisch redete oder etwas über eine Gottheit kundtat. Das Zusammenwirken von männlichen und weiblichen Propheten in Delphi ist eine in der griechischen Welt bekannte Tatsache, die auch in der lukanischen Erzählung 2,21-40 vorkommt. Somit musste die jüdisch geprägte Erzählung auch beim hellenistischen Leser Assoziationen an ein hellenistisches Heiligtum auslösen.

1.4.6. Prophetinnen in neutestamentlicher Zeit

Im Neuen Testament kommt *προφήτις* neben Lk 2,36 nur noch einmal, allerdings mit negativer Bewertung, vor. In der Apokalypse wird das negative Treiben der Prophetin Isebel erwähnt (Apk 2,20).⁷⁸ Aus der Umwelt Palästinas der Zeit Jesu gibt es unterschiedliche Informationen über das Prophetentum. Besonders bei den Essenern und auch bei den Pharisäern wird von Propheten berichtet, vor allem von einem berühmten Seher Simon, der offenbar das Oberhaupt einer ganzen

⁷⁶ Besonders Plato betont diese Funktion; es geht dabei meistens um Antworten auf Fragen, die an die Gottheit gerichtet werden, wie z.B. der Ausgang eines Krieges, die dann in poetischer Form (vgl. das Alte Testament bzw. die Gesänge in den Kindheitserzählungen) und später zur Zeit des Plutarch auch in Prosa kundgetan werden; dabei sind die Äußerungen der Propheten oft auch sehr bildreich und zum Teil sogar geheimnisvoll abgefasst und erfordern vom Menschen ein erkennendes Verstehen oder Interpretieren; insgesamt ist die Zeit des 1.-2. Jahrhunderts wohl eine Zeit großer Orakelfreudigkeit; vgl. auch 1 Kor 14,1-40; vgl. Friedrich, ThWNT VI, 786-789.

⁷⁷ Heininger, Witwe, 151f verweist auf Plut., Pyth. Or. 22.25 (Mor. 405C und 407B) und Strabo, Geogr 9,3,5; er erwähnt, dass in der klassischen Literatur die Pythia wie z.B. bei Aischylos als Greisin dargestellt sei. Außerdem untersucht er weitere Stellen und Belege zum Thema weiblicher Prophetie und nennt im Blick auf die Lk Stelle auch das Apollonorakel in Didyma, wo neben der weiblichen Prophetin auch ein männlicher Prophet tätig war, wobei allerdings die Quellenlage sehr bescheiden sei.

⁷⁸ Müller, Offenbarung, 118 meint, diese Prophetin verführe die Christen dazu, bei Festen in der Stadt mitzumachen und dabei auch Götzenopferfleisch zu essen; Satake, Offenbarung, 170f meint, dass der Name Isebel symbolisch zu verstehen sei und auf die Frau Ahabs (vgl. 1Kön 16,31) anspiele, wo jedoch nie die Rede davon ist, dass sie dazu verführe Götzenopferfleisch zu essen; der Verfasser kritisiere deutlich diese Prophetie, die in der Gemeinde vermutlich großen Einfluss ausgeübt habe, und spreche auf den Hintergrund der Stadtgesellschaft von Thyatira; fraglich sei seiner Meinung nach, ob Unzucht und das Essen von Götzenopferfleisch symbolisch zu verstehen sei; Giesen, Offenbarung, 118f meint, dass es sich um eine prominente Christin handeln müsse, da sie sonst nicht als Gefahr angesehen würde, sie wollte dazu beitragen, dass die Gemeindemitglieder nicht mehr in einer Isolation leben, in die sie durch den Glauben geraten waren; dabei übe sie einen großen Einfluss aus ähnlich wie die Irrlehrer in Pergamon, wobei sich die Kritik des Verfassers an der Gemeinde insbesondere darauf beziehe, diesen Einfluss der sogenannten Prophetin nicht entschieden genug zurückzuweisen.

Prophetenschule gewesen ist. Schließlich wird auch im Zusammenhang mit der zelotischen Bewegung und den Umständen um den jüdischen Krieg im ersten Jahrhundert n.Chr. sowohl von Heils- als auch von Unheilspropheten berichtet, die allerdings mehr in ekstatischer Weise auftraten und sich zum Teil selbst als der Messias bezeichneten.⁷⁹ Man kann feststellen, dass das Prophetentum auch in dieser Zeit verbreitet war und unterschiedliche Ausprägungen hatte.⁸⁰ Neben Gestalten, die in der Öffentlichkeit auftraten und durch Worte und Gesten Aufsehen erregten, wird auch von prophetischer Tätigkeit im Rahmen der jüdischen Bewegungen und in Form von Gebetstätigkeit, wie bei den Essenern berichtet. Der Untergang Jerusalems und die Zerstörung des Tempels, die den Verfall der Hierokratie Israels mit sich brachte, bedeutete auch das Ende dieses Phänomens des Prophetentums.⁸¹

Ansonsten bewegt sich das Neue Testament in eine andere Richtung, denn es geht nicht mehr um besondere Gestalten, die Gottes Wort weitergeben, sondern um ein verbreitetes Phänomen in den Gemeinden und wird mit der Lehre in Verbindung gebracht (Apg 13,1). Hanna kann für dieses Prophetentum gleichsam ein Vorbild sein und prototypisch für diese Funktion in der christlichen Gemeinde stehen, indem sie als glaubwürdige Zeugin für Jesus beschrieben wird.⁸² In den christlichen Gemeinden handelte es sich um bewährte Personen mit besonderen Aufträgen für die Gemeinde und geht sogar soweit, dass alle Getauften Propheten sein können. Für Paulus ist die Prophetie das wichtigste Charisma, sodass die Propheten wiederholt sofort nach den Aposteln erwähnt werden (vgl. 1Kor 12,28f; 14,29.32; Eph 3,5; 4,11; auch Tit 1,12). Die Prophetie dient der Verkündigung in der Gemeindeversammlung und trägt zum Gemeindeaufbau bei (vgl. auch Did. 11,10f).⁸³

⁷⁹ Vgl. Friedrich, ThWNT VI, 823-828; vgl. Jos., Ant. 13,311ff berichtet von einem Propheten, der den Untergang des Antigonos vorhersagte, was dann auch eintraf; in Ant. 15,373ff wird von Manaem berichtet, der Herodes weissagt, er werde König werden; Ant. 17,345ff berichtet von einem Essener mit Namen Simon, der dem Archelaus einen Traum deutet; vgl. Ant. 17,43ff dort wird den Pharisäern nachgesagt, sie hätten die Gabe göttlicher Weissagung; vgl. auch Jos., Bell. 6,286.300ff, wo von Unheilspropheten berichtet wird.

⁸⁰ So tritt zum Beispiel Flavius Josephus selbst als eine Art Prophet auf und kündigt nach seiner Gefangennahme dem Feldherrn Vespasian im Auftrag Gottes an, dass er Caesar und Selbstherrscher sein werde und ebenso sein Sohn Titus (Bell. 3,250). Weiterhin berichtet er von einem Joannes, der sich als Anführer der Zeloten einen zweifelhaften Ruhm erwarb und sich als göttlicher Gesandter ausgab, um innerjüdische Zwistigkeiten zwischen den Bewohnern Jerusalems und den Zeloten, die den Tempel besetzt hielten, zu vermitteln (Bell. 4,309ff); und auch von einem gewissen Niger, der als tapferer Held der Juden hingerichtet wurde und vor seinem Tod eine Unheilsweissagung aussprach, die sich dann, wie Josephus feststellt, auch an den Mördern erfüllte (Bell. 4,326f).

⁸¹ So Friedrich, ThWNT VI, 828; Evans, Luke, 220 meint, dass Lukas ein besonderes Bestreben zeigt, das Prophetentum in das neu entstandene Christentum einzufügen.

⁸² Vgl. Thurston, Anna, 50f.

⁸³ So Friedrich, ThWNT VI, 794.856; auch in der griechischen Umwelt wurde der Begriff im weiteren Sinn verwendet, auch für Lehrer oder Philosophen, die bestimmte Wahrheiten verkündeten oder bei besonderen Versammlungen redeten, sodass sie gewissermaßen als Exegeten oder Hermeneuten tätig waren.

1.4.7. Die Witwe

Der Begriff *χήρα* weist als weitere Charakterisierung auf die schwierige Lebenssituation der Hanna hin, was durch die Tatsache ihrer kurzen Ehe, die sehr wahrscheinlich kinderlos blieb, noch erschwert wurde.⁸⁴ An diesem Punkt wird die Frage gestellt, ob es einen besonderen Ort im Tempelbereich gegeben habe, an dem Witwen eine Art Geborgenheit und Zuwendung finden konnten.⁸⁵ Der Text lässt dazu nur Vermutungen zu, da er den Anschein erweckt, dass Hanna schon im Tempel war, während Simeon erst hereinkommt. Der Tempel wird in ihrer Schwäche und Notlage gleichsam zu einem Zufluchtsort und zu einem Ort, der ihrem Leben Sinn gibt durch ihren Gebetsdienst. Sie entspricht damit dem alttestamentlichen Witwentypus einer bedürftigen Frau, die hilflos und schwach ist und somit Zuwendung und Schutz benötigt.⁸⁶ Allerdings kann man bei Lukas ein Interesse am direkten Bezug zum Jerusalemer Tempel erkennen, der für ihn mit der Erlösung und der Heilszuwendung Jahwes in enger Verbindung steht.⁸⁷

1.4.8. Der Tempel

Der Tempel der Zeit Jesu war der herodianische Tempel, der aus der hellenistisch-römischen Epoche stammte und im Grundriss des Kernbaus noch dem Bau aus vorexilischer Zeit folgte, um den allerdings eine große Schale gelegt worden war, die ihm monumentale Wirkung verlieh.⁸⁸ Dahinter stand nach Meinung mancher Autoren allerdings nicht so sehr religiöses Interesse als vielmehr Machtehrgeiz.⁸⁹ Nach der Skizze von Parrot befand sich das Tempelgebäude ungefähr im Zentrum des Tempelberges. Der eigentliche Tempelkomplex war von einem großen Hof der Heiden umgeben; dieser Hof diente als Ort der Geldwechsler und Händler. Um in den inneren Bereich zu kommen, den Nichtjuden nicht betreten durften (vgl. Apg 21,28ff), musste man durch Tore gehen (vgl. die „Schöne Pforte“ in Apg 3,2) und gelangte daraufhin zunächst in den Hof der Frauen.⁹⁰ Sie durften

⁸⁴ Siehe oben die Ausführungen zur sozialen Lage der Witwen in der Antike. Es sei auch angemerkt, dass der Begriff *χήρα* nicht unbedingt eindeutig auf das Dasein einer Witwe hinweisen muss; im gemeingriechischen Sprachgebrauch ist grundsätzlich eine Frau gemeint, die allein lebt, wobei dieses Alleinsein einen negativen Klang enthält, indem es als allein gelassen bzw. verlassen zu verstehen ist, sodass auch genauer mit „Frau, die ohne Mann lebt“ übersetzt werden könnte. Die Zusammenhänge in der griechischen Literatur, in denen *χήρα* verwendet wird, weisen dann allerdings überwiegend auf das Dasein von Witwen hin, was auch hier eindeutig aus dem Kontext hervorgeht, vgl. Stählin, ThWNT IX, 429f.

⁸⁵ Bovon, Lukas I, 149 spricht davon, dass Lukas die Meinung vertrete, sie habe dort gelebt; auch Fitzmyer, Luke I, 431; Schürmann, Lukas, 130 lehnt eine Art Gemeinschaftsleben von Frauen im Tempel ab.

⁸⁶ So Schürmann, Lukas, 130; vgl. auch Nolland, Luke, 122; Brown, Birth, 467 hält das für sehr zweifelhaft; vgl. Geldenhuys, Luke, 121.

⁸⁷ Vgl. Green, Luke, 151.

⁸⁸ Vgl. Galling, Reallexikon, 340f; Katzer, Leben, 126ff.

⁸⁹ So Parrot, Temple, 56f.

⁹⁰ Vgl. Busink, Tempel, 1073ff mit Hinweis auf Jos., Bell. 5,197f und den Traktat Midd. II 5b, wonach der Frauenhof 135x135 Ellen groß war, was er nicht für wahrscheinlich hält und nicht für den herodianischen Tempel als zutreffend annimmt, wobei er jedoch eine Gesamtlänge von 337 Ellen bzw. 177m, die im Traktat genannt wird, als wahrscheinlich bezeichnet; der Frauenhof war zudem um 20 Stufen niedriger gelegen als der Innenhof, den man über Stufen erreichte (mit

nicht weiter gehen als bis in diesen Bereich, der schon zum Inneren des Tempelbezirkes gehörte, aber wiederum durch eine Mauer vom nächsten Bezirk weiter innen getrennt war. In diesem Hof der Frauen müssen die Witwenperikopen angesiedelt werden, die sowohl in Mk 12,41-44 (par Lk 21,1-4) und in Lk 2,36-38 überliefert werden, unabhängig von der Frage nach ihrer Historizität. Die lukanische Erzählung vom Aufenthalt der Hanna im Tempel ist geographisch in dieser Hinsicht natürlicherweise im Bereich der Frauen anzusiedeln.⁹¹ Dort muss es auch Möglichkeiten zum Sitzen gegeben haben. Außerdem standen dort 13 Opferstöcke, in die man Spenden für den Tempel werfen konnte.⁹² Weiter im Inneren folgte der Hof der Männer, den man auf einer Rundtreppe erreichen konnte, und noch weiter der Hof der Priester mit dem Altar und schließlich im Zentrum dieses Hofes das Allerheiligste. Der Hof der Männer war viel kleiner als der Hof der Frauen und hatte nur den Zweck, den Männern eine bessere Sicht auf die Zeremonien zu ermöglichen und ihre religiöse Bevorzugung vor den Frauen zu betonen.⁹³ Wenn man sich die Begegnung mit der Witwe Hanna vorstellen möchte, könnte sie an der Schwelle des Vorhofs der Frauen zum inneren Bereich des Tempels angesiedelt werden.⁹⁴

1.4.9. Fasten und Beten

Schließlich wird Hanna als Witwe beschrieben, die durch Fasten und Beten Tag und Nacht Dienst im Tempel tat. Zu beachten ist die Wortwahl. Lukas spricht von *λατρεύουσα*, verwendet also nicht das Verb *διακονέω*. Das Verb *λατρεύω* wird ausschließlich für eine Ausübung von religiösen Diensten verwendet, die auch gottesdienstlicher Art sein können.⁹⁵ Es handelt sich daher um einen religiösen Dienst eines Menschen für Gott, nicht um einen mitmenschlichen Dienst oder eine Hilfe für einen anderen Menschen, wie das Verb *διακονέω* zum Ausdruck bringt. Dieser Gottesdienst ist in der jüdischen Überlieferung auch bei Frauen bekannt.⁹⁶ Es wird in Ex 38,8 und in 1Sam 2,22 ein Dienst von Frauen am Heiligtum

Hinweis auf Jos., Bell. 5,206) und besaß zahlreiche Tore, im Norden und Süden je vier und zwei im Osten (Jos., Bell. 5,199); zu erwähnen sei auch noch, dass der Frauenhof nicht exklusiv für Frauen bestimmt war und dass in früherer nachexilischer Zeit (vgl. Ex 38,8; Esr 2,65) die Frauen wahrscheinlich noch den Innenhof betreten konnten.

⁹¹ Vgl. Plummer, Luke, 71.

⁹² Vgl. Parrot, Temple, 62-69; er will auch die Szene von Lk 2,21-38 dort orten; vgl. Katzer, Leben, 127-132.

⁹³ Katzer, Leben, ebd.

⁹⁴ Fitzmyer, Luke I, 431 meint, dass sie in diesem Bereich im Tempel gewohnt habe.

⁹⁵ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 949; vgl. Strathmann, ThWNT IV, 58-66; Plummer, Luke, 73; für Thurston, Anna, 51 ist dieser „Fachterminus“ ein Hinweis dafür, dass Hanna Mitglied einer festen religiösen Organisation, wahrscheinlich des Witwenstandes war, dessen Aufgabe Gebet und Fürbitte war, allerdings keine kultische Funktion ausübte, wie das Verb auch vermuten lassen könnte; dass Frauen bzw. Witwen solche Aufgaben übernommen hätten, sei ihrer Meinung nach nirgendwo belegt.

⁹⁶ Vgl. Wiefel, Lukas, 81; Strack/Billerbeck, Kommentar II,141; Green, Luke, 61 weist darauf hin, dass Lukas sich allgemein in der Kindheitsgeschichte auf die jüdische Frömmigkeit im ersten Jahrhundert bezieht und dabei den „faithful obedience“ des Gläubigen betont. Ellis, Luke, 84 meint dazu, dass es eine Witwenorganisation gab mit einer besonders religiösen Funktion am Tempel.

erwähnt, die in Verbindung mit dem Offenbarungszelt bzw. Heiligtum einen Dienst tun oder sich zumindest dort aufhalten. Hier besteht dieser Dienst aus Fasten und Beten. Beides drückt eine Hinwendung zu Gott aus, wobei durch das Fasten, das ein Verzicht des Körpers ist, die Hinwendung zu Gott verstärkt werden soll, indem sich der Fastenden von körperlichen Bedürfnissen freimacht (vgl. Neh 1,4; Ps 35,13; Jer 14,12; Bar 1,5; Dan 9,3; Tob 12,8; Jdt 4,7.11; TestJos 3,3f; 4,8; 10,1 und auch Lk 5,33; Apg 13,3; 14,23). Im Judentum gab es zwei Arten von Fasten: das öffentliche und das private. Zum öffentlichen Fasten waren alle Männer und Frauen verpflichtet, insbesondere am Versöhnungstag (Lev 16,29-31). Zu besonderen Anlässen, wie in Notzeiten, konnte ein öffentliches Fasten ausgerufen werden. Ein Fasttag dauerte von Sonnenaufgang bis –untergang und bestand völligen Verzicht auf alle Speisen und Getränke.⁹⁷ Außerdem gab es das private Fasten, das hier bei Hanna gemeint sein muss. Zweimal in der Woche wurde am Montag und Donnerstag von besonders frommen Pharisäern gefastet (vgl. Lk 18,9-14),⁹⁸ aber auch aus persönlichen Gründen, wie z.B. aus Sühne oder Buße, um Unheil abzuwenden oder das eigene Gebet zu unterstützen.⁹⁹

Das Fasten kann manchmal auch anders verstanden werden, denn in Anlehnung an die Geschichte von Judit könnte es auch als eine Form von Protest gegen eine gesellschaftliche Vermischung der Kulturen angesehen werden, um damit die Verunreinigung durch verbotene Speisen zu vermeiden.¹⁰⁰ Dieser Aspekt ist allerdings in dieser Erzählung nicht zu vermuten, da es im Gegensatz zur Juditerzählung bei Hanna nicht um einen Protest geht und sie auch nicht im heidnischen Gebiet lebt.

1.4.10. Die Zuhörer

Wenn anschließend durch das Wort *λαλέω* auf ein ständiges Sprechen der Hanna hingewiesen wird, das an eine Verkündigungstätigkeit erinnert, wird sie zum weiblichen Gegenstück von Simeon und mit ihm zu den ersten Boten, die die eine Botschaft über Jesus verkünden.¹⁰¹ Dabei stellt sich die Frage nach der Zuhörergruppe der Hanna. Sie könnte nur die kleine Gruppe der Personen umfassen, die eigens in Lk 2,22ff erwähnt werden,¹⁰² oder auch eine größere Gruppe allerer, die den Tempel besuchten.¹⁰³ Die Erwähnung von *πᾶσιν* lässt auf eine größere Gruppe von Menschen schließen und deutet die Tendenz der

⁹⁷ Nebenbei sei angemerkt, dass diese Praxis interessanterweise der heutigen Fastenpraxis der Muslime im Ramadan entspricht.

⁹⁸ Vgl. Lohse, Umwelt, 55 erwähnt ein im Talmud im ersten Jahrhundert n.Chr. formuliertes Gebet, das ähnlich wie Lk 18,12 besondere Leistungen aufzählt (babyl. Talmud, B^crakot 28b).

⁹⁹ Siehe Katzer, Leben, 118.

¹⁰⁰ Vgl. Green, Luke, 151. Häufig wurde das Fasten auch zur Schau gestellt, indem man sich Asche auf das Haupt streute, wobei sich Jesus allerdings gegen diese äußerliche Darstellung ausspricht (vgl. Mt 6,16-18).

¹⁰¹ So Thurston, Anna, 52.

¹⁰² So Schürmann, Lukas, 130f; Nolland, Luke, 123, er verweist auf eine Parallele zu 2,25, wo von Simeon gesagt wird, dass er „auf die Rettung Israels wartete“.

¹⁰³ Vgl. Schneider, Lukas, 73; Plummer, Luke, 73.

Ausweitung der Adressatengruppe auf eine große Zuhörerschaft an. Diese Gruppe wird noch näher beschrieben als diejenigen, die auf die Erlösung Jerusalems warteten. Maier versteht sie als die vielen, die auf das endzeitliche Heil für Jerusalem und damit für ganz Jerusalem warteten und spricht von „messiasorientierten“ Juden zur Zeit Jesu.¹⁰⁴ Doch hier scheint sehr fraglich, ob man von einer fest umschreibbaren Gruppe mit eigenen Strukturen sprechen kann.¹⁰⁵ Wenn man auch nicht von einer strukturierten Gruppe sprechen kann, so muss jedoch auf die verbreitete Erwartung auf Heil, Erlösung und Befreiung zur Zeit Jesu hingewiesen werden.¹⁰⁶

Wer waren die Menschen, die auf eine solche *λύτρωσις* warteten? Zum einen waren es fromme Juden, die von der nahen Zukunft des messianischen Heils überzeugt waren.¹⁰⁷ Das war kein kleiner Kreis, da diese Erwartung zur Zeit Jesu weit verbreitet war. Allein schon die Existenz von verschiedenen Gruppen, die auf je eigene Weise ihre Messiaserwartung lebten, weist auf die große Verbreitung dieser Erwartung hin. Von den Essenern, die wie in Qumran eigene Gemeinden bildeten, die sich vom Volk absonderten, um in Reinheit dem Messias zu begegnen, bis hin zu den Zeloten, die ein politisches Messiasverständnis vertraten (vgl. Apg 5,37), das wohl auch im Volk am weitesten verbreitet war.¹⁰⁸ Die Erwähnung von *Ἱερουσαλήμ* zentriert diese Erwartung auf die Stadt, die allerdings symbolisch für das ganze Volk steht.¹⁰⁹ Der Titel *προφήτης* lässt vermuten, dass Hanna in der Erzählung eine Funktion ausübt, die sich auch an das ganze Volk wendet.¹¹⁰ Für all diese Menschen war der Tempel ein fester Bezugspunkt, wo man die Nähe des Heils verspürte, und Hanna selbst gehörte zu diesem Kreis der Wartenden.¹¹¹

¹⁰⁴ Maier, Lukas, 105, diese Gruppe der „messiasorientierten“ Juden sieht er nach Lk 1,68 und 2,25 als relativ feste Gruppe an; er will sogar Josef von Arimathäa und die beiden Emmausjünger als Mitglieder dieser Gruppe identifiziert und erkannt haben, dass sie eine besondere Lehrhalle und Versammlungsräume im Tempel besaßen.

¹⁰⁵ Radl, Lukas, 133 meint, dass sogar Heiden als Zuhörer in den Blick genommen wurden, worauf das Wort „alle“ hinweisen könnte.

¹⁰⁶ Vgl. Brown, Birth, 235ff spricht von der grundlegenden Tendenz des Lukas, in seinem Doppelwerk die Entwicklung von einer Mission an die Juden in Jerusalem hin zu einer Mission an die Heiden der ganzen Welt, symbolisch an der Stadt Rom festgemacht, darstellt, die sich in Ansätzen schon hier in der Kindheits Erzählung feststellen lässt; Evans, Luke, 221 weist darauf hin, dass hier parallel zu 2,25 formuliert wird. Von Nikodemus wird jedenfalls in ähnlicher Formulierung gesagt, dass er auf das Reich Gottes wartete (Lk 23,51); und er ist ebenfalls ein Vertreter des Volkes Israel.

¹⁰⁷ So Schürmann, Lukas 131.

¹⁰⁸ Der erwähnte Aufstand von Judas dem Galiläer zu Anfang des 1. Jahrhunderts n.Chr. und die anderen messianischen Propheten (vgl. Apg 5,36; 21,38) sind ein Hinweis für dieses Verständnis, das auch in Jos., Ant. 18,23 anklingt; vgl. Lohse, Umwelt, 51ff; Jendorff, Jesus und seine Zeit, 24ff; Geldenhuys, Luke, 121 spricht von „the group of righteous people in Jerusalem who were also looking forward to the redemption of God that he would bring through the Messiah“; vgl. auch Schneider, Lukas, 73, der von „messiasorientierten Juden“ bzw. Tempelbesuchern spricht, die allgemein beim Heiligtum eine Nähe zum Heil suchten.

¹⁰⁹ Maier, Lukas, 105 spricht davon, dass hier die Erwartung der ganzen Welt gemeint sei.

¹¹⁰ Vgl. Friedrich, ThWNT VI, 852-855.

¹¹¹ Vgl. Grundmann, Lukas, 93, seiner Meinung nach ist die Erzählung auch in einem solchen Kreis entstanden; im Hintergrund sieht Ernst, Lukas, 120 schon die ersten judenchristlichen Gemeindeglieder und Interessenten aus dem Judentum.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis Heiningers auf die Gemeinschaft der Therapeuten, die von Philo in *De vita contemplativa* beschrieben wird.¹¹² Er stellt einen Bezug her zwischen dieser Gemeinschaft und der in Apg 2,42-45 beschriebenen Jerusalemer Urgemeinde, da deren Charakteristika Gemeinschaft, Brotbrechen und Gebet dieser Gruppierung ähnlich ist. Die Beschreibung der Hanna passe genau auf das Leben ihrer Mitglieder, zu denen sowohl Frauen als auch Männer gehörten, die sich nicht um die Freuden des Körpers kümmerten, wobei eine Geschlechtertrennung sichtbar wird. Außerdem werde in dieser Gruppe auch Prophetie betrieben. Er vermutet das Bestehen von sogenannten „Frauenhäusern“ im Kontext der christlichen Gemeinden. Das Auftreten der Hanna könnte diese Realität widerspiegeln.¹¹³

1.5. Lukanische Perspektive

1.5.1. Die Bedeutung von Phanuël

Die Bedeutung des Namens als „Angesicht Gottes“ könnte darauf hinweisen, dass Hanna ihr Leben vor dem Angesicht Gottes verbrachte.¹¹⁴ Die biblischen Namen nehmen häufig auch auf ein Ereignis Bezug, wie der Ort Phenuël in Gen 32,31, den Jakob so benennt, da er „Gott von Angesicht zu Angesicht“ gesehen hat. Lefebvre bezieht den Namen daher auf die Beziehung, die Hanna zum Kind einnimmt, in dem sie Gott von Angesicht zu Angesicht begegnet. Schließlich hat sie auch ihr ganzes Leben lang ihren Dienst im Tempel vor Gottes Angesicht vollzogen.¹¹⁵ Unabhängig von einer realen Verwandtschaftsbeziehung zur Familie des Phanuël spiele der Verfasser damit auch auf das Alte Testament an. Hatte Jakob Gott in der Nacht nicht klar von Angesicht zu Angesicht erkannt, so steht Hanna am Beginn der Heilszeit für diejenigen, die Gott in Jesus von Angesicht zu Angesicht sehen können. Ihre Zeit des Dienstes vor Gottes Angesicht im Tempel führt sie nun zur direkten Anschauung.

¹¹² Heininger, *Witwe*, 164-168 weist darauf hin, dass die Zuverlässigkeit des Berichtes von Philo aus Mangel an weiteren Belegen nicht nachzuprüfen sei. Für ihn ist diese Gruppe ein anschauliches Modell für die lukanische Gemeindegewirklichkeit.

¹¹³ Heininger verweist dazu auch auf Lk 10,38-42, wo vom Haus der Maria und Marta die Rede ist, und auf Apg 9,36-42 und die dort geschilderten Ereignisse in Joppe um Tabita mit den dortigen Witwen, die an eine solche Hausgemeinschaft erinnern; zudem erwähnt er die nachneutestamentliche Schrift der Theklakaten, in denen einen wohlhabende Frau Thekla zusätzlich in ihr Haus aufnimmt (Act The 10.27f), *Witwe*, 167f; offen bleibt in der Fragestellung, inwieweit solche Gemeinschaftsformen auch für das Judentum vermutet werden können.

¹¹⁴ Vgl. Maier, *Lukas*, 103; Rienecker übersetzt « Schauer Gottes », *Lukas*, 71; vgl. Thurston, *Anna*, 49.

¹¹⁵ Vgl. Lefebvre, *Anne*, 13-16, sie erlebt seiner Meinung nach in dem Augenblick der Begegnung mit Jesus im Tempel das, was sie im Leben erhoffte und was ihr Leben ausmachte.

1.5.2. Der Bezug zu Judit

Interessant in der Erzählung ist die Häufung von Zahlenangaben, die bei Lukas sehr verbreitet sind. Zunächst wird erwähnt, dass Hanna ein hohes Alter hatte und nur sieben Jahre mit ihrem Mann verheiratet war. Daraus lässt sich schließen, dass sie nach dem Tod ihres Mannes, der allerdings nicht erwähnt wird, allein gelebt hat. Die Zahl sieben steht symbolisch für die Vollkommenheit; Hanna hat demnach ein vorbildliches Leben als Ehefrau und fromme Jüdin gelebt. Darauf könnte auch die eigentlich überflüssige Anmerkung *ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς* hinweisen, denn die Erwähnung von der siebenjährigen Ehe hätte ausgereicht, um die kurze Zeit der Ehe und die lange Zeit der Wittenschaft zu verdeutlichen. Mit der Erwähnung von *παρθενία* klingt ein frommer und den Vorschriften des Judentums entsprechender Lebenswandel an, den Hanna demzufolge auch schon vor der Ehe führte, da das Wort auch den Aspekt der Jungfräulichkeit und der Reinheit zum Ausdruck bringt.¹¹⁶ Das entspricht der Aussage, Hanna habe ein vollkommenes und vorbildliches Leben geführt in den verschiedenen Phasen ihres Lebens, sowohl vor der Ehe als auch in der Ehe und dann als Witwe.¹¹⁷

Diese Beobachtungen verweisen auf das jüdische Vorbild der Witwe Judit, die ebenfalls als besonders gottesfürchtig beschrieben wird (vgl. Jdt 8,2-7). Auch Judit hatte schon in jungen Jahren ihren Mann verloren. Auch wird sie einerseits durch ihr Gebet charakterisiert und andererseits mit der Rettung bzw. Erlösung ihres Volkes Israel aus einer äußerst schwierigen Lage in Verbindung gebracht.¹¹⁸ Dieser Bezug kann auch durch die Bedeutung der Zahl vierundachtzig unterstrichen werden. Dabei ist die Präposition *ἕως* nicht eindeutig zu erklären, die am besten temporal zu verstehen und mit „nahezu“ zu übersetzen ist.¹¹⁹ Während einige Kommentatoren sie auf das Lebensalter beziehen, erkennen andere darin eine nähere Erläuterung der Wittwenzeit.¹²⁰ Nach ihnen wäre Hanna nicht vierundachtzig Jahre alt, sondern hätte bis zu vierundachtzig Jahre als Witwe gelebt. Ihr Alter würde damit auf einhundertfünf Jahre steigen, nachdem das durchschnittliche Hochzeitsalter der Mädchen bei ungefähr vierzehn Jahren lag.¹²¹ Auf jeden Fall wird mit dieser Zahl auf ein für die damalige Zeit äußerst hohes

¹¹⁶ Vgl. Delling, ThWNT V, 830f, der unter anderem den Hinweis gibt, dass in der LXX dieses Wort auf das Volk Israel bezogen wird, das dem Götzendienst verfallen war und damit seine Reinheit verloren hatte (vgl. Jer 18,13-15).

¹¹⁷ Vgl. Maier, Lukas, 104, der diese Vollkommenheit für die Zeit der Ehe in der Zahl sieben erkennt; auch Heininger, Geschlechterdifferenz, 39-46.

¹¹⁸ Vgl. Maier, Lukas, 104.

¹¹⁹ Bauer, Wörterbuch, 676 übersetzt „bis zu vierundachtzig Jahren“.

¹²⁰ Heininger, Witwe, 142 weist darauf hin, dass *ἕως* innerhalb des lukanischen Doppelwerkes in Verbindung mit dem Genitiv eines Hauptwortes oder eines stellvertretenden Ausdrucks das Ende einer vorher genannten Zeitspanne benennt (Lk 1,80; 23,44; Apg 13,20); auch Radl, Lukas, 132f spricht sich für eine Angabe der Wittwenzeit aus, weil dadurch der Bezug zu Judit hergestellt wird; auch Schürmann, Lukas, 130 und Grundmann, Lukas, 92 denken an die Jahre, in denen sie als Witwe gelebt hat; Maier, Lukas, 104f, Schneider, Lukas, 72 sprechen sich für das Lebensalter aus; Wiefel, Lukas, 80f lässt die Frage offen; auch Fitzmyer, Luke I, 431; Nolland, Luke, 122.

¹²¹ Siehe Radl, Lukas, 133; auch Green, Luke, 151 und Elliott, Anna's, 100-102 entscheiden sich für diese Lösung und stellen den Bezug zu Judit aus dem Alten Testament her; vgl. auch Schweizer, Lukas, 38.

Alter hingewiesen, das nur ganz selten erreicht wurde.¹²² Damit hätten wir exakt das Alter von Judit erreicht.

Es geht hier auch um eine symbolische Bedeutung der Zahl, wobei sich die Symbolik für beide Versionen anwenden lässt. Denn wenn hier das Lebensalter gemeint ist, hätte Hanna 2x7 Jahre bei ihrer Familie gelebt, dann 1x7 Jahre in der Ehe und dann 63 (9x7) Jahre als Witwe, wobei man auf ein Lebensalter von 84 (12x7) Jahren kommt. Andernfalls hätte sie 84 (12x7) Jahre als Witwe gelebt und wäre nun 105 Jahre alt.¹²³ Dahinter steht das Bestreben, die Vollkommenheit der verschiedenen Lebensphasen von Hanna anzudeuten. Auf jeden Fall gibt die Symbolik 12x7 einen guten Sinn,¹²⁴ indem man in der 12 einen Bezug zu den zwölf Stämmen Israels bzw. zur Gesamtheit des Volkes Gottes herstellt und in der 7 allgemein zur Fülle und Ganzheit; das wäre dann ein Hinweis auf die Gesamtheit des Volkes Gottes, für das die Witwe Hanna stünde.¹²⁵ Mit ihrem hohen Alter steht sie auch für die lange Geschichte des alten Volkes Gottes.

Insgesamt ist es nahe liegender, die Zahl 84 auf die Zeit der Witwenschaft zu beziehen, da dadurch die Verbindung zur Witwe Judit auch auf dieser Ebene unterstrichen wird, die nach Jdt 16,23 hundertfünf Jahre alt wurde und ebenfalls nach ihrer Verwitwung nicht mehr heiratete: „Viele hätten sie gern zur Frau gehabt; aber seit ihr Gatte Manasse gestorben und zu seinen Vätern gerufen war, durfte kein Mann sie mehr berühren, ihr Leben lang“ (Jdt 16,22); demnach ist Judit wie Hanna in sehr jungen Jahren eine Witwe geworden. Und auch von Judit wird berichtet, dass sie Gott fürchtete (8,8), für das Volk beten soll (8,31 *δεήθητι*) und dem Gott des Himmels Tag und Nacht diene (11,17: *θεραπεύουσα νυκτός και ἡμέρας*), dass sie Gott für sein heilbringendes Eingreifen vor den Menschen lobte (15,14-16,17: *τὴν ἐξομολόγησιν ταύτην ἐν παντὶ Ἰσραήλ, και ὑπερεφώνει πᾶς ὁ λαός* in 15,14 sei beachtet, sie singt vor dem ganzen Volk, was dem Auftritt der Hanna in Lk 2,38 entspricht) und schließlich die Beute dem Heiligtum stiftet (16,19), was dem engen Bezug zum Tempel bei Hanna entspricht.¹²⁶ All diese Parallelen

¹²² Plummer, Luke, 72 hält diese Angabe nicht für unglaubwürdig. Vgl. Gnlika, Art. Greisenalter, 996ff; überwiegend kann angenommen werden, dass in der Antike 60 Jahre als ein hohes Alter angesehen wurde; spätestens dann war man von allen Verpflichtungen gegenüber dem Staat befreit.

¹²³ Werlitz, Geheimnis, 153ff.275ff; er verweist darauf, dass die Zahl 12 nach dem babylonischen Exil zu einer programmatischen Zielvorstellung für das vollständige und intakte Israel wurde. Da in Babylon das Sexagesimalsystem verwendet wurde und das Jahr in 12 Mondmonate eingeteilt war, kann die Herkunft hier angesiedelt werden. Daneben sieht er in der Zahl 7 die wichtigste biblische Zahl (Schöpfungstage), die für die Fülle und Vollständigkeit steht; so auch Radl, Ursprung, 235f.

¹²⁴ So Elliott, Anna's, 100; vgl. Nolland, Luke, 122; Ernst, Lukas, 120.

¹²⁵ Vgl. Radl, Lukas, 132f; vgl. auch oben, wo wir in Apg 6,1-4 ebenfalls auf diese beiden Zahlen stoßen, die Zwölf und die Sieben als die beiden Gruppen von Verantwortlichen. Lukas setzt diese Zahlen also mehrfach ein.

¹²⁶ Heininger, Witwe, 156f weist noch zusätzlich darauf hin, dass Judit als Mitglied des Stammes Simeon auch aus einem Nordstamm abstammt und betont, dass Judit im Unterschied zu Hanna als Frau geschildert wird, von der viele Worte überliefert sind und prophetische Tätigkeit ausübt (8,33; 9,1-14), obwohl sie nicht den Prophetentitel erhält; Brown, Birth, 468 ist überzeugt, dass diese Verbindung vorliegt; auch Green, Luke, 151; Radl, Lukas, 132f; Evans, Luke, 220; Bauckham, Women, 99f; Wolter, Lukasevangelium, 144 spricht sich auch für den Bezug der 84 Jahre auf die Witwenschaft aus und verweist noch auf Parallelen beim Gebrauch von *χήρα* *ἕως*

belegen, dass sich der Verfasser hier eng an dieses jüdische Vorbild anlehnt und Hanna als besonders gottesfürchtige Frau in die Tradition der alttestamentlichen Witwe Judit einreicht.¹²⁷

Im Buch Judit, deren Name Jüdin bedeutet, wird die Hauptperson überindividuell-typisch dargestellt, wobei die Hauptfigur für das Geschick des ganzen Volkes steht und Modellcharakter für das Leben Israels besitzt. Sie kündigt eine außergewöhnliche und unerhörte Rettungstat Gottes für sein Volk an und erfleht in inständigem Gebet und durch Fasten von Gott die nötige Kraft für ihren Teil bei diesem heilbringenden Wirken.¹²⁸ Es geht diesem biblischen Buch nicht um den empirisch greifbaren Verlauf der Geschichte ihrer Zeit, sondern allgemein darum, eine freie ideal-typische Darstellung des Wirkens Gottes für sein Volk in einer Welt aufzuzeigen, die von Gewalt und Widerständen erfüllt ist, und damit um eine Gesamtdeutung der Geschichte. Es soll aufgezeigt werden, dass Jahwe auf ungewöhnliche und menschlich nicht berechenbare Weise in den Verlauf der Geschichte eingreifen kann.¹²⁹ Die Person der Judit wird als Ideal des nachexilischen Judentums beschrieben und vereinigt in sich alle Eigenschaften des Gott verbundenen Menschen nach der Auffassung des Alten Testaments.¹³⁰

Wichtig für den Vergleich mit Hanna ist, dass auch von Judit berichtet wird, sie habe Gott in einem Loblied (Jdt 16,1-17) gepriesen. Der Ausweg aus der Not und Bedrängnis des Volkes, so lautet die Botschaft des Buches, besteht in einer Hinwendung zu Jahwe, dem Herrn der Geschichte. Darin ist Judit ein Vorbild, an dem sich das Volk orientieren soll.¹³¹ Diese auffälligen Parallelen sind demzufolge ein sicherer Hinweis dafür, dass der Verfasser dieses Ideal aufgreift und Hanna mit idealtypischen Zügen beschreiben wollte. In Hanna erscheint der

ἐταῶν + Zahl bei Jos., Ant. 5,181; 6,18; 8,316; Dionysios v. Halicarnass, Amm. 7; Diog. Laert. 7,4 hin, will jedoch den Bezug zur alttestamentlichen Judit als Überinterpretation nicht akzeptieren.

¹²⁷ Vgl. Maier, Lukas, 104f; Schürmann, Lukas, 130; Brown, Birth, 468 weist auf die relative zeitliche Nähe der Schrift aus dem 2. Jahrhundert v.Chr. hin, in der die Parteiname Gottes für die Schwachen deutlich wird. Auch Wilcox unterstützt diese Verbindungslinie zu Judit, denn sie wird in späten Midraschtexten auch als „Tochter der Propheten“ bezeichnet, was außerdem ein Hinweis für die Popularität und Bekanntheit der Judit in der rabbinischen Zeit ist, vgl. Wilcox, Luke, 1572f, er weist außerdem auf die Nähe der jüdischen Schriftinterpretation zum neutestamentlichen Umgang mit den Schriften des AT hin.

¹²⁸ So Gross, Judit, 57ff; er weist auch auf die Verwandtschaft mit Mirjam (Ex 15) und Debora (Ri 5) hin, die sich insbesondere in ihrem Lobgesang in Jdt 16 auf Gott als den Retter und Heilbringer seines Volkes zeigt; es gab seiner Meinung nach in Israel ein Volksbewusstsein, wonach sich im einzelnen Glied das Schicksal des gesamten Volkes widerspiegelt.

¹²⁹ Vgl. Gross, Judit, 59; er spricht von einer freien, beispielhaften, theologisch begründeten Geschichtsschau; dafür spricht auch, dass der Ort des Geschehens, Betulia, unbekannt ist und wohl symbolisch als „Haus Gottes“ und damit als das ganze Land Gottes, das gelobte Land zu verstehen ist; auch Nebukadnezar ist symbolisch wohl als der „Feind schlechthin“ des Volkes Gottes zu verstehen. Als konkretes geschichtliches Ereignis im Hintergrund erwähnt er die Niederwerfung eines Aufstands in Syrien zur Zeit des Perserkönigs Artaxerxes III. Ochos (359-338 v.Chr.), wobei der Widerstand der Juden nach griechischen und römischen Quellen allerdings auf Jericho konzentriert war.

¹³⁰ Interessanterweise wird im Eingangsvers der Klagelieder 1,1 im Zusammenhang mit einem Bezug auf Nebukadnezar, der eben als der große Gegner Judits geschildert wird, das Bild der Witwe verwendet und zwar für das zerstörte Jerusalem.

¹³¹ Gross, Judit, 60-62 datiert das Buch in die Zeit von 150 v.Chr. und gibt als Entstehungsort Jerusalem an, was dann auch auf eine Nähe zur Tradition von Lk 1-2 hinweisen könnte.

Teil des gottesfürchtigen Volkes des alten Bundes, der durch die Treue zu Gott zur Erkenntnis gelangt, dass Jesus der Messias ist. Sie ist die neue Judit, die beispielhaft bezeugt, dass auch eine schwache Frau, noch dazu eine Witwe wichtige Funktionen ausüben kann. An ihrem Verhalten soll sich der Leser ein Beispiel nehmen.

1.5.3. Ein Blick auf die christliche Gemeinde

Die christliche Gemeinschaft hat in Kontinuität zur alttestamentlichen Tradition von Anfang an eine besondere Fürsorge für die Witwen vorgesehen. Lukas will hier deshalb in seine Erzählung das Ideal einer Witwe einfügen.¹³² Die christliche Gemeinschaft versuchte, im Laufe der Zeit und mit zunehmender Gemeindegröße und Ausbreitung diese Frage auch innerhalb kirchlicher Strukturen zu regeln. Der Abschnitt 1Tim 5,3-16 zeigt eine deutliche Tendenz, eine Art Witwenamt einzuführen. Dabei werden verschiedene Aspekte erwähnt, die zumindest Ähnlichkeiten mit der Beschreibung der Hanna aufweisen. Sie sollte mindestens 60 Jahre alt sein, nur einmal verheiratet gewesen sein und sich insbesondere im Gebetsdienst bewährt haben.¹³³ Diese Beschreibung verdeutlicht, dass sich das christliche Ideal einer Witwe sehr stark an jüdische Vorstellungen orientiert hat.¹³⁴ Außerdem setzte sich mit der Zeit immer mehr das Ideal einer nur einmal verheirateten Witwe durch, das der hellenistischen Welt entsprach, die Lukas bei der Abfassung seines Evangeliums vor allen Dingen in den Blick nimmt.¹³⁵

1.5.4. Hanna als Vorbild

Was die Frömmigkeit der Hanna betrifft kann hier eine Kontinuität zu einer alttestamentlichen Tradition erkannt werden. Ihre Beschreibung entspricht auch dem Bild der Anawim, wie sie insbesondere auch in der Tradition der Psalmen und Propheten auftaucht.¹³⁶ Die Anawim als Gruppe von Hilfsbedürftigen dürfen in besonderer Weise auf die Hilfe Jahwes vertrauen, weil Jahwe sich immer als ein Gott erwiesen hat, der auf ihrer Seite steht. Daher rührt ein besonderes Vertrauen der Schwachen auf das Eingreifen Gottes, der ihr Schicksal wenden wird. Diese Tradition konnte sogar auf das ganze Volk übertragen werden, das sich demzufolge selbst als Anawim verstehen konnte, um Gottes Hilfe rief und auf seinen sicheren Schutz vertraute (vgl. Jes 14,32; 49,13; 61,1-7; Zef 2,3; Ps

¹³² Brown, Birth, 467f; auch Marchal, Luc, 50; und Heiningen, Geschlechterdifferenz, 42f, der hier eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Lukas und 1Tim feststellt und insbesondere die Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit betont, die besonders bei Lukas zum Ausdruck kommt; seiner Meinung nach vertritt Lukas ein Frauenideal, das durch Askese und Ehelosigkeit, sowie Gottesfurcht und Gebet geprägt ist.

¹³³ Vgl. Bowman, Widows.

¹³⁴ Vgl. Nolland, Luke, 122.

¹³⁵ So Thurston, Anna, 49f; vgl. das eigene Kapitel zur Witwe in der Antike.

¹³⁶ Vgl. Gerstenberger, ThWAT VI, 266f.

69,31-34; 72,2; 147,3-6).¹³⁷ Der Vergleichspunkt zu dieser Tradition ist vor allen Dingen im Vertrauen auf die Hilfe Jahwes und in der Frömmigkeit der Hanna zu erkennen. Im Unterschied zu den Anawim wird Hanna zwar nicht direkt als arm bezeichnet, der Status als Witwe und die ausführliche Beschreibung ihres Schicksals lässt zumindest ihre Bedürftigkeit vermuten.¹³⁸

Weiterhin entspricht das Leben der Hanna dem Leben des Geistes, wie es auch in der Apostelgeschichte dargestellt wird, wo Lukas die Prophetie des Joël zitiert (Apg 2,17), die von den Träumen der Alten und damit von ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung spricht. Das entspricht ganz der lukanischen Darstellung in den Kindheitserzählungen. Allgemein wird Lukas als Freund der Armen und Bedürftigen angesehen.¹³⁹ Hier klingt ein Typus von Armenfrömmigkeit an, die hier auf eine konkrete Persönlichkeit übertragen wird.¹⁴⁰ Das Alte Testament nennt Gott außerdem den Beschützer und Fürsprecher der Witwen: „Ein Vater der Waisen, ein Anwalt der Witwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung“ (Ps 68,6; vgl. Ps 146,9). Hanna sucht diesen Schutz, indem sie im Tempel Zuflucht sucht, wies sie im Psalmgebet erkannt hat, nachdem sie als Frau dargestellt wird, die Tag und Nacht betete.¹⁴¹

In der Haltung der Nähe zum Tempel wird Hanna schließlich zum Symbol für die Gläubigen, die Gott dienen.¹⁴² Symbolisch wird die Verbindung mit Gott mit der Verbindung zum Jerusalemer Tempel, also zum Heiligtum, besonders in der Tradition der historischen Bücher und der Propheten hergestellt. Durchgehend wird in den historischen Büchern der Vorwurf gegen viele Könige erhoben, dass sie andere Kultstätten eingerichtet hätten und damit andere Götter verehrten (vgl. Dtn 12,2; 1Kön 9,9; 11,7-9; 14,9; Jer 19,5; 32,35; Ez 6,1-14). Dagegen wird der König gelobt, der die Kulthöhen zerstört und allein auf den Tempel in Jerusalem als Ort der Begegnung mit Gott hinweist, wie es insbesondere durch die Reform von König Joschija geschah (vgl. 2Kön 23,1-27). Mit dieser Verbindung zum Tempel und damit zu Jahwe wird das Heil bzw. das Unheil des Volkes in Verbindung gebracht, wie die Interpretation des Babylonischen Exils verständlich macht. Wenn sich das Volk anderen Göttern zuwendet und die Beziehung zu Jahwe aufgibt (Jer 39,3; Bar 1,13-2,10), kommt Unheil über das Volk, das in diesem Kontext als verlassene Witwe bezeichnet wird, die schutzlos den Menschen ausgeliefert ist (vgl. Kgl 1,1; Bar 4,12). Hier in Lk 2,36-38 geschieht genau das Gegenteil, denn die Witwe Hanna trennt sich nicht vom Tempel und erfährt dadurch das Heil; sogar andere können nun durch sie Heil erfahren. Wenn Philo das Bild von der Gottesehe, also einer vollkommenen Verbindung mit Gott beschreibt und die Witwe als die von Gott getrennte Seele darstellt, kann man von

¹³⁷ Vgl. ebd., 266-269.

¹³⁸ Vgl. auch den schon erwähnten Hinweis auf die in Jos., Ant. 16,221ff erwähnte Geschichte der Witwe Salome, der Schwester des Herodes, die sich trotz ihres hohen Standes dem Gespött und Vorwurf ausgesetzt, sie sei ein zügelloses Weib.

¹³⁹ Vgl. u.a. Brown, Birth, 466.

¹⁴⁰ So Brown, Birth, 467.

¹⁴¹ Vgl. auch Wiefel, Lukas, 43-45.

¹⁴² So Radl, Lukas, 133, der darauf hinweist, dass sie noch mehr tut als die häufig fastenden und betenden Johannesjünger (5,33) und Israel insgesamt, das „beharrlich Tag und Nacht Gott dient“ (Apg 26,7); Plummer, Luke, 72 spricht von einer ständigen Erwartung in der Haltung von Hanna.

Hanna sagen, dass sie ihr ganzes Leben als Ehe mit Gott gelebt hat.¹⁴³ Auch die Zahlensymbolik verweist auf diese zusätzliche symbolische Deutung (Lk 24,53; Apg 1,14; 2,46).¹⁴⁴ Die 84 Jahre der Witwenzeit werden damit zu einer vollkommenen Verbundenheit mit Gott, der den suchenden Menschen Heil und Erfüllung schenkt. Durch das Fasten wird der geistlichen Hinwendung zu Gott im Gebet gleichsam auch eine körperliche Dimension verliehen. Man könnte daher umschreiben, dass sich Hanna mit Leib und Seele ganz Gott zuwandte.¹⁴⁵

1.5.5. Die Zeitangaben

Die zeitliche Aussage *νύκτα καὶ ἡμέραν* erscheint häufiger im Neuen Testament. Interessanterweise wird sie auch im Kontext der Witwen verwendet (vgl. auch Lk 18,7; Apg 20,31; 26,7; 1Thess 2,9; 3,10; 2Thess 3,8; 1Tim 5,5; 2Tim 1,3). Interessant in unserem Kontext ist die Erwähnung dieses Wortpaares in Apg 26,7, Lukas verbindet hier den Gottesdienst bei Tag und bei Nacht mit dem Zwölfstämmevolk. Die symbolischen Bezüge von Hanna zum Volk der zwölf Stämme wurden schon erwähnt und finden hier eine interessante Parallele durch denselben Autor. Diese Doppelung unterstreicht die zusätzliche Deutung der Person Hanna als symbolischer Figur für das Volk des alten Bundes.¹⁴⁶

Die Zeitangabe *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* erinnert an eine besondere Stunde, die einen wichtigen Augenblick kennzeichnet.¹⁴⁷ Lukas verwendet *ἡ ὥρα* auch in der Bedeutung eines besonderen Augenblicks, nicht nur als Angabe einer konkreten Zeit.¹⁴⁸ Es ist die Stunde der Bewährung (Lk 12,12), die Stunde des Kommens des Menschensohnes bzw. des Hausherrn (Lk 12,39-40.46) und auch die Stunde seines Leidens und seines Hinübergangs zum Vater (Lk 22,14). Dagegen wird bei Lukas auch erwähnt, dass Jesus in Lk 22,53 von „eurer Stunde“ spricht, um die Macht und den Einfluss seiner Feinde zu charakterisieren. Die Erwähnung von *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* gibt dieser Begegnung einen besonderen Klang, denn es wird darin ein Hinweis auf einen besonderen Augenblick gegeben, der eine besondere Bedeutung für den Menschen hat, der Jesus begegnet. Ist das Kommen des Menschensohnes die Stunde eines Urteils über das menschliche Leben und die Stunde des letzten Abendmahls die Stunde des Heiles für die Jüngergemeinschaft, so ist diese Stunde in Lk 2,38 für Hanna und damit für das Volk Israel eine Stunde besonderen Heilwirkens Gottes in Jesus, eine entscheidende Stunde der Begegnung mit dem Messias, die Heilswirkung in sich birgt.

¹⁴³ Philo, Som. II, 273; Imm. 136.

¹⁴⁴ Vgl. Thurston, Anna, 51 spricht sich für diese Deutung aus; in Apg 1,14 werden auch die Frauen beim Gebet erwähnt.

¹⁴⁵ Lukas verwendet dieses Wortpaar auch in Apg 14,23; in Lk 5,33 geht es um die Fastenfrage.

¹⁴⁶ In Ps 1 wird die Hinwendung zum Wort Gottes bei Tag und bei Nacht zur Ursache für das Wohl und das Heil des Menschen; vgl. Brown, Birth, 467; Fitzmyer, Luke I, 431.

¹⁴⁷ Green, Luke, 151 meint, dass es sich um göttliche Führung handeln müsse, wenn Hanna genau in diesem Augenblick auftritt, da der Tempel von Jerusalem sehr groß gewesen ist.

¹⁴⁸ Vgl. Schürmann, Lukas, 131, er spricht vom „messianischen Heil, das in naher Zukunft erwartet wird“.

1.5.6. Die prophetische Handlung

Bei der Handlung der Hanna handelt sich um ein öffentliches Lob, wie der Kontext folgern lässt.¹⁴⁹ Dieses Lob enthält die Anerkennung, dass das Kind der Messias ist.¹⁵⁰ Es handelt sich um ein Lob, das ähnlich wie bei den Hirten die Menschen der Umgebung mit einbezieht (vgl. Lk 2,20).¹⁵¹ Der Tempel war ständig Ziel von zahlreichen Pilgern, es herrschte immer ein reges Kommen und Gehen, um kultische Auflagen zu erfüllen, das Gebet zu verrichten oder an Opferzeremonien teilzunehmen. Das Verb *ἀνδομολογέομαι* ist ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament und wird im Alten Testament und in der griechischen Literatur für öffentlichen Lobpreis verwendet (vgl. Ps 79,13).¹⁵² Hanna übt demzufolge ihre prophetische Funktion in einer offenen Gemeinde der Pilger aus und bekennt, dass das Kind Jesus der Messias ist.¹⁵³ Auch hier wird eine Ergänzung zu Simeon sichtbar, während nämlich dieser die Funktion der Heilsverkündigung nach innen ausübt, tut es Hanna nach außen.

Interessant ist der Hinweis von Plummer, dass die Vorsilbe *ἀντί* auf eine Bewegung bei jeder Danksagung hinweist, die immer etwas zurückgibt, was man erhalten hat.¹⁵⁴ Die Bewegung, die in der Erzählung aufgebaut wird, ändert sich und richtet sich nach außen, denn durch die Begegnung mit dem Messias setzt eine neue Bewegung ein. Die Prophetin Hanna kann nun zu den Menschen gehen und zu ihnen sprechen, nachdem sie viele Jahre in den Tempel gegangen war und das Heil des Herrn erfahren hat. Darin wird deutlich, dass die Begegnung mit dem Messias etwas Entscheidendes in sich trägt, es ist eine entscheidende Stunde für den Menschen – eben *ἡ ὥρα* – die das Leben grundlegend verändert und nun zum Lobpreis Gottes und zur Hinwendung zu den Menschen führt.

Nach dem Gotteslob folgt die prophetische Predigt als zweite Reaktion der Hanna. Sie spricht zu allen, die auf die Erlösung Jerusalems warteten, über das Kind. Doch welchen Inhalt hatte ihre Botschaft, von der in Lk 2 nichts berichtet wird? Ist Schürmann Recht zu geben, der meint, dass den Worten Simeons nichts hinzuzufügen sei? War es das Benediktus, das eigentlich in den Mund der Hanna gehört?¹⁵⁵ Hat Bovon Recht, wenn er sagt, dass das Schweigen des Lukas

¹⁴⁹ Vgl. Green, Luke, 152, hier wird seiner Meinung nach eine Parallele zu den Hirten in Lk 2,17-18.20 hergestellt; Evans, Luke, 220 meint, dass sie dieselbe Funktion einnimmt wie die Hirten in 2,17-18.

¹⁵⁰ Marchal, Luc, 50 meint, dass Hanna ähnlich wie Simeon hier ihr Bekenntnis ablegt.

¹⁵¹ Maier, Lukas, 105; Rienecker, Lukas, 71 spricht von einer kleinen Gemeinschaft Stiller im Land, die vielleicht sogar von Simeon und Hanna gesammelt worden war. Ob man von einer festen Gemeinschaft sprechen kann, scheint fraglich, da solche Gruppen nicht bezeugt sind. Dass sich allerdings andere Menschen – vielleicht ältere Menschen – in ähnlichen Lebenslagen ihr Leben teilten, kann doch angenommen werden. Schürmann, Lukas, 131 spricht sich für ein auf einen begrenzten Kreis eingeschränktes Lob aus.

¹⁵² Vgl. Bauer, Wörterbuch, 133; vgl. Bovon, Lukas I, 149.

¹⁵³ Vgl. Rienecker, Lukas, 71.

¹⁵⁴ Plummer, Luke, 73; auch Bovon, Lukas I, 149 weist auf das Moment der Antwort hin, das in der Vorsilbe enthalten sei.

¹⁵⁵ Diese Fragestellung erwähnt Schürmann, Lukas I, 131.

soziologische Gründe habe, weil es im Judentum einen Statusunterschied zwischen Mann und Frau gab?¹⁵⁶ Oder erklärt Hanna, dass sich in Jesus die Erlösungserwartung erfüllen würde, wie Schneider meint?¹⁵⁷ Sicherlich handelt es sich nicht um eine öffentliche Kundgebung, wie die von Lukas am Pfingsttag geschilderte (Apg 2). Hanna knüpft jedoch an die Erwartungen der Menschen nach Erlösung an und deutet sie im Licht der biblischen Tradition auf Jesus hin. Insgesamt kommt es Lukas insbesondere auf die Betonung einer Frau und Witwe als Prophetin und wichtige Zeugin für den Messias an. Es geht ihm weniger um ihre Worte, sondern um die Funktion als Glaubensbotin.¹⁵⁸ Die Botschaft über den Messias überliefert dann ja Lukas selbst in seiner ausführlichen Schrift.

1.5.7. Die Erlösung Jerusalems

Der Begriff *λύτρωσις* stammt ursprünglich aus dem Rechts- und Geschäftsleben.¹⁵⁹ In der LXX wird *λύτρον* als Übersetzung von drei hebräischen Wörtern mit unterschiedlicher Bedeutung verwendet: es kann als Übersetzung von פֶּסֶק die Bedeutung „Lösegeld, Lösemittel“ annehmen und sich im rechtlichen Sinn auf die Deckung einer Schuld beziehen, die mit Geld beglichen wird; daneben wird es auch im sakralen Bereich verwendet. Weiterhin steht es auch für לֹאֵל, das im Familienrecht für die Lösepflicht der Verwandten gebraucht wird; Deuterojesaja verwendet es auch in Bezug auf Gott im Kontext des Erwählungsgedankens (vgl. Jes 41,14; 43,14 u.a.). Schließlich wird es als Übersetzung von פֶּדוּת verwendet, das ein sehr altes semitisches Wort ist und durchweg im Sinn von „Lösegeld“ gebraucht wird, das sich auf einen Menschen bezieht. Auch Gott wird in diesem Sinn schon als Erlöser bezeichnet (vgl. 1 Sam 4,9).¹⁶⁰ Auch die LXX kennt das Substantiv *λύτρωσις*, das die erwähnten verschiedenen Bedeutungen einnehmen kann und in Ps 111,9; 130,7 die Erlösung des Volkes allgemein meint.

Das Verb *λυτρόω* wird in Deutero-Jesaja (u.a. 41,14; 43,1.14; 52,9) schon im Sinn von Erlösung Israels als freier Gnadenhandlung Gottes verstanden, der sein Volk aus dem Exil, also aus einer Situation der Unterdrückung, befreit. Der Kontext ist die Hoffnungsbotschaft an die Gemeinde Israels in Babylon; Jesaja kündigt das Heilshandeln Gottes für Jerusalem und damit für das ganze Volk an.¹⁶¹ Inwieweit bei Jesaja an die Wiedereinführung der Monarchie in Jerusalem gedacht ist, sich Erlösung hier also mehr auf die Befreiung aus der Unterdrückung und von der Unterdrückung durch die ausländische Mächte bezieht, bleibt offen. Sicherlich ist dieser inhaltliche Aspekt bei Jesaja mit zu berücksichtigen. Die Nähe von Jes 52,9

¹⁵⁶ Bovon, Lukas I, 148.

¹⁵⁷ Schneider, Lukas, 73. Vgl. Rienecker, Lukas, 71, der meint, dass diese Begegnung im Tempel gar nicht bemerkt wurde und dass der Tempel stumm blieb.

¹⁵⁸ Heininger, Witwe, 163f spricht davon, dass weibliche Prophetie im NT stets durch Männer reglementiert wird, was damit begründet, dass in 1Kor 11,5 zwar prophetisches Reden von Frauen erlaubt, jedoch eine adäquate Kopfbedeckung bzw. Haartracht verlangt wird, und in Apg 2,20-22 gegen eine Gemeindepriesterin polemisiert werde.

¹⁵⁹ Bauer, Wörterbuch, 979f; Büchsel, ThWNT IV, 337-354.

¹⁶⁰ Büchsel, ThWNT IV, 330-333.

¹⁶¹ Wiefel, Lukas, 81 setzt Jerusalem mit dem Volk Israel gleich; vgl. auch Green, Luke, 152.

zum vierten Gottesknechtlied, das eindeutig von einer religiösen Heils- und Erlösungstat spricht, die sich auf die Sünden des Volkes bezieht, legt jedoch nahe, dass hier auch der religiöse Aspekt mit zu bedenken ist.¹⁶²

Im jüdischen Sprachgebrauch steht *λυτρόω* durchweg für die Erlösung Israels von der Herrschaft der heidnischen Weltvölker, häufig in Bezug zum Auszug aus Ägypten, aber auch für die Befreiung von der Unterdrückung durch Antiochus IV. Epiphanes. In jüdischen Gebeten wird die Erwartung der endgültigen Erlösung durch den Messias zum Ausdruck gebracht, eine Erlösung von den Sünden ist dagegen unbekannt.¹⁶³

In den drei neutestamentlichen Stellen wird das Substantiv *λύτρωσις* im religiösen Sinn angewendet, wobei das Substantiv *λύτρον* bei Markus interessanterweise die Lösegeldvorstellung auf den Tod Jesu überträgt (vgl. Mk 10,45), was von Lukas allerdings nicht übernommen wird.¹⁶⁴ Lukas selbst verwendet *λύτρωσις* im Benediktus (1,68) mit der Bedeutung einer großen und eschatologischen Heilstat Jahwes.¹⁶⁵ Es geht Lukas in Unterschied zu Markus also nicht um eine Interpretation des Todes Jesu, bei dem das Blut Jesu als Lösegeld angesehen wird, sondern um die eschatologische Heilstat Gottes.¹⁶⁶ Dabei klingt allerdings auch die politische Komponente mit an, wenn man bedenkt, dass Lukas in der Kindheitserzählung zahlreiche Informationen über die politische Situation Palästinas mit einfließen lässt.¹⁶⁷ Interessant ist auch, dass Lukas in 13,16 die Bedeutung von Erlösung (er verwendet hier *λύω*) mit dem Sabbat in Verbindung bringt und den Sabbat als Tag des rettenden und erlösenden Eingreifens Gottes darstellt; damit bleibt er seiner Interpretation dieser Wortfamilie treu.¹⁶⁸ Es wird demnach im Verständnis des Lukas ein erlösendes Eingreifen von Seiten Gottes

¹⁶² So Marchal, Luc, 50.

¹⁶³ Vgl. Büchsel, ThWNT IV, 352.

¹⁶⁴ Vgl. Büchsel, ThWNT IV, 343-53; Lukas lässt die Perikope Mk 10,35-45 aus und fügt stattdessen ein Streitgespräch der Jünger während des letzten Abendmahles ein (22,24-27), in dem er den Gedanken von Markus auslässt und vom Dienen des Menschensohnes spricht; das zeigt sich auch in der anderen Wortwahl von Lukas, der nicht wie Markus *λύτρον* verwendet und darin den Tod Jesu als messianische Heilstat deutet, die sich an Gott wendet und auf die Befreiung von den Sünden bezieht.

¹⁶⁵ Schürmann, Lukas, 86 sagt: „Diese (Eulogie) führt Gott mit einer gebräuchlichen Lobformel als den ‚Gott Israels‘ ein, weil als unmittelbarer Empfänger der im folgenden verkündeten ‚Erlösung‘ und ‚Errettung‘ das ‚Volk‘ Israel gesehen wird. Das Lied besingt Gottes letzte große Gnadentat, die in überlieferten eschatologischen Bildern geschildert wird“. Er lehnt sich an die alttestamentliche Bedeutung von Ps 111,9; 130,7 an und bezieht sich damit auf die Erlösungstat Jahwes für sein Volk. Lukas verwendet noch *ἀπολύτρωσις* in 21,28 auch hier im Umfeld des Tempels, denn Lukas berichtet hier von der letzten öffentlichen Rede Jesu im Jerusalemer Heiligtum, wobei die Bedeutung mit Befreiung aus einer Notlage zu verstehen ist, vgl. Wolter, Lukas, 680.

¹⁶⁶ Vgl. Bovon, Lukas I, 149.

¹⁶⁷ So Green, Luke, 59, der hier eindeutig eine Anspielung auf die Befreiung von der politischen Besatzung gegeben sieht; vgl. auch Fitzmyer, Luke I, 432, der auch spätere Texte verweist, in denen diese Formulierung politische Bedeutung annimmt.

¹⁶⁸ Siehe zu Lk 13,16 auch Johnson, Luke, 212.

erwartet entsprechend der Bedeutung bei Deutero-Jesaja bzw. Lev 25,47-54, wo ein Mitglied der Familie für seine Verwandten als Erlöser eintritt.¹⁶⁹

Die dritte Verwendung von *λύτρωσις* im Neuen Testament findet sich in Hebr 9,12. Interessanterweise wird *λύτρωσις* auch hier im Zusammenhang mit dem Heiligtum verwendet, sodass sich eine religiös-kultische Interpretation aufdrängt.¹⁷⁰ Der kultische Kontext im Hebräerbrieff spricht vom Einzug in den Tempel und verweist auf das Opfer, womit die Hingabe am Kreuz und der Kreuzestod in den Blick genommen werden und damit wiederum eine Nähe zum markinischen Verständnis entsteht, das sich von Lukas deutlich unterscheidet.¹⁷¹ Somit bekommt hier *λύτρωσις* hier den Akzent der Erlösungstat am Kreuz.¹⁷²

Die Erlösung wird im vorliegenden Abschnitt von Lukas auf Jerusalem bezogen. Das ist für den Autor gleichbedeutend mit Israel (vgl. 2,32.24)¹⁷³ und hängt mit seinem besonderen geographischen Interesse für das Zentrum der jüdischen Religion zusammen, was für ihn auch theologische Bedeutung hat. Denn die endzeitliche Verkündigung nimmt von hier seinen Ausgang, was sich schon in dieser Begegnung andeutet.¹⁷⁴ Jerusalem steht für das ganze jüdische Volk und darüber hinaus für das neue Heilsvolk.¹⁷⁵ Auch in 13,34 versteht Lukas Jerusalem in personalisierter Form, sodass dieses Verständnis für ihn auch anderswo bezeugt ist. Außerdem bezieht sich der Kontext von 13,34 ebenfalls auf das Thema der Rettung bzw. der Bekehrung.¹⁷⁶ Dass hier allerdings kaum nähere Angaben über den Inhalt dieser Erlösung gemacht werden, könnte auch damit zusammenhängen, dass Lukas ein zerstörtes Jerusalem vor Augen hat und der christlich-jüdische Trennungsprozess, der in der Rede Simeons schon angekündigt wird, begründet sein. Hier spiegelt sich vielleicht noch die Ratlosigkeit nach der Katastrophe wider.¹⁷⁷

¹⁶⁹ Vgl. Bovon, Lukas I, 149f, er verweist darauf, dass diese Bedeutung auch in den Psalmen vorkommt.

¹⁷⁰ Vgl. Grässer, Hebräer II, 154 im Gegensatz zur Erlösung aus der Bedrängnis im lukanischen Gebrauch ist hier eine Erlösung von Sündenschuld gemeint. Hinzuweisen sei darauf, dass auch *ἀπολύτρωσις* mehrere Male neben Lk im NT auftaucht und bei Paulus Röm 3,24; 8,23; 1Kor 1,30 ähnlich wie bei Lukas mit Erlösung aus einer Notlage zu verstehen ist, ähnlich der Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten bzw. aus dem Exil, vgl. Wilckens, Römer I, 189; in Eph 1,7.14; 4,30; Kol 1,14 ist eher die Wiederherstellung des durch die Sünde des Menschen gestörten Verhältnisses zu Gott gemeint, vgl. Schnackenburg, Epheser, 54f, und in Hebr 9,15; 11,35 ebenfalls der Bezug zur Erlösung von den Sünden zu erkennen.

¹⁷¹ Vgl. Grässer, Hebräer, 152-155, es geht hier um die bleibende Erlösung, die seiner Meinung nach mit einer Formel aus der Liturgie zum Ausdruck gebracht wird.

¹⁷² Vgl. Büchsel, ThWNT IV, 354.

¹⁷³ So Johnson, Luke, 56; Evans, Luke, 221; Bovon, Lukas I, 150.

¹⁷⁴ Vgl. Fitzmyer, Luke I, 164f.

¹⁷⁵ So Marchal, Luc, 50; Grundmann, Lukas, 92.

¹⁷⁶ Man kann auch eine Parallelität zur Erzählung über Johannes den Täufer erkennen, die Lukas bewusst im Kontext der Jesuserzählung aufgreift. Für ihn geht es dabei um dieselbe Heilstat Gottes, wie sie Zacharias, der Vater von Johannes, im Benediktus besingt. Im Rahmen der Kindheits Erzählungen haben wir ja festgestellt, dass sich diese Parallelität zwischen Jesus und Johannes auch in der Struktur der Kindheitsgeschichte niederschlägt; vgl. besonders Schürmann, Lukas I, 18ff.

¹⁷⁷ Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 145.

1.6. Das lukanische Witwenbild

Die Untersuchung von Lk 2,36-38 hat einige Hinweise auf die Bedeutung der Witwe Hanna ergeben, die wichtig sind für das Verständnis und die Verwendung von *χήρα* durch Lukas. Zunächst bezeichnet Lukas die Witwe Hanna als *προφήτις* und gibt ihr damit einen besonderen Ehrentitel, der in der alttestamentlichen Tradition nur wenigen wichtigen Frauengestalten vorbehalten ist, die durch ihr Auftreten in schwierigen Situationen für das Volk Israel von Bedeutung waren. Dieser Titel und die weitere Beschreibung der Hanna bezieht sich eindeutig auf die Gestalt der Judit. Hanna wird demzufolge in die Reihe von großen Frauengestalten des Alten Testaments gestellt, die durch ihr Zeugnis auf das heilbringende Eingreifen Gottes hinweisen, besonders wird in ihr auf das beeindruckende Beispiel der Judit angespielt.

Als zweite Charaktereigenschaft von Hanna wird gleichzeitig der Aspekt der Bedürftigkeit der Witwe deutlich, daher die ausführliche Beschreibung ihres Schicksals im Gegensatz zu Simeon. Nicht nur ihr hohes Alter, sondern auch ihre schwierige Lebenssituation einer langen Witwenschaft macht sie zu einer Frau, die in besonderer Weise Bedürftigkeit ausgesetzt ist. Die Verbindung von *προφήτις* und der bedürftigen Lebenslage enthält einen bedeutenden Hinweis für das Verständnis des Textes. Eine Notlage und äußerliche Schwäche hindert nicht daran, von wichtiger Bedeutung für die Offenbarung Gottes zu sein.¹⁷⁸ Auch Menschen, von denen man sich wichtige Funktionen nicht erwarten würde, können im Heilsplan Gottes große und bedeutende Aufgaben übernehmen. Die prophetische Funktion wird geradezu in Verbindung mit der menschlichen Schwäche und der daraus folgenden Hingabe und dem Vertrauen auf Gott gebracht. Auch am Ende des Lukasevangeliums treten Frauen als Botinnen der Auferstehung auf, auch wenn ihr Zeugnis als Geschwätz von Frauen abgetan wird. Sie sind in ähnlicher Weise äußerlich als schwach anzusehen, übernehmen jedoch beispielhafte Funktion. Festzuhalten ist hier die Verbindung von prophetischem Auftreten und einer Lebenssituation, die von Bedürftigkeit gekennzeichnet ist. Außerdem ist die Schwäche der eigenen Lebenslage in der Geschichte Israels und auch im Neuen Testament ein Phänomen, das die Erfahrung von Propheten oder Gesandten Gottes begleitet (vgl. Ex 6,30; Jer 1,6 ; Jes 6,5; im NT vgl. 1Kor 12,10).¹⁷⁹

Die Verbindung von *προφήτις* und *χήρα* kann an Judit anknüpfen, die als Witwe große Bekanntheit genöß. In ihrer Geschichte wird diese besondere Verbindung von Schwäche und großer Heilsbedeutung deutlich. Außerdem entspricht die Beschreibung der Hanna einem christlichen Ideal für das Leben einer älteren Frau,

¹⁷⁸ Auch Karlsen Seim, *Message*, 246 spricht von einer Situation, in der die Witwe scheinbar hilf- und mittellos erscheint, doch trotzdem von beispielhafter Bedeutung („exemplary significance“) ist.

¹⁷⁹ Vgl. auch die Geschichte der Apostel, deren Schwäche immer wieder betont wird; insbesondere die Erfahrung von Paulus.

wie sie auch von anderen Autoren erwähnt werden.¹⁸⁰ Für Lukas bekommt demzufolge die Schwäche einer Witwe eine Bedeutung im Heilsplan Gottes. Hier erkennt man einen Zug seines Witwenbildes, der nicht mehr nur den Klang von Bedürftigkeit, Not und Schwäche erhält, sondern mit einer Aufgabe und Bestimmung im Heilsplan Gottes verbunden wird. Die *χήρα* ist zwar ein Objekt der Fürsorge, wird jedoch gleichzeitig zu einem Subjekt, das im Heilsplan Gottes eine bedeutende Aufgabe übernimmt. Diese Funktion wird aus der alttestamentlichen Tradition aufgegriffen und hat sich in der christlichen Erfahrung verbreitet und verstärkt, sodass es sogar auf die Witwen allgemein ausgedehnt wurde.¹⁸¹

Die *χήρα* Hanna wird als besonders fromme Frau dargestellt. Ihre enge Verbindung zum Jerusalemer Tempel und durch ihr Gebet und Fasten zu Gott hebt sie als Beispiel für Frömmigkeit und Gottesfurcht hervor. Durch diese Charakterisierung erhält die *χήρα* hier eine Vorbildfunktion.¹⁸² Diese beiden Werke werden geradezu als Voraussetzung für das Erkennen Jesu als den Messias dargestellt. Somit scheint die *χήρα* Hanna einen Weg aufzuzeigen, wie man die Bedeutung Jesu erfassen und erkennen kann. Ein ausgeprägtes Frömmigkeitsleben, das eine ständige Hinwendung zu Gott beinhaltet, ist eine Vorbereitung und Grundlage für die Begegnung mit dem Heil in Jesus. Auch Johannes der Täufer bereitet sich durch Gebet, Fasten und Buße auf die Begegnung mit dem Messias vor. Zusammen mit Simeon steht Hanna für den Teil des Volkes Gottes, der die Ankunft des Gottessohnes aufnimmt und aus dem dann das neue Gottesvolk entsteht, das Jesus sammeln wird.¹⁸³

Schließlich erhält Hanna sogar eine Vorbildfunktion für das ganze Volk. Sie weist dann durch ihr Leben einen Weg für das Volk Gottes am Übergang der Heilszeit, von der alten Zeit in die neue Zeit. Hanna symbolisiert die Gesamtheit des Volkes des Bundes, das sich in einer Situation der Schwäche befindet, der Willkür der Mächtigen ausgeliefert ist, aber voller Erwartung auf das Kommen des Messias ist.¹⁸⁴ Vielleicht ist darin eine Anspielung auf die politische Situation enthalten, auf die Lukas in den Kindheitserzählungen und auch später (vgl. Lk 2,1f und 3,1f) ausführlich Bezug nimmt. Diese Situation der Schwäche und des Ausgeliefertseins hindert jedoch nicht daran, eine intensive Beziehung zu Gott zu

¹⁸⁰ Vgl. Thurston, Anna, 53; auch sie weist auf Philo von Alexandrien hin, der in seiner *De vita contemplativa*, 80ff auch von frommen Frauen in der Gemeinschaft der Therapeuten spricht, die dann von Eusebius von Cäsarea später als eine christliche Gemeinschaft bezeichnet wird; sie meint, dass hier eine Verbindungslinie bestehen könnte. Näher liegend sei ihrer Meinung nach jedoch die Qumrangemeinde, in der auch Frauen gelebt hätten, die nie verheiratet gewesen seien; eine Verbindung hierzu sei jedoch unwahrscheinlich, da die Gemeinde von Qumran im tiefen Kontrast zum Tempel gelebt habe.

¹⁸¹ Vgl. hier die Verbindung zu den Ausführungen über die Gemeindegewitwe in 1Tim 5,3-16, wo sie als Subjekt der Gemeinde eine aktive Rolle übernimmt und sogar als Modell für die Kirche dargestellt wird; Holtz, Pastoralbriefe, 116f; Müller-Bardorff, Exegese, 126f; Bardy, *Épîtres*, 225f; Ernst, Witwenregel, 441f.

¹⁸² Vgl. Spicq, Saint Paul, 528.

¹⁸³ So Johnson, Luke, 57.

¹⁸⁴ Vgl. Nolland, Luke, 125, er erkennt hier eine Verbindung zu Simeon, der mit derselben Erwartung lebt, diese Ähnlichkeit könnte seiner Meinung nach auch Anlass gewesen sein, die beiden Traditionen hier zu verbinden.

pflügen, der sein Heilshandeln mitten in den schwierigen Zeiten seines Volkes wirkt. Das Volk des Bundes kann dem Messias begegnen, wenn es sich Gott zuwendet. Hanna weist modellhaft diesen Weg, der zum Lob Gottes führt und zur Verkündigung vor den Menschen, die auf Heil und Erlösung warten.¹⁸⁵ Ihre Frömmigkeit ist der Weg zum Heil auch für das ganze Volk. Und dass diese Funktion nicht von unwichtiger Bedeutung ist, zeigt sich im folgenden Handeln. Für Lukas zeigt Hanna einen grundlegenden Weg für die Begegnung mit dem Messias.¹⁸⁶

Schließlich mündet die Episode in ein doppeltes Handeln. Damit ist in diesem Abschnitt der letzte Aspekt für eine Charakterisierung der *χήρα* angesprochen. Gotteslob und Verkündigung an die Menschen stehen als Folge der Begegnung mit Jesus am Ende der Erzählung und sind, zumindest was die Aufgabe der Prophetie betrifft, im Vergleich zum Alten Testament eine Neuheit im Leben der *χήρα*. Sie ist nicht zu einem passiven Leben in der Verborgenheit verurteilt, sondern erhält auch im hohen Alters eine neue und nicht unwesentliche Aufgabe. Damit hat sie im Vergleich zu Judit eine zusätzliche Aufgabe, denn diese Verbindung ist bei Lukas neu und stellt einen Fortschritt im Vergleich zur Geschichte des Alten Testamentes dar. Im Lukasevangelium werden somit sowohl am Beginn wie am Ende Frauen in einer Verkündigungsposition erwähnt (vgl. Lk 24,1-12.22-24), wobei sie Entscheidendes über die Bedeutung Jesu als des Messias an die anderen weitergeben und als Verkünderinnen des Evangeliums auftreten.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Vgl. Schneider, Apg I, 222ff, er spricht davon, dass die Zahl zwölf auf das Volk des Bundes verweist, die jedoch in der Folge erweitert und damit eine universale Perspektive erhält durch die Figur des Apostels Paulus, der nicht zu den Zwölf gehört, aber deren Funktion weiterführt und auf die Welt außerhalb des Judentums ausweitet.

¹⁸⁶ Vgl. die Begegnung von Marta und Maria (Lk 10,38-42), wo dieser Zug des Hörens hervorgehoben wird.

¹⁸⁷ So meint Thurston, Anna, 54, wobei sie anmerkt, dass ansonsten keine Frau im Evangelium prophetisch redet, und wenn sie sprechen (Lk 10,38-42 und 11,27-28), werden sie korrigiert; das liege an der Tendenz der kirchlichen Autoritäten der Zeit des Lukas, den Einfluss der Frauen zurückzudrängen; die Erzählung der Hanna sei in diese Tendenz einzuordnen.

2. Die Witwe von Sarepta – Lk 4,25-26

2.1. Kontext

Der Abschnitt Lk 4,25-26 gehört zur Antrittspredigt Jesu in seiner Heimatstadt Nazaret (4,16-30), die Lukas im Unterschied zu Markus (Mk 6,1-6) und Matthäus (Mt 13,53-58) an den Anfang seines öffentlichen Wirkens setzt. Es ist aber keine direkte Parallele zu Mk 6,1ff, auch wenn es verschiedene Berührungspunkte dazu gibt, wie die Verwunderung über die Weisheit Jesu, der Anstoß an ihm, sowie das Wort über die Geringachtung des Propheten in seiner Heimat. Bei Lukas ist es ein Abschnitt aus seinem Sondergut.¹ Passend zu einem kurzen Summarium (Lk 4,14-15) über die Verkündigungstätigkeit Jesu in den Synagogen von Galiläa, wo er im Unterschied zu Nazaret von allen gepriesen wird, fügt Lukas die Begebenheit aus der Heimatstadt Jesu ein.² Damit setzt er einen programmatischen Auftritt an den Beginn der öffentlichen Tätigkeit und knüpft erst im Anschluss daran wieder an die Markusakoluthie an, indem er in 4,31-37 die Erzählung über den Besuch der Synagoge von Kapharnaum mit dem dort stattfindenden Exorzismus aus Mk 1,21-28 anfügt. Somit hat Lukas an die Stelle der ersten Jüngerberufung von Markus (Mk 1,16-20), die dort dem Summarium der Verkündigungstätigkeit in Galiläa folgt, die Nazareterzählung gesetzt und dadurch die Bedeutung Jesu in seiner Lehr- und Predigtstätigkeit von Anfang an hervorgehoben, was auch der ganzen Darstellung im Evangelium entspricht.³

Lukas setzt somit gleich zu Beginn seines Werkes eigene Akzente, indem er zuvor schon ähnlich wie Matthäus die Tätigkeit von Johannes dem Täufer und den Versuchungsbericht durch Q-Material ergänzt und dazwischen den Stammbaum Jesu einfügt, um seine Geschichte in den Ablauf der ganzen Menschheitsgeschichte bis hin zum göttlichen Ursprung hineinzustellen. Die Berufungserzählung hat er erst nach dem Kapharnaumbericht eingefügt und mit eigenem Material aus dem Sondergut gestaltet.⁴ Lukas setzt in diesem ersten Hauptteil seines Evangeliums damit die Parallele zwischen Johannes dem Täufer und Jesus aus der Kindheits Erzählung fort, denn wie Johannes als großer Redner, der mit den Leuten Lehrgespräche führt und damit einem philosophischen Lehrer aus der hellenistischen Welt ähnelt, so wird auch Jesus sofort als ein solcher Lehrer vorgestellt, der als gewandter Redner eine neue Interpretation der Schriften

¹ Vgl. Bovon, Lukas I, 205-207; er spricht von einer vorlukanischen Nazareterzählung aus dem Sondergut, in der vielleicht verschiedene Elemente vereint wurden, die sich zum Teil bei Mk und zum Teil in Q wieder finden. Schürmann, Lukas I, 241 ordnet die Perikope Q zu; Radl, Lukas, 250-252 spricht von einer Neugestaltung von Mk 6,1-6a in Anlehnung an Q-Texte und weist darauf hin, dass viele sprachliche Elemente auf starke lukanische Bearbeitung hinweisen; vgl. Wolter, Lukas, 190, er spricht nur von marginalen Übereinstimmungen mit Mk 6,1-6a und ist eher gegen eine Übernahme von Q-Stoff.

² Vgl. Radl, Lukas, 242f, er sieht eine deutliche Trennung zwischen den Versen 14-15 und dem Auftritt in Nazaret, wobei er sich in diesem Summarium an die Markusvorlage anlehnt.

³ Vgl. Schürmann, Lukas I, 2f betont, dass Lukas seiner Schrift einen Öffentlichkeitscharakter verleiht, der sogar über die innerkirchliche Öffentlichkeit hinausgeht. Das wird hier durch die Änderung deutlich. Nicht der Aufbau der kleinen Gemeinschaft steht am Beginn, sondern der öffentliche Anspruch Jesu.

⁴ So Fitzmyer, Luke I, 535f; Radl, Lukas, 242f; Wolter, Lukas, 190.

verkündet.⁵ Dazu passt dann die Fortsetzung im Ablauf des Evangeliums, indem Lukas die Markusakoluthie wieder aufgreift und vom Lehren und Heilen Jesu in Kapharnaum berichtet. Dabei zeigt er gleichzeitig auf, wie unterschiedlich die Menschen das Wirken Jesu und vor allen Dingen seine Lehre aufnahmen. Während die Menschen in Nazaret Jesus ablehnen, wird er ansonsten in Galiläa wohlwollend aufgenommen.⁶

2.2. Text und Übersetzung

- 25a ἐπ'ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν,
 b πολλὰ ἰ' χήραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡλίου ἐν τῷ Ἰσραήλ,
 c ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ⁸ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ,
 d ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν,
 26a καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμφθη Ἡλίας
 b εἰ μὴ εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας⁹ πρὸς γυναῖκα χήραν.
- 25a *Aber in Wahrheit ich sage euch,*
 b *viele Witwen waren in den Tagen von Elija in Israel,*
 c *als der Himmel drei Jahre und sechs Monate lang verschlossen war,*
 d *sodass eine große Hungersnot über die ganze Erde kam,*
 26a *und zu keiner von ihnen wurde Elija gesandt,*
 b *außer nach Sarepta bei Sidon zu einer Frau, einer Witwe.*

2.3. Sprachliche Form

2.3.1. Gattung und Gliederung von Lk 4,16-30

Es handelt sich um den Auftritt eines schriftkundigen Gelehrten, der eine Schriftstelle auslegt. Formgeschichtlich wird dieser Abschnitt Lk 4,16-30 als künstlerisch überarbeitetes Apophthegma bezeichnet,¹⁰ das ursprünglich seinen Höhepunkt im Spruch von V. 24 besaß und dann in den Versen 25-27 um die Schriftzitate erweitert wurde, in denen es um die bevorzugte Zuwendung Gottes an Heiden geht, was dem christologische und ekklesiologische Interesse des

⁵ Müller, Prophet, 182 und 200ff betont, dass die Anfangspredigt Jesu als Parallele der Täuferverkündigung in Lk 3 gelesen werden kann; vgl. Busse, Manifest; auch Bovon, Lukas I, 206ff.

⁶ Diese Beobachtung wird auch dadurch bestätigt, dass Lukas die Schilderung der Gegner Jesu abmildert und bei der Heilungserzählung 5,12-16 den Tötungsbeschluss der Gegner streicht und in eine Beratung gegen ihn abändert (vgl. Mk 3,6).

⁷ Einige wichtige Textzeugen fügen vor πολλὰ ἰ' die Konjunktion ὅτι ein, wie z.B. κ, B, D, W, 33, 579, u.a.

⁸ Manche Textzeugen lassen ἐπὶ aus: B, D, 1241, pc.

⁹ Der Mehrheitstext und 33 haben an dieser Stelle Σίδωνος.

¹⁰ Bovon, Lukas I, 208; vgl. Radl, Lukas, 248, der von einem biographischen Apophthegma mit paradigmatischer Bedeutung spricht.

Evangelisten entspricht.¹¹ Die Begründung verleiht dem apophthegmatischen Spruch eine weitere Autorität, denn das doppelte Schriftzitat und der Beleg macht die Schrift entsprechend den jüdischen Vorschriften zum doppelten Zeugen.¹²

Man kann noch präziser von einem biographischen Apophthegma sprechen, da auf eine konkrete Situation aus dem Leben Jesu Bezug genommen wird. Dabei ist allerdings die normale Form abgeändert, da nicht das Wort Jesu am Ende steht, sondern die Reaktion der Zuhörer und eine weitere Reaktion Jesu.¹³ Die konkrete Situation aus dem Leben Jesu ist die erste öffentliche Predigt in seiner Heimatstadt. Dieser Bezug ist dem Verfasser besonders wichtig, daher ist der biographische Bezug für das anschließende Wort von großer Bedeutung. Auffällig ist hier jedoch, dass man von zwei oder sogar drei apophthegmatischen Worten sprechen muss, zunächst in V. 21b, dann in V. 23b-f und schließlich in V. 24b-c. Während V. 21b als organisches Apophthegma bezeichnet werden kann, da es in diese Situation gehört, können sowohl V. 23c als auch V. 24c als anorganische Apophthegmen bezeichnet werden, die als Sprichwörter auch ohne diese Situation überliefert wurden. Im Munde Jesu wird das Sprichwort V. 23c als *παραβολήν* bezeichnet und damit als ein eigenes Wort gekennzeichnet. Anschließend in 4,25-27 folgt eine doppelte Begründung für das apophthegmatische Wort in V. 24b-c.

Innerhalb der Perikope 4,16-30, die eindeutig durch die Ortsangabe Nazaret¹⁴ nach oben und auch nach unten durch eine weitere Ortsangabe abgegrenzt ist,¹⁵ kommt es nach der Predigt Jesu in der Synagoge zu einer ersten Reaktion der Zuhörer (V. 22), die zunächst positiv aber gleichzeitig auch doppeldeutig ausfällt. Daraufhin setzt Jesus mit einer zweiten Rede neu an, indem er auf die Zurückhaltung der Bewohnern Nazarets eingeht. Dabei zeichnet Lukas Jesus als gebildeten Redner, der Sprichwörter zitieren kann und historische und biblische Bildung vorweist. Als Beweis für das Zitat von der Ablehnung des Propheten in seiner Heimat fügt er eine für alle frommen Juden bekannte externe Analepse auf die Propheten Elija und Elischa ein.¹⁶ Bei den Zuhörern in der Synagoge konnte das Wissen über diese alten Propheten Israels vorausgesetzt werden. Dabei wird zunächst das Ereignis aus der Geschichte Elijas zitiert, bei dem er der Witwe von Sarepta begegnet (1Kön 17,8-24). Als zweiter Beweis aus der Geschichte Israels wird die Begegnung des Propheten Elischa mit dem Syrer Naaman (2Kön 5,1-19) angefügt. Lukas liebt es, zwei Beispiele anzufügen, und lässt wie hier durch

¹¹ Bovon, Lukas I, 208 betont den Blick des Evangelisten auf seine Gemeinde; auch Nolland, Luke, 200.

¹² Vgl. Schürmann, Lukas I, 237f; er spricht davon, dass es bei Rabbinern üblich gewesen sei, ein Sprichwort durch ein anderes zu beantworten, was hier der Fall sei; mit dem Bezug auf das Alte Testament konnte Jesus die Menschen ansprechen und auf eine gemeinsame Grundlage aufbauen so begründet Plummer, Luke, 127 das Zitat Jesu.

¹³ Vgl. Bultmann, Synoptische Tradition, 58f; vgl. auch Ebner/Heininger, Exegese, 198f.

¹⁴ Vgl. Radl, Lukas, 247; auffällig ist der Name *Ναζαρά*, der schwierig ist, was auch die Textvarianten zu dieser Stelle bestätigen; *Ναζαρά* kommt im ganzen NT nur noch in Mt 4,13 im ähnlichen Kontext vor; das könnte an einer gemeinsamen Quellenlage liegen, die dann jedoch auf Q hinweisen könnte. Vgl. Schürmann, Lukas I, 227, es handelt sich um die hebräische Bezeichnung, die er einfügt, denn bei Mk 6,1ff kommt gar keine Ortsbezeichnung vor; in Mk 1,9 spricht er von *Ναζαρέτ*.

¹⁵ In 4,31 geht er nach Kapharnaum hinab.

¹⁶ Vgl. Aletti, L'arte, 35ff; zur narratologischen Methode vgl. u.a. Ebner/Heininger, Exegese, 98ff.

„gender pairing“ Personen verschiedenen Geschlechtes auftreten (z.B. Lk 2,25-36: Simeon und Hanna; Lk 7,1-17: der Hauptmann von Kapharnaum und die Witwe von Nain; Lk 15,3-10: der Mann und das verlorene Schaf und die Frau und die verlorene Drachme; Lk 18,1-14: die unbequeme Witwe und der fromme Zöllner), die noch dazu aus unterschiedlichen sozialen Schichten stammen, denn die Witwe ist arm, der Syrer Naaman dagegen reich. Wie schon in 2,36-38 zeigt sich Lukas zudem als Historiker, der die jüdischen Traditionen kennt und sich an ihnen orientiert, denn bei einer Beweisführung müssen immer zwei Zeugen eine Aussage bestätigen, was auch hier der Fall ist.¹⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang eine ähnliche Konstellation in Kapitel 7. Hier wendet sich Jesus, nachdem er als großer Lehrer und Prediger aufgetreten war, Wunder heilend zwei Menschen zu, die diesem lukanischen Schema entsprechen: dem reichen heidnischen Hauptmann von Kapharnaum und der armen Witwe aus Nain, die sich in einer großen Notlage befindet. Dabei haben wir wieder das Genderpaar Mann-Frau, das Paar der sozialen Schicht reich-arm; zusätzlich kommt in Kapitel 7 noch der religiöse Aspekt hinzu, der für Lukas ebenfalls eine wichtige Rolle spielt, indem nach der Wundergeschichte eines Heiden die Totenerweckung eines Juden angefügt wird.¹⁸

Den Abschluss der Erzählung bildet eine zweite Reaktion der Zuhörer (VV. 28-29), woraufhin Jesus die Stadt verlässt. Die Reaktion ist diesmal eindeutig negativ und sogar gewalttätig. Sie wollen Jesus umbringen, was nicht einmal von den Gegnern in Lk 6,11 berichtet wird.¹⁹ Lukas hat im Vergleich zu Markus diese Reaktion bewusst verschärft, denn es liegt in seiner Intention, die Hinwendung zu den Heiden mit der Ablehnung durch die eigenen Leute zu begründen. Ähnlich wird in der Apostelgeschichte immer wieder die Erfahrung der Apostel, von Paulus und anderen Glaubenszeugen beschrieben (vgl. Stephanus Apg 6,8ff; Jakobus 12,1f; Paulus 13,45; 14,19). Somit zeigt sich im lukanischen Erzählablauf eine direkte Kontinuität, die sich auf das Schicksal Jesu zurückführen lässt. Diese Kontinuität in der Geschichte ist auch in Bezug auf die Witwenthematik intendiert. Nach der negativen Erfahrung wendet sich Jesus bei Lukas von seiner Heimat ab und geht in andere Orte, kehrt nicht mehr nach Nazaret zurück.²⁰

Der Ablauf von 4,16-30 stellt sich demnach folgendermaßen dar:²¹

V. 16-21a Szene in der Synagoge²²

¹⁷ Vgl. die Erzählung von Simeon und Hanna, auch hier handelt es sich um ein Paar, Mann und Frau und ein Vertreter aus der Oberschicht und eine Witwe als Vertreterin der Armen. Vgl. Ernst, Lukas, 120; Heininger, Witwe, 139ff.

¹⁸ Vgl. Green, Luke, 289f weist auf diese Tendenz des Lukas hin, Jesus als Propheten darzustellen, der Mitleid mit den Menschen am Rande der Gesellschaft bzw. mit Menschen aus Randgruppen hat.

¹⁹ Bewusst hat Lukas hier im Vergleich zu Mk 3,6 abgeändert; Schürmann, Lukas I, 225 betont, dass schon hier am Anfang das negative Ende sichtbar wird. Zur Formulierung vgl. Dan 3,19. Wolter, Lukas, 198 weist auch auf Xenophon v. Ephesus 2,4,3, hin.

²⁰ Wolter, Lukas, 190.

²¹ Vgl. zur lukanischen Erzählstruktur auch Aletti, L'arte, 35ff.

²² Wolter, Lukas, 190f spricht in diesem Abschnitt von einer Ringkomposition, in deren Mittelpunkt das Schriftzitat steht; diese Situation, dass in diasporajüdischen synagogalen Versammlungen am Sabbat Abschnitte aus der Tora vorgelesen und erläutert bzw. diskutiert

V. 21b-c	Spruch Jesu
V. 22a-c	Positive Reaktion und Verwunderung der Zuhörer
V. 22d-e	Einwand der Zuhörer
V. 23	Spruch Jesu
V. 24	Weiterer Spruch Jesu
V. 25-27	Doppelte Begründung zu V. 24
V. 28-29	Ablehnende Reaktion der Zuhörer
V. 30	Reaktion Jesu

Diese Gliederung weist auf eine mehrfache Bearbeitung einer Szene hin, da mehrere Sprüche, dann eine Erklärung und eine zweifache Reaktion der Zuhörer zusammengestellt sind. Dabei wird dreimal hintereinander in V. 23.24.25 die Rede Jesu eingeleitet.²³ Außerdem enthält V. 23 einen Widerspruch, denn die Dinge, die in Kapharnaum geschehen sind, werden im Ablauf des Evangeliums erst später erzählt (Lk 4,31ff). Dabei hat der Evangelist als letzter Redaktor jedoch eine Steigerung in der Dramatik eingebaut, die geschickt aufgebaut ist. Denn auf den ersten Spruch Jesu folgt eine erste Reaktion der Zuhörer. Dabei lässt sich eine stetige Veränderung feststellen, denn nach dem zustimmenden Beifall folgt die zögernde und schon skeptische Verwunderung, die in den ersten Einwand und Zweifel mündet. Darauf folgt wieder eine Rede Jesu, die diesmal gesteigert ist, da sie zwei Sprüche und anschließend eine doppelte Begründung für seine These enthält. Der Redner Jesus versucht den Zweifel durch eine ausführliche Rede und eine doppelte Zeugenaussage, wie es den jüdischen Vorschriften entspricht, zu widerlegen. Er zeigt sich dabei als gewandt und eloquent, der vielfältig gebildet ist und mehr rhetorische Mittel als beim ersten Wort einsetzt. Doch die Reaktion der Zuhörer darauf ist eindeutig in das Negative gesteigert und vollkommen ablehnend, denn nun sind sie von Wut erfüllt und vollbringen eine doppelte Handlung, indem sie Jesus zur Stadt hinausführen und zum Abhang des Berges ihrer Stadt bringen, wo sie ihn hinabstürzen wollen.²⁴ Hier erreicht die Dramatik ihren Höhepunkt, denn der Leser muss das schlimmste befürchten. Geschickt schildert der Verfasser abschließend die Reaktion Jesu, der die Dramatik vollkommen beseitigt, da er in aller Ruhe fortgeht und die Szenerie verlässt. Dadurch endet die Perikope abrupt, der Betrachter hat nur noch die vollkommen erstaunten Bewohner Nazarets auf dem Hügel ihrer Stadt vor Augen, die Lynchjustiz vollbringen wollten und machtlos zusehen müssen, wie Jesus ihre Stadt verlässt.

Der Ablauf dieser Perikope lässt uns daher besser von einem Streitgespräch sprechen, da sich die Zuhörer im Verlauf der Perikope eindeutig als Gegner erwiesen haben. Aus einer Art Schulgespräch am Anfang, bei dem der Lehrer Jesus eine Exegese zu einer Bibelstelle gibt, entwickelt sich schnell eine

wurden, ist u.a. belegt durch Phil., Somn. 2,127; Jos., Ant. 16,43; er verweist auch auf eine Aufschrift an einer Jerusalemer Synagoge (CIJ II, 1404), die darauf hinweist, dass diese Praxis auch in Jerusalem übernommen wurde.

²³ Vgl. Schürmann, Lukas I, 225ff; Schmid, Lukas, 110 meint, dass Lukas V. 24 aufgrund der markinischen Perikope eingefügt habe.

²⁴ Diese Ablehnung ist im Übrigen im Vergleich zu Mk 6,1ff stark gesteigert, wo die Zuhörer an Jesus „nur“ Anstoß nehmen und ihn ablehnen, aber nicht aktiv gegen ihn eingreifen.

Auseinandersetzung um seine Autorität, die in eine brutale Geste mündet.²⁵ Wenn in einem Apophthegma Jesus normalerweise das letzte Wort hat, so kann man hier davon ausgehen, dass in V. 23-27 sein letztes Wort vorliegt und dass er auch im Handeln das letzte Wort hat, da er in seiner Reaktion in V. 30 als letzte Person der Perikope handelt und darin seine Überlegenheit gegenüber den Gegnern zeigt.²⁶

2.3.2. Struktur von Lk 4,25-26

Mit dem einleitenden *ἐπ'ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν* ergibt sich ein neuer Ansatz in der Rede Jesu, der die folgenden Worte als besonders wichtig kennzeichnet.²⁷ Das eigentliche Wort V. 25b-26b enthält eine Inklusion durch *πολλαὶ χήραι* am Anfang und *χήραν* am Ende. Dabei wird durch das betont am Ende von V. 26 stehende *χήραν* ein Bezug zu Vers 25b mit gegensätzlichem Sinn hergestellt, denn im Gegensatz zu den vielen Witwen Israels steht die eine Witwe, zu der Elija gesandt wird. Dabei wirkt *χήραν* angehängt, da die Erwähnung der Frau, zu der Elija gesandt wurde, schon ausgereicht hätte. Damit verdeutlicht der Redner Jesus jedoch, worauf es ihm ankommt. Die Sendung richtet sich nicht an irgendeine Frau, sondern an eine Witwe. Die Tatsache, dass es sich hier um die besondere Notlage einer Witwe handelt, spielt also hier eine Rolle.

Stilistisch wird den vielen Witwen aus den Tagen des Elija die eine Witwe aus Sarepta gegenüber gestellt, zu der Elija gesandt wurde. Dabei stehen sich die Ortsangaben Israel und Sarepta bei Sidon parallel gegenüber, wie auch die doppelte Nennung des Namens Elija auf die Parallelität hinweist. Der verschlossene Himmel und die große Hungersnot erstrecken sich über die ganze Erde, die also geographisch alle Gebiete einschließen, die Sendung beschränkt sich auf einen konkreten Ort im heidnischen Land. Die Aussage im Mittelpunkt der Rede (V. 25c.d) geben den Grund für das Handeln des Propheten an, das im Passiv geschildert wird. Anlass für die außergewöhnliche Sendung Elijas ist Gott, genau wie die große Hungersnot, denn es handelt sich um *passiva divina*.²⁸ Der Zielpunkt der Sendung eine Frau, die als Witwe als besonders bedürftig gekennzeichnet wird. Das ist schließlich der Beweggrund für die Hinwendung zu einer heidnischen Frau und die Mahlgemeinschaft, die Lukas hier schon in der prophetischen Tradition des Elija vorgezeichnet bzw. angedeutet sieht. Man könnte somit von einer parallelen Struktur des Abschnitts sprechen:

²⁵ Bovon, Lukas I, 216 spricht davon, dass die Ablehnung Jesu in gleicher Weise programmatischen Charakter besitzt wie der soteriologische Inhalt seiner Verkündigung.

²⁶ Vgl. auch Wolter, Lukas, 195, der den Gegensatz von Nähe-Ferne im Abschnitt 4,23-27 wiederholt vorliegen sieht: V. 23c Arzt, heile dich selbst – zu den anderen (nur impliziert), V. 23d Nazaret als Heimat – Kapharnaum, VV. 25-26 Witwen in Israel – Sarepta und V. 27 Aussätzige in Israel – Syrer Naaman; .

²⁷ Bei Lukas kommt es noch in 20,21 und 22,59 vor und betont jeweils in einer Rede das Gesagte; es hat die Bedeutung von „Amen, ich sage euch“ und ist von der LXX beeinflusst, so Fitzmyer, Luke, 537; vgl. Schürmann, Lukas I, 238.

²⁸ Vgl. Busse, Nazareth-Manifest, 41ff; Aletti, L'arte, 49.

V. 25a	Einleitung
V. 25b	A – Tage des Elija
V. 25c-d	B – Beschreibung der Tage
V. 26a	A' – Sendung des Elija
V. 26b	B' – Ziel der Sendung

2.4. Religionsgeschichte

Nach der strukturellen Analyse sollen einige religionsgeschichtliche Erwägungen folgen, die unsere Frage berühren, und dann redaktionsgeschichtliche Aspekte, die für die lukanische Erzählung wichtige Akzente setzen, dargestellt werden.

2.4.1. Der Synagogengottesdienst

Es handelt sich bei Lukas um einen Synagogengottesdienst an einem Sabbat. Dieser sah eine Schriftlesung vor, die von einem erwachsenen Mann kommentiert werden konnte, der vom Synagogenvorsteher dazu aufgefordert wurde. Der Gottesdienst verlief in zwei Abschnitten. Der erste Teil bestand aus Gebeten, der Rezitation des von Benediktionen umrahmten Schema (Dtn 6,4-9; 11,13-21; Num 15,37-41), das als jüdisches Glaubensbekenntnis anzusehen ist, und eines Teils der Tephilla, dem Achtzehngebet, in das ein Priestersegen (Num 11,24ff) eingeschoben ist. Dann folgte in einem zweiten Teil der eigentliche Lesegottesdienst, der aus der Prophetenlesung (Haphthare) und eine mehrfach unterteilte und von mehreren Personen vorgetragene Toralesung (Parasche) bestand. Dabei wurde der hebräische Text anschließend ins Aramäische übertragen. Die Lesungen wurden von einem Lesepult vorgetragen, die homiletische Erläuterung (Derascha) dagegen vom Podium aus im Sitzen. Der für den Gottesdienst verantwortliche Synagogenvorsteher ließ jeweils die benötigten Schriftrollen durch den Synagogendiener aus dem Torahschrein holen und dem Lesenden überreichen.²⁹

Die Perikope in Lk 4 setzt nach dieser Vorstellung voraus, dass die Lesungen aus der Torah bereits vorgetragen wurden und nun die Lesung der Propheten folgte. Eine später belegte Perikopenordnung für diese Lesungen kann nicht bestätigt werden. Entgegen der lukanischen Darstellung wird Jesus die Stelle nicht zufällig gefunden haben (εὑρεῖν), sie ist bewusst hier in den Kontext gestellt.³⁰

²⁹ Vgl. Strack/Billerbeck, IV, 153-188; Schürmann, Lukas I, 227ff; Bovon, Lukas I, 210f; vgl. dagegen Wolter, Lukas, 190f, er hält die Darstellung von Strack/Billerbeck für wertlos, führt jedoch Belege für die Praxis der Schriftlesung und anschließenden Erklärung und Diskussion in Diasporasynagogen und auch für Jerusalem an.

³⁰ Vgl. Schürmann, Lukas I, 229 weist darauf hin, dass Jes 61,1ff nie zu einer offiziellen Perikopenstelle gehört habe; vgl. Strack/Billerbeck, IV, 170; allerdings ist für diese Zeit noch keine Perikopenordnung der Propheten nachweisbar. Bovon, Lukas I, 211 meint, dass die Auswahl der Lesung freistand.

2.4.2. Witwen in Israel

Die Lage der Witwen zur Zeit des Alten Testaments war, wie eigens dargestellt, oft von großer Not und Armut gekennzeichnet, wie viele biblische Belege bestätigen. Witwendasein galt fast stereotyp als schweres Schicksal, was jedoch auch die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen hervorgerufen hat, wie viele Aufrufe, die Witwen zu schützen und ihnen zu helfen, in allen Teilen des AT belegen.³¹ Besondere Aufmerksamkeit fand die Not der Witwen bei den Propheten, was auch der Aussage des Lukas entspricht, der einen Prophetenbericht zitiert (vgl. Jes 1,17.23; 9,16; 10,2; Jer 7,6; 15,8; 18,21; 22,3; 49,11; Klgl 5,3; Ez 22,7.25; Sach 7,10; Mal 3,5).

Wenn hier allgemein von vielen Witwen gesprochen wird, kann diese Aussage als historisch angesehen werden, denn viele Untersuchungen haben bestätigt, dass die Anzahl der Witwen in der frühen Antike allgemein sehr hoch gewesen sein muss.³² Das Adjektiv *πολλαι* betont demzufolge die Verbreitung dieser Art von Armut zur Zeit des Elija, die durch die Ortsangabe zunächst auf Israel beschränkt wird, aber sicher für alle Gesellschaften gültig war. Wenn dann auch noch eine zusätzliche Notlage dazukam, war das zunächst natürlich für diese schon in normalen Zeiten bedürftigen Witwen besonders schlimm. Sie waren dann die ersten, die unter dem Mangel litten, was auch indirekt aus der Erzählung von 1Kön 17 hervorgeht. Lukas geht es somit um ein konkretes Beispiel für Menschen in realer Not, sozial und wirtschaftlich distanziert, denen sich wie in der Perikope (4,18) angekündigt nun auch Jesus zuwendet.³³

2.4.3. Die Hungersnot zur Zeit des Elija

Jesus nimmt in seiner Rede Bezug auf eine konkrete Notsituation aus der Zeit des Elija und beruft sich insbesondere auf eine Tätigkeit dieses großen Propheten, der für die jüdische Tradition von besonderer Bedeutung war. Lukas legt in seinem Evangelium einen besonderen Schwerpunkt auf diesen Propheten und seinen Schüler Elischa. So kommen bei Lukas in Lk 5,12-14; 17,11-19 auch Heilungen von Aussätzigen vor (vgl. 2Kön 5), in Lk 7,21; 14,13; 14,21 und 18,35-43 geht es um Blindenheilung (vgl. 2Kön 6,17.20), in Lk 9,10-17 um Speisewunder (vgl. 1Kön 17,7-16; 2Kön 4,42-44), es begegnen in Lk 7,11-17; 8,40-56; Apg 9,36-43 Totenaufweckungen (vgl. 1Kön 17,17-24; 2Kön 4,18-37), es geht in Lk 9,54 um zerstörerisches Feuer (vgl. 2Kön 1,10-12), Jesus befindet sich ebenfalls in der Wüste in Lk 4,1-13 (vgl. 1Kön 19,1-8), Jesus begegnet Gott auf dem Berg in Lk

³¹ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 433ff; Nolland, Luke, 201 merkt an, dass trotz der großen Zahl von Witwen und der Anwesenheit eines Propheten ihnen nicht geholfen wurde, und begründet diesen Missstand mit der Freiheit der Souveränität Gottes, bezeichnet ihn aber auch als Frucht des Unglaubens; vgl. das eigene Kapitel zu diesem Thema.

³² Vgl. Krause, Witwen I, 48-75, der zwar von einer späteren Zeit spricht, dessen Angaben jedoch auch für frühere Jahrhunderte angewandt werden können.

³³ Berges/Hoppe, Arm, 84ff betonen, dass es Lukas um die in realen Lebenssituationen zu Außenseitern Abgeschobenen geht, denen Jesu Zuwendung gilt.

9,28-36 (vgl. 1Kön 19,9-18), Jesus beruft Jünger in Lk 9,57-61 (vgl. 1Kön 19,19-21) und Lukas berichtet von der Himmelfahrt Jesu in Lk 24 und Apg 1 (vgl. 2Kön 2,1-18). In all diesen Erzählungen spielt die Elija- und Elischatradition eine wichtige Rolle.³⁴

Jesus spricht in dem alttestamentlichen Bezug von einer großen Hungersnot, die sich über Israel hinaus auf die ganze Erde ausgedehnt hatte, wodurch die Größe und der Umfang der Not als besonders schlimm herausgestellt wird. Es handelt sich dabei ungefähr um die Mitte des neunten Jahrhunderts vor Christus (ca. 880-850). Der Grund für die Hungersnot besteht nach Aussage von Lk 4,25f darin, dass der Himmel drei Jahre und sechs Monate verschlossen war. Hier wird Bezug auf 1Kön 17,1 genommen, wo es heißt: *εἰ ἔσται τὰ ἔτη ταῦτα ἄρσος καὶ ὑετός ὅτι εἰ μὴ διὰ στόματος λόγου μου* (LXX). Es handelt sich dabei um eine inhaltliche und nicht um eine wörtliche Anlehnung, die in der Rede Jesu weiter ausgestaltet wird, indem eine Zahl eingefügt wird, die die Länge der Not darstellt. Erst in 1Kön 18,1 wird davon gesprochen, dass der Regen im dritten Jahr fiel.³⁵ Jesus spricht hier dagegen von dreieinhalb Jahren. Da Zahlen bei Lukas häufig symbolische Bedeutung haben, können wir auch hier davon ausgehen. Dreieinhalb ist die Hälfte von sieben; hier wird also eine Zahl verwendet, die nicht die Vollkommenheit zum Ausdruck bringt.³⁶ Die Zahl sieben steht nämlich für Vollkommenheit und Fülle, ähnlich wie die Zahl zwölf, die für die Vollkommenheit des Volkes Israel und für das Gottesvolk des alten Bundes steht, da Bezug auf die zwölf Stämme genommen wird.³⁷ Die Zahl dreieinhalb könnte auch eine „eschatologische Zeitangabe in apokalyptischer Gestalt“ sein, die nichts mit dem irdischen Leben Jesu zu tun hat, sondern mit apokalyptischen Unheilsperioden, die zur Umkehr und Buße aufrufen.³⁸ Jesus wird auch dadurch als gelehrter Redner beschrieben, der sich auch als Kenner der apokalyptischen Bewegung und ihrer Lehre erweist und sie geschickt mit der biblischen Geschichte verbindet. Die Zahl kann schließlich als ein symbolischer Hinweis dafür gewertet werden, dass der Himmel nicht für immer verschlossen war, sondern nur die Hälfte der Zeit, und dass somit Hoffnung auf eine Wende des traurigen Schicksals vorhanden ist.

³⁴ Vgl. Aletti, L'arte, 46f, der darauf hinweist, dass dieser Bezug hier im Munde Jesu hergestellt wird und Lukas damit diese Verbindung auf ihn selbst zurückführt und seine Prophetenchristologie im Leben Jesu verankert.

³⁵ Vgl. Fitzmyer, Luke I, 537.

³⁶ So Strack/Billerbeck III, 761, die Zahl werde in der rabbinischen Literatur so häufig verwendet, dass sie unmöglich wörtlich zu verstehen sei, sondern als eine Zeitangabe, die am besten nur als eine „geraume Zeit“ zu übersetzen ist. Diese Zeitangabe kommt auch in Jak 5,17 vor; vgl. Schmid, Lukas, 113.

³⁷ Radl, Lukas, 264 weist auf Dan 7,25 hin, wo von einer Zeit und zwei Zeiten und einer halben Zeit die Rede ist, oder auf Dan 9,27, wo von einer halben Woche gesprochen wird.

³⁸ Vgl. Haag, Zeiten, 65-58; Schürmann, Lukas, 238; Fitzmyer, Luke I, 537f erklärt, dass die Länge der Zeit abgeleitet wurde von der Dauer der Verfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes, was der Evangelist hier einfach übernehme; auch Plummer, Luke, 128; Machal, Luc, 69; siehe auch Dan 12,7 und Apk 11,2; 12,6.14 die Zeitangabe „eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ taucht in apokalyptischen Kontexten auf.

Der verschlossene Himmel erklärt, dass es aufgrund des mangelnden Regens zur Hungersnot gekommen war.³⁹ Das Thema *λιμὸς μέγας* kommt so in 1Kön 17 nicht vor; aus dem Erzählkontext wird allerdings die große Notlage ersichtlich. In der Elijaerzählung kommt es außerdem nicht in erster Linie auf die Hungersnot an, sondern vorwiegend auf die Großzügigkeit und Gastfreundschaft der Witwe, sowie auf ihr tragisches Schicksal, als der Sohn stirbt und Elija an ihm eine Totenerweckung vornimmt. Wenn sich die Hungersnot nach der Aussage Jesu auf die ganze Erde ausgedehnt hatte,⁴⁰ kann hier von einer Steigerung gesprochen werden, da 1Kön 17 diese Aussage nicht enthält. Aus dem Erzählablauf lässt sich nur entnehmen, dass die Not nicht nur in Israel, sondern auch im Gebiet von Sidon herrschte. Das kann als Anknüpfungspunkt für die Aussage Jesu gedient haben, da darin eben die Begründung für die Sendung des Propheten außerhalb von Israel liegt.

Der Prophet Elija hat unter König Ahab (873-853) in Israel gewirkt. Da es keine außerbiblischen Nachrichten über die Hungersnot zu dieser Zeit gibt, sind wir allein auf die Informationen von 1Kön angewiesen. Lukas kommt es jedoch hier nicht in erster Linie auf die historische Zuverlässigkeit der Hungersnot an, sondern auf die biblische Botschaft der Begegnung Elijas mit einer heidnischen Witwe; deshalb ist diese Frage von geringer Bedeutung. Dabei wurde der Prophet im alttestamentlichen Kontext anfänglich gar nicht ausgesandt, um einer Witwe zu helfen, sondern um sich von ihr versorgen zu lassen; erst später ergibt sich durch den Tod ihres Sohnes die Gelegenheit zum Eingreifen des Propheten.⁴¹

2.4.4. Sarepta

Die Person, zu der Elija gesandt wird, wird indirekt durch den Ortsnamen als Heidin charakterisiert. Damit wird zudem der eindeutige Bezug zu 1Kön 17,9 hergestellt, der ganz im Sprachgebrauch der LXX formuliert ist.⁴² Sarepta lag in der Nähe von Tyrus und Sidon und wird hier mit dem richtigen Namen wiedergegeben, wie er auch von Josephus überliefert wird.⁴³ Für den judenchristlichen Leser war dieses Zitat eindeutig. Einige Kommentatoren sehen darin einen indirekten Hinweis bzw. eine Bestätigung, dass in Antiochia für die Christen die entscheidende Öffnung hin zu den Heiden geschah, da das Beispiel der Witwe und auch das folgende Beispiel des Syrer Naaman (Vers 27) auf diese Region Bezug nehmen.⁴⁴

³⁹ Die Konjunktion *ὡς* wird hier im konsekutiven Sinn gebraucht; vgl. Bauer, Wörterbuch, 1793.

⁴⁰ Plummer, Luke, 128 beschränkt sie nur auf das Land Israel.

⁴¹ Schürmann, Lukas I, 239 spricht von einer betonten Verwerfung Israels; auch Radl, Lukas, 265 meint, dass die Zuhörer die Worte Jesu so verstehen mussten.

⁴² So Schürmann, Lukas I, 238.

⁴³ So Fitzmyer, Luke I, 538, er verweist darauf, dass der MT des Alten Testaments den Namen verfälscht wiedergibt; vgl. Johnson, Luke, 80; Plummer, Luke, 128.

⁴⁴ Z.B. Bovon, Lukas I, 215; vgl. die Bedeutung von Antiochia in der Apg als Ausgangspunkt für die Heidenmission (11,19-30; 12,24-13,4; 14,26-15,3.30-40; 18,22f; auch 21,3f berichtet von einem Aufenthalt in Syrien).

2.5 Lukanische Perspektive

2.5.1. Jesus in der Prophetentradition

Lukas nimmt in besonderer Weise Bezug auf den Propheten Elija (vgl. Lk 7,11-17),⁴⁵ wobei er diesen Bezug Jesus selbst in den Mund legt und diesen Bezug dadurch historisch bestätigt.⁴⁶ Unabhängig von der Herkunft der Erweiterungen im Vergleich zur markinischen Perikope Mk 6,1-6 geht es Lukas darum, Jesus in die prophetische Tradition zu stellen bzw. diesen Bezug zu verstärken. Er sucht weniger eine Begründung dafür, dass Jesus in Nazaret keine Wunder vollbringen konnte, sondern eine Deutung und Interpretation des negativen Urteils der Landleute Jesu. Das heilsnotwendige Ablehnung des Propheten wird schon beim ersten Auftritt Jesu deutlich.⁴⁷ Gleichzeitig wird durch den Bezug auf die Elijatradsition aufgezeigt, dass die Hinwendung zu den Heiden schon immer zur Heilsgeschichte gehörte und schon im AT die Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden angedeutet wurde.⁴⁸ Durch die programmatische Eingangspredigt stellt sich Jesus in die alte und lange Tradition Israels und besonders der Propheten Elija und Elischa und vertritt damit eine Prophetenchristologie. Aufbauend auf die Elija-Elischa-Tradition zeigt der Evangelist eine Fortsetzung der Hinwendung zu den Heiden in der Geschichte Jesu und der christlichen Gemeinden auf.⁴⁹ Im Übrigen spielt die Elijatradsition bei Lukas immer wieder eine Rolle (vgl. Lk 1,17; 9,8.30ff);⁵⁰ er nimmt auch in Lk 7,11ff direkt Bezug auf sie und knüpft an die Begegnung mit der Witwe in Sarepta an, wobei dabei auf die besondere Wunderkraft des Propheten Bezug genommen wird, die sogar Tote zum Leben erwecken kann.

⁴⁵ Wir haben auch schon bei Lk 2,36-38 festgestellt, dass dort Hanna als Prophetin gekennzeichnet wird und somit ein besonderes Interesse an dieser Thematik der Prophetie besteht; vgl. Aletti, *L'arte*, 35ff.

⁴⁶ Busse, *Nazareth-Manifest*, 28ff betont, dass sich in der Nazarethperikope das Grundkonzept des Lukas spiegelt, der besonders durch das Jesajazitat und den Bezug zu Elija und Elischa die prophetische Dimension des Jesusgeschehens betonen will; vgl. Radl, *Lukas*, 264f geht von einer redaktionellen Erweiterung des Lukas aus, der den Markusstoff von Mk 6,1-6 stark umgearbeitet habe; auch Wolter, *Lukas*, 190, der zum Ergebnis kommt, dass die Annahme, auch Q habe einen Bericht über den Besuch Jesu in Nazareth gehabt, zwar nicht ausschließen möchte, jedoch als schwierig ansieht, da dies zusätzlich mit der Hypothese verbunden werden muss, dass Mt diese Perikope ausgelassen habe; Fritzmyer, *Luke I*, 528 meint, dass zwei Geschichten zusammengefloßen seien; Bovon, *Lukas I*, 207f meint, dass die Markuserikope mit Sondergut des Lukas erweitert wurde und dass die Kompositionskunst des Lukas die Quellen so umgeformt habe, dass man sie nicht mehr erkennen könne, zudem verweist er darauf, dass Lukas die prophetische Rede Jesu betone.

⁴⁷ So Schürmann, *Lukas I*, 238; Radl, *Lukas*, 264f; vgl. auch Busse, *Nazareth-Manifest*, 67.

⁴⁸ So Bovon, *Lukas I*, 215; er verweist darauf, dass sich diese Gemeinschaft in verschiedenen Episoden der Apg erfüllt, vgl. Apg 10,1-11,18; Schürmann, *Lukas I*, 238 spricht von einem Hinweis in lockerer Weise; auch Radl, *Lukas*, 264 versteht es so; Nolland, *Luke*, 200 meint, dass die Ablehnung von Seiten der einen zur Wohltat für andere wird.

⁴⁹ So Fitzmyer, *Luke I*, 537.

⁵⁰ Vgl. auch Lk 9,54, wo bei manchen Textzeugen der Name Elija eingefügt wird.

Wichtig ist in der Prophetentradition die Sendung durch Gott, die hier durch das Passiv der Verben deutlich wird. Wie der Prophet von Gott gesandt wurde, wird nun Jesus gesandt. Damit kann sich Jesus noch einmal auf eine höhere Autorität berufen, denn der Ursprung der Sendung ist nicht in seiner eigenen Entscheidung begründet, sondern er liegt bei Gott selbst.⁵¹ Diese Aussage ist für die lukanische Erzählung wichtig, denn der Prophet handelt nicht aus eigener Initiative, sondern als Bote Gottes (vgl. 1Kön 17,8-9).⁵² Das ist auch für die Erzählung des Lukas und für seine Verkündigung an die Heiden wichtig. Er kann sich damit nicht nur auf Jesus, sondern sogar auf Gott selbst als Urheber dieser Hinwendung zu den Heiden berufen. Jesus nennt in V. 24 den Titel *προφήτης*, wie die berühmten alttestamentlichen Boten genannt wurden (vgl. Lk 7,16 wo vom „großen Propheten“ die Rede ist). Die Ablehnung des Propheten gehört häufig zu seinem Schicksal. Ähnlichkeiten der in Lk 4 geschilderten Erfahrung lassen sich in der Geschichte von Jeremia finden (vgl. Jer 11,21). In Dtn 13,2ff wird gleichsam von einer Regel gesprochen, nach der sich ein Prophet auch durch Zeichen ausweisen muss. Das Fehlen dieser Zeichen, könnten die Besucher der Synagoge als Widerspruch zu Dtn interpretieren.⁵³

Schließlich stoßen wir bei der Elijaerzählung in 1Kön auf den Aspekt der Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden, die in der lukanischen Darstellung der Begegnung mit den Heiden eine besondere Rolle spielt (vgl. Apg 10). Dieses Thema spielt hier zwar keine Rolle zu spielen, ist jedoch ein wichtiger Aspekt in der Botschaft des Lukas.

2.5.2. Die Ablehnung des Boten Gottes und Hinwendung zu den Heiden

Die Ablehnung Jesu in seiner Heimat steht für die Ablehnung in Israel und die Hinwendung zu den Heiden, wie es der ganzen Darstellung der lukanischen Doppelschrift entspricht.⁵⁴ Schon die Erzählung Lk 4,16-30 ist auf diesem Hintergrund zweigegliedert, wobei es im ersten Abschnitt (VV. 16-22) um die Erfüllung der Verheißungen im Heute geht, dann im zweiten Abschnitt (VV. 23-30) um die Konsequenzen dieser Erfüllung in der Ablehnung von Seiten der

⁵¹ Radl, Lukas, 264f, das Passiv von *ἐπέμφθη* bringt dies zum Ausdruck. Schmid, Lukas, 113 betont, dass schon die feierliche Einleitung in V. 25 auf den göttlichen Ursprung dieser Sendung hinweisen soll.

⁵² Vgl. Radl, Lukas, 264.

⁵³ Vgl. Voss, Christologie, 157f verweist darauf, dass man wie in Dtn 13 angegeben Jesus steinigen wollte; außerdem sei die Ablehnung durch die Landsleute auch Teil der Geschichte Elijas und Elischas (vgl. 1Kön 19,2.10.14; 2Kön 9,7), wobei eben Fremde wie die Witwe von Sarepta (1Kön 17,24) und der Syrer Naaman (2Kön 5,15) die Propheten als Boten Gottes anerkennen. Das Schicksal Jesu weise wiederum voraus auf die Erfahrungen der apostolischen Verkündigung (vgl. Apg 28,26f); vgl. Gnlika, Verstockung, 150, er weist darauf hin, dass das Jesajazitat von der Verstockung Israels in Apg 28,26f den markanten Abschluss des geschichtstheologischen Darstellung des Lukas bildet.

⁵⁴ So Schürmann, Lukas I, 225; Evans, Luke, 206 sieht eine Parallele in der Stephanuserzählung von Apg 6,8ff, die einen ähnlichen Verlauf darstellt, was die Ablehnung des Predigers durch die eigenen Landleute betrifft, denn wie Stephanus wird Jesus in Lk 4 am Ende aus der Stadt hinausgetrieben mit der Absicht, ihn zu töten.

jüdischen Tradition und damit verbunden einer Öffnung zu den Heiden, die sich schon in der Geschichte des AT andeutet. Damit wird in dieser programmatischen Anfangspredigt und in der Reaktion der Landsleute die Grundtendenz der lukanischen Schriften schon vorweggenommen.⁵⁵ Es geht um eine Entwicklung der Heilserfüllung, die sich ausgehend vom Judentum auf die Heiden ausweitet. In diesem Zusammenhang wird von der Zweideutigkeit von *πατριδι* in Lk 4,24 gesprochen, das sowohl Heimatstadt als auch Heimatland bedeutet. Die Ablehnung in der Heimatstadt wird zur Ablehnung im Heimatland.⁵⁶ Durch die Einfügung von *αὐτῶν* in V. 26a wird der Bezug zu Israel noch einmal eindeutig hergestellt.

Auch in der Apostelgeschichte (11,27-29) wird von einer großen Hungersnot (*λιμὸν μεγάλην*) in der ganzen Ökumene (*ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην*) gesprochen. Während in Lk 4,25 von *γῆν* die Rede ist und damit mehr der geographische Aspekt betont wird, spricht Lukas in Apg 11 mehr den Aspekt der Erdbewohner an.⁵⁷ Damit legt er unterschiedliche Schwerpunkte. In der Jesusrede geht es darum, dass der alttestamentliche Prophet die Grenzen des Volkes Israel überschreitet und durch die Sendung Gottes vollkommen Neuland betritt. In der Apostelgeschichte geht es nicht um den geographischen Aspekt, denn die Diaspora des Judentums war nun schon eine Jahrhunderte lange Tradition. Lukas betont hier den Austausch unter den verschiedenen Gruppen, die sich ethnisch und von der religiösen Herkunft her unterscheiden. Dieser Aspekt der gegenseitigen Hilfe erscheint in Apg als das entscheidend neue innerhalb der christlichen Ökumene, das sich in Folge der Grundlegung durch Jesus und die prophetische Tradition nun verwirklicht. Hier vollzieht sich eine Mahlgemeinschaft über die Distanzen von Raum, Ethnie und religiöser Herkunft hinweg, die schon in 1Kön 17 angedeutet wurde. Lukas macht auf eine Rückwärtsbewegung im Vergleich zur Bewegung der Ausbreitung des Wortes Gottes aufmerksam. Denn nachdem die Heidenchristen aus dem Ursprungsland des Christentums die Gabe des Wortes Gottes empfangen haben, erweisen sie sich nun als dankbar und geben auch ihrerseits eine Gabe, um den Judenchristen in Judäa zu helfen.⁵⁸ Damit deutet er an, dass die Verkündigung des Wortes Gottes an die Heiden und allgemein die Hinwendung an die Heiden letztendlich auch zum Segen für die Geber und die

⁵⁵ Vgl. Schürmann, Lukas I, 239 meint, dass die Nazarethperikope ganzheitlich umfassend erzählt und die Situation der lukanischen Zeit in den Blick nimmt. Die in Lk 4,25-27 vorhandene universalistische Tendenz sieht er als charakteristisch für die Redequelle, aus der er diesen Abschnitt herleitet.

⁵⁶ Rusam, Alte Testament, 209ff meint, dass im Gesamtkontext hier eine Begründung für die in der Apg geschilderte Heidenmission vorliegt und betont ebenfalls die doppelte Bedeutung von *πατρις* in diesem Kontext als Heimatstadt Nazaret und als Heimatland (bzw. -volk) Israel, wobei er auch auf die Stephanusepisode verweist, die ebenfalls nach einer prophetenartigen Verkündigungstätigkeit mit einem Lynchangriff endet; vgl. auch Schürmann, Lukas I, 238; nach Bovon, Lukas I, 215 hat das Christentum hier schon seine jüdischen Grenzen durchbrochen.

⁵⁷ Bovon, Lukas I, 215 meint, dass *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν* auch als Bezeichnung für das Land Israel gedeutet habe.

⁵⁸ Für Bovon, Lukas I, 215 ist dieser Bezug abwegig, er verweist an dieser Stelle auf Lev 25, wo von der Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden in Bezug auf das Jubeljahr die Rede ist. Auch Paulus spricht von dieser gegenseitigen Hilfe und von der Unterstützung Judäas durch die Christen aus den heidnischen Völkern, die dadurch ihre Dankbarkeit dafür erweisen, dass sie viele spirituelle Gaben von der Urgemeinde erhalten haben (z.B. 2Kor 8).

Verkünder wird. Interessanterweise wird auch in Apg 11 ein Prophet erwähnt. Anders als Elija kündigt er jedoch die Not nur an und kommt nicht, um zu helfen.

Wenn man schließlich den Kontext der Rede Jesu beachtet, ist ein weiterer Bezug zur biblischen Tradition erkennbar. Das Gnadengedächtnis in Lk 4,19 erinnert an Lev 25,10-18 und somit an den Schuldennachlass. Dieser Bezug kann im Sinn von Heilung und Zuwendung zu Ausgegrenzten verstanden werden.⁵⁹ Wie sich Gott durch seinen Boten Elija in früheren Zeiten seinem Volk zuwandte und Heil gebracht hat, so kommt er auch jetzt und verkündet Rettung und Heil durch den endzeitlichen Boten Jesus. Schon damals wurde eine Tendenz deutlich, dass diese Zuwendung auch über die Grenzen von Israel ausgeweitet wird. Diesmal wird der Nachlass der Schuld allerdings in der Heimat abgelehnt, sodass die Hinwendung zu allen Völkern endgültig wird.

2.6. Zu den Witwen der Heiden gesandt

Wenn der Evangelist Lukas in der ersten Predigt Jesu am Anfang seines öffentlichen Wirkens in diese Predigt eine Erwähnung der Witwe von Sarepta einfügt, kann sein besonderes Interesse an dieser Personengruppe nicht geleugnet werden. Zum zweiten Mal nach seiner Tempelerzählung mit dem Auftritt von Hanna, kommt eine *χήρα* vor. Diesmal wird sie allerdings in der Handlung durch den Erzähler Jesus erwähnt und greift nicht wie Hanna direkt in das Geschehen ein. In einem Rückgriff auf die Geschichte des Volkes Israel dient diese Erwähnung der Witwe von Sarepta dazu, das Geschehen um Jesus zu deuten. Der Bezug zur alttestamentlichen Tradition und die darin enthaltene Botschaft mussten in diesem Zusammenhang für einen Leser mit jüdischer Herkunft als bekannt vorausgesetzt werden und wurden für einen heidenchristlichen Leser durch die konkreten Bezüge verdeutlicht. Schon in der Tradition des Volkes Israel sandte Gott seinen Propheten zu den Heiden. Gekonnt setzt der Erzähler damit an den Anfang der Wirkungstätigkeit und in der ersten Rede seiner Hauptfigur Jesus einen Akzent, den sein ganzes Doppelwerk kennzeichnet und der in der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi in Rom in Apg 28 endet das exemplarisch für die Welt der Heiden steht.⁶⁰ Somit wird schon hier in der ersten Schrift des Lukas ein Bogen gespannt, der sich bis zum Ende seines zweiten Werkes hinzieht.

Wenn nun auch noch eine Witwe der Adressat der Sendung Jesu ist, setzt Lukas noch einen besonderen Akzent.⁶¹ Die Zuwendung zu den Heiden beginnt mit einer Personengruppe, die in der alttestamentlichen Tradition sprichwörtlich für Not und Armut steht. Diese besondere Sendung zu den armen Witwen wird kommt hier auf verschiedener Ebene zum Ausdruck. Zunächst entspricht es der alten Tradition des Volkes Israel, dann wird diese Tradition von Jesus in seiner

⁵⁹ Vgl. Johnson, Luke, 81

⁶⁰ Vgl. Tannehill, Mission, 59f.

⁶¹ Aletti, L'arte, 49 weist darauf hin, dass Lukas sowohl in 4,18f und in 4,25-27 Verben der Sendung verwendet und damit die Sendung aus 4,18f konkretisiert.

programmatischen Rede aufgegriffen und schließlich fügt Lukas diese Hinwendung in seinem Werk an positionierter Stelle ein als Hinweis für die Haltung seiner Gemeinde. Die Armen und besonders die armen Witwen sind die besonderen Adressaten der Botschaft des Evangeliums und der Zuwendung der Gemeinde. Gerade die Witwen stehen für das besondere Bedürfnis der Heiden, da Gott sein Heil wirkt, indem er bei den Ärmsten anfängt. Entsprechend der Schriftlesung und der Predigt Jesu in Lk 4,18-21 beginnt die gute Nachricht bei den Armen. Das entspricht der besonderen Intention von Lukas, der den hellenistischen Leser auf die Witwen als einer besonders bedürftigen Gruppe hinweist, die in den Blick genommen werden soll und der eine besondere Stellung in der Gemeinde zukommen soll.

Dabei deutet Lukas die Ablehnung in der Heimat, die bei Jesus begann und sich immer wieder in einer Ablehnung durch die Juden bei den Verkündern des Evangeliums in der Welt zeigte (vgl. u.a. Apg 13,14-52; 14,2.19), mit einem heilsgeschichtlichen Willen Gottes, der sich schon in den alten Traditionen zeigt. Die Not der Armen und besonders der Witwen in der heidnischen Welt sind gleichsam ein Auslöser für diese Sendung. Wie im AT Jahwe immer wieder auf das Schicksal der Witwen hinweist und eine Sorge für sie fordert, so dehnt sich diese Sorge jetzt auf die Witwen aller Völker aus. Jesus steht damit in guter prophetischer Tradition. Die christliche Gemeinde und die Verkünder setzen wiederum dieses Verhalten Jesu fort, indem sie sich besonders den Witwen und allen in Armut lebenden Menschen zuwenden. Da diese Zuwendung zu den armen Witwen in der hellenistisch-römischen Kultur keine Tradition besaß⁶² und daher ihre Not ohne Beachtung fand, fügt Lukas beispielhaft die Witwe von Sarepta ein und erinnert seine Gemeinden aus der hellenistisch-römischen Welt an diese besonders bedürftige Personengruppe. Die Jesusgeschichte ist das Modell für die christliche Gemeinde, denn wie Jesus durch Gottes Geist zu den Heiden gesandt wurde, sind auch die Christen durch den Geist (vgl. Apg 2,1ff) gesandt. Diese Sendung stellt Lukas in der programmatischen Anfangspredigt sozusagen als Überschrift über die Tätigkeit Jesu, wie er auch die Geistsendung in Apg 2,1ff programmatisch am Beginn der christlichen Gemeinde steht.⁶³ Dass in Lk 4,25f eine heidnische Witwe in diese programmatische Rede eingefügt ist, macht besonders auf die Bedeutung dieser Personengruppe aufmerksam.

⁶² Vgl. das Kapitel zur sozialen Lage der Witwen in der Antike.

⁶³ Aletti, *L'arte*, 50 weist darauf hin, dass Jesus den Erzählablauf in dieser Hinsicht interessanterweise ändert und nicht von einer Reise Jesu nach Sidon berichtet, die Sendung zu den Heiden erfüllt sich erst in der Apostelgeschichte, sodass er den Abschnitt Lk 4,25-27 als externe Prolepse bezeichnet.

3. Die Witwe von Nain – Lk 7,11-17

3.1. Kontext

Die Erzählung der Auferweckung des Sohnes der Witwe von Nain ist Teil eines längeren Abschnittes 7,1-9,50, der mit „Scheidung und Entscheidung“ überschrieben werden könnte.¹ In 5,1-9,50 wird von „Jesu Volkstätigkeit landauf landab im ganzen Judenland“ berichtet, wo das Thema der Auseinandersetzung mit der jüdischen Führungsschicht eine wichtige Rolle spielt.² Im ersten Teil dieses Abschnitts (5,1-6,49) wendet sich Jesus in Taten und Worten an das eigene Volk, wobei eine deutliche Scheidung von den Pharisäern und anderen Gruppen des Judentums sichtbar wird (vgl. 4,16ff; 5,17ff; 5,27ff; 5,33ff; 6,11), sodass hier in antithetischer Weise die neue Ordnung Jesu von der alten Ordnung der pharisäisch-jüdischen Frömmigkeit abgegrenzt wird.³ Danach geht Lukas dazu über, Jesus als den zu beschreiben, der sich den „Fernstehenden“ oder besser den „Randgruppen“ im damaligen Judentum zuwendet und in seinem Verhalten einen neuen Umgang mit diesen Menschen zeigt, der sich von den Führern des Judentums unterscheidet und bei ihnen zum Teil auf Ablehnung stößt.⁴ Dieser zweite Teil umfasst 7,1-9,50,⁵ wo Lukas Jesus in der Hinwendung zu den Menschen, insbesondere den Armen und Bedrängten beschreibt und Jesus dabei einen neuen Umgang mit ihnen zeigt, der in der Antwort auf die Anfrage des Johannes als Zeichen für das Auftreten des Messias gedeutet wird. Diese Hinwendung wird zu einem Werben um das ganze Volk Israel und wird schließlich in der Offenbarung an die Jünger mit einem neuen Verständnis vom Messias spezifiziert, die sich von den verbreiteten Messiaserwartungen des Volkes unterscheidet.

Die Perikope der Witwe von Nain gehört zum Unterabschnitt 7,1-8,3, der die Zuwendung Jesu zu Menschen in Not thematisiert und dieses Wirken Jesu in

¹ Schürmann, Lukas I, 386; auch Schneider überschreibt den Abschnitt Lk 7,1-50 mit „die beginnende Scheidung in Israel“, Lukas, 164; im Vergleich dazu nimmt Bovon keine genauere Gliederung des Evangeliums vor, für ihn gehört dieser Abschnitt zum ersten von drei Hauptteilen, die das Wirken Jesu darstellen (Lk 3,14-9,50); dieser erste Teil handelt vom Wirken in Galiläa; Fitzmyer, Luke I, 162-164, beschreibt den Großabschnitt 4,14-9,50 mit „The Galilean Ministry of Jesus“ und den darin enthaltenen Unterabschnitt 7,1-8,3 mit „The Reception accorded to Jesus' Ministry“ und gliedert somit ähnlich wie Schürmann; auch Geldenhuys, Luke, 46; Ernst, Lukas, 18f und Green, Luke, 289.

² Auch Radls Gliederung enthält diesen Großabschnitt, den er mit „Die Ausdehnung auf das ganze Judenland“ überschreibt, aber anders untergliedert, indem er 7,11-17 als Perikope in den Abschnitt „Jesu prophetische Worte und Taten“ (6,12-7,17) einordnet. Wenig überzeugend ist dabei allerdings die Trennung, die er von der Johannestradiation in Lk 7,18ff vornimmt, weil er dabei den eindeutigen Bezug von 7,22 zu 7,11ff nicht berücksichtigt; Radl, Lukas, 352.459; vgl. Nolland, Luke, 330.

³ So Schürmann, Lukas I, 387.

⁴ Auch Radl, Lukas, 20f scheint diese Ansicht zu teilen, wenn er die Absicht des Lukas als apologetische, gegen innere, aus dem Judentum kommende Anfeindung bezeichnet, die gleichzeitig offen ist für die Fernen und die Heiden; insbesondere in der Apg werden die Schwierigkeiten mit dem Judentum deutlich.

⁵ Schürmann, Lukas I, 387 gliedert folgendermaßen: 7,1-50 als Einleitung, 8,1-56 als Systematisches Werben Jesu um Israel und 9,1-50 als Offenbarung an die Jünger, wobei Lk 8,1-3 noch zu 7,1-50 zu rechnen ist.

Zusammenhang mit Johannes dem Täufer stellt.⁶ Wie schon in den Kindheitserzählungen, so zeigt Lukas auch hier sein besonderes Interesse, das Schicksal der beiden Propheten Johannes und Jesus miteinander in Verbindung zu bringen.⁷ Der Abschnitt enthält Perikopen aus dem Sondergut des Lukas und aus der Logienquelle, die sich jeweils abwechseln: Logienquelle (7,1-10) – Sondergut (7,11-17) – Logienquelle (7,18-35) – Sondergut (7,36-8,3).⁸ Die abschließende Erzählung stellt exemplarisch das Unverständnis der jüdischen Führungsschicht bzw. der Verantwortlichen der Religion gegenüber dieser besonderen Zuwendung Jesu zu den Menschen am Rande dar; diesem Unverständnis gegenüber Jesus entspricht die ablehnende Haltung gegenüber dem Täufer, die sein Ende erahnen lässt. In seinem Interesse für die Randgruppen fällt in diesem Kapitel insbesondere die Beschäftigung mit dem Thema der Frauen auf, sodass Lk 8,1-3 in diesem Kontext zu lesen ist.⁹ Die Gliederung dieses Abschnittes wird durch die zentrale Rede Jesu über den Täufer und die Bedeutung der Heilszeit, die mit einem Urteil über die Generation verbunden ist, vorgegeben. Um diese Rede herum werden dann beispielhafte Erzählungen angeordnet, die die Worte Jesu mit Beispielen belegen. Dabei wird immer wieder die Ablehnung oder das Unverständnis auf Seiten von jüdischen Autoritätspersonen thematisiert; dieses bezieht sich sowohl auf das Wirken von Johannes als auch von Jesus.¹⁰

Der Abschnitt 7,1-8,3 kann folgendermaßen untergliedert werden:

7,1-10	Die Heilung des Knechtes eines Hauptmanns
7,11-17	Die Auferweckung des Sohnes der Witwe von Nain
7,18-35	Offenbarungsrede Jesu
7,36-50	Die Begegnung Jesu mit der Sünderin
8,1-3	Frauen auf dem Weg Jesu.

In den drei Begegnungen Jesu mit bedürftigen Menschen stellt Lukas Beispiele dafür zusammen, was Jesus in 7,22 als Zeichen der Heilszeit angibt: Lahme gehen (der Knecht in Kapharnaum wird geheilt), Tote stehen auf (der Sohn in Nain wird auferweckt) und den Armen wird das Evangelium verkündet (der Sünderin im Haus des Pharisäers schenkt das Evangelium von der Vergebung neues Leben).¹¹ Das Heilhandeln Jesu wird aber nur dann erfahrbar, wenn man sich ihm vertrauensvoll hingibt.¹² Nur wer sich bittend an ihn wendet, kann das rettende

⁶ Vgl. Wolter, Lukas, 267ff, der jedoch 8,1-3 schon als Überleitung zum nächsten Abschnitt der Vorbereitung für den Weg nach Jerusalem ansieht.

⁷ Schürmann, Lukas I, 387f; Schneider, Lukas, 168 spricht davon, dass sich Jesus aus den Heiden und Sündern ein neues Volk sucht, zu dem auch der gehorsame Teil des alten Volkes gehört; vgl. Müller, Prophet, 60ff.

⁸ Die Ordnung könnte auch durch ein Genderschema des Lukas bedingt sein, der gern Erzählungen von Männern und Frauen abwechselt; vgl. Green, Luke, 289; auch Bovon, Lukas I, 346ff.

⁹ So Ernst, Lukas, 186.

¹⁰ So Radl, Lukas-Evangelium, 55; Nolland, Luke, 320 betont, dass Lukas die Überlegenheit Jesu im Vergleich zu Johannes deutlich machen will.

¹¹ Grundmann, Lukas, 158f; vgl. Nolland, Luke, 312.320; Schweizer, Lukas, 87; Fitzmyer, Luke I, 655; Evans, Luke, 346.

¹² Vgl. Schürmann, Lukas I, 388f.

Wirken Gottes in Jesus erfahren. Darin unterscheiden sich die jüdischen Oberhäupter von den Heiden, den Armen und den Sündern.¹³

Eine besonders auffällige Parallele, die typisch ist für die lukanische Darstellung, besteht in den beiden Perikopen Lk 7,1-10 und 7,11-17, es handelt sich um dieselbe Figurenkonstellation: Jesus-Hauptmann-Diener in der ersten Perikope und Jesus-Witwe-Sohn in der zweiten.¹⁴ Immer wieder stellt der Evangelist Paare in seiner Erzählung zusammen, die unterschiedliche Aspekte vereinen. Das kann zum Beispiel auch in Lk 2 (Simeon und Hanna), in Lk 4,25-27 (Witwe von Sarepta und der Syrer Naaman) oder auch in Apg 9,36-10,1ff (die Judenchristin Tabitha und der heidnische Hauptmann Kornelius) festgestellt werden. Zunächst handelt es sich auch hier wieder um das Paar Mann-Frau, dann um das für Lukas wichtige Paar Heide-Jüdin und den sozialen Unterschied reicher privilegierter Hauptmann und arme unterprivilegierte Witwe.¹⁵ Die Perikopen sind außerdem durch Gemeinsamkeiten verbunden, denn es wird weder dem Hauptmann noch der Witwe geholfen, sondern einem Angehörigen bzw. Diener. Beide Male geschieht die Begegnung mit Jesus unterwegs oder zumindest nicht in dem Haus, in dem der Bedürftige lebt. Beide Male spielen Menschenmengen eine Rolle, wobei sie beim Hauptmann diesem ein gutes Zeugnis ausstellen und in Nain die Kunde über die Totenerweckung überall verbreiten. Damit kann erklärt werden, dass in Lk 7,18 auch die Jünger des Johannes davon erfuhren und ihrem Meister erzählten.

Schließlich liegt auch eine Steigerung und Überbietung im Ablauf der beiden Perikopen vor, denn einmal handelt es sich um eine Fernheilung, die schon ein großes Wunder darstellt, doch bei der Witwe ist es eine Totenerweckung.¹⁶ Beim Hauptmann handelt es sich „nur“ um den Diener, bei der Witwe ist es der einzige Sohn, wodurch das Leid bei ihr als Betroffene sehr gesteigert wird. Beim Hauptmann geht die Initiative von ihm als Heiden aus, der allerdings die jüdischen Gebote beachtet, dass Jesus sich in seinem Haus verunreinigen würde. Bei der Witwe ergreift Jesus von sich aus die Initiative, nur indirekt kommt im Weinen der Mutter eine Bitte um Hilfe zum Ausdruck. Damit ist das vollmächtige Handeln Jesu noch mehr verdeutlicht.

¹³ Wobei diese Polemik etwas in Spannung zu 7,3-5 steht, wo die *πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων* zu Hilfe gerufen werden und sozusagen zwischen Jesus und dem Heiden vermitteln; indirekt wird jedoch die Offenheit von Heiden für die jüdische Religion bestätigt.

¹⁴ Vgl. Wolter, Lukas, 273.

¹⁵ Vgl. Heininger, Geschlechterdifferenz, 43ff weist besonders darauf hin, dass Lukas ein eigenes Frauenbild zeichnet, in dem ein Frauenideal von einer zurückhaltenden und nicht sprechenden Frau, die sich bereit ist zu dienen, aber die keine Leitungsfunktion übernimmt vorherrscht; so würde zum Beispiel hier auch die Witwe nicht sprechen, während der Hauptmann sich in der Erzählung mit einer Botschaft an Jesus wendet.

¹⁶ Dies betont Grundmann, Lukas, 158f; auch Wolter, Lukas, 273f, er spricht davon, dass zugleich auf 4,25-27 als hermeneutischen Schlüssel verwiesen wird; der Unterschied liegt darin, dass der Hauptmann zwar heidnisch ist, die Witwe und ihr Sohn aus Nain jedoch Juden.

3.2. Text und Übersetzung

- 11a *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ¹⁷ ἑξῆς*
b *ἐπορεύθη εἰς πόλιν*
c *καλουμένην Ναΐν¹⁸*
d *καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ¹⁹ ὄχλος πολὺς.*
12a *ὡς²⁰ δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως,*
b *καὶ ἰδοὺ*
c *ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς²¹ μονογενῆς υἱὸς²² τῆ μητρὶ αὐτοῦ*
d *καὶ αὐτὴ ἦν χήρα,*
e *καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.²³*
13a *καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος²⁴*
b *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ²⁵*
c *καὶ εἶπεν αὐτῇ·*
d *μὴ κλαῖε.*
14a *καὶ προσελθὼν*
b *ἤψατο τῆς σοροῦ,*
c *οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν,*
d *καὶ εἶπεν·*
e *νεανίσκε,²⁶ σοὶ λέγω, ἐγέρωθι.*
15a *καὶ ἀνεκάθισεν²⁷ ὁ νεκρὸς*
b *καὶ ἤρξατο λαλεῖν,*
c *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.*
16a *ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας²⁸*
b *καὶ ἐδόξαζον τὸν Θεὸν*
c *λέγοντες*
d *ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν*
e *καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ²⁹.*
17a *καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος*
b *ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.*

¹⁷ ἐγένετο ἐν τῷ wird in D und e durch τῇ ersetzt, wobei man ἡμέρα mitzulesen hat. Weitere Varianten: κ*, C, K, 565, 892 und 1424 ändern nur den Artikel τῷ in τῇ, das Wort Tag wäre auch zu ergänzen. Schließlich wird es in W durch ἐγένετο τῇ ersetzt. Diese Varianten können als jünger angesehen werden, da sie eine schwerer verständliche Fassung verständlicher machen wollen.

¹⁸ f¹, ein später Text und altlateinische Vulgatahandschriften haben hier Ναίμ, was vielleicht auf die hebräische Form נַיִן zurückzuführen ist. Auch in lateinischen Übersetzungen taucht eine Abwandlung auf, indem der Name Nain durch Kapharnaum ersetzt wird, vielleicht in Anlehnung an Lk 7,1-10.

¹⁹ Vor καὶ wird von A, C, Θ, Ψ, f⁽¹⁾ und mehreren anderen ἱκανοὶ eingefügt. Es könnte ein stilistisches Motiv zugrunde liegen, denn in Vers 12 wird von der „ansehnlichen“ Menge (ἱκανὸς) gesprochen, die bei Jesus war; genauso „ansehnlich“ wäre auch die Jüngerschar gewesen.

²⁰ D und it haben hier statt ὡς δὲ die Einleitung ἐγένετο δὲ ὡς.

²¹ A hat τεθνηκῶς ausgelassen.

²² Wichtige Textzeugen lassen μονογενῆς υἱὸς aus, zum Beispiel A,C, D, Θ, f^{1,13} 33 und andere.

²³ D hat am Ende des Verses eine völlig andere Textversion. Manche Textzeugen ändern αὐτῇ in αὐτή.

²⁴ D,W, f¹, 700, 1241 und andere setzen stattdessen den Namen Ἰησοῦς.

²⁵ Den Akkusativ überliefern hier κ, K, Γ, Ψ, f^{1,3}, 33, 565, 700, 892, 1241, 1424 und 2542.

²⁶ D, a, ff² fügen noch einmal νεανίσκε ein.

²⁷ B, pc und e kürzen in ἐκάθισεν ab.

²⁸ Es wird durch ἀπάντας ersetzt bei κ, A, C, L, W, Γ, Θ, Ξ, Ψ, 33, 579, 892, 1424 und 2542.

²⁹ X, f^{1,3}, al, it und sy^h fügen hier noch εἰς ἀγαθόν ein.

- 11a *Und danach geschah es,*
 b *dass er in eine Stadt ging,*
 c *die Nain hieß,*
 d *und seine Jünger und eine zahlreiche Menge ging mit ihm.*
 12a *Als er sich aber dem Stadttor näherte,*
 b *und siehe,*
 c *man trug einen Toten heraus, der einzige Sohn seiner Mutter,*
 d *und sie war Witwe,*
 e *und beachtlich viel Volk der Stadt war bei ihr.*
 13a *Und als der Herr sie sah,*
 b *hatte er Mitleid mit ihr*
 c *und er sagte zu ihr:*
 d *Weine nicht!*
 14a *Und er trat hinzu,*
 b *berührte den Sarg,*
 c *die Träger aber blieben stehen,*
 d *und er sagte:*
 e *Junger Mann, ich sage dir, steh auf.*
 15a *Und der Tote richtete sich auf*
 b *und er begann zu sprechen,*
 c *und er gab ihn seiner Mutter.*
 16a *Alle ergriff aber Furcht,*
 b *und sie rühmten Gott*
 c *und sagten:*
 d *Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden*
 e *und Gott hat sein Volk heimgesucht.*
 17a *Und dieses Wort über ihn ging hinaus*
 b *nach ganz Judäa und in die ganze Umgebung.*

3.3. Sprachliche Form

3.3.1. Gliederung und Struktur

Diese Perikope entstammt dem Sondergut des Lukas und ist in 7,11 durch *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἔξῃς* deutlich vom Kontext abgegrenzt.³⁰ Durch *ἔξῃς* wird zeitlich ein Neubeginn angedeutet, der den Abschluss der vorherigen Begebenheit voraussetzt. Die Formulierung ist offen und lässt keine genaue Zeitbestimmung zu.³¹ Diese offene Zeitangabe weist darauf hin, dass Lukas hier unterschiedliches Material in einen Erzählzusammenhang bringt, den er durch diese Formulierung in eine Reihenfolge stellt. Damit wird ein Einschnitt angezeigt, nachdem die Erzählung von der Heilung des Knechtes des Hauptmannes in Kapharnaum etwas abrupt mit der lapidaren Konstatierung des Wunders zum Abschluss gekommen war.³² Abgegrenzt wird die Perikope durch den Bericht über die Ausbreitung der

³⁰ Bovon, Lukas I, 355 erklärt, dass Matthäus einen so beeindruckenden Text sicherlich nicht ausgelassen hätte; vgl. auch Schürmann, Lukas, 387; Wiefel, Lukas, 144; Radl, Lukas, 450.

³¹ Vgl. Schürmann, Lukas I, 399; Harbarth, Gott, 20.

³² Vgl. Bovon, Lukas I, 345; Radl, Lukas, 446.

Kunde dieses Wunder, bevor dann in 7,18 durch die Erwähnung der Person des Johannes ein deutlicher Einschnitt gemacht wird. Es tritt damit eine andere Person in den Mittelpunkt der Erzählung.

Die Struktur des Textes stellt sich folgendermaßen dar:³³

A. Einleitung	
Auftreten des Wundertäters	V. 11a-b
Ortsangabe	V. 11c
Begleitung des Wundertäters	V. 11d
Fokussierung	V. 12a
B. Exposition	
Auftreten des Leichenzuges	V. 12b-c
Begleitung des Toten	V. 12d-e
Mitleid	V. 13a-b
Zuwendung an die Witwe	V. 13c-d
C. Wundergeschehen	
Handlung des Wundertäters	V. 14a-b
Reaktion der Träger	V. 14c
Wort an den Toten	V. 14d-e
D. Demonstration	
Demonstration 1 - Erheben	V. 15a
Demonstration 2 - Sprechen	V. 15b
E. Schluss	
Entlassung - Übergabe an Mutter	V. 15c
Admiration der Zuschauer	V. 16a
Akklamation	V. 16b-e
Ausbreitung des Rufes	V. 17

Nach der Überleitung V. 11a wird eine Ortsbestimmung (*εἰς πόλιν καλουμένην Ναΐν*) angegeben und der Blick auf den Wundertäter geworfen, der von Jüngern und einer großen Menge begleitet wird. Vers 12a leitet über zum eigentlichen Geschehen und fokussiert auf das Stadttor.³⁴ Dieser Teilvers gehört inhaltlich noch zur Einleitung, denn er präzisiert die Ortsbestimmung (*τῇ πύλῃ τῆς πόλεως*) und fügt eine Spannung in den Kontext ein. Auffällig ist im Vergleich zu anderen

³³ Vgl. Harbarth, Gott, 126, ihrer Meinung nach gliedert sich die Erzählung nach dem Motivinventar, das von Theissen, Wundergeschichten, 57-89, für Wundergeschichten aufgestellt wurde. Vgl. auch Schnyder, Leben, 80; Bovon, Lukas I, 356f; Radl, Lukas, 450f betont, dass es sich formgeschichtlich um eine Wundererzählung handelt, auch wenn der Akzent auf die Mutter des Verstorbenen verlagert ist. Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 220ff, die Gliederung lehnt sich überwiegend an ihre Gliederung an, wobei sie das Auftreten des Leichenzugs und der Begleitung noch zur Einleitung rechnet, V. 15a als Konstatierung bezeichnet und erst V. 15b als Demonstration, die sie dann zum Schlussteil rechnet, während hier der Abschluss der Erzählung mit der Übergabe des auferweckten Sohnes an seine Mutter beginnt; vgl. auch Wolter, Lukasevangelium, 273f.

³⁴ So auch Bovon, Lukas I, 356.

Wundererzählungen, dass der Wundertäter nicht um Hilfe gebeten wird, er trifft gleichsam zufällig unterwegs auf die dramatische Situation des Todes.³⁵

Mit Vers 12b wird durch *καὶ ἰδοὺ* auf die sich nun ereignende Situation hingewiesen.³⁶ Wurde mit *καὶ ἐγένετο* die allgemeine und weitere Perspektive in den Blick genommen, so wird nun der Blick eingeschränkt auf die folgende Begegnung am Stadttor.³⁷ Zunächst wird die bedürftige Person genannt, die genauer charakterisiert wird, wobei auf eine zweite Person in dieser Szene hingewiesen und der Blick auf sie übergeleitet wird. Es kommt zu einer ersten Begegnung, allerdings mit der Mutter, wobei auch ihre Notlage zum Ausdruck kommt. Zusätzlich tritt auch hier wie beim Wundertäter eine Menge als Begleitung auf. Entsprechend der zahlreichen Menge, die Jesus begleitet, ist auch eine erhebliche Menge beim Trauerzug, der aus der Stadt kommt. Diese beide Mengen dienen als Zeugen des Wunders, entsprechend dem jüdischen Vorschriften, dass immer zwei Zeugen ein Geschehen bestätigen müssen. Das tun sie dann auch in V. 16-17.³⁸ Wichtig ist, dass Lukas sie bei der Menge im Trauerzug ergänzt, dass sie *σὺν αὐτῇ* ist; sie begleitet in erster Linie die Witwe und nicht den Sohn. Dieses *αὐτῇ* verbindet Vers 12b mit Vers 13, wo es dreimal vorkommt und die erste Reaktion des Wundertäters beschrieben wird, die sich zunächst eben an die Witwe wendet.³⁹ Die Erwähnung der beiden Mengen bereitet schon die Akklamation und Verbreitung der Kunde in Judäa und der Umgebung vor. Denn die große Verbreitung ist durch die Teilnahme von so vielen Menschen leichter erklärbar.

Vers 13 wird parallel zu Vers 12b mit *καὶ ἰδὼν* eingeleitet und lenkt wieder den Blick zurück auf Jesus.⁴⁰ Er nimmt die Notlage durch sein Sehen wahr, nicht indem ihm eine Mitteilung gemacht wird. Es folgen zwei Reaktionen des Wundertäters auf die Notlage der Witwe:

- a) er hat Mitleid mit ihr
- b) er spricht mit ihr.

Der Herr zeigt der Witwe gegenüber ein Gefühl und richtet ein Wort an sie.⁴¹ Der Verfasser baut hier die Schilderung der Notlage besonders aus und lenkt damit den Blick auf die Witwe, die nach dem Wunder nochmal zum Ziel einer Handlung des Wundertäters wird.

³⁵ Radl, Lukas, 451 und andere verweisen auf die Wundererzählung bei Philostrate, Vita Appolloniae IV, 45, worauf später eingegangen werden wird; auffällig ist im Gegensatz dazu die lange Beschreibung und die vielen Worte des Bittstellers in Lk 7,1-10.

³⁶ Bovon, Lukas I, 356; Harbarth, Gott, 34 spricht davon, dass es gebraucht wird, wenn der Leser mit einer neuen Person bekannt gemacht werden soll.

³⁷ Auf diese Parallele weist Harbarth, ebd. hin.

³⁸ Vgl. Bultmann, Geschichte, 230.

³⁹ Vgl. Wolter, Lukas, 275, der meint, dass Jesus für die verwitwete Mutter tätig wird und nicht für den gestorbenen Sohn.

⁴⁰ Vgl. Bovon, Lukas I, 356; Harbarth, Gott, 43 weist darauf hin, dass sowohl *ἰδοὺ* als auch *ἰδὼν* bei Lukas sehr beliebt sind; vgl. Schürmann, Lukas I, 401.

⁴¹ Bovon, Lukas I, 357 weist darauf hin, dass anders als im üblichen Aufbau der Wundererzählungen das Verhalten des Wundertäters erst nach der Exposition der Notlage angeführt wird.

Vers 14 schildert das eigentliche Wundergeschehen, das wie die Begegnung mit der Mutter zweifach gestaltet ist mit einer Geste und einem Wort, wobei allerdings eine Reaktion der Träger zwischen Geste und Wort eingeschoben wird und das Handeln des Wundertäters unterbricht. Die gegensätzliche Bewegung und die Unterbrechung des Ablaufes durch die Träger wird stilistisch elegant durch die Partikel *δέ* zum Ausdruck gebracht. Dass es hier um einen Moment der Aufmerksamkeit geht, der die eigentliche wunderwirksame Tat vorbereitet, wird durch diesen Einschub erreicht, denn er bringt gleichsam Ruhe in das Durcheinander, das typisch für einen Trauerzug in einer solch tragischen Situation war.⁴² Dadurch wird der Höhepunkt der Erzählung vorbereitet. Rienecker spricht von einer atemlosen Spannung, bei der die Menge wortlos auf den Herrn schaut und sein Eingreifen voll Hoffnung erwartet.⁴³ Der Wundertäter ergreift daraufhin die Initiative und berührt die Bahre.⁴⁴ Als zentralen Höhepunkt der Erzählung und des Wirkens des Herrn steht das nun folgende feierliche Wort.⁴⁵

Vers 15 enthält die Demonstration, die doppelt gestaltet ist und damit dem doppelten Handeln des Wundertäters entspricht. Zunächst wird eine Bewegung des Mannes erwähnt und dann, dass er zu sprechen begann, wobei keine Worte überliefert werden.⁴⁶ Vers 15a und 15b sind dadurch eng auf Vers 14 bezogen.

In Vers 15c kommt wieder die Witwe in den Blick, denn die unterbrochene Verbindung von Sohn und Mutter wird wiederhergestellt. Dieses zusätzliche Element entspricht der Schilderung einer doppelten Notlage. Der Wundertäter antwortet auch auf die Notlage der Witwe. Das Wort *μητροί* verbindet Vers 15c mit Vers 12b, sodass nun auf das Bedürfnis beider Personen eine Antwort gefunden ist.⁴⁷

Im folgenden Vers 16 erfolgt wieder ein Einschnitt durch die Partikel *δέ*.⁴⁸ Die Perspektive weitet sich wieder auf die anderen Menschen aus, die bei dieser Begegnung dabei sind, sodass hier eine Verbindung zu den beiden Mengen aus Vers 12d und Vers 11c hergestellt wird.⁴⁹ Der Vers enthält eine doppelte Reaktion, wobei die zweite Reaktion in einer zweifachen Akklamation⁵⁰ besteht, die jeweils mit *ὅτι* eingeleitet werden.⁵¹ Interessanterweise gibt es im ersten

⁴² Vgl. Ebner/Heininger, Exegese, 79ff, es handelt sich um das Stilmittel der Pause.

⁴³ Vgl. Rienecker, Lukas, 193f.

⁴⁴ Bovon, Lukas I, 357 sagt, dass es dem üblichen Aufbau entspricht, dass die autoritative Initiative vom Thaumaturgen ausgeht. Allerdings ist hier sehr auffällig, dass alles ohne ein Wort oder eine Bitte von Seiten der Bedürftigen geschieht, wenn man einmal vom indirekt zu erschließenden Weinen der Witwe absieht.

⁴⁵ Vgl. Bovon, Lukas I, 363; auch Harbarth, Gott, 52f; vgl. Wolter, Lukas, 275, der darin eine Metapher erkennt, die den Tod als Schlaf und die Auferweckung von Toten als Erwachen vom Schlaf darstellt, wobei Lukas das Verb häufig für Auferweckung von Toten verwendet (vgl. u.a. Lk 7,22; 9,7; 20,37; 24,6.34; Apg 3,15; 4,10; 26,8).

⁴⁶ Harbarth spricht von einer stilgemäßen Demonstration des Wunders, Gott, 56f.

⁴⁷ Vgl. Green, Luke, 292.

⁴⁸ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 342; Radl, Lukas, 450; Harbarth, Gott, 59 meint dagegen, dass es ein parataktisches *καί* ersetzt.

⁴⁹ Radl, Lukas, 450.

⁵⁰ Radl, Lukas, 455.

⁵¹ Vgl. Harbarth, Gott, 61; Bovon, Lukas I, 365 deutet den zweiten Teil der Akklamation in dreifacher Hinsicht: soteriologisch, ekklesiologisch und christologisch.

Lobwort einen wörtlichen Bezug zum Wort Jesu an den Toten, denn es wird dasselbe Wort verwendet: ἡγήροθη.⁵² Somit wird in Vers 16 eine Inklusion sichtbar, die einen Rahmen zum eigentlichen Wundergeschehen bildet. Die ὄχλοι aus Vers 11 und Vers 12 finden hier Aufnahme in πάντα, das beide Mengen miteinander verbindet.

Diese Inklusion wird in Vers 17 fortgesetzt, der der Einleitung in Vers 11 entspricht. Der Blick des Erzählers weitet sich wieder aus auf die Umgebung. Das geographische Element von Vers 11 wird aufgegriffen. Die Folge des wundersamen Geschehen in der Stadt Nain führt zurück in die Umgebung, aus der Jesus mit seinen Jüngern und der Menge gekommen war und weitet die Perspektive sogar noch darüber hinaus aus.⁵³ Das Ende der Erzählung ist damit offen für eine Fortsetzung des Weges, sodass hier gut ein Übergang zu einer neuen Perikope anzuschließen ist.

Von Bedeutung sind die Bewegungen in der Erzählung. Zunächst handelt es sich um zwei gegensätzliche Bewegungen, die aufeinandertreffen.⁵⁴ Jesus geht mit einer Menge (καὶ ὄχλος πολὺς) in die Stadt hinein und trifft auf den Trauerzug, der aus der Stadt herausgeht und ebenfalls von einer großen Menge (καὶ ὄχλος τῆς πόλεως) begleitet wird.⁵⁵ Für Lukas ist das Wegmotiv und die geographischen Angaben in seinem Evangelium sehr wichtig, denn sie stehen für den Weg der Heilsgeschichte, die im Leben Jesu ihren Höhepunkt erreicht und ein Leitmotiv des Evangelisten ist.⁵⁶

Im Verlauf der Erzählung wird die allgemeine Bewegung Jesu zielgerichtet auf zwei Personen gelenkt. Dabei wird die zweite Bewegung auf den Sohn durch eine „Bewegung“ der Träger unterbrochen, sodass sie stehen bleiben. Durch die Bewegung des κύριος wird die Bewegung des Trauerzugs zum Stillstand gebracht.⁵⁷ Nun folgt eine Bewegung des Toten, die auf das Wort des Wundertäters hin geschieht, denn er führt aus, was ihm aufgetragen wurde.

Durch dieses Handeln des Wundertäters kommt eine rückwärtige Bewegung ins Spiel, indem er den Sohn seiner Mutter übergeben wird. Von Jesus geht eine neue Bewegung aus, die aufrichtet und neues Leben schenkt. Durch die Rückerstattung ihres Sohnes geschieht das auch für die Witwe.⁵⁸ Im Folgenden geht von dieser Begegnung eine Bewegung der Betroffenheit und Freude bei den Menschen aus,

⁵² Schürmann, Lukas I, 403 spricht davon, dass Gott im „erbarmenden“ Helfen Jesu begegnet. Bovon, Lukas I, 366 spricht davon, dass der Evangelist den Einzelfall als allgemeine Erlösung in der Zuwendung zu seinem Volk ansieht.

⁵³ Bovon, Lukas I, 365 weist darauf hin, dass mit Ἰουδαία ganz Palästina, also auch Galiläa gemeint sei; Radl, Lukas, 451f spricht davon, dass dieser ausführliche Schluss und die Betonung auf die Reaktion der Menge insgesamt Hinweise für redaktionelle Tätigkeit sind.

⁵⁴ So Bovon, Lukas I, 356f; Schweizer, Lukas, 86.

⁵⁵ Vgl. Schnyder, Leben, 284 spricht vom Trauerzug des Leidens und vom Zug der Hoffnung und des neuen Lebens, den Jesus anführt; vgl. Radl, Lukas, 450, Maier, Lukas, 313 und Rienecker, Lukas, 193.

⁵⁶ Vgl. besonders auch Fitzmyer, Luke I, 164-171; Radl, Lukas-Evangelium, 65-68; auch Borgen, Heilsgeschichte.

⁵⁷ So Harbarth, Gott, 51.

⁵⁸ So auch Radl, Lukas, 450.

die ein Sprechen und in eine weitere Bewegung mündet, die sich auf Judäa und die ganze Umgebung bezieht. Hierbei geht es jedoch nicht um eine Person geht, sondern um *ὁ λόγος οὗτος*. Auch das Wort setzt sich in Bewegung.⁵⁹ Ausgehend von der Begegnung mit dem *κύριος* erreicht ein *λόγος* das ganze Land Judäa und die ganze Umgebung. Die Bewegung mit dem Herrn findet eine Fortsetzung in der Bewegung des Logos, der die Botschaft über sein Heilswirken überall verbreitet.

3.3.2. Einheitlichkeit

In der Literarkritik ist diese Perikope ist sehr umstritten.⁶⁰ Die Totenerweckungserzählung folgt dem Grundschemata einer Wundererzählung, auch wenn hier von Lukas vermutlich eine Vorlage stark überarbeitet worden ist.⁶¹ Der Ortsname Nain, der auf Lokalkolorit hinweist,⁶² sowie Aramäismen im Text könnten auf einen alten Erzählkern hindeuten. Auch die Prophetentradition von 1Kön 17 mit Bezug auf Elija könnte auf altes Gedankengut schließen lassen.⁶³

Im Text selbst fallen einige Unstimmigkeiten auf, die auf eine Bearbeitung schließen lassen. So kann V. 11b und V. 12a als Doppelung angesehen werden, denn nach V. 11b war Jesus eigentlich schon in der Stadt. Unerwartet kommt in V. 14c die Reaktion der Träger, die sonst gar nicht erwähnt werden. In V. 15 gibt es einen Subjektwechsel in der Erzählung, der wie ein Bruch wirkt. Während in V. 15a und b der auferweckte Sohn handelt, muss in 15c unvermittelt wieder Jesus Subjekt sein. Diese Übergabe an die Mutter gehört nicht zum eigentlichen Wundergeschehen und fällt als zusätzliches Element auf. Außerdem wirkt auch der Schluss überladen und überarbeitet, denn schon in V. 16 würde das Gotteslob ausreichen, das noch mit einem wörtlichen Zitat erweitert ist. Zusätzlich wird auch noch in V. 17 die Verbreitung der Kunde angefügt.

⁵⁹ Bovon, Lukas I, 365, stellt sich die Frage nach der Bedeutung, gibt allerdings keine befriedigende Antwort.

⁶⁰ Bovon, Lukas I, 356: „Lukas hat seine Vorlage derart redaktionell bearbeitet, dass es nahezu unmöglich ist, die vorliegende Tradition exakt zu rekonstruieren“. Eine ausführliche literarkritische Untersuchung des Abschnittes nimmt Harbarth in ihrer Dissertation vor. Auch sie muss feststellen, dass sich „nur im Sinn einer Hypothese Kriterien ergaben, die es erlauben, einzelne sprachliche Elemente annähernd als lukanische Redaktion zu bestimmen“. Trotzdem wagt sie die Rekonstruktion einer vorlukanischen Fassung, die sie im Grunde genommen aufgrund von unlukanischem Wortgebrauch begründet; die lukanische Redaktion beschränkt sie auf ganz wenige Zusätze in Vers 11.14.15 und im ganzen Vers 17, Harbarth, Gott, 76ff.249ff; vgl. Fischbach, Totenerweckung, 225ff.

⁶¹ Schürmann, Lukas I, 401 plädiert für eine vorlukanische Komposition des lukanischen Sondergutes, die insbesondere die Hinwendung Jesu zu den Frauen zum Inhalt gehabt habe, wie sich im Folgenden in 7,36ff und in 8,1-3 zeigt; vgl. Bovon, Lukas I, 355f; Radl, Lukas, 450; und auch Harbarth, Gott, 111; Schnyder, Leben, 80.

⁶² Schürmann, Lukas I, 399 meint, dass es sich um den in GnR 98 (62a) erwähnten Ort von ca. 200 Einwohnern, der sich auf einem Plateau vor der Jesreelebene befindet, und nicht um den bei Jos., Bell. 4,9,4f erwähnten Ort östlich des Jordans handeln müsse.

⁶³ So Schürmann, Lukas I, 404f er lehnt die Interpretation einer Übertragung hellenistischen Wundererzählung auf Jesus ab.

Schließlich kann man im Erzählablauf feststellen, dass neben dem eigentlichen Wunder zusätzlich ein Handeln an der Witwe deutlich wird, das nicht zur eigentlichen Wundergeschichte dazugehören müsste. So könnte relativ eindeutig eine ursprüngliche Wundergeschichte rekonstruiert werden, ohne die Erwähnung der Abschnitte, die von der Mutter sprechen.⁶⁴

3.3.3. Die Gattung Totenerweckung

Die vorliegende Perikope ist der Gattung Wundererzählung zuzurechnen, wobei es sich um eine spezielle Form der Heilungswunder und dabei um die wiederum spezielle Form der Totenerweckung handelt.⁶⁵ Diese Form der Heilungswunder bzw. Totenerweckungen waren im hellenistischen Raum der Antike sehr verbreitet. Dabei zeigen manche Heilungswundererzählungen Ähnlichkeiten zu Arztberichten oder Verhaltensvorschriften für Ärzte und nehmen teilweise Elemente aus diesen Arzttexten auf, wie man auch in neutestamentlichen Heilungsgeschichten erkennen kann. So findet sich z.B. die Nachfrage nach den Umständen der Krankheit (vgl. Mk 9,21), die Erstellung einer Diagnose (vgl. Mk 5,39; Joh 11,11) oder das Staunen über das Wirken des Arztes und die erfolgte Heilung bei den Zuschauern bzw. Anwesenden (vgl. Mt 15,31; Lk 7,16; 8,25; 9,43; 11,14).⁶⁶ Indirekt klingt ein Bezug vom Arzt zum Wundertäter auch im NT in Mk 5,26 an, wo Jesus allerdings eindeutig von den Ärzten abgegrenzt wird. Die Erzählung einer Totenerweckung setzt an dem Punkt an, wenn der Patient gestorben ist, bevor der Arzt eingetroffen ist und helfen konnte.

Auch im Aufbau von Krankenberichten und Heilungswundern gibt es Parallelen. Dabei werden zunächst Angaben zur Person gemacht, persönliche Daten und der Ort des Geschehens genannt gegeben, was dem Motiv des Auftretens des Hilfsbedürftigen entspricht. Die Darstellung der Krankheitsgeschichte entspricht dem Motiv der Charakterisierung der Not und der Ergebnisbericht über die Behandlung entspricht der Konstatierung des Wunders. Während bei Therapien und Exorzismen die Betroffenen anonym bleiben, erfahren wir bei Totenerweckungen auffällig viele Details über die Toten und oft auch über Angehörige, was eine größere Nähe zu den Arztberichten bedeutet. Der Name wird genannt (Lazarus in Joh 11,1; Tabita in Apg 9,36; Eutychus in Apg 20,9), auch die Namen der Angehörigen werden genannt (Jairus in Mk 5,22; Maria und Marta in Joh 11,1-3) oder Angehörige werden erwähnt (Witwe und Mutter des einzigen Sohnes Lk 7,12), der Ort des Geschehens wird erwähnt (Nain in Lk 7,11; Betanien in Joh 11,1; Joppe in Apg 9,36 und Troas in Apg 20,6). Diese Fakten

⁶⁴ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 225-228, die eine sehr kurze vorlukanische Fassung in diesem Sinn rekonstruiert, wobei allerdings die Witwe und das Mitleid Jesu mit ihr enthalten ist; sie zeigt auch an stilistischen Argumenten auf, dass an zahlreichen Stellen eine typisch lukanische Wortwahl vorzufinden ist, als lukanische Redaktionstätigkeit sieht sie die Verse 11.12a.c.e.13b.c.d.14a.c.15b.c.16a.b.e.17.

⁶⁵ So Theißen, Wundergeschichten, 98; vgl. Bultmann, Geschichte, 229f; Fischbach, Totenerweckungen, 32.

⁶⁶ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Fischbach, Totenerweckungen, 5ff;

sollen die Glaubwürdigkeit des Erzählten unterstreichen.⁶⁷ Auch das Hinzutreten des Wundertäters (*προσέρχομαι*) gehört zum Schema einer Wundererzählung.⁶⁸

Die Berührung des Sarges wird mit dem „stilgemäßen Wort für die Berührung in einer Wundergeschichte“ ausgedrückt: *ἅπτομαι*.⁶⁹ Es geht bei dieser Geste um nonverbale Kommunikation, die hier bei Lukas jedoch antimagisch umgedeutet und auf das Stoppen des Trauerzuges bezogen wird.⁷⁰ Es stellt sich die Frage, ob es sich um eine wunderwirkende Geste handelt oder um eine Zuwendung bzw. Annäherung an den Toten, da sich diese Geste nicht auf den Toten, sondern auf den Sarg bezieht.⁷¹ In den Wundergeschichten geht es bei diesem Verb um eine direkte Berührung des Kranken (vgl. Lk 5,13 – der Mann mit der verdorrten Hand, Lk 8,44-47 – die blutflüssige Frau) oder der kranken Stelle (vgl. Lk 22,51 – das Ohr des Soldaten), die heilende Wirkung hat. Lukas verwendet das Verb auch in der Begegnung mit den Kindern, die er berührt und segnet (18,15). Man muss daher unterscheiden zwischen der Geste der Hinwendung und dem eigentlichen wunderwirkenden Wort.⁷² Eine mögliche levitische Verunreinigung durch die Berührung eines Sarges spielt hier keine Rolle, da es sich um ein Element handelt, das eindeutig den hellenistischen Wundererzählungen des Begegnungstypus entspringt.⁷³ Es geht hier darum, die Bewegung des Trauerzuges zum Stillstand zu bringen und damit das Wunder vorzubereiten, wobei erzähltechnisch der Focus durch die folgende Bemerkung in V. 14c ganz auf den Toten gelenkt wird.⁷⁴

⁶⁷ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 15-21.

⁶⁸ Bultmann, Geschichte, 237; vgl. Lk 8,24.44; 9,42 – die Jünger in der Not des Seesturms, die blutflüssige Frau, der Besessene, wo es für die Hilfesuchenden steht.

⁶⁹ So Harbarth, Gott, 51.141; sie weist darauf hin, dass Lukas dieses Verb 14x verwendet, 13x im Evangelium und 1x in der Apg; Bovon, Lukas I, 363 meint, dass es ursprünglich die Übertragung der wunderwirkenden Kraft beinhaltet habe; vgl. auch Weinrich, Heilungswunder, 1-37, der darauf hinweist, dass dieses Motiv der ausgestreckten Hand in Erzählungen über Gottheiten der Antike verbreitet war.

⁷⁰ Vgl. Bovon, Lukas I, 363; dem Autor gehe es ganz prosaisch um das Anhalten des Zuges, das seiner Meinung nach redaktionell eingefügt wurde.

⁷¹ Schürmann, Lukas, 401; Harbarth, Gott, 141 verweist auch darauf, dass im AT die Berührung nie als Heilverfahren auftaucht, merkwürdigerweise allerdings als Mittel zur Totenerweckung, vgl. 1Kön 17,21; 2Kön 4,34-35; 13,21, wobei darauf hinzuweisen ist, dass der Wundertäter in 1Kön 17,21 den Toten bei der Wunder wirkenden Geste gar nicht berührt, sondern sich nur über ihn streckt; Nolland, Luke, 323 meint, dass Jesus keine Rücksicht darauf nimmt, durch die Berührung unrein zu werden.

⁷² Daher erinnert das Handeln Jesu hier mehr an die ausgestreckte Hand Jahwes, die sich gegen seine Feinde richtet und Unheil und Tod Einhalt gebietet, wie es sich insbesondere in der Exoduserfahrung gezeigt hat, auf die dieser Abschnitt schon vorher angespielt hat (vgl. Ex 3,20; 7,5; 9,15; 2Sam 24,16; Jer 6,12; 51,25; Ez 6,14; 13,9; 14,9.13; 25,16). Auffällig ist nach Meinung von Weinrich, dass Heilungen durch das Motiv der ausgestreckten Hand in der Antike selten von menschlichen Wundertätern berichtet werden, sondern hauptsächlich in Göttererzählungen, vgl. Weinrich, Heilungswunder, 45ff.

⁷³ Ernst, Lukas, 187; verschiedene Kommentatoren weisen darauf hin, dass Lukas kein Interesse an den Fragen der Reinigungsvorschriften zeigt und die betreffenden Abschnitte aus Markus auch auslässt, vgl. Bovon, Lukas, 20.

⁷⁴ So Schneider, Lukas, 168; Rienecker, Lukas, 193; Schnyder, Leben, 83; Radl, Lukas, 454 meint, dass der Kyrios in der Lage ist, die Bewegung des Todes zum Stillstand zu bringen; vgl. Maier, Lukas, 315 meint dazu, dass diese Geste zu einer kultischen Verunreinigung führte, Jesus aber Tod und Leid überwinde, weil er Herr über das Gesetz sei; für ihn geschieht hier das Wunder.

Die zahlreichen Elemente von Totenerweckungserzählungen kommen nicht überall vor.⁷⁵ Bei Lk 7,11-17 gibt es keine Gesandtschaft, die Not wird nicht ausführlich erklärt, ebensowenig wird der Grund für den Tod des Sohnes angegeben. Im Gegensatz zu anderen Erzählungen fällt bei Lukas die oft auffällig lange Annäherungsgeschichte des Wundertäters vollkommen weg, er trifft mitten auf dem Weg auf den Trauerzug und wird nicht herbeigeholt (vgl. Joh 11,1ff), es fehlen Äußerungen von Begleitern (z.B. Skepsis, Spott, Kritik wie in Joh 11,1ff). Das Verhalten des Wundertäters wird sehr kurz dargestellt ohne Diagnose, Prognose, Vorbereitung oder Gebet. Es wird jedoch gegenüber der Witwe ein Gefühl und ein Zuspruch geäußert. Die Wunderhandlung ist knapp und geschieht durch ein Machtwort. Sofort folgt die doppelte Demonstration durch das Aufrichten und das Sprechen.⁷⁶ Die Entlassung liegt in der Rückgabe des Sohnes an die Mutter vor. Ein Geheimhaltungsgebot hat Lukas ebenfalls nicht, stattdessen Admiration und Akklamation und Ausbreitung des Rufes.

Grundsätzlich lassen sich zwei Typen von Totenerweckungen unterscheiden, der Herholungstyp (vgl. Mk 5,21-24a.35-43 par; Joh 11,1ff; Apg 9,36-43) und der Begegnungstyp (Lk 7,11-17). Der einzige Beleg für den Begegnungstyp im NT ist diese lukanische Erzählung, die hellenistische Parallelen hat. Besondere Elemente dieses Typs sind das Wegmotiv, die Motivation zur Heilung geht vom Wundertäter selbst aus, die Begegnung geschieht in der Öffentlichkeit und findet unter Beteiligung einer großen Menschenmenge statt.

3.4. Religionsgeschichte

3.4.1. Elija – 1Kön 17,17-24

Das AT überliefert zwei Erzählungen von Totenerweckungen, einmal durch Elija in 1Kön 17,17-24 und dann durch seinen Schüler Elischa in 2Kön 4,18-37. Besondere Berührungspunkte zur lukanischen Erzählung ergeben sich zur Elijaerzählung, die nach der Aufstellung der Motive als Totenerweckungserzählung anzusehen ist. Es findet sich alle Merkmale einer Totenerweckung (Einleitung V. 17a, Exposition VV. 17b-18; eigentliches Wundergeschehen VV. 19-22b; Demonstration VV. 22c-23b; Schluss VV. 23c-24).⁷⁷

⁷⁵ Fischbach, Totenerweckungen, 26ff führt eine Übersicht über die Motive an.

⁷⁶ In den Erzählungen über die Taten des Philippus (ActPhil I,4) berichtet ein auferweckter Jüngling als Demonstration davon, was er bis zum Zeitpunkt seiner Auferweckung im Totenreich erlebt habe, so Bovon, Lukas I, 363. Der Autor schreibt hier anders als in 1Kön 17,22, wo im hebräischen Text nur indirekt gesagt wird, dass der Knabe wieder lebte; die LXX wiederum sagt *ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον* – der Knabe sprach mit lauter Stimme – das entspricht mehr einer direkten Konstatierung bzw. Demonstration des Wunders und ähnelt in diesem Punkt zumindest der lukanischen Schilderung; vgl. Harbarth, Gott, 57; Schürmann, Lukas, 402

⁷⁷ So Fischbach, Totenerweckungen, 40ff, die auch ausführlicher auf die Genese des Textes eingeht.

Die Totenerweckung des jungen Mannes in Sarepta ist in eine längere Erzählung integriert,⁷⁸ wobei Parallelen auch außerhalb der eigentlichen Totenerweckung zu finden sind. Ähnlich wie Lukas lässt nämlich der Autor von 1Kön 17 eine Begegnung des Wundertäters mit der Witwe am Stadttor stattfinden. Der Text der LXX formuliert: *καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη εἰς Σαρεπτα εἰς τὸν πυλῶνα τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυνὴ χήρα.* Der Verfasser der Evangelienperikope lehnt sich hier bewusst an die alttestamentliche Tradition an und zeigt wörtliche Parallelen: *ἐπορεύθη εἰς, εἰς τὸν πυλῶνα τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ* und *χήρα*. Die Kontinuität zur alttestamentlichen Prophetentradition und die Tendenz, Jesus in diese Tradition zu stellen, ist hier unverkennbar. Außerdem kann hier ein Bezug zum schon erwähnten Begegnungstyp der Totenerweckungen festgestellt werden, wobei die eigentliche Wundergeschichte dem Herholungstyp entspricht. Das Vorkommen beider Elemente in der Erzählung der Begegnung des Elija mit der Witwe, könnte den neutestamentlichen Verfasser beeinflusst haben. Eine besondere Parallele besteht darin, dass die Zuwendung des Wundertäters sich zunächst an die Witwe richtet (1Kön 17,10-16) und dann erst dem gestorbenen Sohn. Auch in der Totenerweckungserzählung bei Elija findet sich das eigentlich zusätzliche Motiv der Zuwendung an die verwitwete Mutter des verstorbenen Sohns. Diese Parallele ist weiterer Hinweis auf die Abhängigkeit des Lukas von 1Kön 17.

Eine weitere wörtliche Übereinstimmung liegt in 1Kön 17,23 vor, wo es in der LXX heißt: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.*⁷⁹ Diese Geste ist in 1Kön durch ein bestätigendes Wort des Propheten ergänzt, das bei Lukas fehlt. Die Erwähnung der Mutter stellt einen Bezug zur Exposition dar,⁸⁰ den Lukas ebenfalls herstellt. Ein weiterer Bezug findet sich in der Akklamation, in der die Zuschauer durch die Erwähnung des großen Propheten den Bezug zur Prophetentradition allgemein erkennen lassen.⁸¹ Die Menge bekennt Jesus als *προφήτης μέγας*. Wenn hier *προφήτης μέγας* ohne Artikel steht, könnte das ein Hinweis dafür sein, dass der Verfasser nicht den großen von Mose verheißenen Propheten aus Dtn 18,15 meint, sondern einen der großen Propheten aus der Tradition Israels. Elija ist der Prophet der messianischen Endzeit, die durch das Kommen Jesu angebrochen ist.⁸² Damit wird diese Verbindung in der Akklamation noch einmal bestätigt und

⁷⁸ Schürmann, Lukas I, 399f; Maier, Lukas, 313; einen eingehenden Vergleich dieser Perikopen findet man bei Harbarth, Gott, 76-78, die auf die literarische Abhängigkeit des Autors einer vorlukanischen Version der Wundererzählung vom Elija-Elischa-Zyklus in 1 und 2 Könige verweist.

⁷⁹ Rienecker, Lukas, 194 betont noch einmal, dass es sich bei Lukas um eine Überbietung handelt; Maier, Lukas, 316 spricht dagegen davon, dass dieses Zitat darauf hinweise, Jesus sei mindestens ebenso groß wie der größte der Propheten Israels, wogegen schon bei der Kommentierung von Vers 13 und 14 deutlich eine Überbietung festgestellt wurde. Die Anlehnung an die alttestamentliche Erzählung dient gerade dazu, die größere Machtfülle und Bedeutung Jesu darzustellen. Harbarth, Gott, 80-110 zeigt in mehreren Textvergleichen den Umgang von Lukas mit seinen Vorlagen und mit den alttestamentlichen Texten auf und kommt zum Ergebnis, dass nicht Lukas den Bezug zum Alten Testament herstellt, sondern das dieser in seiner Vorlage vorgegeben war.

⁸⁰ Schneider, Lukas, 168; vgl. Plummer, Luke, 200.

⁸¹ Schürmann, Lukas I, 402.

⁸² So Wiefel, Lukas, 146; auch Harbarth, Gott, 62f verweist darauf, dass es sich hier um alttestamentliche Terminologie der LXX handelt, und meint, dass Lukas mehr als die beiden anderen Synoptiker Wert auf den Prophetentitel legt; vgl. auch Grundmann, Lukas, 160; Fitzmyer, Luke I, 660.

sogar eine direkte Verbindung zu Elija hergestellt, die die Zuschauer durch das Erlebte spontan von sich geben.⁸³

Es zeigen sich jedoch auch eindeutige Unterschiede zur Elijaerzählung. Der Wundertäter Elija kann den Toten nicht aus eigener Kraft erwecken, er benötigt das Gebet zu Jahwe und kann nur Fürbitte tun, wie in 1Kön 17,20.21 sehr deutlich wird. Er betet zweimal, wobei sich das Gebet zunächst auf das Unheil der Witwe bezieht und dann auf den toten Knaben. Dieser doppelte Gebetsinhalt stellt wiederum eine Parallele in der doppelten Zuwendung Jesu bei Lukas dar, der sich zunächst der Witwe zuwendet mit einem Wort und dann dem Sohn. Die Worte bei Lukas sind nicht als Gebet anzusehen, sondern als Zuspruch, der zum Ausdruck bringt das Jesus der vollmächtig Handelnde ist. Dabei überlässt Elija das Wunder wirkende vollmächtige Handeln Jahwe allein.⁸⁴ Außerdem wird für das Wunder auch noch eine Geste benötigt, das Wort des Gebetes allein genügt nicht. Während Jesus nur die Bahre berührt und damit eine Geste tut, die sich auf den Trauerzug bezieht, muss sich Elija dreimal über den Toten ausstrecken. Hier wird eine deutliche Differenz in der Machtfülle des Wundertäters sichtbar.

Die Elijaerzählungen sind insgesamt von der Tendenz durchdrungen, Baal als Herrn über Leben und Tod abzulösen und den Jahweglauben als einzigen Glauben durchzusetzen. Wenn man die Endabfassung des Eliazyklusses auf die nachexilische Zeit legt mit der Intention, in der polytheistischen Welt den Jahweglauben als einzig wahren durchzusetzen, dann könnte diese Tendenz, Jahwe als den alleinigen Herrn über Leben und Tod darzustellen, auch für Lukas eine Rolle gespielt haben.⁸⁵ Die alttestamentliche Totenerweckungserzählung diente als Erweis der Überlegenheit der Vollmacht Jahwes als Herrn über das Leben. Diese Betonung der Vollmacht in einem außerordentlichen Wunder kann Lukas als Vorlage gedient haben, um den Erweis der Vollmacht Jahwes auf Jesus zu übertragen, den er konsequenterweise in seiner Erzählung dann als Kyrios bezeichnet.

⁸³ Rienecker, Lukas, 194 meint dagegen, dass diese Akklamation eindeutig zum Ausdruck bringt, dass sich die mosaische Verheißung aus Dtn 18,15 in Jesus erfüllt hat und dass Jesus damit größer ist als alle Propheten vor ihm in der Geschichte Israels; Johnson, Luke, 119 verweist auf enge sprachliche Verwandtschaft zu Dtn 18,15 (LXX); auch Radl, Lukas, 456 und Harbarth, Gott, 64 weisen darauf hin, dass Lukas in Apg 3,22.23 und 7,37 in Redekompositionen Jesus mit dem eschatologischen Propheten aus Dtn 18,15 identifiziert; Maier, Lukas, 317 meint, dass hier noch offen gelassen werden soll, wer Jesus eigentlich ist.

⁸⁴ Das wird von mehreren Autoren betont; u.a. Rienecker, Lukas, 194; Schürmann, Lukas I, 402; Maier, Lukas, 315f; Schneider, Lukas, 168. Auch Elischa betet zum Herrn in 2Kön 4,33, bei ihm wird durch seine zahlreichen Gesten und Berührungen die eigene Initiative stark hervorgehoben. Die Worte seines Gebetes werden gar nicht überliefert. Schürmann weist noch auf das Jesuswort Joh 5,25 hin, das sich auf die Auferstehung der Toten bezieht, nachdem sie die Stimme des Sohnes Gottes gehört haben; diese Stunde ist nach Johannes schon gekommen.

⁸⁵ Vgl. die Erwägungen von Fischbach, Totenerweckungen, 54-57, sie verweist besonders auf Henschel, Elijaerzählungen, 252; Rowley, Elija, 37ff und Herrmann, Triumph, 375.

3.4.2. Elischa – 2Kön 4,18-37

Die zweite Totenerweckungserzählung im Elija-Elischa-Zyklus, die hier als Vergleichspunkt in Erwägung gezogen werden kann, enthält zunächst eine geographische Berührung, da Nain und Schunem nicht weit voneinander entfernt sind.⁸⁶ Auch ist die Elischaerzählung eindeutig der Gattung Totenerweckung zuzuordnen. Ansonsten sind die Parallelen nur indirekt gegeben. Es handelt sich bei den Hauptakteuren ebenfalls um einen Propheten, der als Wundertäter auftritt, um eine Mutter und einen Sohn, der gestorben ist, wobei die eindeutigste Parallele darin besteht, dass auch hier der auferweckte Sohn der Mutter zurückgegeben wird. Dieses Motiv ist in 2Kön 4,36 noch ausführlicher geschildert als in 1Kön 17 und bei Lukas und wird durch eine direkte Rede ergänzt. Wörtliche Parallelen zu Lk 7,11ff liegen insgesamt jedoch nicht vor.

Die Unterschiede zu Lukas sind größer als in der Elijaerzählung.⁸⁷ Die Erzählung ist viel ausführlicher, wobei besonders die Exposition ist sehr lang und mit zusätzlichen Motiven gestaltet ist: der Tod des Sohnes wird ausführlicher geschildert, es tauchen noch zusätzliche Personen auf (der Vater des Verstorbenen und Gehasi, der Diener des Elischa), das Herbeiholen des Propheten wird sehr ausführlich geschildert, wobei das Element der anfänglichen Weigerung des Propheten eingebaut wird, der zunächst einen Vertreter schicken will; dann wird eine zweite Bitte der Mutter angefügt. Ein wesentlicher Unterschied zur Elijageschichte besteht darin, dass die Mutter keine Witwe ist und keine eigene Notlage von ihr geschildert wird. Sie erscheint ganz im Gegenteil als sehr aktive Frau, die ihrem Mann Anweisungen gibt, selbst die Reise zum Propheten übernimmt und dann dessen Widerstand bricht und ihn zum Kommen überredet.

Beim Wundergeschehen kann auch Elischa (2Kön 4,33ff) wie Elija das Kind nicht aus eigener Kraft erwecken, auch er muss beten.⁸⁸ Dabei zeigt jedoch der Prophet Elischa mehr Eigeninitiative als Elija, denn er scheint dem toten Jüngling gleichsam den Lebensatem wieder einzuhauchen und damit letztlich selbst doch mit eigenen Kräften die Wiederbelebung des Toten zu vollbringen. Das wundertätige Handeln von Elischa enthält mehr Gesten und entspricht eher der Behandlung durch einen Arzt, wodurch die Berührung zu den antiken Arztberichten hier bestätigt wird.⁸⁹ Insgesamt wird Elischa viel mehr als Elija als Wundertäter dargestellt (vgl. Öl Wunder in 2Kön 4,1-7; Tod im Topf in 2Kön

⁸⁶ Vgl. Schürmann, Lukas I, 399; Wiefel, Lukas, ebd.; auch Maier, Lukas, 313; Harbarth, Gott, 187; Radl, Lukas, 453 meint, dass dieser lokale Bezug dem Verfasser nicht mehr bewusst gewesen sei.

⁸⁷ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 62ff.

⁸⁸ Fischbach, Totenerweckungen, 93ff legt dar, dass das Gebet als ein typisch jüdisches Element anzusehen ist, denn auch in den von ihr behandelten rabbinischen Erzählungen von Totenerweckungen (Meg 7b, Ket 62b, AZ 10b, BQ 117a, pSchebi 9,38d, 29) steht jeweils an Stelle des Wunder wirkenden Wortes das Gebet, wodurch das Wunder eindeutig als Gebets erhörung dargestellt und somit als durch Jahwe gewirkt erwiesen ist.

⁸⁹ Fischbach, Totenerweckungen, 68-79 sagt, dass statt der Konstatierung des Wunders eine medizinische Erklärung vorliegt; außerdem weist sie auf den engen Bezug zu babylonischen Sühn- und Beschwörungsriten hin, wobei es um eine Lebensgemeinschaft geht, die sich sowohl auf den Gott als auch auf Dämonen beziehen kann. Hier soll die Lebenskraft des Elischa aufgrund der engen Verbindung der beiden Körper auf den Verstorbenen übertragen werden.

4,38-41; Speisungswunder in 2Kön 4,42-44; schwimmende Axt in 2Kön 6,1-7; Irreführung der Aramäer in 2Kön 6,8-23).⁹⁰ Das wundertätige Handeln ist in Lukas 7,11ff vollkommen durch das machtvolle Wort ersetzt, wenn man vielleicht von Eigeninitiative Jesu und der Geste der Berührung des Sarges absieht. Ähnlich wie bei Elija ist der entscheidende Unterschied das eigen- und vollmächtige Handeln des Wundertäters, das an göttliches Handeln erinnert.

3.4.3. Frühjudentum

Eine weitere Erzählung ist aus dem Frühjudentum bekannt. Die Paralipomena Jeremiae (7,12b-20), die wohl auf das erste Jahrhundert n.Chr. zu datieren ist,⁹¹ berichtet davon, dass ein Adler Jeremia einen Brief von Baruch überbringt. Als Jeremia gerade auf dem Weg vor der Stadt in einem Zug, in dem das Volk aus der Stadt herauskam, um einen Toten zu bestatten, während alle weinten, erreicht der Adler den Zug und spricht zu Jeremia. Dann steigt er auf den Toten nieder, wonach dieser wieder auflebt.⁹²

Als Parallele zu Lk 7,11-17 ist zum einen das Motiv einer Totenerweckung auf dem Weg zu erkennen, denn der Zug mit dem Toten und viel Volk verlässt die Stadt, und alle weinten dabei. Diese Exposition der Notlage entspricht Lk 7,12.⁹³ Außerdem lässt sich eine Parallele in der Reaktion des Volkes erkennen, das staunt und sagt: „Ist dies nicht der Gott, der erschienen ist unseren Vätern in der Wüste durch Mose, und nun erschien er uns durch diesen Adler“. Wie in der Akklamation in Lk 7,16 wird nämlich ein direkter Bezug zu Gott hergestellt, sowie auf die Prophetentradition hingewiesen, was hier durch die Erwähnung des Mose eine Entsprechung findet.⁹⁴ Interessant für unsere Analyse sind die ähnlichen Motive in der Exposition, wo durch das Weinen (*κλαίω*) die Trauer der Menschen betont wird, dann das Einschreiten, während der Trauerzug auf dem Weg ist, und schließlich die Akklamation, die wie bei Lukas das wunderbare Handeln mit Gott in Verbindung bringt, der sich um sein Volk sorgt. Diese Berührungspunkte sind ein Hinweis für die Verbreitung dieser literarischen Gattung.

⁹⁰ Es wird auch noch eine weitere Totenerweckung durch Elischa post mortem überliefert (2Kön 13,20f), die gar keine Ähnlichkeiten mit der lukanischen Erzählung besitzt. Der einzige Berührungspunkt besteht darin, dass ein Toter wieder zum Leben erweckt wird.

⁹¹ So Berger/Colpe, Textbuch, 133; Heiningen, Totenerweckung, 79f tendiert zum Anfang des 2. Jahrhunderts n.Chr.

⁹² Übersetzung bei Berger/Colpe, Textbuch, 133; auch Heiningen, Totenerweckung, 83ff mit Text, textkritischen Anmerkungen und Übersetzung.

⁹³ Zum Motiv siehe auch Fischbach, Totenerweckung, 131ff.

⁹⁴ Vgl. Heiningen, Totenerweckung, 87ff, der auf Berührungspunkte zu gnostischem und speziell mandäischen Glaubensüberzeugungen, in denen ein Adler mit der Erlösergestalt identifiziert wird, hinweist.

3.4.4. Totenerweckungen in der griechisch-römischen Welt

In der hellenistischen-römischen Umwelt gibt es verschiedene Erzählungen, die der neutestamentlichen Tradition von Totenerweckungen ähneln, wobei allerdings keine literarische Abhängigkeit besteht. Vor allen Dingen fallen gemeinsame Motive bei der Totenerweckungserzählung einer scheinbaren Braut durch Appolonius von Tyana als Parallele zu Lk 7,11ff auf, die von Philostrat in der *Vita Appolloniae* überliefert wird. Die zeitlichen Angaben belegen allerdings, dass diese hellenistische Erzählung aus späterer Zeit stammt.⁹⁵

Ähnlich wie bei Lukas begegnet der Wundertäter dem Toten ganz zufällig und unvermittelt, während der Trauerzug unterwegs ist. Auch hier spielt sich das Geschehen in aller Öffentlichkeit vor den Menschen und auf der Straße ab. Es heißt, dass ganz Rom mittrauerte, da das Mädchen aus einer vornehmen Konsularfamilie kam. Ebenfalls handelt es sich um eine besonders tragische Situation, da es sich bei der Toten um eine Braut handelt, die am Tage ihrer Hochzeit gestorben war.⁹⁶ Ähnlichkeiten finden sich darin, dass der Wundertäter aus eigener Initiative handelt, ohne gebeten zu werden, und dass er zunächst den Auftrag gibt: „Legt die Bahre nieder!“, was Lk 7,14b.c entspricht. Dann wendet er sich mit einem Zuspruch an die Trauernden: „Ich will euren Tränen über das Mädchen ein Ende machen“, was im Zuspruch an die Witwe in Lk 7,13d eine Entsprechung hat. Ähnlich wie bei Lukas kommt es auch zu einer Berührung, wobei Appolonius das Mädchen berührt und dann Worte spricht, die allerdings im Gegensatz zum lukanischen Wundertäter unverständlich bleiben. Ähnlich ist auch die Demonstration, da bei Appolonius die Tote wieder spricht, ohne dass ihre Worte überliefert sind, und dann von der Rückkehr zu den Angehörigen (Elternhaus) gesprochen wird, und somit das Motiv der Rückgabe angedeutet ist. Anders als bei Lukas kehrt allerdings das Mädchen selbst zurück.⁹⁷

Es gibt allerdings auch deutliche Unterschiede zu Lukas. Die Erzählung aus der *Vita Apolloniae* ist ausgeschmückt und berichtet weitere Einzelheiten, dass z.B. die Menge beim Auftritt des Wundertäters zunächst eine Trauerrede vermutet. Das Verhalten des Apollonius wirkt Geheimnisvoller.⁹⁸ Als entscheidender Unterschied inhaltlicher Natur muss schließlich festgehalten werden, dass Philostrat in seiner Erzählung selbst anmerkt, die Braut sei „nur“ scheinbar gewesen. Bei Lukas ist der Sohn der Witwe wirklich gestorben. Diese Tatsache wird im lukanischen Wortgebrauch deutlich. Der Evangelist beschreibt mit dem

⁹⁵ Petzke, *Traditionen*, 5 meint, dass Philostrat die *Vita* wohl erst nach dem Tod der Julia Domna, also etwa um 217 vollendet hat; Berger/Colpe, *Textbuch*, 132; Harbath, *Gott*, 168-186; Schweizer, *Lukas*, 87 gibt den Hinweis auf die späte Datierung der *Apolloniusvita* um 200 n.Chr., sodass hier auch umgekehrt eine Beeinflussung der Erzählung des Philostrat durch Lukas in Frage kommt; Nolland, *Luke*, 320, zählt gemeinsame Grundzüge auf, auch die Rückgabe des/der Verstorbenen an die Mutter/den Vater; auch Fitzmyer, *Luke I*, 657 weist darauf hin, dass Apollonius erst nach Jesus und auch nach Lukas gelebt hat; auch Grundmann rückt die lukanische Erzählung in die Nähe der hellenistisch-römischen Traditionen und erkennt darin noch mehr Parallelen als zu 1Kön 17,17ff, wobei er von einer auf Jesus übertragenen Wanderlegende spricht; vgl. Grundmann, *Lukas*, 159.

⁹⁶ Vgl. Weinrich, *Heilungswunder*, 171-174; Radl, *Lukas*, 451.

⁹⁷ Siehe bei Fischbach, *Totenerweckungen*, 120f den Ablauf und die Struktur der Erzählung.

⁹⁸ Petzke, *Traditionen*, 129; Harbath, *Gott*, 169f.

im NT selten gebrauchten Partizip *τεθνηκώς* den Toten.⁹⁹ In Lk 7,15a ist anders noch als in V. 12 von *νεκρός* die Rede. Hatte er sich in Vers 12 mit *τεθνηκώς* eng an die Erzählung aus 1Kön 17,17ff angelehnt, wählt er hier griechischen Sprachgebrauch, der für die Bezeichnung eines Toten geläufig war.¹⁰⁰ Damit setzt er einen für den hellenistischen Leser deutlichen Akzent und betont die schwere der Lage.

Auch andere Wunderberichte und Heilungserzählungen aus dem hellenistischen Umfeld enthalten das Motiv der Totenerweckung. Als älteste griechische Belegstelle werden die Iamata von Epidauros aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. genannt. Dort wird unter anderem berichtet, dass Asklepios unterwegs einem Schwerkranken, der auf einer Bahre getragen wird, begegnet und befiehlt, die Bahre abzustellen, worauf er dann den Kranken heilt. Interessant an dieser Erzählung ist auch die Erwähnung, dass die Träger die Bahre abstellten. Dieser Aspekt der Begegnung eines Wundertäters mit einem Leichenzug bzw. Trauerzug scheint im hellenistischen Umfeld sehr verbreitet gewesen zu sein.¹⁰¹ Bei Lukas könnte sich dieses Motiv auch darin niedergeschlagen haben, dass er allgemein das Wegmotiv in seiner Erzählung sehr betont.¹⁰² Apuleius berichtet von einer Begegnung des Asklepiades mit einem Leichenzug, der von zahlreichen Trauernden begleitet ist und die auch an der Stadtgrenze stattfindet. Ansonsten handelt es sich allerdings um eine Arzterzählung, da festgestellt wird, dass der Mann gar nicht gestorben ist. Mit vielen ausschmückenden Elementen wird dann die Behandlung des Kranken beschrieben.¹⁰³

Die Tatsache, dass die Erzählung von Nain gerade von Lukas überliefert wird, ist damit zu erklären, dass er bei seinen Lesern ein solches Erzählmuster vorsetzen konnte. Dabei hat er kunstvoll alttestamentliche und hellenistische Elemente miteinander verbunden, um einerseits an die biblische Tradition und andererseits an hellenistisches Erzählmuster anzuknüpfen. Dabei wird jedoch im NT immer von einem wirklichen Tod ausgegangen und die Erweckung geschieht durch ein verständliches Wort, nicht durch geheimnisvolle Worte und Heilmittel.¹⁰⁴

⁹⁹ Nur noch in Joh 11,44; sonst wird *νεκρός* verwendet; nach Bauer, Wörterbuch, 736 entspricht es dem Gebrauch der LXX; vgl. Johnson, Luke, 118.

¹⁰⁰ Nach Bauer, Wörterbuch, 1082 entspricht es dem allgemeinen hellenistischen Sprachgebrauch; vgl. Bovon, Lukas, 363.

¹⁰¹ Vgl. Bovon, Lukas I, 358; Harbarth, Gott, 132f erwähnt Beispiele von Totenerweckungen und Krankenheilungen und spricht von einem Typus der „Begegnung mit dem Wundertäter und Wunder unterwegs“: IG IV, 952,27ff; Artemidorus, Onirocriticus IV, 82; vgl. Weinrich, Heilungswunder, 172.

¹⁰² Ernst, Lukas, 187f, das hellenistische Wundermotiv einer Heilung „unterwegs“ hat ihn vielleicht eine Anregung für die Gestaltung seiner Gesamterzählung gegeben.

¹⁰³ Apul., Flor. 19; vgl. Fischbach, Totenerweckung, 131ff. Apuleius erzählt in den Metamorphosen (2,21-30) von einem Thelyphron, der wiederum eine Geschichte von der Wiederbelebung eines Leichnams erzählt. Darin lassen sich verschiedene Motive aus der Gattung Totenerweckung wieder finden, wobei die Erzählung allerdings sehr ausufernd verläuft. Ähnlichkeiten mit der lukanischen Erzählung sind dabei die Öffentlichkeit des Geschehens unterwegs und die große Anteilnahme. Ansonsten besteht die Intention der Erzählung darin, andere Hexenerzählungen zu parodieren und versetzt in das Umfeld des antiken Zauberwesens.

¹⁰⁴ Fischbach, Totenerweckungen, 154 kommt zu der Schlussfolgerung, dass es drei grundsätzliche Unterschiede der Erzählungen aus dem NT zur hellenistischen Umwelt gibt: 1. Es handelt sich

Besonders bei der Schilderung der Identität des Wundertäters, greift Lukas auf biblische Begrifflichkeit zurück, indem er bei der Beschreibung des Wundertäters christologische Akzente setzt.¹⁰⁵ Der hellenistische Begegnungstyp der Totenerweckungserzählung ist mit inhaltlichen Anklängen aus der Elijaerzählung verbunden worden, wobei wir festgestellt haben, dass schon die Elijaerzählung in 1Kön 17,8ff Elemente des Begegnungstyps enthält. Schließlich ist wichtig, dass es sich in den hellenistischen Erzählungen jeweils um bekannte und angesehenen Personen handelt, bei Lukas dagegen um eine arme Witwe aus der Unterschicht. Es lässt sich demzufolge ein sozio-religiöser Horizont erkennen, der für die Bildung der neutestamentlichen Totenerweckungserzählungen mit prägend war.¹⁰⁶

Der Bezug zu hellenistischem Milieu wird auch in V. 15a deutlich. Das Verb *ἀνακαθίζω* kommt im Neuen Testament nur zweimal vor, nur in lukanischen Schriften und jeweils im Kontext einer Totenerweckung. Neben Lk 7,15 wird es in Apg 9,40 für das Aufrichten der auferweckten Tabitha verwendet. Für das Aufrichten eines von den Toten Erweckten wäre eher *ἐγείρω* oder *ἀνίστημι* zu erwarten, Lukas verwendet dagegen ein Verb aus der medizinischen Fachsprache, das „sich von einer Bahre erheben“ meint.¹⁰⁷ Zunächst entsteht damit eine Spannung, da diese Aussage einen Widerspruch zum Gebrauch von *σόρος* darstellt, denn das Aufrichten muss eine Bahre voraussetzen, wie sie in Palästina für Bestattungen von Toten gebräuchlich war. Eine weitere Spannung entsteht zum Wort des Wundertäters, der *ἐγείρω* verwendet, wie es in diesem Kontext zu erwarten ist. Umso mehr fällt dieses Verb hier auf, wodurch der Bezug zu antiken Arztberichten erkennbar wird.¹⁰⁸ Auch diese Spannung zeugt von einer

nicht um Scheintod, 2. die Erweckung geschieht durch ein Wort nicht durch Heilmittel und 3. es gibt eigene christologische Interpretationen.

¹⁰⁵ So Harbath, Gott, 184-186; Petzke, Traditionen, 62 meint, dass also keine literarische Abhängigkeit voneinander besteht, sondern dass beide literarischen Werke zu gleichen Gattung der Propagandaliteratur gehören; Weinrich, Heilungswunder, 171ff meint, dass diese Erzählung keine Nachbildung der neutestamentlichen Erzählung sei, sondern einem Erzählmuster von und über Magiern entsprach, wogegen Apollonius jedoch nicht als ein Zauberer dargestellt werden solle, sondern als Mann mit göttlicher Natur.

¹⁰⁶ Vgl. Schweizer, Lukas, 87; Petzke, Traditionen, 130 betont die Gemeinsamkeit und kommt zum Ergebnis, dass Philostrate keine Anleihen bei Lukas gemacht hat, da das Motiv der Totenerweckung weit verbreitet war; sein Bezugspunkt sei vielmehr Herakles gewesen; Harbath, Gott, 180ff; vgl. auch Wolter, Lukasevangelium, 274f, der noch auf ParJer 7,13-17, Plinius d.Ä., Hist. Nat. 26,15 und Lukian v. Samosata, Philops. 11 hinweist.

¹⁰⁷ So wird es auch bei Plato, Phaidon 60B verwendet: *ἀνακαθιζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψε τὸ σκέλος*, vgl. Harbath, Gott, 55; Rienecker, Lukas, 194 betont das selbständige Handeln des Jünglings, der keine fremde Hilfe brauchte; damit sei der Demonstrationscharakter unterstrichen; vgl. Maier, Lukas, 316. Bauer, Wörterbuch, 108 verweist auf medizinischen Kontext und erwähnt Plut., Alex. 14 und Gen 48,2 (LXX).

¹⁰⁸ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 7ff, die in der hellenistischen Tradition einen Bezug von Totenerweckungserzählungen zu medizinischen Krankenberichten erkennt. Außerdem wird immer wieder auf die Tradition hingewiesen, der Verfasser Lukas sei selbst Arzt gewesen; so Hobart, Medical Language; Bovon, Lukas I, 24 spricht von einer Tradition aus dem 2. Jahrhundert; auch Fitzmyer, Luke I, 51-53 geht dieser Frage nach der beruflichen Tätigkeit des Lukas nach; Plummer, Luke, LXIV; Evans, Luke, 6-13; Grundmann, Lukas, 33f; Harbath, Gott, 55 hält das Verb dagegen für vorlukanisch; auch Radl, Lukas, 5f wendet sich gegen diese Tradition und behauptet, dass Lukas im Vergleich zu anderen bekannten Schriftstellern nicht mehr Worte aus dem medizinischen Bereich verwende; Ernst, Lukas, 31 spricht sich ebenfalls dagegen aus.

Traditionsmischung von hellenistischen und jüdisch-biblischen Elementen. Auf jeden Fall wird durch das Verb (*ἀνα*)καθίζω die Selbständigkeit der Bewegung unterstrichen und damit der Erfolg des Wunders demonstriert, wie bei den Kranken, die wieder die Kraft haben, sich aus eigener Initiative aufzurichten.

3.4.5. Bestattungen in der Antike

Zu fragen ist in diesem Zusammenhang auch nach dem Ablauf von Beerdigungen in der Antike. Denn bei Lukas fällt der Gebrauch von σορός auf, das ein Hapaxlegomenon im NT ist und hellenistischem Sprachgebrauch entstammt, was ein Hinweis auf die Adressaten sein könnte, die Lukas im Blick hat. Es entspricht nicht jüdischer Vorstellung, wonach der Verstorbene auf eine Bahre gelegt und auf ihr transportiert wurde.¹⁰⁹ Die LXX verwendet es in Gen 50,26, wo vom Transport der Gebeine Josefs von Ägypten nach Palästina berichtet wird und meint damit sicherlich einen verschlossenen Sarg.¹¹⁰ Die Totenbestattung galt als eines der Liebeswerke für einen Juden, dazu gehörte Totengeleit, Totenklage, das Hinaustragen der Leiche zur Begräbnisstätte und das Begraben.¹¹¹ Die Angaben über die Klagefrauen in der jüdischen Literatur sprechen davon, dass sie auf dem Wege vom Sterbehaus zur Begräbnisstätte in Tätigkeit traten und zwar besonders, wenn der Leichenzug halt machte, um die Träger der Bahre sich ablösen zu lassen; in diesem Moment war besonderer Raum für die Klage gegeben, was auch gut in die Erzählung von Lk 7,11ff (V. 14) passt.¹¹² Der Zug Jesu stößt wahrscheinlich am Nachmittag auf die Leichenzug, da Bestattungen nach

¹⁰⁹ Das Wort meint normalerweise einen geschlossenen Sarg, was hellenistischer Sitte entspricht; das scheint in Palästina ungewöhnlich. So Harbarth, Gott, 51 (vgl. auch Lk 5,18ff) und auch Ernst, Lukas, 187, Schürmann, Lukas I, 401f lehnt die Bedeutung Kastensarg ab und meint, dass σορός im späteren Sprachgebrauch auch die Bedeutung von Bahre angenommen hat; auch Bovon, Lukas I, 363 spricht von Bahre; Plut., Numa 22,1.4f unterscheidet λέχος, die Bahre, auf der der Tote getragen wird, vom Sarg (σορός); weitere Belege Philo, Migr. 16,23; TestRub 7,2; TestLevi 19,5, vgl. Phlegon, Mirab. 17.18.

¹¹⁰ Vgl. Grundmann, Lukas, 160 deutet daher, dass die Erzählung im hellenistischen Umwelt entstanden ist.

¹¹¹ Vgl. Strack/Billerbeck, Exkurse I, 578-607; er verweist darauf, dass es unterschiedliche Sitten der Reihenfolge im Trauerzug gegeben haben, in Judäa seien die Frauen meist vor der Bahre bzw. dem Sarg und in Galiläa eher dahinter gegangen.

¹¹² Vgl. Strack/Billerbeck, I, 521-523; es wird von drei Abteilungen von Trägern gesprochen, die sie immer dann ablösten, wenn die Bahre abgesetzt wurde, ihre Zahl wird nicht genauer präzisiert; es hing wohl auch davon ab, wie weit der Weg war und wie er beschaffen war; mit Verweis auf Keth 4,4; BM 6,1 und Schab 23,4 wird davon auszugehen sein, dass Flötenspieler bei einem solchen Zug waren und die Klagelieder begleiteten (vgl. Mt 9,23). Nach MQ 3,8 traten die Klagefrauen jeweils beim Absetzen der Bahre in Aktion, wenn eine Gruppe von Trägern durch eine andere abgelöst wurde. Interessant ist auch der Hinweis auf TKelim BB 2,8 (592), wo die Frage erörtert wird, ob sich die Frauen verunreinigen, wenn sie sich auf die Bahre des Toten setzten, sodass davon auszugehen ist, dass es sich normalerweise nicht um einen verschlossenen Sarg handelte. Strack/Billerbeck, I, 1051 zitiert jedoch auch Tachiloth 2,3 (598) und pNazir 7,56b, 59 wo im Zusammenhang mit einer Bestattung von einem Holzsarg gesprochen wird. Wahrscheinlich gab es im Judentum verschiedene Weisen der Bestattung. Auch wenn diese rabbinischen Texte später zu datieren sind, lassen ihre Informationen auf ältere Traditionen schließen. Für die Bedeutung der Klage siehe auch Jos., Bell. Iud. 3,9,5.

jüdischer Sitte noch am Todestag stattfinden mussten (vgl. Dtn 21,22-23; Joh 11,ff bes. V. 17).¹¹³

Das Verb *ἐκκομίζω* ist ein Hapaxlegomenon und stammt aus der griechischen Umwelt, wo es als Terminus technicus für das Tragen eines Toten verwendet wird.¹¹⁴ Normalerweise befanden sich die Gräber sowohl in jüdischen als auch in griechischen Städten außerhalb der Stadt, entweder entlang der größeren Straßen, die direkt vor den Stadttoren angelegt wurden oder an einem Ort in gewisser Entfernung.¹¹⁵ Neben der Feuerbestattung, die in hellenistischer Zeit verbreitet ist, wird jedoch die Erdbestattung bevorzugt. Verschiedene Malereien auf unterschiedlichen Gefäßen beschreiben Totenrituale. So wird die Aufbahrung des Verstorbenen dargestellt, das Tragen eines Toten auf einer offenen Bahre in einem Trauerzug, aber auch die Bettung des Toten in einen Sarg. In Nekropolen wurden Holzteilchen und Nägel gefunden, die sowohl auf Bahren oder Särge hinweisen könnten. Kam es bei bekannten und wichtigen Persönlichkeiten auch zu Bestattungen in Gebäuden, so wurden die einfachen Leute durchweg außerhalb der Wohngebiete in Nekropolen bestattet. Kinder wurden üblicherweise immer begraben und nicht eingäschert.¹¹⁶ Die Erdbestattung wurde außerdem bevorzugt, da sie billiger war als die Einäscherung. In der hellenistischen Kultur finden sich Belege, dass die Begräbnisse vor Tagesanbruch stattfinden sollten und in einfacher Weise ohne große Klage vor sich gingen.¹¹⁷ Anders als in der jüdischen Sitte sollte die Totenklage bei einer vorher stattfindenden Aufbahrung geschehen, nicht während der Prozession zum Grab oder am Grab.¹¹⁸

Die Bestattung eines Verstorbenen war im jüdischen und hellenistischen Bereich zunächst Pflicht der nächsten Angehörigen, also der Kinder, der Ehegatten oder der Eltern bei jüngeren Personen.¹¹⁹ Nur wenn es keine Angehörigen gab oder die Kosten nicht aufgebracht werden konnten, durfte man diese Pflicht auf andere Freunde oder Angehörige übertragen. Die Frauen hatten die Pflicht, die Leiche für die Bestattung herzurichten; der Tote wurde gebadet, mit Öl besalbt, bekleidet und geschmückt. Dann wurde er im Haus einen Tag auf einem brettartigen Gestell, einer Art Kline aufgebahrt. Damit sollte Gelegenheit zur Totenklage gegeben werden (vgl. Joh 11,19; Apg 9,37). Auf griechischen Darstellungen

¹¹³ Strack/Billerbeck, I, 1047 verweist auf MQ 28a und Semachoth 11, wo diese Sitte mit Verweis auf Num 20,1 begründet wird; vgl. Schürmann, Lukas I, 400; vgl. auch Wiefel, Lukas, 145; Grundmann, Lukas, 159; Maier, Lukas, 314; vgl. Puig, Gesù, 707 über das Begräbnis Jesu.

¹¹⁴ Siehe Harbarth, Gott, 188; auch Wiefel, Lukas, 145; Fitzmyer, Luke I, 658 weist darauf hin, dass es in dieser Bedeutung auch von Flavius Josephus verwendet wird.

¹¹⁵ Kurtz/Boardman, Thanatos, 113; Theophrast, Eth. Charakt. XIV 13 bezeugt diese Tatsache von Athen. Maier, Lukas, 314, weist darauf hin, dass man bei Ausgrabungen im heutigen Nain am Hang des Berges Gräber gefunden habe; Jos., Bell. 5,567 beschreibt das Herausragen von Toten aus der Stadt, wie auch Plut., Mor. 271a und Cassius Dio 72,21,3; für das Judentum ist mit Strack/Billerbeck, I, 1049 auf Sanh 6,5f und BB 2,9 darauf hinzuweisen, dass die Grabstätte mindestens 50 Ellen von der Stadt entfernt sein musste (vgl. 1Makk 2,70; 9,19; Tob 14,12).

¹¹⁶ Vgl. Kurtz/Boardman, Thanatos, 188-229; Morris, Burial, 63ff; vgl. Schörner, Sepulturae, 15-26.

¹¹⁷ Vgl. Plat., Leg. 958d.e-960a.

¹¹⁸ So Cic., Leg. II 23,64.

¹¹⁹ Vgl. das Buch Tobit, wo es als Frömmigkeitsübung dargestellt wird. Strack/Billerbeck, Exkurse I, 578 verweist auf TMeg 4,16 (226) und Keth 72a.

finden sich klagende Frauen bei Toten, die sich die Haare raufen und sich gegen Kopf und Brust schlagen. Der Trauerzug hatte im Gegensatz zur jüdischen Sitte lautlos zu erfolgen und sollte in einer schlichten Prozession möglichst im Verborgenen, also am frühen Morgen und durch Seitenstraßen, stattfinden. Diese Vorschriften könnten im Bericht von Lk 7,13 Bestätigung finden, wo vom „Weinen“ berichtet wird und nicht von einer Klage. Über die Art des Trauerzugs gibt es für die jüdische Umwelt verschiedene Aussagen, die für unsere Stelle interessant sind, denn es gibt verschiedene Hinweise dafür, dass die Frauen vor dem Sarg gingen.¹²⁰ Am Grab wurde der Leichnam ohne große Zeremonie in die Erde versenkt, wobei bei jüdischen Begräbnissen das Grab der Ort der Trauerrede war.¹²¹ Diese Hinweise deuten auf ein Milieu der lukanischen Erzählung hin, in dem sich jüdische und hellenistische Traditionen überlagern, was gut zur hellenistischen Welt mit jüdischen Gemeinden und somit zum Diasporajudentum passen würde. Die Adressaten des Lukas lebten in dieser Umwelt, sodass diese Erzählung mit der Bestattung des einzigen Sohnes einer Witwe in dieses Umfeld einzuordnen ist, in der sich verschiedene Traditionen überlagern.

3.5. Lukanische Perspektive

3.5.1. Jesus auf dem Weg

Das Verb *πορεύω* weist auf die Wanderschaft Jesu hin und führt die Bewegung in die Episode ein, die das folgende Ereignis in besonderer Weise prägt. Außerdem wird es von Lukas gern verwendet; er möchte dadurch insbesondere die Reise Jesu nach Jerusalem beschreiben, die für ihn nicht nur eine geographische Bewegung darstellt, sondern in dieser Perspektive auch heilsgeschichtliche Bedeutung gewinnt; das Heil begegnet den Menschen im wandernden „Soter“ und breitet sich überallhin aus.¹²² Dazu passt auch der Abschluss der Erzählung, die von der Ausbreitung der frohen Kunde berichtet. Dieses Verb kommt allein in den lukanischen Schriften 88mal vor (51mal Lk, 37mal Apg). In der Apg ist die Bewegung des Wortes Gottes, das sich ausbreitet, ein wichtiges Motiv.¹²³

Erwähnt werden die Jünger und eine große Menge als Begleitung, die mit ihm auf „seinem“ Weg sind und ihn auf der Reise nach Jerusalem begleiten.¹²⁴ Diese Bedeutung legt sich durch die parallele Formulierung mit *συνπορεύω* nahe, das in

¹²⁰ Strack/Billerbeck, Exkurse I, 580 spricht von einer allgemein zahlreichen Beteiligung an den Begräbnissen, wobei pSanh 2,20b, 36 berichtet, dass die Frauen vor dem Sarg gingen; so auch Rienecker, Lukas, 103 und Geldenhuys, Luke, 223.

¹²¹ Vgl. Kurtz/Boardman, Thanatos, 169ff mit Hinweis auf MQ 3,8.

¹²² Diese heilsgeschichtliche Bedeutung des Wandels Jesu auf der Erde ist nach Fitzmyer bei diesem Verb mit zu berücksichtigen, Luke I, 166; Ernst, Lukas, 22f spricht von einer „Theologie des Weges“; vgl. Radl, Lukas, 64-68.

¹²³ Harbarth, Gott, 21; Bovon, Lukas I, 361.

¹²⁴ Plummer, Luke, 198 meint, dass diese Formulierung auf eine große Zahl von Jüngern hinweise, nicht nur auf die Zwölf; Green, Luke, 291 betont die Funktion der Jünger als spätere Zeugen für das Leben und die Taten Jesu, weshalb sie hier eingefügt seien.

der lukanischen Sprache den Weg Jesu nach Jerusalem beschreibt.¹²⁵ Außer als Begleiter am Anfang tauchen die Jünger in dieser Erzählung nicht mehr auf. Sie werden als direkte Zeugen benötigt, um V. 17 vorzubereiten und sie in der nachösterlichen Zeit als Verkünder der Taten Jesu glaubwürdig zu machen.¹²⁶ Schließlich wird ein Bezug zu Lk 7,18 hergestellt, denn durch die große Menge wird der Öffentlichkeitscharakter der Erzählung betont, sodass die Jünger des Johannes im ὄχλος πολὺς gewesen sind und daraufhin ihrem Meister berichten.¹²⁷

Es wird dabei zwischen Jüngern und der großen Menge unterschieden.¹²⁸ Im Erzählkontext ist auf Lk 6,17f zu verweisen; dort hatten viele in der Menge weite Wege zurückgelegt, um die Begegnung mit Jesus zu suchen.¹²⁹ Die Grenzen zwischen der Menge und der wachsenden Jüngerschar erscheint allerdings fließend. Mit der Erwähnung der zweiten Volksmenge in V. 12e, die aus der Stadt Nain stammt, wird noch einmal die Öffentlichkeit der Wundererzählung betont. Die Herkunftsorte der ersten Menschenmenge werden nach V. 17 in „Judäa und der Umgebung“ liegen. Damit wird der Bezug des Erzählers zu Judäa wieder aufgegriffen (vgl. Lk 1,5.65; 2,4; 3,1; 4,44; 5,17 und 6,17), wo er schon gepredigt hatte. Schließlich leitet die Erzählung damit noch zusätzlich zu Johannes über, der sich in Judäa befindet. Die Botschaft von der Überwindung des Todes und diesem machtvollen Wirken Jesu soll ganz besondere Verbreitung finden. Mit dieser Wegthematik ist eine Prophetenchristologie verbunden, die Lukas hier besonders betont. Für die Witwenthematik ist dabei die große Öffentlichkeit wichtig, die die lukanische Erzählung allerdings von den Erzählungen der Propheten Elija und Elischa unterscheidet. Das Bestreben des Lukas ist deutlich erkennbar, diese Hinwendung Jesu zur Witwe, indem er ihren einzigen Sohn erweckt, möglichst öffentlich und bekannt zu machen. Damit soll allgemein die Hinwendung zur bedürftigen und leidenden Witwe bekannt gemacht werden.

3.5.2. Nain

Der Name der Stadt wird mit „die Liebliche“ zu übersetzen sein.¹³⁰ Diese Bedeutung wird vom hebräischen Namen der Stadt abgeleitet (נעִים), die im Neuen Testament nur hier Erwähnung findet. Außerhalb der Bibel wird sie von Eusebius und Hieronymus erwähnt.¹³¹ Die Stadt ist in einer „lieblichen“ Landschaft

¹²⁵ Es kommt im NT dreimal bei Lukas (7,11; 14,25; 24,15) und einmal bei Markus vor.

¹²⁶ Vgl. Radl, Lukas-Evangelium, 42-45.

¹²⁷ Dadurch wird auch die im Evangelium deutlich betonte Verbundenheit von Johannesgeschichte und Jesusgeschichte wieder aufgegriffen; vgl. Müller, Prophet, 61ff.

¹²⁸ Schürmann, Lukas I, 399 meint, dass es sich eben um die „große Schar seiner Jünger“ handeln würde; vgl. Harbarth, Gott, 26-28, sie spricht von einem typisch lukanischen Motiv; vgl. Johnson, Luke, 118.

¹²⁹ Vgl. Radl, Lukas, 458; für Ernst, Lukas, 186 ist die Erwähnung der Menge „formelhaft“.

¹³⁰ So Wiefel, Lukas, ebd.; Rienecker, Lukas, 192; Maier, Lukas, 312; Bovon, Lukas I, 360; Schürmann, Lukas, 399. Die Distanz zwischen Kapharnaum und Nain beträgt acht bis neun Stunden Fußweg; so berechnet Wiefel, Lukas, 145; Rienecker, Lukas, 192 rechnet damit, dass man für diese Wegstrecke gut zwei Tagesmärsche benötigte; vgl. Nolland, Luke, 322.

¹³¹ Vgl. Bovon, Lukas I, 360f; er sagt, dass es heute ein kleines Dörflein von 200 Einwohnern islamischer Religionszugehörigkeit sei.

Diese Bedeutung des Namens der Stadt und die angenehme Umgebung stehen im stärksten Kontrast zu der folgenden Erzählung, die so sehr von Leid und Trauer gekennzeichnet ist. Allerdings wird am Ende die „Lieblichkeit“ und die Freude der Stadt durch den Wundertäter Jesus wiederhergestellt. Durch sein wunderwirkendes Handeln stellt er die durch den Tod gestörte Harmonie und „Lieblichkeit“ der Schöpfung wieder her. Der Name kann im Hebräischen auch als „der Erweckte“ gedeutet werden.¹³⁵ Beide Interpretationen des Namens der Stadt weisen damit symbolisch nach dem Motto „nomen est omen“ auf das Geschehen hin, das sich dort ereignet.¹³⁶

3.5.3. Zug des Lebens – Zug des Todes

In der Erzählung ist die entgegengesetzte Bewegung von zwei Gruppen festgestellt worden. Der Zug Jesu mit der Menge führt hinauf zur Stadt Nain und enthält eine Aufwärtsbewegung, aus der Tiefe in die Höhe, aus dem Leid in die Freude, aus dem Tod zur Auferweckung. Dagegen drückt der Trauerzug die umgekehrte Bewegung aus der Stadt zum Grab, von der Freude und vom „lieblichen“ Zusammensein zu Trauer, Leid und Tod.¹³⁷ Das Verb *ἐγγίζω* steht häufig in eschatologischen Kontext und deutet indirekt auf ein eschatologisches Heilsereignis hin.¹³⁸

Der Trauerzug wird indirekt durch *κλαίω* charakterisiert, das typisch für Lukas ist und häufig für die Beweinung von Verstorbenen gebraucht wird.¹³⁹ Jesus gebietet

¹³² Strack/Billerbeck, Lukas, 161 verweist auf einen Bezug zu Gen 49,14f und bestätigt die Bedeutung „lieblich“ nach der schönen Landschaft zwischen zwei Tälern, wo Nain lag.

¹³³ Schürmann, Lukas I, 399; Grundmann, Lukas, 159; vgl. Radl, Lukas, 452, meint, dass der Ort dem Evangelisten nicht mehr bekannt gewesen sei, allein die Tatsache, dass aus der Überlieferung die machtvolle Tat Jesu tradiert wird, hat das Gedenken an den Ort lebendig erhalten.

¹³⁴ Wiefel, Lukas, 145; Rienecker, Lukas, 193; Geldenhuys, Luke, 222.

¹³⁵ Harbarth, Gott, 188.

¹³⁶ Harbarth, Gott, 239; dazu könnte passen, dass diese Stadt nur hier im Neuen Testament erwähnt wird und somit eine ganz eigene Lokaltradition erhalten wäre.

¹³⁷ Ausführlich geht Schnyder, Leben, 82, auf diese Bewegung ein; vgl. Aletti, L'arte, 83, der ebenfalls die beiden Mengen, die sowohl Jesus als auch die Witwe begleiten in diesem Sinn interpretiert.

¹³⁸ Harbarth, Gott, 31f.

¹³⁹ Harbarth, Gott, 48; Beweinung von Verstorbenen findet sich in Mk 5,38f par; Joh 11,31.33; 20,11.13.15; Apg 9,39, wobei in Mk 5,39 par Lk 8,52 eine Frage aus der Markusvorlage von Lukas in die Aufforderung, nicht zu weinen, umgewandelt wird, wobei Lukas dort wie hier in 7,13

dem Weinen Einhalt, was hier weniger ein Verbot der Totenklage¹⁴⁰ als Trostzuspruch zum Ausdruck bringt. Doch das Weinen kann auch die Einsicht zeigen, dass der Mensch von Gottes Wohlgefallen abhängt, es zeigt die Bereitschaft, das eigene Schicksal in die Hände Gottes zu legen.¹⁴¹ Somit ist hier auch der Aspekt des Vertrauens und Glaubens auf Seiten der Leidtragenden zumindest indirekt angesprochen.¹⁴² Die Worte Jesu deuten eine Wendung des Schicksals an.¹⁴³ Aller Grund für Trauer und Verzweiflung ist nicht mehr gegeben, weil der Kyrios das Leid gesehen hat und Mitleid empfindet. Die Verzweiflung der Witwe und ihrer Begleiter ist unbegründet.¹⁴⁴ Die Verbindung zur jesuanischen Aussagen von der Heilszeit in Lk 7,22 wird schon sichtbar.¹⁴⁵ Wenn der Kyrios in das Leben der Menschen eintritt, werden alle Tränen der Trauer und des Todes getrocknet.

Am Ende der Erzählung wird die Bewegung wieder aufgenommen, die in Vers 11 auf die Stadt Nain zulief und nach dem Wunder in umgekehrter Richtung wieder nach Judäa und in die ganze Umgebung hinausgeht.¹⁴⁶ Es ist zwar die Richtung des Trauerzuges, aber die Botschaft ist keine Todes- bzw. Trauerbotschaft, sondern die Heilsbotschaft vom Kyrios. Der Trauerzug ist in einen Freudenzug des Wortes von der Auferstehung geworden. Das Verb *ἐξέρχομαι* unterscheidet sich hier von *πορεύω* in Vers 11 und könnte damit begründet sein, dass das Subjekt in Vers 11 Jesus ist, hier dagegen keine Person sondern „dieses Wort“. Hier wird besonders das Hinausgehen betont, denn es geht dem Verfasser um die große Ausbreitung,¹⁴⁷ wogegen in Vers 11 die Bewegung und das Unterwegssein betont wurde. Beim Subjekt *ὁ λόγος οὗτος* verweist das Demonstrativum auf den vorherigen Vers und stellt den Bezug zur Akklamation her.¹⁴⁸ Auch in Lk 5,15 folgt *ὁ λόγος* auf ein Wunder Jesu und steht im Kontext, dass sich das Wort über ihn (auch dort steht: *περὶ αὐτοῦ*) verbreitet; es bezieht sich allerdings nur auf ein

dieselbe Formulierung verwendet; vgl. auch Strack/Billerbeck, Matthäus, 521-523, der die wichtige jüdische Sitte und fromme Pflicht der Totenklage beschreibt, die besonders im Augenblick erhoben wurde, wenn der Sarg abgesetzt wurde.

¹⁴⁰ Schürmann, Lukas I, 401 meint jedoch, dass ein solches Verbot typisch für die Totenerweckungen Jesu sei. Auch in Lk 8,52 ist es als Trostwort zu verstehen und in Joh 11,33 sagt Jesus nichts, sondern weint sogar selbst (Joh 11,35 – dabei wird allerdings *δακρύω* verwendet).

¹⁴¹ Vgl. Rengsdorf, ThWNT III, 722f; Bovon, Lukas I, 362f; vgl. Schneider, Lukas, 168; Schnyder, Leben, 83.

¹⁴² So Blank, Frauen, 40f.

¹⁴³ So interpretiert auch Maier, Lukas, 315 und verweist auf Apk 5,5, wo diese Verwendung deutlich wird, allerdings nicht im Kontext einer Totenklage steht, sondern im Kontext der Vision vom Buch mit den sieben Siegeln, die niemand öffnen kann; vgl. auch Rienecker, Lukas, 193, dass man durch diese Worte Trost empfinden darf, begründet er damit, dass es sich hierbei eben um göttlichen Trost handelt; so auch Schnyder, Leben, 83.

¹⁴⁴ Vgl. Rienecker, Lukas, 193, er verweist auf Apk 21,4 und den Zusammenhang von Tränen trocknen und Abwesenheit von Tod.

¹⁴⁵ Siehe oben die Hinweise zum Kontext der Erzählung.

¹⁴⁶ Vgl. Ternant, Résurrection, 75f.

¹⁴⁷ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 554-556; Delebecque, Luc, 39 verweist darauf, dass das Verb ähnlich wie in 4,14 und 2,1 gebraucht wird, also auch für eine Verbreitung einer Anordnung der Herrschenden; Ernst, Lukas, 10ff.

¹⁴⁸ So Harbarth, Gott, 72.; auch Schürmann, Lukas I, 404 bezieht es auf das Christusbekenntnis; auch Schneider, Lukas, 168, Radl, Lukas, 456.

Geschehen, nicht wie hier auf ein Wort.¹⁴⁹ Das bewusst und betont nach hinten gestellte *περὶ αὐτοῦ*,¹⁵⁰ das von der Satzstellung eigentlich zu spät kommt und die zweifache Ortsangabe unterbricht, ist ein eindeutiger Hinweis, dass es sich hier um die Christusverkündigung handelt.¹⁵¹ Lukas verwendet auch in der Apostelgeschichte sehr häufig *ὁ λόγος*, wenn er von der Botschaft über Jesus Christus spricht, die sich in den verschiedenen Gebieten der Verkündigung ausbreitet. Es kommt in seinem zweiten Werk 65mal vor. Dort bezieht es sich sehr oft auf das Wort Gottes bzw. die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi und steht dabei häufig auch ohne Genetivergänzung mit dieser Bedeutung (vgl. 2,41; 4,4.29; 6,4; 10,36.44; 11,19; 14,25; 16,16; 17,11). In der Apostelgeschichte wird auch davon gesprochen, dass das Wort wuchs und sich ausbreitete (Apg 12,24; 19,20), was stark an diesen Abschnitt aus dem Evangelium erinnert, in dem das Wort eine aktive Rolle übernimmt.

Das Ziel der Verbreitung des Wortes wird zunächst als „ganz Judäa“ bezeichnet und zielt wohl auf ganz Palästina¹⁵² bzw. das ganze „Land der Juden“ ab.¹⁵³ Diese Formulierung ist mit dieser Bedeutung bei den beiden anderen Synoptikern nicht belegt, bei Lukas jedoch noch in 1,5; 4,44; 6,17; 23,5; Apg 10,37; 26,20,¹⁵⁴ wobei Galiläa als ein Teil von Judäa verstanden wird. Daraufhin wird die Ortsangabe ausgeweitet. Der Verfasser möchte aufzeigen, dass sich die Kunde viel weiter verbreitet als in Lk 4,14.37; 5,17 und 6,17, was ein Hinweis darauf ist, dass dadurch eine Ausweitung auf die Heiden erreicht werden soll und die Zeiten der Heiden angedeutet werden.¹⁵⁵ Wenn man den Bezug zu 6,17f berücksichtigt und annimmt, dass diese Menschen, die ja zum Teil aus Sidon und Tyrus kamen, auch zur Menge gehörten, die Jesus begleitete, erklärt sich einleuchtend, dass die Kunde über die Grenzen von Judäa hinausgetragen wurde.¹⁵⁶

Auffällig ist die Formulierung in Lk 4,14, wo auch *ἐξῆλθεν, ὅλης τῆς περιχώρου* und *περὶ αὐτοῦ* vorkommen, allerdings nicht von *λόγος*, sondern von *φήμη* gesprochen wird. Die Kunde überschreitet schon dort die Grenzen des jüdischen Landes, das deutet sich auch in den anderen Stellen bei Lukas an. Damit wird schon ein Ausblick auf die Apostelgeschichte gegeben, die diese Tendenz aufgreift und fortführt.¹⁵⁷ Diese Bemerkung wird im Text auch durch *πάση* belegt, das einen

¹⁴⁹ Bovon, Lukas I, 365 bezieht es auf die vorhergehende Aussage der Zuschauer und meint seiner Meinung nach das christologisch gedeutete Ereignis; auch Scheider, Lukas, 168 und Rienecker, Lukas, 195 beziehen es auf Jesus.

¹⁵⁰ Bovon, Lukas I, 365 spricht davon, dass der Autor die Ortsangaben dadurch elegant voneinander trennt.

¹⁵¹ So Ernst, Lukas, 187.

¹⁵² Bovon, Lukas III, 53.

¹⁵³ So Harbarth, Gott, 73; auch Wiefel, Lukas, 146; Plummer, Luke, 200; auch Maier, Lukas, 317 spricht vom „ganzen von Juden bewohnte Israelland“.

¹⁵⁴ Harbarth, ebd.; vgl. Wiefel, Lukas, 146.

¹⁵⁵ So Schürmann, Lukas I, 404; Wiefel, Lukas, 146 meint, dass diese Angaben fortgeführt werden.

¹⁵⁶ Vgl. Radl, Lukas, 458.

¹⁵⁷ So Bovon, Lukas I, 365; er zieht einen Vergleich zu Gen 13,5-18, bei dem er zwischen Judäa und der heidnischen Nachbargegend unterscheidet, was allerdings wenig plausibel erscheint. Schürmann, Lukas I, 404f meint, dass hier schon sichtbar wird, dass das Christusbekenntnis eine

Bezug zu *πάντας* in Vers 16 herstellt. Es geht um die Tendenz, möglichst viele Menschen aus allen Bereichen und Orten in die Ausbreitung der Heilsbotschaft einzubeziehen. Zu dieser Heilsbotschaft gehört auch die besondere Zuwendung Jesu zu einer Witwe, die sich in einer verzweifelt Lage befand und die er daraus befreite.

3.5.4. Der einzige Sohn einer Witwe

Die ausführliche und doppelte Exposition der Notlage bezieht sich mehr auf die Mutter als auf den Sohn: 1. *μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ* und 2. *καὶ αὐτὴ ἦν χήρα*. Nachdem zunächst lapidar von einem Verstorbenen gesprochen wurde, wird ergänzt, dass es sich bei dem Toten um einen jüngeren Mann handelt und dass seine Mutter noch lebt. Besonders dramatisch wird die Situation, da er der einzige Sohn seiner Mutter ist und sie noch dazu Witwe ist.¹⁵⁸ In Lk wird *μονογενῆς* noch zweimal verwendet. In Lk 8,42 bei einer weiteren Totenerweckung, nämlich der Tochter des Jairus, und wieder in einer Wundergeschichte in Lk 9,38 bei der Heilung des Besessenen, wo ebenfalls die Dramatik der Notlage auffällig ist. Beide Male trägt Lukas *μονογενῆς* in die Markusvorlage ein und zeigt dadurch ein besonderes Interesse an diesem Wort,¹⁵⁹ das in Lk 8,42 wie in Lk 7,12 im Erzähltext und in Lk 9,38 im Motiv der Bitte des Hilfesuchenden erscheint, das in Lk 7,11ff nicht vorkommt.¹⁶⁰

Es kann ein Bezug zum Buch Tobit festgestellt werden, das *μονογενῆς* mehrfach verwendet in Tob 3,15; 6,11.15 und 8,17. Dabei wird es sowohl auf Sara als auch auf Tobias bezogen, die als einzige Kinder ihrer Eltern auftreten. Auch hier dient es dazu, die Notlage der Familien zu betonen. Außerdem wird es im Alten Testament als ein fester Begriff im Zusammenhang mit einer großen Trauer verwendet (u.a. Jer 6,26; Am 8,10; Sach 12,10).¹⁶¹ Auch in den Totenerweckungserzählungen in 1Kön 17,7ff und in 2Kön 4,18ff muss von einem einzigen Sohn ausgegangen werden, was in 2Kön 4 aus dem Erzählzusammenhang eindeutig zu schließen ist, in 1Kön 17,7ff allerdings nur indirekt zu vermuten ist.¹⁶²

Tendenz zur weltweiten Universalität in sich birgt; vgl. Ernst, Lukas, 187f sieht hier schon den Erfolg der christlichen Mission angedeutet.

¹⁵⁸ Die textkritischen Probleme an dieser Stelle könnten ein Hinweis für eine Bearbeitung sein mit der Tendenz der Dramatisierung der Notlage; vgl. Harbarth, Gott, 36; anders dagegen Schürmann, Lukas I, 400, der davon ausgeht, dass *μονογενῆς* stereotyp gebraucht wird; Nolland, Luke, 321 verweist auf den Bezug zur Elijaerzählung.

¹⁵⁹ Vgl. Harbarth, Gott, ebd.

¹⁶⁰ Nach Harbarth, Gott, 135 gehört es normalerweise zum Repertoire von Wundergeschichten, vgl. Theissen, Wundergeschichten, 63-69.

¹⁶¹ Harbarth, Gott, 37; Bovon, Lukas I, 362; Rienecker, Lukas, 193 spricht davon, dass der Verlust des einzigen Sohnes in Israel sogar sprichwörtlich war.

¹⁶² In der griechischen Tragödie gibt es eine besondere Aufmerksamkeit für den Verlust des einzigen Sohnes, der aufs Höchste beklagt wird; zwar steht dabei besonders das Motiv Vater-Sohn im Mittelpunkt, der Verlust des einzigen Sohnes wird jedoch mit aller Dramatik dargestellt; vgl. Strehlein, Totenklage, 78ff, er verweist auf Achill und seinen alten Vater und auf Grabinschriften aus der griechisch-römischen Welt.

In späteren Wundererzählungen und anderen Texten, die von einer Witwe und ihrem einzigen Sohn sprechen, muss vorausgesetzt werden, dass sie sich auf Lukas bezogen haben.¹⁶³ Hellenistische Vorlagen für die Verwendung von *μονογενής* in einem solchen Kontext sind nicht zu finden.¹⁶⁴ Von vornherein zeigt damit der Verfasser in Lk 7,11-17 ein besonderes Interesse am Schicksal der Mutter.¹⁶⁵ Die *χήρα* ist eine Frau, die sich in einer besonderen Notlage befindet und ohne Schutz ist, was dem Leser bei diesem Wort sofort in den Sinn kommen musste.¹⁶⁶ Wenn nun der einzige Sohn einer *χήρα* verstarb, ist ihr der Versorger und Rechtsvertreter genommen, was sie einer großen Schutzlosigkeit ausliefert. Deshalb ist die Verbindung mit *μονογενής* als Kulminierung von traurigen Umständen anzusehen.¹⁶⁷ Wenn es im Judentum auch eine Versorgung der Witwen gab und gerade auch für Witwen, die überhaupt keinen Rückhalt bei ihrer Familie mehr besaßen, so muss ihre Lage trotzdem als sehr bedürftig angesehen werden. Die erwähnte jüdische „Fürsorge“ war zwar ein Halt in solch verzweifelter Lage, konnte allerdings die Zuwendung eines Sohnes und die Begleitung in der Familie nicht ersetzen. Wenn man dann den Hintergrund der hellenistischen Kultur und das Fehlen einer solchen Fürsorge mitbedenkt, wird das Drama von Schutzlosigkeit und Elend in seiner ganzen Größe deutlich.

Wenn der auferweckte Jüngling seiner Mutter wieder zurückgegeben wird, zeigt der Autor eben ein besonderes Interesse am Schicksal der Witwe. Jesus bittet daher den Jüngling nicht, ihm nachzufolgen, sondern er gibt ihn seiner Mutter zurück.¹⁶⁸ Vers 15c fasst gleichsam die doppelte Hinwendung des Wundertäters zusammen und konstatiert eine doppelte Auswirkung des Wunders. Nicht nur dem Jüngling wird neues Leben geschenkt, auch der Mutter wird durch die Rückgabe des Sohnes wieder neues Leben geschenkt, denn ein Witwendasein ohne Kinder ist in der Umwelt Palästinas ein elendiges Schicksal und eine Not, die fast mit

¹⁶³ Im Actus Petri cum Simone 25-27 (2. Jahrhundert) erweckt Petrus in Rom den Sohn einer Witwe, der die einzige Stütze seiner alten und schwachen Mutter war; Gregor der Große berichtet, dass sich Paulinus von Nola für einen Kriegsgefangenen als Ersatz stellte, der der einzige Sohn einer Witwe war (Dial. 3,1,1,ff) und Caesarius von Arles führt die Klagen einer Mutter über den Tod des einzigen Sohnes als Paradigma für große Trauer an (Serm. 66).

¹⁶⁴ Vgl. Kraus, Witwen II, 105ff zur familiären Versorgung von Witwen durch die Kinder. Er greift das Thema des einzigen Sohnes auf, das in der Literatur vorkommt; seine zitierten Beispiele sind alle jüngeren Datums als das Lukasevangelium.

¹⁶⁵ Schürmann, Lukas I, 400.

¹⁶⁶ Die Notlage der Witwen in der Antike wurde im eigenen Kapitel dargestellt. Vgl. Wiefel, Lukas, 145; Fitzmeyer, Luke I, 656; Ernst, Lukas, 186; Stählin, *χήρα*, 433-437; Grundmann, Lukas, 159 meint, dass der frühe Tod des Sohnes ein Hinweis darauf ist, dass dieser Tod als Folge seiner Sünde verstanden wurde, was allerdings hier in der Erzählung keinerlei Anknüpfungspunkt findet; Rienecker, Lukas, 193 deutet das traurige Schicksal des Witwendaseins sogar als eine besonders schwere Strafe Gottes, was allerdings schwer nachzuvollziehen ist, da dieses Schicksal ja einen Großteil der Frauen betraf und da Lukas erstens hier in keiner Weise eine solche Bedeutung anklingen lässt und andererseits die Witwen in seinem Werk äußerst positive Bedeutung haben.

¹⁶⁷ Bovon, Lukas I, 361; so auch Rienecker, Lukas, 192f, der von einer Steigerung der Not spricht, die zu immer größerem Mitleid anregt; vgl. Radl, Lukas, 453.

¹⁶⁸ So Geldenhuys, Luke, 223.

dem Tod gleichzusetzen ist.¹⁶⁹ Durch die Erweckung des Jünglings wird somit sowohl dem Sohn als auch der Mutter neues Leben geschenkt; diese Bedeutung wird in Vers 15c deutlich zum Ausdruck gebracht.¹⁷⁰ Wichtig ist hier auch der Aspekt, dass der Sohn der Mutter gegeben wird und nicht die Mutter dem Sohn; sie ist das Ziel des Handelns des Kyrios. Er möchte ihr Schicksal verändern und den Zug des Todes für sie in einen Zug des Lebens verwandeln. Erwähnenswert ist die Parallele in Lk 9,37-43, die wir schon oben erwähnt hatten; beide Abschnitte sprechen von einem *μονογενῆς* Sohn. Und in Lk 9,42 wird der Sohn nach der Heilung ebenfalls einem Elternteil zurückgegeben, doch anders als in Lk 7,11ff handelt es sich hier um den Vater. Der griechische Wortlaut ist fast exakt derselbe, es besteht nur der Unterschied von *ἀπέδοκεν* in Kapitel 9 zu *ἔδοκεν* in Kapitel 7, das die Geste des Zurückgebens verstärkt betont. Interessant ist auch eine Parallele im Abschluss der Erzählung von der Heilung des Besessenen, denn auch hier reagieren alle, wie in Lk 7,11-17. Lukas betont somit den gemeinschaftlichen Aspekt des menschlichen Zusammenlebens, der durch die Wunder Jesu wiederhergestellt wird.

3.5.5. Der Kyrios

Der Wundertäter wird in V. 13a als Kyrios bezeichnet. Er benötigt keine Erklärung, um die Not und das Leid der Menschen zu verstehen, er kann es sehen. Dieses Sehen erinnert an das Alte Testament, in dem Gott das Leid seines Volkes „sieht“, wozu der besondere Titel Kyrios passt.¹⁷¹ In Exodus wird auch das Hören des Klagegeschreis betont, das hier nicht direkt erwähnt wird, jedoch indirekt aus der Anrede an die Witwe vorzusetzen ist.¹⁷² Jesus wird mit Zügen des Kyrios Jahwe, also mit göttlichen Zügen dargestellt, wodurch er größer als Johannes der Täufer und alle anderen Propheten ist.¹⁷³ Als einziger der Synoptiker bezeichnet Lukas in erzählenden Stücken Jesus mit dem Kyriostitel und zwar nur im lukanischen Sondergut (noch 10,39.41; 13,15; 16,8; 18,6; 19,8) sowie als redaktionelle Ergänzung zum Q-Stoff (7,19; 10,1; 11,39; 12,42; 17,5.6) und zum Mk-Stoff (22,6; 24,3).¹⁷⁴ Er verwendet ihn häufig, weil Jesus für ihn immer schon

¹⁶⁹ Vgl. Stählin, Art. *χρεία*, 433f; auch Maier, Lukas, 316; auch die Nähe zu 1Kön 17,7ff erinnert an diese Notlage, besonders 17,12, wo die Witwe von ihrem Tod als der Sohn noch lebt, umso schlimmer musste ihr Schicksal nach dem Tod des Sohnes sein.

¹⁷⁰ So auch Schnyder, *Leben*, 83, der betont, dass das Hauptgewicht nicht beim verstorbenen Jüngling liege, sondern bei seiner Mutter; Bovon, *Lukas I*, 364 interpretiert, dass Jesus allen im Namen Gottes neues Leben im Glauben schenken kann; vgl. Aletti, *L'arte*, 85 spricht davon, dass es Lukas eigentlich um die Mutter geht.

¹⁷¹ Vgl. Ex 3,7, in der LXX heißt es: *Ἰδὼν εἶδον*; Fitzmyer, *Luke I*, 659; Ernst, *Lukas*, 187.

¹⁷² Vgl. Spreafico, *Esodo*, 42; Noth, *Exodus*, 27f, der erklärt, dass die Wahrnehmung der Not bei Gott gleichsam schon das Handeln (hier das Herabsteigen) auslöst; Radl, *Lukas*, 456 verweist auf Gen 21,1; Ex 13,19 und Rut 1,6 als Hinweise dafür, dass Gott die Not seines Volkes wahrnimmt; vgl. auch Schweizer, *Lukas*, 87.

¹⁷³ Marchal, *Luc*, 97 weist darauf hin, dass dieser Titel auch im ganzen Evangelium zum ersten Mal hier auftaucht.

¹⁷⁴ Wolter, *Lukasevangelium*, 275 weist darauf hin, dass es sich um eine Eigentümlichkeit des Lukas handelt.

der zur Rechten Gottes erhöhte Kyrios ist (vgl. 10,41; 12,42).¹⁷⁵ Anders als die Menge, die in Jesus einen großen Propheten erkennt und an Elija anknüpft, weiß der Evangelist solches Tun besser zuzuordnen und erweitert damit das christologische Verständnis.¹⁷⁶

Für den jüdischen Leser war der Titel als Gottesprädikat erkennbar, denn in der LXX steht der Titel geradezu als Übersetzung des Gottesnamens und erscheint für Adonaj und Jahwe.¹⁷⁷ Das gilt nicht in gleicher Weise für den hellenistischen Leser, für den der Kyriostitel auch im profanen Bereich ganz allgemein als „Gebietet, Besitzer“ oder einfach als Anrede und Höflichkeitsformel verwendet wurde, wobei er später auch auf den Kaiser übertragen wurde, dem göttliche Verehrung zukam und somit dieser Titel auch im heidnischen Umfeld religiöse Bedeutung zukam.¹⁷⁸ Es kann festgehalten werden, dass der Verfasser durch die Wahl dieses Titels die herausragende Autorität des Wundertäters in den Mittelpunkt stellt, was für einen jüdischen Leser außer Frage stand, aber auch für den hellenistischen Leser anklang.¹⁷⁹ Jesus wird damit deutlich einerseits von den

¹⁷⁵ So Harbarth, Gott, 43-46; wobei nur der Verweis auf Lk 10,41 überzeugt und interessant ist, denn der Titel befindet sich nur hier in einer Einleitung zu einem betonten Wort, das in Lk 10,41 mit der doppelten Anrede an Martha eingeleitet wird; interessant ist hier auch, dass sich Jesus ebenfalls an eine Frau wendet; in Lk 12,42 wird eine längere Antwort und Erklärung auf eine Frage des Petrus eingeleitet, die sich auf ein Gleichnis bezieht, dieser Antwort fehlt der hoheitliche Aspekt; auch Schnyder, Leben, 82 sagt, dass hier der Titel des auferstandenen Christus steht; Grundmann, Lukas, 160; für Radl, Lukas, 454 ist es fast schon ein Eigenname für Jesus, vgl. Johnson, Luke, 118; Nolland, Luke, 323; Cullmann, Christologie, 200.

¹⁷⁶ Vgl. Rowe, Christology, v.a. 117-122, sie betont, dass auf der ersten Erzählebene Lukas in besonderer Weise den Kyriostitel verwendet, um seine narrative Theologie in die Texte einzutragen.

¹⁷⁷ Cullmann, Christologie, 205ff, wobei er auch darauf hinweist, dass Kyrios mit der Bedeutung Gott nicht in den Alltag eingedrungen war, wie es z.B. bei Josephus der Fall ist, der es nur in alttestamentlichen Zitaten verwendet; er zeigt aber die Kontinuität zwischen dem aramäischen „mari“ und dem griechischen *κύριος* auf christlichem Boden auf, wobei dann die Kyriosstellen der LXX konsequenterweise auf Jesus übertragen wurden, um seine messianische Bedeutung auszudrücken.

¹⁷⁸ Cullmann, Christologie, 201ff verweist darauf, dass der Übergang von *κύριος* zur Bezeichnung einer Gottheit eher zu erwarten war als bei *δεσπότης*, da es sich dabei um eine legitime Autorität handelte. Vgl. Quell/Foerster, ThWNT III, 1038-1098, der auf den engen Bezug zum Jahwenamen hinweist und ausführlich darlegt, dass im hellenistischen Bereich der Gottesbezug von *κύριος* erst spät und als Übersetzungen aus anderen Kulturen belegt ist, der Gottesbezug also für einen hellenistischen Leser nicht sofort in den Sinn kommt, auch wenn die griechischen Götter so bezeichnet wurden; die eigentliche Bedeutung des Titels betont den Aspekt der Herrschaft über einen anderen; vgl. auch Maier, Lukas, 315, der wiederum meint, dass Lukas den Kyriostitel im Allgemeinen verwende, um in Konkurrenz zum Kaiser in Rom aufzuzeigen, dass Jesus der wahre Herr sei; Vielhauer, Geschichte, 375 spricht von hoheitlichen Zügen, durch die Jesus als ein gesteigerter *θεῖος ἄνθρωπος* gezeichnet werden soll, was sich demzufolge als Aussage an die Leser aus der hellenistischen Welt wendet; auch Radl, Lukas, 452 meint, dass der hellenistische Leser an dieses Modell denken musste, wenn er in der Erzählung diesen Titel las.

¹⁷⁹ Für Radl, Lukas, 454 wird der Wundertäter als Herr über Leben und Tod (vgl. Apg 2,36) gezeichnet; vgl. Fitzmyer, Lukas I, 203f; auch Voss, Christologie, 58ff, der besonders hervorhebt, dass sich Lukas von den *κύριοι* seiner Umwelt abgrenzt, die nicht aus Gott waren wie Theudas und Judas (vgl. Apg 5,36-39) oder auf das Mittel der Zauberei zurückgriffen (vgl. Simon in Apg 8,9-13). Außerdem sei Lukas darauf bedacht, sich von Herrschern wie Herodes abzugrenzen, der sich als Gott feiern ließ (vgl. Apg 12,22) und mit einem für den hellenistischen Herrscherkult typischen Anspruch auftrat, bei dem die Herrscher sich als *εἰκὼν ζωσα τοῦ Διός* lebendiges Abbild Gottes ansahen. Lukas dagegen nennt Jesus niemals Gott und sieht in Jesus auch nicht den erschienenen

alttestamentlichen Propheten und andererseits von hellenistischen Wundertätern abgesetzt.

Entsprechend der Reaktion Jahwes¹⁸⁰ reagiert der Kyrios hier angesichts der Not mit *ἐσπλαγχνίσθη*,¹⁸¹ ein seltenes Wort, das bei Lukas noch in zwei weiteren Sondergutperikopen vorkommt und das jeweilige Subjekt dieses Verbs nach Meinung einiger Kommentatoren als Messias kennzeichnet.¹⁸² Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,33) wird die Reaktion des Mannes aus Samaria angesichts des von den Räubern überfallenen halbtoten Mannes so beschrieben, wobei allerdings das Objekt fehlt. Auffällig ist dabei die parallele Wortverbindung *ιδὼν - ἐσπλαγχνίσθη*, die genau der Konstruktion von Lk 7,13 entspricht. Die zweite Stelle findet sich ebenfalls einem Gleichnis und beschreibt die Haltung des Vaters gegenüber dem zurückkehrenden verlorenen Sohn (Lk 15,20). Auch hier fehlt das Objekt, wobei die Konstruktion aber wieder der in Lk 7,13 (*εἶδεν - ἐσπλαγχνίσθη*) entspricht.¹⁸³ In allen drei Abschnitten führt das Mitleid zum Handeln und zu einer Aktion der Hilfsbereitschaft gegenüber einem Bedürftigen. Während Lk 7,13 eine Stelle des Erzählers Lukas ist, sind die beiden anderen Perikopen Abschnitte aus dem Mund Jesu. Er tut damit also selbst, was er als beispielhaft vorgibt. Schließlich ist auch Lk 1,78 zu erwähnen, wo *διὰ σπλάγγνα ἐλέους Θεοῦ* im Mund von Zacharias das Adjektiv auf Gott bezieht. Hier handelt es sich im lukanischen Kontext um eine göttliche Qualität, sodass eine Übereinstimmung zwischen Gott und Jesus vorliegt.¹⁸⁴

Außer bei Lukas kommt *σπλαγχνίζομαι* nur noch bei den Synoptikern vor. Bei Mk viermal (1,41; 6,34; 8,2; 9,22) und bei Mt fünfmal (9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34). Bei Markus kommt es jeweils im Kontext einer Wundergeschichte vor und ist dabei auf Jesus bezogen, bei Matthäus ebenfalls dreimal im Kontext einer Wundergeschichte und auch mit Bezug auf Jesus, jedoch in Mt 9,36 als Haltung Jesu angesichts der Not der Menge und im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger ist es in 18,27 die Haltung des Königs gegenüber dem flehenden

Gott. Jesus sei der von Gott bevollmächtigte König, durch dessen Auftreten sich Gottes Herrschaft geltend macht.

¹⁸⁰ So Green, Luke, 291.

¹⁸¹ Vgl. Köster, ThWNT VII, 551f; es bezieht sich auf die Eingeweide, die Innereien, die als Sitz der Gemütsbewegungen angesehen wurden. Das neuere Verb *σπλαγχνίζω* stammt von *σπλαγγνέω* aus dem klassischen Griechisch; vgl. Heininger, Metaphorik, 164f betont, dass hiermit die Göttlichkeit des Tuns Jesu bezeichnet wird, da es außerhalb der Gleichnisse nur für Jesus angewendet wird; er führt es in Lk 15,20 auf jesuanische Herkunft zurück; zur Anwendung auf Gott verweist er auch auf TSeb 8,2; TN 4,5; TL 4,4, wo das Substantiv die Barmherzigkeit Gottes beschreibt. Vgl. Plummer, Luke, 199; Rowe, Christology, 120f.

¹⁸² Vgl. Harbarth, Gott, 46.137; Bovon, Lukas I, 362; Maier, Lukas, 315 verweist darauf, dass im Alten Testament die Barmherzigkeit Gottes immer wieder betont wird (vgl. Ex 34,6; Num 14,18; Ps 86,15; Dan 9,18; Jon 4,2); Schnyder, Leben, 83 betont die besondere Nähe Jesu zu allen Armen und Bedrängten im Lukasevangelium; vgl. Radl, Lukas, 454; Ternant, Résurrection, 70-73, er spricht von einem „chef-d’œuvre de la compassion de Jésus“.

¹⁸³ Vgl. Bovon, Lukas I, 362 weist darauf hin, dass Lukas dieses Verb in Erzählungen verwendet, die sehr emotional gestaltet sind; die Tatsache, dass er es weniger als Mt und Mk gebraucht, sei seiner Meinung nach nicht theologisch begründet. Eher setzt es Lukas ganz pointiert und bewusst ein; Radl, Lukas, 453 betont die Ergriffenheit des Wundertäters mit der Frau, nicht mit dem Verstorbenen.

¹⁸⁴ So folgert Rowe, Christology, 120.

Untergebenen. Es taucht demnach nur auf Jesus bezogen oder im Munde Jesu auf beispielhafte Personen auf, mit denen er sich identifiziert.

Das Wort des Kyrios ist im Erzählverlauf ein hoheitliches und machtvolles Befehlswort, das sich an den Toten wendet. Die alleinige und autoritative Befähigung des Wundertäters wird durch *σοὶ λέγω* unterstrichen, das auf die Machtfülle des Wundertäters hinweist,¹⁸⁵ die Initiative geht vom Kyrios aus, der allein das Wunder vollbringt.¹⁸⁶ Dabei ist auffällig, dass das Eingreifen des Wundertäters ohne vorherige Frage nach dem Glauben geschieht, es entsteht allein aus seinem Mitleid.¹⁸⁷ Diese Anrede erinnert an Mk 5,41 par Lk 8,54, wo ebenfalls die Wendung *σοὶ λέγω* vorkommt; doch dort streicht Lukas diesen Einschub aus der Markusvorlage.¹⁸⁸

Der entscheidende Befehl wird mit *ἐγέρθητι* zum Ausdruck gebracht.¹⁸⁹ Die besondere Form des Imperativ Aorist Passiv, der im NT nur hier vorkommt, bringt zum Ausdruck, dass der Jüngling nicht aus eigener Kraft aufstehen oder aufwachen kann, er muss auferweckt und aufgerichtet werden.¹⁹⁰ Der Kyrios ist größer als die alttestamentlichen Propheten und kann dieses Wort sprechen.¹⁹¹ Damit ist ein weiterer Bezug auf das machtvolle Wirken Gottes im Alten Testament gegeben, wo Jahwe allein durch sein Wort wirkt und handelt.¹⁹² Das machtvolle Wunderwirken durch das Wort wird im NT noch bei der Auferweckung des Lazarus in Joh 11,1ff sichtbar, wo der Tote aus dem Grab kommt.

¹⁸⁵ Für Schürmann, Lukas I, 402 ist es eine charakteristische Sprechweise Jesu; Harbarth, Gott, 52 meint, dass es zum Vokabular einer stilgemäßen Wundergeschichte gehört; vgl. Wiefel, Lukas, 146; Radl, Lukas, 455; Grundmann, Lukas, 160, Ernst, Lukas, 187.

¹⁸⁶ Radl, Lukas, 455 betont diese Autorität des Wundertäters, die eindeutig größer ist als die von Elija; wichtig auch der Hinweis von Johnson, Luke, 118, dass der Bezug zu 7,22 zu bedenken ist; vgl. Schweizer, Lukas, 87; Plummer, Luke, 199; Fitzmyer, Luke I, 656.

¹⁸⁷ So Bovon, Lukas I, 363; Rienecker, Lukas, 194 spricht von einem majestätischen Ruf und vom Allmachtswort, das keine fremde Hilfe nötig hat; Plummer, Luke, 200 betont, dass im AT niemand durch das Wort einen Toten zu Leben erweckt; Fitzmyer, Luke I, 658 meint, dass natürlich auch für einen Verstorbenen selbst gar nicht in Frage kommt, den Glauben oder ein Vertrauen zum Ausdruck zu bringen, das Wunder geschieht aber auch unabhängig von jeder Bitte um Hilfe, von Vertrauen und Glauben der Angehörigen; vgl. Geldenhuys, Luke, 223.

¹⁸⁸ Harbarth, Gott, 52 meint, dass Lukas nicht zweimal dasselbe Erweckungswort verwenden wollte. Parallel zu Lk 7,11ff ist dort das Weinen der Menge und der Aufruf Jesu, nicht zu weinen. Vielleicht wird die besondere Autorität des Wundertäters in Lk 8,40-56 durch die kritische Distanz der Trauerleute hervorgehoben, die Jesus zweifelnd auslachen.

¹⁸⁹ Vgl. Bovon, Lukas I, 362f; vgl. Oepke, ThWNT II, 332-337, die Auferweckung ist ein Zeichen der messianischen Zeit, die sich in der Auferstehung Jesu verwirklicht, es ist das endgültige Heilshandeln Gottes; in Verwendung von *ἐγείρω* wird ganz besonders die Initiative Gottes betont, anders als bei *ἀνιστάναι*, das im Hellenismus bevorzugt wird.

¹⁹⁰ Vgl. Harbarth, Gott, 53; vgl. Bovon, Lukas I, 363, er hält es für einen deponentischen Gebrauch des passiven Aorists.

¹⁹¹ Vgl. Ternant, Résurrection, 75 findet hier einen Anklang an die Auferstehung durch die Taufe, die Voraussetzung für das ewige Leben ist, daher bekommt diese Begegnung für ihn eschatologische Bedeutung.

¹⁹² Exemplarisch dafür steht der Schöpfungsbericht der Priesterschrift in Gen 1,1-2,4a, wo alles durch das Wort ins Dasein gerufen wird. Jahwe handelt auch durch sein Wort, wenn er seinem Volk nach dem Exodus die zehn Worte anvertraut.

3.5.6. Lobpreis der Menge

In V. 16 wird durch die Partikel $\delta\epsilon$ zur ausführlichen Akklamation überleitet.¹⁹³ Die Reaktion der Menge ist zweifach: Sie besteht zunächst in einem Gefühl und dann in einem Wort, das wiederum aus zwei Aussagen zusammengesetzt ist. Zunächst reagiert sie mit dem Gefühl $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$, was einer stilgemäßen Reaktion auf die Wundertat entspricht.¹⁹⁴ Dieses Gefühl ist nicht nur eine psychologische Reaktion, sondern religiöser Natur und verweist damit indirekt auf eine Reaktion, die durch das Eingreifen oder die Gegenwart Gott hervorgerufen wird, wodurch die Erzählung in die Nähe der Epiphanie Gottes gerückt wird, die Furcht hervorruft.¹⁹⁵ Somit wird durch die Erwähnung der Furcht eine Reaktion dargestellt, die dem Kyiostitel entspricht. Das Auftreten und Wirken des Kyrios, seine Epiphanie ruft bei den Menschen $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$ hervor, wodurch wieder alttestamentliche Vorstellungen in die Erzählung eingefügt werden. Durch $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ werden alle in die Reaktion einbezogen, sowohl die Angehörigen und Mittrauernden im Zug, der aus der Stadt kommt, als auch die Begleiter aus dem Zug Jesu.¹⁹⁶

Die Furcht führt im zweiten Teil der Reaktion der Menge zum Lob Gottes, das hier aus jüdisch-christlicher Tradition stammt¹⁹⁷ und von Lukas im Gegensatz zu Markus sehr häufig verwendet wird.¹⁹⁸ Das häufige Auftauchen des Lobes Gottes bei Lukas ist ein Hinweis dafür, wohin die Begegnung mit dem Messias führen soll. Auch hier klingt eine alttestamentliche Vorstellung an, denn das Ziel des Heilshandelns Gottes besteht insbesondere im Exodus darin, dem Herrn zu loben und zu verehren, wie Gott in der Rede an Mose in Ex 3,12 angekündigt.¹⁹⁹

¹⁹³ Bovon, Lukas I, 364; Schürmann spricht davon, dass mehr vorliegt als ein stilgemäßer Chorschluss, da das lobpreisende Bekennen die Aufforderung zum Mittun enthalte, Schürmann, Lukas I, 302; Green, Luke, 292f weist darauf hin, dass der ausführliche Schluss die anfängliche Betonung der Menschenmenge verständlich macht.

¹⁹⁴ Lukas gebraucht das Motiv gern, vgl. 5,25 und 8,37; Harbarth, Gott, 59; vgl. Bultmann, Geschichte, 241; auch Schürmann, Lukas I, 402.

¹⁹⁵ Siehe Gen 3,10; 28,17; Ex 20,20; 34,10; Dtn 5,5; 28,58; 1 Sam 12,18; 2 Chr 19,7; 26,5; Tob 12,16; 2 Makk 15,23; Hi 28,28; 33,7; Ps 2,11; 14,5; 19,10; 34,12; 76,9f; 111,10; Sir 17,8; 19,21; 23,27; Jes 29,12; 33,6; Jer 2,19; Mal 2,5. Diese und andere Stellen aus dem Alten Testament thematisieren die Furcht vor Gott als eine wahre Haltung des Glaubens; vgl. Harbarth, Gott, 207; Theissen, Wundergeschichten, 296; Radl, Lukas, 455; Nolland, Luke, 324; Ernst, Lukas, 187.

¹⁹⁶ Darauf weisen mehrere Kommentatoren hin, wie Schneider, Lukas, 168, der meint, dass in einer ursprünglichen Erzählung hier nur die Trauergemeinde erwähnt worden sei; Maier, Lukas, 316; Rienecker, Lukas, 194; Wiefel, Lukas, 146. Vgl. Harbarth, Gott, 60, die auch darauf hinweist, dass $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ein verbreitetes Motiv in Akklamationen sei.

¹⁹⁷ Vgl. Bultmann, Geschichte, 241; Radl, Lukas, 455 meint, dass die Furcht nicht zu einem beklemmenden Schweigen führt, sondern zu Lob; so auch Ernst, Lukas, 187.

¹⁹⁸ Siehe Harbarth, Gott, 60f, in 5,26; 13,13; 17,15 und 18,43 handelt es sich ebenfalls um Wundererzählungen; vgl. Lk 2,36-38, wo der Lobpreis Gottes als Handeln der Witwe Hanna nach der Begegnung mit Jesus erwähnt wird.

¹⁹⁹ Harbarth, Gott, 61 weist weiterhin darauf hin, dass dieser Satz auch ohne eine darauf folgende Rede stehen kann; so auch Maier, Lukas, 316, der das besondere Anliegen des Lukas betont, die Menschen zum Gotteslob zu bringen (vgl. 2,20; 5,25f; 13,13; 17,15; 18,43; 23, 47).

Die Rede der Menschen wird durch ein ὅτι-recitativum eingeleitet und ist zweifach gegliedert. Zunächst sprechen die Zuschauer von einem großen Propheten und lassen vermuten, dass es sich bei dieser Bezeichnung um Elija handelt.²⁰⁰ Diese Erwartung gründet sich auf Mal 3,1.23f, wo die Rückkehr von Elija angekündigt wird. Nachdem wir festgestellt haben, dass die Schilderung des Wunders sich eng an 1Kön 17,7ff anlehnt, scheint diese Akklamation der Menge nur logisch und folgerichtig, da Elija sicherlich zu den großen Propheten gehörte. Sie erinnern sich an das Wirken des großen Propheten und seine Totenerweckung. Somit bestätigt der Erzähler durch die Worte, die er seinen Figuren in den Mund legt, geschickt den Bezug zur Elijaerzählung, den er in der Erzählung hergestellt hat.²⁰¹ Die Formulierung mit dem Verb ἐγείρω ist ein direkter Bezug zu Vers 14, wo es für die Auferweckung des Sohnes verwendet wurde. Damit könnte die Erwartung der Rückkehr des Elija gemeint sein, dessen Rückkehr man aufgrund seiner Entrückung erwartete. Dieser erste Teil des Chorschlusses entspricht somit der allgemeinen Erwartung des Volkes Israel. Es könnte in der lukanischen Perspektive dann auch ein Blick auf die Auferstehung Jesu zu lesen sein, der als einziger Sohn Gottes auferweckt werden wird, wie er hier den einzigen Sohn der Witwe auferweckt hat.²⁰²

Damit ist die Menschenmenge nicht zum wahren Verständnis der Bedeutung des Wundertäters vorgedrungen,²⁰³ hat aber schon einen wichtigen Schritt in die richtige Richtung getan.²⁰⁴ Der Evangelist hat durch den Kyriostitel anklingen lassen, dass Jesus weit mehr ist als ein προφήτης μέγας.²⁰⁵ Das kommt im zweiten Teil der Akklamation zum Ausdruck, die mit καὶ ὅτι parallel zur ersten wieder mit einem ὅτι-recitativum eingeleitet wird.²⁰⁶ Das Verb ἐπισκέπτομαι ist ein Vorzugswort der LXX und kommt besonders im lukanischen Doppelwerk vor, wogegen es bei Markus ganz fehlt.²⁰⁷ Es meint eine heilbringende göttliche Gnadenheimsuchung, eine heilvolle und heilbringende Zuwendung und damit den Einbruch und Beginn der Heilszeit (vgl. Lk 4,19).²⁰⁸ Auffällig ist dabei, dass dieses Verb auch in Lk 1,68 und in Apg 15,14 in Verbindung mit λαός steht, das hier bewusst gesetzt ist und sich vom Wort ὄχλος in den Versen 11 und 12 unterscheidet. Es geht hier nicht um eine unbekannte Menge, sondern um das

²⁰⁰ So Schürmann, Lukas I, 402; auch Aletti, L'arte, 46f und 86f.

²⁰¹ Vgl. Bovon, Lukas I, 364f, spricht von einem unvollkommenen Glaubensbekenntnis der Zuschauer, in dem jedoch zum Ausdruck kommt, dass Jesus der Elija redivivus und der eschatologische Prophet aus Dtn 18,15 ist, da auch das Verb an eine Auferstehung erinnere; auch Maier, Lukas, 317 verweist darauf; vgl. Aletti, L'arte, 86f, er spricht von einer Analepse, da die Zuschauer sich eindeutig auf diesen Propheten beziehen, der auch eine Totenerweckung vollbrachte.

²⁰² Darauf weist Ernst, Lukas, 187 hin; vgl. Schweizer, Lukas, 87.

²⁰³ So Ternand, Résurrection, 78.

²⁰⁴ Nolland, Luke, 323.

²⁰⁵ So Bovon, Lukas I, 364; der Titel findet sich auch in Sir 48,22; Lk 1,15; Aeschylus, Sept. 611 und Ps. Lukian, Amor. 23.

²⁰⁶ Schürmann, Lukas I, 403 sagt richtigerweise, dass die erste Akklamation christologisch noch „nachhinkt“.

²⁰⁷ So Harbarth, Gott, 64; viermal bei Lukas in Lk 1,68.78; 7,16 und Apg 15,14, zusätzlich kommt noch dreimal das Substantiv vor.

²⁰⁸ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 604; Bovon, Lukas I, 365; siehe auch Rienecker, Lukas, 194.

Volk Gottes, wie es dem Gebrauch in der LXX entspricht.²⁰⁹ Hiermit erfüllt sich, was am Anfang des Evangeliums zunächst im Lobgesang des Zacharias (1,68) und dann in der ersten Predigt Jesu (4,18f) angekündigt wurde, denn im Wundertäter Jesus verwirklicht sich das göttliche Erbarmen.²¹⁰

Dieser zweite Teil der Akklamation bringt somit eindeutige Klarheit über die Identität des Wundertäters, denn es kommt neben der heilsgeschichtlichen Perspektive auch die ekklesiologische und christologische Perspektive in den Blick. Das Volk erkennt in diesem zweiten Schritt die tiefere Bedeutung, dass nicht nur ein großer Prophet gehandelt hat, sondern Gott selbst.²¹¹ Die endzeitliche Heimsuchung bzw. Heilzuwendung wendet sich an das Volk Gottes, wobei der Blick schon auf das neue Volk ausgeweitet ist.²¹² Durch das Subjekt *Θεός* wird ein enger Zusammenhang zwischen dem Werk Jesu und dem Wirken Gottes hergestellt, wie der Kyriostitel bestätigt. Ein so großartiges Ereignis kann nur durch Gott selbst bewirkt worden sein.²¹³ Die beiden Teile der Akklamation spiegeln unterschiedliche Auffassungen über die Bedeutung Jesu wieder, die der Autor hier im Mund der Volksmenge miteinander verbindet (vgl. Lk 9,19-20).

3.6. Die Witwe in großer Not

Zunächst kann festgehalten werden, dass die Wundererzählung von der Totenerweckung des jungen Mannes von Nain mehr auf die Mutter des Toten als auf ihn selbst ausgerichtet ist. Wir haben festgestellt, dass der Evangelist bei der Exposition der Notlage einen Schwerpunkt auf die Not der Witwe legt, die er als

²⁰⁹ Vgl. Strathmann, ThWNT IV, 48-52; auch Bovon, Lukas I, 365 weist darauf hin. Harbarth und Schürmann verweisen auf einen engen Zusammenhang dieser Akklamation mit dem Lobgesang des Zacharias in Lk 1,68-75, sodass in diesem zweiten Teil der Akklamation der Menge die heilsgeschichtliche Perspektive mit hinein genommen wird, Lukas I, 403; Harbarth, Gott, 64-68, kommt zum Ergebnis, dass hier bewusst in Anlehnung an das Loblied des Zacharias formuliert worden ist; nach Johnson, Luke, 120, passt diese Aussage in das lukanische Schema der Zuwendung Jesu zu den Menschen am Rande (Heiden, Ausgegrenzten und Frauen). Die auffälligen sprachlichen Parallelen von *φόβος* in 1,65 und 7,16, *εὐλογῶν τὸν Θεόν* in 1,64 und *ἐδόξαζον τὸν Θεόν* in 7,16, von *λέγων* in 1,67 und *λέγοντες* in 7,16, von *προφήτης* in 1,76 und 7,16, von *ἐπισκέπτεται* in 1,78 und *ἐπεσκέψατο* in 7,16 und schließlich die Verbreitung der Kunde in *ἐν ὅλη τῇ ὄρεινῃ τῆς Ἰουδαίας* in 1,65 und *ἐν ὅλη τῇ Ἰουδαίᾳ* in 7,17 weisen auf ein gemeinsames Material hin, über das der Verfasser verfügte. Harbarth stellt richtig fest, dass es ihm an beiden Stellen um eine Theologie geht, die von der eschatologischen Heilserfüllung in der Sprache der LXX spricht und als Adressaten insbesondere judenchristliche Leser im Blick hat. Auch für Radl, Lukas, 456 geht es hier um die eschatologische Aussage der endgültigen Gegenwart Gottes unter den Menschen; vgl. Ternant, Résurrection, 76, das Eingreifen Gottes führt seiner Meinung immer zum Heil des Menschen.

²¹⁰ Radl, Lukas, 458, er meint, dass hier noch nichts davon zu spüren sei, dass sich Israel später der göttlichen Zuwendung verschließen wird; auch Johnson, Luke, 119; Nolland, Luke, 325 meint, dass dieser Hinweis dem jüdischen Leser hilft, Jesus als Messias zu erkennen und dazu dient, das christliche Evangelium zu verteidigen.

²¹¹ Bovon, Lukas I, 365.

²¹² Vgl. besonders Schürmann, Lukas I, 403f; nach Wiefel, Lukas, 146 wird dadurch diese Erzählung in das ganze Jesusgeschehen eingeordnet, in dem sich Gottes gnädige Heimsuchung erfüllt, was als Leitlinie des ganzen lukanischen Werkes gelten könne.

²¹³ Vgl. Machal, Luc, 97.

erste sieht und der er sich zunächst mit einer Gefühlsregung und einem Wort zuwendet (V. 13), noch bevor er zum Verstorbenen hinzutritt und ihn zum Leben erweckt. Die Notlage des Verstorbenen wird dagegen nur in Vers 12b erwähnt.

Anders als der Hauptmann in 7,1-10 tritt die Mutter nicht als Vermittlerin auf, sie ergreift keine Initiative, sondern ist passiv, bleibt stumm und tritt nicht von sich aus mit dem Wundertäter in Verbindung. Sie schickt auch keinen Helfer oder wird von Fürsprechern unterstützt, nur die große Menge, die sie begleitet, drückt Anteilnahme an ihrer Not aus. Sie ist ganz im Trauerzug integriert und geht ihm sogar voran, was nicht nur der jüdischen Sitte entsprach, sondern auch darauf hinweist, dass sie das größte Leid zu tragen hatte.²¹⁴ Mit dem Sohn wird gleichsam auch ihr Leben aus der Stadt hinausgetragen, so kann man diesen Trauerzug interpretieren. Das Elend dieser Witwen erhält zusätzliche Dramatik durch den Verlust des einzigen Sohnes.²¹⁵ Im Bezug auf das AT und die Elijaerzählung wird die besondere Verantwortung für die armen Witwen in Erinnerung gerufen, wie sie die biblische Tradition überliefert. Jesus wird hier als der Kyrios beschrieben, der sich wie Jahwe im AT ganz besonders der Not der Witwen annimmt. Dabei kann er an die Prophetentradition berufen, die er jedoch überbietet. Und auch im Vergleich mit hellenistischen Wundererzählungen erscheint bei Jesus das eigenständige Handeln durch das vollmächtige Wort, das ihn mit größerer Autorität zeichnet.

Mit dem Tod des Sohnes fehlt auch der Witwe jede Hoffnung auf Zukunft und Leben, sie ist gleichsam mit in den Tod hineingenommen, was im Trauerzug ausgedrückt wird. Indem der Verfasser an seine hellenistischen Leser schreibt und sich einerseits an die Elijaerzählung anlehnt, diese Tradition aber mit dem hellenistischen Begegnungstyp verbindet, macht er diese insbesondere auf das elendige Witwendasein aufmerksam, besonders wenn sie ohne eigene Kinder sind. Doch durch das Kommen Jesu wird diese Hoffnungslosigkeit verwandelt. Das Leben wird durch den Sohn auch der Mutter zurückgegeben. Jesus bringt in das traurige Schicksal der Menschen durch sein Erbarmen neues Leben. Die Witwe steht hier beispielhaft für eine besonders große Armutssituation.

Es könnte daneben auch eine Botschaft für die judenchristlichen Leser enthalten sein. Wenn die Erzählung in Nain stattfindet, befinden wir uns in jüdischem Gebiet. Dadurch ist der Bezug zum Volk der Juden gegeben. Die aktuelle politische Lage des Judentums nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, die Lukas deutlich vor Augen stand, könnte mit dieser Beschreibung des Trauerzugs passend zum Ausdruck kommen, alle Hoffnung auf Zukunft und Besserung der Umstände scheint gegen Ende des ersten Jahrhunderts für das jüdische Volk verloren zu sein (vgl. Klgl 1,1).

Wie Gott der Anwalt und Beschützer der Witwen ist,²¹⁶ so handelt hier der Kyrios und setzt sich für sie ein.²¹⁷ Es ist die eschatologische Zuwendung Gottes, die in

²¹⁴ Rienecker, Lukas, 193.

²¹⁵ Für die Not der Witwen siehe Stählin, ThWNT IX, 428-454.

²¹⁶ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 433f; vgl. besonders auch die Psalmen 68,6; 109,9; 146,9 und auch Ex 22,21-23; Dtn 27,19; Jes 9,16; Spr 23,10.

der Akklamation Lk 7,16 auf das ganze Volk übertragen wird.²¹⁸ Jesu Handeln ist das Handeln Gottes, das zu einer Wende im traurigen Schicksal der Witwe und damit des Volkes führt.²¹⁹ Die alttestamentliche Fähigkeit Gottes, Toten das Leben zurückzugeben und Herr über das Leben zu sein, ist in Jesus gegenwärtig. Die Macht Gottes über Tod und Leben kommt im Alten Testament deutlich zum Ausdruck (vgl. besonders auch Dtn 32,39 und Jes 25,8) und wird hier auf Jesus übertragen, sodass er bedeutend größer ist als der Prophet Elija. Die Erscheinung des Wundertäters entspricht der Erscheinung Gottes in einer Epiphanie und trägt heilbringende Züge,²²⁰ was auch in der Furcht der Zuschauer deutlich wird.

Wir haben Vers 15c als auffälliges und zusätzliches Element herausgestellt, das eigentlich für den Erzählablauf überflüssig war. Der Verfasser stellt die Verbindung zwischen Sohn und Mutter wieder her und heilt die Wunden der Trennung. Diese Feststellung ist auch ein Hinweis für die besondere Aufmerksamkeit der christlichen Gemeinden für die Witwen, denn in ihrer Sorge um sie wird ihnen gleichsam der Sohn, also der Versorger und Beschützer, zurückgeschenkt.²²¹ Darin haben wir das eigentliche Ziel der Totenerweckung erkannt, denn diese Gemeinschaft zwischen der Witwe und ihrem Sohn ist grundlegend, damit auch die Witwe weiterleben kann. Wenn wir im Sohn Züge aus der Geschichte Jesu selbst erkannt haben und die Witwe paradigmatisch für das ganze Volk steht, dann wird die Intention des Evangelisten erkennbar, durch die Auferstehung Jesu, dem Volk das endzeitliche und endgültige Heil aufzuzeigen. Diese heilbringende Heimsuchung Gottes für sein Volk, wie sie in Vers 16 in der Akklamation der Zuschauer zum Ausdruck kommt, ist die Auferstehung Jesu selbst.²²² Am Beispiel der Witwe wird die göttliche Heimsuchung des Kyrios Jesus für das Volk beschrieben.²²³ Die Auferstehung des großen Propheten ist die Auferstehung Jesu und gleichzeitig die endgültige Heilszuwendung Gottes. „Jahwe selber erweist sich im Machtwirken Jesu als vom Tode errettender Gott. Es ist offenkundig, dass die eschatologische Heilszeit begonnen hat, dass das ‚Ende der alten Welt und der Anfang einer neuen Welt‘ da ist.“²²⁴ Indem der Autor diese Erzählung in sein Evangelium einfügt, verbreitet er die Botschaft, dass sich in der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn das Heil ereignet. In der Gemeinde setzt sich dieses heilbringende eschatologische

²¹⁷ Vgl. Harbarth, Gott, 189. Im AT wird die Witwe auch als Bild für die verlassene Stadt verwendet (Klgl 1,1; Bar 4,12.16) oder für ein ganzes Volk (vgl. Jes 47,8f), sodass hier auch wie in der Akklamation in Lk 7,16 ein Bezug zum ganzen Volk Israel oder auch zum neuen Gottesvolk hergestellt werden könnte; vgl. auch Köster, ThWNT VII, 548-555.

²¹⁸ Vgl. Harbarth, Gott, 193.

²¹⁹ So Harbarth, Gott, 192.

²²⁰ Harbarth, Gott, 198f betont, dass die Erzählung Züge einer Epiphanie trägt; vgl. auch Theissen, Wundergeschichten, 102. Das Auferweckungswort ist im biblischen Sprachgebrauch das typische Wort für die Auferweckung (vgl. Oepke, ThWNT II, 322-337), und wird auch für die Auferstehung Jesu verwendet (Lk 24,6.34). Die Heilszuwendung Gottes für alle Leidenden und Bedrängten findet ihren Höhepunkt in der Auferweckung des Sohnes Gottes. Er ist letztlich der auferstandene Sohn, der dem Volk zurückgegeben wird und in dem Gott seinem Volk das eschatologische Heil bringt.

²²¹ So Ernst, Lukas, 188.

²²² Vgl. Marchal, Luc, 96; Ernst, Lukas, 187f.

²²³ So Radl, Lukas, 452.

²²⁴ Harbarth, Gott, 207; vgl. Theissen, Wundergeschichten, 275.

Geschehen fort.²²⁵ Wenn wir Verbindungen zu Lk 7,1-10 mit dem heidnischen Hauptmann und zu Lk 4,25f mit dem Bezug Jesu auf eine heidnische Witwe in Betracht ziehen, kann der Leser zudem eine Brücke von dem, was Jesus für eine jüdische Witwe getan hat, zu den heidnischen Witwen und allen Heiden erkennen.

Schließlich ist dann auch der Schlussvers im Rahmen der lukanischen Konzeption verständlich. Wenn in der lokalen Begebenheit von Nain Hinweise auf das große und endgültige Heilsgeschehen in Jesus gegeben sind, entspricht es der Gestaltung von Lukas in seinem Doppelwerk, dass sich der *λόγος* über diese eschatologische Heilstat des Kyrios nicht nur in Ursprungsland der jüdischen Religion sondern weit darüber hinaus ausdehnt. Die Schilderung vom Wachstum des Wortes ist als typisches Element der Apostelgeschichte erkennbar. Der Evangelist gestaltet diese Erzählung mit deutlichen Zügen aus dem Makroebene und weist den Leser darauf hin, dass schon im Leben Jesu die Entwicklung der christlichen Gemeinde vorgezeichnet ist. In der Auferstehung des endzeitlichen Heilsbringers wird dem Volk, das entsprechend dem Witwendasein in einer elendigen Situation lebt und keine Zukunft vor Augen erkennen kann, der eingeborene Sohn Gottes zurückgeben. Und das Wort dieser Heimsuchung Gottes ist darauf ausgerichtet, über die Grenzen des Volkes hinaus in die ganze Welt zu dringen. Zum Inhalt dieser Botschaft von der Zuwendung Gottes gehört auch die besondere Aufmerksamkeit des Kyrios für das Schicksal der armen und schutzlosen Witwen.

²²⁵ Vgl. Ternand, *Résurrection*, 79.

4. Die unbequeme Witwe – Lk 18,1-8

4.1. Kontext

Das hier zu untersuchende Gleichnis mit der Deutung ist Teil des meistens als „Reisebericht“ bezeichneten Abschnitts,¹ in dem mehrere Male erwähnt wird, dass sich Jesus auf dem Weg nach Jerusalem befindet (vgl. Lk 9,51.53.57; 13,22; 17,11); er befindet sich nicht mehr wie in den ersten Kapiteln auf einem Weg hin und her durch das „Judenland“.² Im Zentrum des lukanischen Werkes wird mit der ersten Ankündigung des Leidens (9,22.44), der Verklärungserzählung (9,28-36) und einer zweiten Leidenankündigung (9,43b-45) angedeutet, dass der Weg Jesu durch das Leiden zur Auferstehung und Aufnahme (9,51) führt.³ Dieser Abschnitt ist von der Thematik der Vollendung geprägt.⁴ Jesus wird überwiegend als ein „prophetischer Lehrer“ dargestellt, der langsam seinem Ziel Jerusalem entgegengeht, das für Lukas der Ort der christologischen Erhöhung und der Ausgangsort für das Kerygma ist.⁵

In den Kapiteln 11-18 kommt es in der lukanischen Erzählung Schritt für Schritt zu einer größeren Distanzierung Jesu zum Volk Israel, es zeichnet sich zunehmend eine neue Gemeinschaft um ihn ab, die aus Armen, Sündern, Ausgestoßenen und sogar Heiden besteht (vgl. Lk 10,21.25-37; 11,42-54; 13,34f; 14,16ff; 15,11ff; 17,11ff; 18,9-14.35-43).⁶ Diese Gruppe von Menschen zeigt eine größere Offenheit für die Verkündigung Jesu und bildet einen wichtigen Teil der nachösterlichen Gemeinde. Lukas verankert die Erfahrung seiner Gemeinde in der Verkündigungstätigkeit des Kyrios,⁷ wobei er vor allen Dingen auf Q und sein Sondergut zurückgreift und erst ab Lk 18,15 den Markusrahmen wieder aufnimmt.⁸ Die unbegreifliche Ablehnung des Kyrios durch die jüdischen Autoritäten wird schrittweise als notwendige Entwicklung dargestellt. In diesem Kontext gehört auch die Gebetsdidache in Lk 11,1-13 und 18,1-14, die an die Jünger und damit an die Mitglieder der christlichen Gemeinde gerichtet zur

¹ Unter anderem Bovon, Lukas I, 15f; Rusam, Lukasevangelium, 184ff; Wolter, Lukas, 364f, der geltend macht, dass in Lk 9,51a ein tiefer Gliederungseinschnitt vorliegt, worauf sich die Mehrheitsmeinung bezieht; dort wird der Blick des Lesers in eine andere Richtung gelenkt.

² Bovon, Lukas I, 14f; Schürmann, Lukas II, 3ff betont, dass dieser Abschnitt von der *ἀνάληψις* her denkt (Lk 9,51), wobei allerdings in verschiedenen Perikopen aus den Vorlagen dieses Motiv immer wieder fehlt.

³ Vgl. Bovon, Lukas II, 23f.

⁴ So Schürmann, Lukas II, 3; er spricht davon, dass es sich hier um die „Mitte der Schrift“ handelt, wobei alle Paränese der seiner Erhöhung entgegengehenden Kyrios untergeordnet sei.

⁵ Vgl. Schürmann, Lukas II, 9; auch Rusam, Lukasevangelium, 186 unterstreicht die besondere Bedeutung Jerusalems für Lukas, das in Verbindung mit dem Tempel im Vergleich zu Mk und Mt eine viel bedeutendere Rolle spielt.

⁶ Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser den Samaritern, vgl. 9,51-55; 10,33; 17,16, womit schon die Hinwendung zu den Nichtjuden in das Leben Jesu verlagert wird. In Apg 8,2-25 wird die Mission unter den Samaritern ausdrücklich noch vor der ersten Heidenbekehrung geschildert; vgl. Bendemann, Doxa, 6ff.384.387, er zeigt auf, dass im lukanischen Werk Samaria nicht eo ipso als Heidenland anzusehen ist, sondern als Übergangszone im jüdischen Land, aus dem das Heil in der weltweiten Völkermission universal ausgreift, wie es in beiden Werken des Lukas deutlich wird.

⁷ Vgl. Schürmann, Lukas II, 12-15.

⁸ Vgl. Bovon, Lukas I, 20f; Schürmann, Lukas II, 15.

Ausdauer und Inständigkeit im Gebet ermahnt.⁹ Festzuhalten ist, dass sich im Ablauf des Evangeliums eine größere Distanz zu jüdischen Vertretern abzeichnet und ein Widerstand von Seiten der Autoritäten sichtbar wird. Das wird auch dadurch bestätigt, dass die dritte Leidensankündigung in Lk 18,31-34 mit den beiden ersten Leidensankündigungen in Kapitel 9 gleichsam eine Klammer um diese Entwicklung bildet.

In engeren Kontext befindet sich die Erzählung von der Witwe und dem ungerechten Richter zwischen einer apokalyptischen Rede in Lk 17,20-37 und dem Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer in Lk 18,9-14, wobei durch die Verse 18,1 und 18,8b eine Verknüpfung hergestellt wird, indem V. 8b durch die Frage nach dem Kommen des Menschensohnes zurückverweist auf 17,22-37, wo dreimal in 17,22.26.30 von den Tagen des Menschensohnes die Rede ist.¹⁰ Außerdem sind die Zuhörer dieselben wie in Lk 17,22, denn die Rede Jesu ist an *αὐτοῖς* gerichtet.¹¹ Sehr deutlich ist die Verbindung von Lk 18,1-8 mit der Erzählung vom Pharisäer und Zöllner in Lk 18,9-14. Schon die Einleitung in 18,1 und 18,9 ist parallel gestaltet, beide Male wird betont, dass sich Jesus mit einer Rede an eine Gruppe von Zuhörern mit einem bestimmten Anliegen wenden wendet, sodass es noch zur langen Rede gehört, die in Lk 17,22 beginnt. Die Wiederholung des Wortes *παραβολή* (18,1.9) lässt an eine Aufzählung denken. Weiterhin ergibt sich eine Verknüpfung im Verb *προσεύχομαι* in Vers 1 und 10. Dass es dabei in den Gleichnissen um unterschiedliche Aspekte des Betens geht, wird in den Tempora angedeutet: das Imperfekt in Vers 1 betont die wiederholende Handlung und damit die Inständigkeit des Betens, während der Aorist in Vers 10 auf eine einmalige Handlung hinweist,¹² bei der es im Folgenden um die innere Einstellung beim Beten geht. Außerdem wird indirekt eine Parallele sichtbar, indem beide Gleichnisse zwei Typen von Menschen gegenüberstellen: 18,1-8 stellt die Witwe dem Richter gegenüber, während 18,9-14 den Zöllner mit dem Pharisäer vergleicht, es werden also jeweils eine Person

⁹ Vgl. Bendemann, Doxa; er stellt die lange Zeit vertretene These eines Reiseberichtes in Lk 9,51 bis Kapitel 18 bzw. 19 in Frage. Der zentrale Ausgangspunkt dieser auf geographische Angaben gegründeten These in Lk 9,51 wird dabei als Rückbezug auf die Verklärungserzählung gedeutet. Es wird von einer sich kohärent aufbauenden Erzählung des öffentlichen Wirkens Jesu ausgegangen, wobei der Abschnitt 11,1-18,30 eine Zwischenstellung einnimmt und den Leser auf das tödliche Ende Jesu vorbereitet, aber gleichzeitig auf die Verherrlichung ausblickt. Dabei wird insbesondere auf die Gleichnisrede als Erzählmodus zurückgegriffen und die Jünger als Ansprechpartner in den Blick genommen. Seine strikte Ablehnung des Wegmotivs und die Infragestellung der „Theologie des Weges“ erscheinen jedoch übertrieben, wenn er ihre Bedeutung für die lukanische Ekklesiologie ganz in Frage stellt.

¹⁰ Vgl. Meynet, Luc, 673ff sieht Lk 17,11-18,30 als eine Sequenz, die er mit „L’abandon pour le règne“ überschreibt, dabei bildet 18,1-14 eine Untersequenz, die er mit „Le jugement du fils de l’homme“ überschreibt; ähnlich Wolter, Lukas, 578ff, er begrenzt die Einheit auf Lk 17,22-18,8 und überschreibt sie „Wenn der Menschensohn kommt“; vgl auch Bovon, Lukas III, 186-188; Wiefel, Lukas, 313; Dellling, Gleichnis, 5; Bindemann, Parabel, 91f; Bovon, Tadiations, 385f; Deschryver, Parabole, 357.

¹¹ Bovon, Lukas III, 186 betont, dass der Verfasser schon von Anfang an die Botschaft verdeutlichen möchte, damit das Gleichnis nicht missverstanden wird; vgl. auch Zimmermann, Gleichnis, 79; Paulsen, Witwe, 18; Bindemann, Parabel, 91 sieht darin eine Gemeinde, die sich auf die „lange Zeit der Kirche“ eingerichtet hat; Dellling, Gleichnis, 5f; Buzy, Juge, 290f; Paulsen, Witwe, 33

¹² Vgl. Bovon, Lukas III, 207f.

mit geringem Ansehen einer Person aus einer gehobenen und angesehenen Schicht gegenübergestellt. Gleichzeitig taucht wieder die von Lukas gern gebrauchte Geschlechterparallele auf, da neben die Witwe als vorbildlicher Frau im Zöllner ein vorbildlicher Mann gestellt wird. Beide gelten als Außenseiterfiguren und werden als beispielhaft dargestellt. Die Witwe in der Parabel wird durch ihre Ausdauer und der Zöllner durch seine innere Gebetshaltung charakterisiert, dagegen stehen der ungerechte Richter aus einer gesellschaftlich gehobenen Position und der selbstgerechte Pharisäer ebenfalls aus einer gesellschaftlich gehobenen Position.¹³

Die Frage aus dem Schlusssatz des Gleichnisses in Lk 18,1-8 nach dem Glauben bei der Ankunft des Menschensohnes ist verbunden mit der Frage in Lk 17,20 nach dem Kommen des Reiches Gottes, die mit dem „Tag des Menschensohnes“ in Lk 17,22 verknüpft ist. Die Bezugspunkte sind hier *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und das Verb *ἔρχομαι*. Und beide Male geht es um eine Bereitschaft, diesen entscheidenden Augenblick zu verstehen und um die richtige Reaktion gegenüber dem kommenden Menschensohn.¹⁴

4.2. Text und Übersetzung

- 1a Ἔλεγεν δὲ¹⁵ παραβολὴν αὐτοῖς
 b πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχασθαι αὐτούς
 c καὶ μὴ ἐγκακεῖν,
 2a λέγων.¹⁶
 b κριτῆς τις ἦν ἐν τινι¹⁷ πόλει
 c τὸν Θεὸν μὴ φοβούμενος
 d καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρέπόμενος.
 3a χήρα δὲ ἦν ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ
 b καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν
 c λέγουσα·

¹³ Man findet Geschlechterpaare u.a. in Lk 2,22-38 mit Simeon und Hanna, in Lk 4,25-27 mit der Witwe von Sarepta und dem Syrer Naaman; in Lk 7,1-17 mit dem Hauptmann von Kafarnaum und der Witwe von Nain; in Lk 15,3-10 mit dem Mann, der eins der hundert Schafe verliert, und der Frau, die eine von zehn Drachmen verloren hat.

¹⁴ Viele Kommentatoren beschäftigen sich in diesem Zusammenhang mit der Frage des Umgangs von Lukas mit der Parusie und betonen den Akzent der Verzögerung der Parusie und der Einstellung auf eine lange Zeit des Gemeindeaufbaus, der auch in der internen Auslegung der Parabel (Lk 18,2-5) in Lk 18,6-8a nach Meinung verschiedener Kommentatoren thematisiert wird, vgl. Wiefel, Lukas, 315; Rienecker, Lukas, 418; Ernst, Lukas, 372f; Bindemann, Parabel, 92; Spicq, Parabole, 68ff; Zimmermann, Gleichnis, 94; Cranfield, Parable, 298f betont, dass Lukas hier weiter an der Naherwartung festhalten möchte, zwar nicht in dem Sinn, dass die Parusie bald eintreffe, jedoch als Aufruf an die Gemeinde mit dieser Erwartung zu leben.

¹⁵ Die Textzeugen A, D, W, Θ, Ψ, f¹³ und der Mehrheitstext fügen hier *καὶ* ein; vielleicht ein Versuch, den Bezug zum Thema der Endzeit im vorherigen Abschnitt 17,20ff mehr zu betonen.

¹⁶ Es wird von D, f¹ und anderen ausgelassen, es könnte aus stilistischen Gründen als Wiederholung zu Vers 1 überflüssig erschienen sein.

¹⁷ Statt *τινι* überliefern die Textzeugen D, L, Ψ, 579 und andere *τῇ*, was eine Angleichung an Vers 3 bedeutet und auf eine konkrete Stadt Bezug nehmen könnte. Der letzte örtliche Bezug aus dem Kontext findet sich in 17,11f, wo vom Grenzgebiet von Galiläa und Samarien gesprochen wird.

d ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου.
4a καὶ οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον.
b μετὰ δὲ¹⁸ ταῦτα εἶπεν ἐν ἑαυτῷ·
c εἰ καὶ τὸν Θεὸν οὐ φοβοῦμαι
d οὐδὲ¹⁹ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι,
5a διὰ γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην
b ἐκδικήσω αὐτήν,
c ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη
d ὑπωπιάζῃ με.
6a Εἶπεν δὲ ὁ κύριος
b ἀκούσατε
c τί ὁ κριτῆς τῆς ἀδικίας λέγει·
7a ὁ δὲ Θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ
b τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός,
c καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς;
8a λέγω ὑμῖν
b ὅτι ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει.
c πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν
d ἄρα εὐρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;

1a Er sagte ihnen aber ein Gleichnis,
b dass sie allezeit beten
c und nicht nachlassen sollen,
2a er sagte:
b Ein Richter war in einer Stadt,
c der Gott nicht fürchtete
d und keine Scheu vor einem Menschen hatte.
3a Eine Witwe war in jener Stadt
b und sie kam zu ihm
c und sagte:
d Verschaffe mir Recht gegen meinen Gegner.
4a Und eine Zeit lang wollte er nicht.
b Aber dann sagte er zu sich selbst:
c Wenn ich auch Gott nicht fürchte
d und keine Scheu vor einem Menschen habe,
5a weil diese Witwe mir Mühe verursacht,
b werde ich ihr Recht verschaffen,
c damit sie am Ende nicht kommt
d und mich ins Gesicht schlägt.
6a Der Herr aber sagte:
b Hört,
c was der Richter der Ungerechtigkeit sagt;
7a wird Gott seinen Erwählten nicht Recht verschaffen,
b die Tag und Nacht zu ihm rufen,
c und ihnen gegenüber zaudern?

¹⁸ Einige Textzeugen überliefern δὲ nach ταῦτα: B, L, Q, T, 579, 892, 2542 wohl aus stilistischen Gründen.

¹⁹ Einige Textzeugen bieten hier eine Variante, indem sie in Angleichung an Vers 2 καὶ ἄνθρωπον οὐκ formulieren. Diese Textversion wird von den wichtigen Zeugen ⋈, B, L, T, Θ, 579^{vid}, 892, 2542 überliefert, wird aber als sekundär anzusehen sein, weil sie versucht, den Text an Vers 2 anzugleichen. Die schwierigere Version wird als ursprünglicher angenommen.

- 8a *Ich sage euch,*
 b *dass er ihr Recht schnell schaffen wird.*
 c *Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt,*
 d *noch Glauben auf der Erde finden?*

4.3. Sprachliche Form

4.3.1. Gliederung und Struktur

Wir haben festgestellt, dass die Perikope 18,1-8 mit dem Kontext verbunden ist, als Einheit jedoch durch den lukanischen Rahmen erkennbar ist. Der Erzähler markiert ihn selbst durch eine Gattungsangabe in 18,1 und zeigt, dass in der Rede nach oben hin zum vorherigen Schulgespräch in Lk 17,22-37 eine Fortsetzung und ein Neuansatz stattfindet.²⁰ Er deutet durch die weitere Einleitung in Lk 18,9 einen neuen Abschnitt an, sodass damit eine Abgrenzung der Einheit vorliegt.²¹ Die angesprochenen Zuhörer werden in V. 1 als *αὐτοῖς* gekennzeichnet und damit nicht näher definiert. Aus dem Kontext in Lk 17,22 sind sie als Jünger zu identifizieren. Auch die allgemeine Zeitangabe *πάντοτε* kann als Anknüpfung an die vorherige apokalyptische Thematik verstanden werden, da der Zeitpunkt des Tages des Menschensohnes nicht konkret festzulegen ist. Der Erzähler trägt damit verbindende Elemente ein, die die Parabel in den Kontext einbetten.²²

Die eigentliche Parabel in Lk 18,2-5 ist deutlich gegliedert.²³ Sie stellt einen Richter vor, der in einer Stadt lebt, deren Namen nicht genannt wird. Auch zur Person des Richters werden keine Angaben gemacht, es fehlt bei *κριτῆς* auch der Artikel. Allerdings wird seine Persönlichkeit deutlich charakterisiert. Ihm wird eine Witwe gegenübergestellt, wobei wiederum der Artikel fehlt. Beide Verse sind durch das Wort *πόλει* eng miteinander verbunden, wobei in V. 3a das betonte *ἐκεῖνη* auffällt, das diese Verbindung unterstreicht. Es geht um eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Personen, die auf der Ebene des Sprechens ausgetragen wird, was durch das häufige Auftreten von Verben des Sprechens betont wird, was auch dem Bild der Parabel entspricht, da es vor Gericht um verbale Auseinandersetzung geht. Die Gegenpartei tritt nicht auf, sie lässt sich nur durch die Erwähnung von *τοῦ ἀντιδίκου μου* erahnen.

Vers 4a gibt ein erstes Ergebnis der Anfrage an, wodurch die Handlung zu einem Abschluss gekommen sein könnte. Doch dann wird durch *μετὰ δὲ ταῦτα* eine Wende angedeutet, die durch das Selbstgespräch erläutert wird. Auf der Bildebene der Gerichtsverhandlung entspricht es der Beratung, zu dem sich der Richter vor der Urteilsverkündung zurückzieht. Darin werden V. 2cd fast wörtlich

²⁰ Vgl. Meynet, Luc, 685f; Bovon, Lukas III, 186; Wolter, Lukas, 586.

²¹ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 951ff, verweist darauf, dass *λέγω* sich mehr auf einen bestimmten Inhalt bezieht, es soll also weniger allgemein von „sprechen“ bzw. „erzählen“ die Rede sein, sondern es wird hier schon eine bestimmte Erzählabsicht angedeutet.

²² Vgl. Bovon, Lukas III, 186.

²³ So Meynet, Luc, 686, er untergliedert die Parabel in zwei Abschnitte: VV. 2b-4a und VV. 4b-5d; auch Bovon, Lukas III, 186ff; Wolter, Lukas, 586.

aufgenommen und dann der Blick auf die Witwe gelenkt. Damit nimmt das Selbstgespräch die Gegenüberstellung der Erzählung wieder auf, sodass eine parallele Struktur deutlich wird. Auch hier liegen wörtliche Bezüge vor, denn *ἐκδίκησόν με* findet sich in *ἐκδικήσω αὐτήν* wieder und *ἤρχετο* wird in *ἐρχομένη* aufgegriffen. Damit kommt die Erzählung zu einem anderen Ergebnis, dem in V. 5cd eine Begründung angefügt wird. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das Gleichnis parallel gestaltet und in zwei Abschnitte gegliedert ist.²⁴

Mit *εἶπεν δὲ ὁ κύριος* wird in Vers 6 ein Neuanfang angezeigt und durch den Weckruf die Aufmerksamkeit auf den Kommentar gelenkt.²⁵ In diesem Kommentar des Kyrios wird das Verhalten des Richters beurteilt und auf Gott und die Erwählten übertragen. Entsprechend der Parabel wird zunächst die Aufmerksamkeit auf den Richter und seine Worte gelenkt (V. 6c). Der Bezug Richter-Gott wird durch die semantische Verwandtschaft von *τῆς ἀδικίας* in V. 6c und *τὴν ἐκδίκησιν* in V. 7a unterstrichen.²⁶ Danach wird die Bitte der Witwe auf das Rufen der Erwählten übertragen. Das ständige Rufen der Erwählten (*ἡμέρας καὶ νυκτός*) entspricht dem Imperfekt von *ἤρχετο*, das eine wiederholende Handlung zum Ausdruck bringt, und *εἰς τέλος ἐρχομένη*, das ebenfalls auf inständiges Handeln hinweist. Die rhetorische Frage in V. 7 findet eine Entsprechung im Selbstgespräch des Richters. Wird beim Richter über das Verhalten der Witwe reflektiert, bezieht sich hier entsprechend die Reflexion auf das Verhalten der Erwählten. Damit ist auch im Verhältnis Parabel-Kommentar eine parallele Struktur festzustellen.²⁷

Schließlich findet sich in Vers 8a durch *λέγω ὑμῖν* noch einmal ein Neuanfang.²⁸ Entsprechend der Antwort, die sich der Richter in V. 5b gibt, fällt auch hier die Antwort positiv aus. Die Einleitung in V. 8a unterstreicht die Richtigkeit der Antwort und legt den Akzent auf diesen Satzteil. Durch *ἐν τάχει* wird ein Gegensatz zum Richter hergestellt, der lange Zeit (*ἐπὶ χρόνον*) gezögert hatte. Auch hier liegt wieder eine parallele Struktur vor, die einen inhaltlichen Gegensatz zum Ausdruck bringt, der auch durch die betonte Satzstellung jeweils am Ende in V. 4a bzw. V. 8b noch zusätzlich hervorgehoben wird. Während der Richter lange Zeit nicht reagieren wollte, gewährt Gott *ἐν τάχει* das, um was er gebeten wird.

Das zeitliche Element spielt in diesem ganzen Kontext eine wichtige Rolle und ist inhaltlich der verbindende Faktor zur angehängten Frage in V. 8cd. Trotzdem wirkt die abschließende Frage deutlich angehängt und passt nicht zum Kommentar der Parabel.²⁹

²⁴ Vgl. Meynet, Luc, 686f, der auch die einzelnen Aspekte der parallelen Gestaltung im Text sichtbar macht.

²⁵ Vgl. Bovon, Lukas III, 187; Wolter, Lukas, 589; Melzer-Keller, Jesus, 302f.

²⁶ Bovon, Lukas III, 189 stellt den Gegensatz zwischen dem ungerechten Richter und Gott, dem gerechten Richter, heraus und meint, dass die Witwe übergangen wird.

²⁷ Wolter, Lukas, 589 spricht davon, dass eine dreifache Überbietung vorliegt, der ungerechte Richter durch Gott, die Witwe durch seine Auserwählten und das „eine Zeit lang“ durch „Tag und Nacht“.

²⁸ Vgl. Meynet, Luc, 686.

²⁹ Vgl. Meynet, Luc, 690 sieht darin eine Verbindungsclammer zwischen den beiden Parabeln in 18,1-8b und 18,9-14, da diese Frage seiner Meinung nach die einzige für beide Abschnitte

Die Motivsequenz kann daher folgendermaßen dargestellt werden:³⁰

V. 1	Überschrift und Intention
V. 2-5	Parabel
V. 2	Der furchtlose Richter
V. 3	Die bittende Witwe
V. 4a	Ablehrende Reaktion
V. 4b-d	Reflexion des Richters über sich
V. 5a	Reflexion des Richters über die Witwe
V. 5b	Zustimmende Reaktion
V. 5c-d	Begründung der Reaktion
V. 6-8a	Kommentar zur Parabel
V. 6a-b	Einleitung und Weckruf
V. 6c	Reflexion des Erzählers über den Richter
V. 7	Reflexion des Erzählers über die Erwählten, die zu Gott schreien
V. 8a	Zustimmende Antwort
V. 8b	Abschließende Frage

4.3.2. Die literarkritische Frage

Bei der vorliegenden Perikope Lk 18,1-8 stellt sich aufgrund der verschiedenen Erzählebenen die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit und redaktioneller Bearbeitung. Wir haben festgestellt, dass Lukas hier in 18,1 ähnlich wie in 12,16; 13,6; 14,7; 15,3; 19,11 einen Abschnitt aus dem Sondergut einfügt.³¹ Er setzt dadurch dem folgenden Abschnitt eine Überschrift voran, die das Thema angibt und nennt gleichzeitig die Gattung.³² Diese lukanische Bearbeitung ist evident.

Die Parabel in Lk 18,2-5 bildet eine klar abgegrenzte Einheit, die vom Richter und der Witwe handelt. Das einfache *λέγων* in Vers 2 leitet die Einheit ein, das als Subjekt aus Vers 1 Jesus voraussetzt. Darin richtet eine Witwe eine Forderung an einen Richter, der ihr zunächst nicht Recht gegeben will, dann jedoch aufgrund ihrer Aufdringlichkeit Recht verschafft, damit sie ihm nicht ins Gesicht schlägt.

darstellt, daher stellt er sie als eigene Einheit dazwischen; vgl. auch Bovon, Lukas III, 188; Fitzmyer, Luke I, 1176f; Heininger, Metaphorik, 199.

³⁰ Vgl. Haacker, Gleichnis, 279.

³¹ Er leitet solche Abschnitte gern mit „Er sagte ihnen ein Gleichnis“ oder auf ähnliche Weise ein; vgl. Bovon, Lukas III, 188; Ernst, Lukas, 373; Delling, Gleichnis, 5, der auch darauf hinweist, dass *δειν* ein besonders lukanisches Wort sei; diesen Hinweis gibt auch Cranfield, Parable, 298; vgl. Bindemann, Parabel, 91; Hicks, Parable, 213.

³² Es wird darauf verwiesen, dass Lukas in besonderer Weise Jesus als Mann des Gebetes darstellt (vgl. 3,21; 5,16; 9,18.28; 11,1; 22,41; 22,40-44; 23,34.46) und immer wieder zum Gebet aufruft (vgl. 11,1-13; 21,36; 22,40.46; Apg 2,42; 6,3; 28,10), vgl. Bovon, Lukas III, 189; Wiefel, Lukas, 314; Maier, Lukas, 375; Bindemann, Parabel, 91; Spicq, Parabole, 70; Paulsen, Witwe, 17f; Zimmermann, Gleichnis, 79f; Bovon, Traditions, 385 betont, dass hier „a number of literary motifs characteristic of Luke’s pastoral focus“ enthalten sind; Delling, Gleichnis, 25 kommt dagegen zu dem Ergebnis, dass diese Überschrift nicht das Thema der Perikope trifft.

Soweit diese in sich sinnvolle und abgeschlossene Erzählung, die keine Brüche aufweist, sondern einen in sich schlüssigen Spannungsbogen aufbaut.³³

Deutlich wurde in Vers 6 durch *εἶπεν δὲ ὁ κύριος* ein neuer Abschnitt ausgemacht, der die zweite Rede einleitet.³⁴ Unterschiedliches Subjekt und Zeit in V. 1 und V. 6a ist schließlich als Hinweis für eine unterschiedliche Verfasserschaft von Evangelium und Vorlage zu werten. Die Vorlage verwendet den Kyriostitel, um die Autorität des Sprechers zu unterstreichen. Diese Tatsache wird noch durch den Weckruf *ἀκούσατε* verstärkt, womit nicht nur das akustische Hören gemeint ist – was ja gar nicht möglich ist, da es sich um ein Selbstgespräch gehandelt hat, sondern vielmehr: „denkt darüber nach“, „versteht“ und „beherzigt“.³⁵ Es geht darum, die Parabel zu bedenken und Konsequenzen daraus zu ziehen. Das ist ein Hinweis auf die Verwendung der Parabel, die in der Verkündigung der Gemeinde nun ausgelegt wird.³⁶

Innerhalb dieser zweiten Rede wurde ein weiterer Ansatz durch *λέγω ὑμῖν* in Vers 8a festgestellt, der die Antwort auf die in V. 7 gestellte Frage gibt.³⁷ Es ist zu fragen, ob die Erläuterung demselben Verfasser zuzuordnen ist wie die eigentliche Parabel.³⁸ Durch *λέγω* wird angedeutet, dass nun eine pointierte Aussage gemacht wird, auf die es in der Interpretation des Gleichnisses ankommt und die die offene

³³ Unter anderen Bovon, Lukas III, 186f; Zimmermann, Gleichnis, 80f; Wiefel, Lukas, 313; Ernst, Lukas, 373; anders dagegen Dellling, Gleichnis, 1-25, der eine völlig andere Gliederung vornimmt, denn das Gleichnis umfasst seiner Meinung nach nur die Verse 2-4a und bringe die dringliche Erwartung der ersten Christen in Palästina zum Ausdruck, die in V. 4b-8 korrigiert werde, indem darauf hingewiesen wird, dass sich die Zeit der Erwartung verlängere, dass man aber mit dem hilfreichen Eingreifen Gottes rechnen dürfe.

³⁴ Vgl. Bovon, Lukas III, 193 weist darauf hin, dass der Aorist hier auf eine kurze Rede hinweist, während die Einleitung im Imperfekt in Vers 1 eine längere Erzählung einleitet; Wiefel, Lukas, 313; Ernst, Lukas, 372; Paulsen, Witwe, 17.

³⁵ Bovon, Lukas III, 194 verweist darauf, dass Lukas dieses Verb gern gebraucht und insbesondere am Ende der Apostelgeschichte aufruft, das Wort Gottes zu beherzigen, vgl. Apg 28,22.26-28. Es kann auch die Bedeutung „gehören“ annehmen, z.B. in der Verklärungserzählung Lk 9,35; vgl. Maier, Lukas, 378, es ist eine Aufforderung zu einem geistlichen Verständnis; Zimmermann, Gleichnis, 88 verweist auf Mk 4,3 und den eschatologischen Weckruf in Mk 4,9.

³⁶ Vgl. Deschryver, Parable, 359-365; Paulsen, Witwe, 18ff, der darin zwei unterschiedliche Bearbeitungsstufen erkennt.

³⁷ Diese zusätzliche Untergliederung wird vertreten von Bovon, Lukas III, 187, der allerdings noch zusätzlich V. 7b als lukanische Glosse ansieht und somit drei Stufen der Kommentierung (V. 8a, dann V. 6-7a und schließlich V. 7b) vorliegen sieht; vgl. auch seinen Artikel Bovon, Traditions, 383-391. Auch für Zimmermann, Gleichnis, 79-82 liegt in Vers 8a ein Neuansatz vor, er rechnet jedoch Vers 8a zum eigentlichen Gleichnis und sieht V. 6-7 als spätere Ergänzung und weitere Kommentierung an; auch Bindemann, Parabel, 92f untergliedert diesen Abschnitt und rechnet V. 6 zum ursprünglichen Gleichnis und sieht nur V. 7-8a eine Hinzufügung, in der ein apokalyptisches Christentum spreche, das in Palästina beheimatet sei.

³⁸ Vgl. Heininger, Metaphorik, 205-208 meint, dass in V. 2-5 eine jesuanische Parabel vorliegt und in V. 6-8a die Anwendung der Gemeinde; auch Wiefel, Lukas, 313f spricht sich dafür aus, dass V. 6-8a in einer zweiten Stufe zum Gleichnis hinzugekommen sind; Ernst, Lukas, 372 meint, dass es eine vorlukanische Hinzufügung ist, die man zeitlich nicht festmachen kann; auch Deschryver, Parable, 362-365 und Paulsen, Witwe, 19-21 vertreten diese Meinung; vgl. auch Bovon, Traditions, 383-391.

Frage beantwortet.³⁹ Die unterschiedlichen Meinungen und Annahmen auf verschiedene Bearbeitungsstufen werden auch durch die Frage nach dem Subjekt in Vers 7c und nach der Bedeutung von μακροθυμεῖ ausgelöst, das unterschiedlich interpretiert wird. Je nachdem wie sich die Autoren entscheiden, wird hier ein literarkritisches Urteil gefällt.

Es lassen sich Gründe dafür finden, dass Parabel und Kommentar in VV. 2-8a von einem Verfasser stammen und schon anfänglich zusammengehörten, denn es gibt einen sehr engen Bezug von Gleichnis und Kommentar, wie aufgezeigt wurde. Dabei wird die Frage diskutiert, ob die Einheit dem historischen Jesus⁴⁰ oder einer vorlukanischen Gemeindebildung zuzuordnen ist,⁴¹ wobei die Rückführung des Kommentars auf den historischen Jesus durch den Gebrauch von κύριος und ἐκλεκτῶν unwahrscheinlich erscheint.⁴² Es lassen sich schlüssige Argumente für eine erste jesuanische Parabel (V. 2-5) finden, die dann vorlukanisch bearbeitet wurde (V. 6-8a).⁴³ Dabei ist die ins Feld geführte Originalität im Verhalten der Witwe, die nicht den alttestamentlichen Vorlagen entspricht und hier im Gleichnis in ihrer Hartnäckigkeit zum Ausdruck kommt, als Argument für eine jesuanische Herkunft glaubwürdig. Die ungerechte Gerichtsbarkeit ist als Motiv aus dem AT bekannt, wie Jes 10,1-4 oder auch die Erzählung der Susanna in Dan 13,1-64 bestätigen.⁴⁴ Auch die Tatsache, dass die ähnliche Parabel vom bittenden Freund in Lk 11,5-8 ohne Kommentar Eingang in das Evangelium gefunden hat, ist ebenfalls ein Argument dafür, dass die Parabel ursprünglich eigenständig vorlag.⁴⁵

Es bleibt noch die Frage nach der Herkunft von Vers 8cd. Der inhaltliche Bezug zum Evangelienkontext in Lk 17,20-37 und besonders zu 17,22 verweist auf apokalyptischen Kontext und die Frage der Parusie, wie besonders der Menschensohntitel vermuten lässt.⁴⁶ Die Frage nach dem Glauben dient auch zur Rahmung des Gleichnisses, denn sie verweist gleichzeitig auf die Themenangabe

³⁹ Delling, Gleichnis, 19; für Ernst, Lukas, 374 handelte es sich um eine rhetorische Frage; vgl. auch Deschryver, Parabole, 363; Spicq, Parabole, 81 betont, dass diese Einleitung dem Wahrheitscharakter des Folgenden unterstreicht.

⁴⁰ So Jeremias, Gleichnisse, 156.

⁴¹ Vgl. Linnemann, Gleichnisse, 185; Delling, Gleichnis, 25, der den Sitz im Leben dieses Abschnittes in der palästinensischen Situation einer bestimmten Enderwartung erkennt, die Erwartung der Gemeinde wird zurechtgerückt, wobei sich die Gemeinde trotzdem auf Gottes Zusage berufen darf; auch Hicks, Parable, 210ff; Deschryver, Parabole, 355ff; vgl. auch Catchpole, Son, 81-104.

⁴² Vgl. Schneider, Lukas, 361; Fitzmyer, Luke I, 1176; Zimmermann, Richter, 80f.

⁴³ So Heininger, Metaphorik, 200; Melzer-Keller, Jesus, 303; auch Bultmann, Geschichte, 189 geht von zwei Stufen der Entstehung aus.

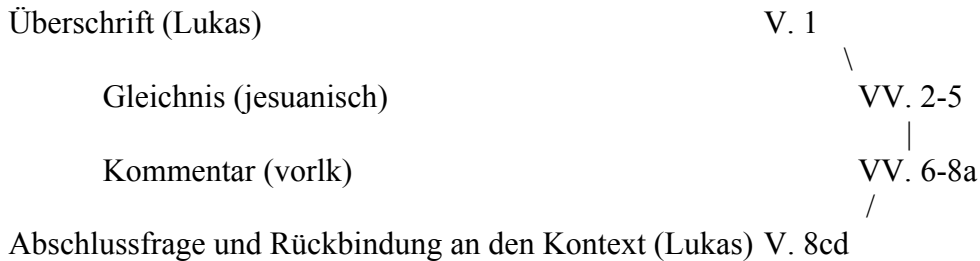
⁴⁴ Auch die Tatsache, dass im Makarismus Mt 5,3 par Lk 6,20 die Armen als Adressaten der Gottesherrschaft bevorzugt werden und die Inständigkeit im Glauben ein bei Jesus beliebtes Motiv für das Verhalten der Jünger ist, bestätigen die Rückführung auf Jesus.

⁴⁵ Vgl. Heininger, Metaphorik, 100f betont die Verbindungslinien zwischen beiden Parabeln, die auch wörtliche Parallelen besitzen Lk 11,7 und Lk 18,5 in κόπον παρέχειν. Da Lukas gern gend pairing betreibt, könnte auch hier im „Freund“ und der „Witwe“ ein solches Paar vorliegen.

⁴⁶ Der Titel kommt dort in Lk 17,22.24.26.30 vor; vgl. Bovon, Lukas III, 197; Zimmermann, Gleichnis, 80; Deschryver, Parabole, 357; Delling, Gleichnis, 20f meint, dass sich V. 8cd sprachlich in das Sondergut einfügt; anders Bovon, Lukas III, 188; Zimmermann, Gleichnis, 79f; Cranfield, Parable, 298f; Bindemann, Parabel, 92, die diese Frage dem Evangelisten zuordnen, da er gern πλήν und auch ἐλάων verwendet.

der Ausdauer, die nötig ist in der Erwartung der Wiederkunft des Menschensohnes, die sich in die Zeit hinein verlängert. Deshalb legt sich eine lukanische Herkunft nahe.⁴⁷

Auf der Grundlage dieser Erwägungen ergibt sich folgende Herkunft:



4.3.3. Gattung

Als Gattung der kleinen Einheit (Lk 18,2-5) haben wir eine Parabel vorliegen.⁴⁸ Es geht hier nämlich im Gegensatz zum Gleichnis, das einen typischen Zustand oder regelmäßigen Vorgang aufgreift, um einen interessierten Einzelfall. Es liegt ein besonderer und einmaliger Vorgang vor, der nicht der normalen Alltagserfahrung entspricht. Es wird sogar bewusst eine außergewöhnliche Entwicklung dargestellt, die den Erfahrungen der Zuhörer widerspricht.⁴⁹ Durch die Gleichnisse bzw. Parabeln erreicht der Erzähler Lukas einen direkten Bezug des Lesers zu seiner Hauptfigur. Der Distanz des erzählenden Berichtes über seine Figur stellt der Verfasser in Fall dieser Gattung eine direkte Begegnung mit Jesus gegenüber. Während dem Leser z.B. in den Kindheitserzählungen viele Informationen über die Hauptfigur Jesus gegeben werden, sodass er im Vergleich zu den anderen Figuren der Erzählung einen Informationsvorsprung besitzt, wird dieser Unterschied in der Gleichnisrede aufgehoben. Es kommt damit zu einer direkteren Auseinandersetzung mit der Hauptfigur, die beim Leser eine hohe Betroffenheit auslösen soll.⁵⁰

Ob diese Parabel schon ursprünglich auf das Gebet zu beziehen ist, muss nicht unbedingt befürwortet werden. Die Pointe der Parabel liegt in der überraschenden Wendung, die der Richter vornimmt. Die schwache und bedürftige Witwe kann sich gegen einen ungerechten und mächtigen Richter durchsetzen, der letztlich aus

⁴⁷ So Bovon, Lukas III, 197; vgl. auch Heining, Metaphorik, 198.208; vgl. Wiefel, Lukas, 315 erkennt darin eine neue Pointe, die Lukas anfügt; Rienecker, Lukas, 420f; Haacker, Gleichnis, 279f.

⁴⁸ Ernst, Lukas, 373 weist darauf hin, dass Lukas eine Wortfolge gern mit einem illustrierenden Gleichnis abschließt; Berger, Formen, 106.381 rechnet den ganzen Abschnitt 18,1-8 zu den Gleichniserzählungen und den Gegensatz Witwe/gottloser Richter zu den Konflikterzählungen.

⁴⁹ So Bultmann, Geschichte, 188; er bezieht sich auf Jülicher, Gleichnisreden.

⁵⁰ Vgl. Aletti, L'arte, 128ff, betont, dass Lukas vor allen Dingen im Abschnitt 9,51-19,44 diese Gattung verwendet, durch die der Leser seine privilegierte Stellung verliert und der Figur Jesus selbst mehr Raum eingeräumt wird, um beim Leser ähnlich wie bei den Erzählfiguren eine größere Direktheit in der Beziehung zu Jesus zu ermöglichen.

Angst vor ihrer Inständigkeit und ihrem aufdringlichen Auftreten nachgibt. Dabei zeigt sich, dass auch hilfsbedürftige Witwen, denen man eigentlich kaum etwas zutraut, wichtige Dinge erreichen können. Auf diesen überraschenden Aspekt zielt die Parabel ab, was auch durch die Komik unterstrichen wird, die durch ὑπωπιάζω in die Parabel eingefügt wird. Durch ihr entschiedenes Auftreten versetzt die Witwe den scheinbar furchtlosen Richter in Angst und Schrecken und erreicht ihr Ziel. Der Gegensatz von Schwäche und Stärke ist in dieser Parabel stark betont, denn mit einer Witwe ist die eine Partei als überaus schwach charakterisiert, wenn man an die sprichwörtliche Schwäche der Witwen im AT denkt. Außerdem tritt sie allein auf, denn anders als z.B. der Hohepriester in Apg 24,1f kann sie sich keinen Anwalt leisten. Der Richter dagegen strotzt nur so von Selbstbewusstsein, da er sich im Selbstgespräch seiner Rücksichtslosigkeit sehr bewusst ist. Umso überraschender ist der positive Ausgang der Verhandlung. Die Pointe der Parabel liegt in dem unerwarteten Ergebnis. In diesem Punkt findet sich eine Parallele in Lk 18,9-14, auch hier hätte man nicht erwarten können, dass ein Zöllner positiv und ein Pharisäer negativ beurteilt werden, noch dazu im Zusammenhang des Gebetes.

Als Vergleich ist die Parabel vom bittenden Freund in Lk 11,5-8 heranzuziehen, die ohne Anwendung überliefert wird bzw. in der Erzählung schon kommentiert ist. Sie steht im Kontext einer Gebetsunterweisung, in der Jesus als Erzähler auftritt. Anders als in Lk 18,2-5 geht es dabei nicht um einen Streit und einen Gegensatz sondern um einen Freund und eine Hilfsbitte. Ähnlich ist allerdings der Punkt der Zudringlichkeit, denn wie in Lk 18 wird das Anliegen erfüllt, weil der Bittende zudringlich wird. Die Erzählung wirkt viel nüchterner und weniger plastisch, weil sie nicht als direkte Rede überliefert wird. Der Akzent liegt nicht auf dem Bittenden, der nur als τίς ἐξ ὑμῶν beschrieben wird, sondern auf dem Freund, dessen häusliche Situation in der Erzählung durchscheint. Ein Kommentar zur Parabel wird durch die Komposition im Kontext mit dem Vaterunser in Lk 11,2-4 und dem Bittaufruf mit Bildwort in Lk 11,9-13 gegeben. Darin wird verdeutlicht, dass es hier um das Gebet und die Beziehung des Gläubigen zum Vater im Himmel geht.⁵¹

In Lk 18,1-8 liegt nach der Parabel in VV. 6-8a eine Anwendung durch einen Schluss a minore ad maius (qualwachomer) vor.⁵² Darin wird das Verhalten des Richters gegenüber der Witwe mit Gott und den Auserwählten verglichen. Wenn schon der ungerechte Richter der Witwe ihr Recht verschafft, umso mehr wird es Gott seinen Auserwählten verschaffen. Die Ausdauer und der Mut der Witwe dient im Hintergrund als Vorbild, wird jedoch weniger in den Mittelpunkt gerückt, als die Reaktion Gottes. Hier liegt eindeutig eine Verlagerung des Akzentes vor. Dabei geht es um die Frage nach dem Eingreifen Gottes und seinem Beistand für die Mitglieder der Gemeinde. Hier scheint mehr die Bedrängnis der Gemeinde durch, was auch durch die Tatsache, dass die Erwählten Tag und Nacht zu Gott schreien, bestätigt wird. Zu fragen ist hier, ob die Parusieverzögerung eine Rolle spielt, da ἐκλεκτός als Begriff der Apokalyptik anzusehen ist und damit die

⁵¹ So Heinger, *Metaphorik*, 98ff, der diese Komposition auf Lukas zurückführt.

⁵² Vgl. Bovon, *Lukas III*, 188f; Wolter, *Lukas*, 589f.

Gemeinde in der Endzeit bezeichnet wird.⁵³ Die Anwendung betont die Gewissheit der Erhörung der inständig vorgetragenen Anliegen. Ihr Schwerpunkt liegt nun auf Gott, der schnell antwortet und nicht zögert wie der Richter.

Schließlich verlagert der Endredaktor Lukas den Akzent wieder auf die Beharrlichkeit, nachdem zu seiner Zeit die Frage der Naherwartung nicht mehr aktuell war und man sich mit der Parusieverzögerung abgefunden hatte. Die Gemeinde des Lukas richtet sich auf ein Wirken in der Geschichte ein. Dazu ist Beharrlichkeit notwendig, wie in V. 1 angegeben wird und worauf in der Frage von V. 8cd angespielt wird.⁵⁴ Außerdem kann er auch in Zeiten, die schon von Verfolgungen gekennzeichnet waren, im Beispiel der Witwe Trost zusprechen und die Hoffnung auf unerwartete Veränderung einer Notlage vermitteln. Dafür ist ihm die Parabel von der Witwe ein günstiges Beispiel.⁵⁵

4.4. Religionsgeschichtliche Aspekte

4.4.1. Altes Testament und Judentum

Schon das Alte Testament nimmt Anstoß am Verhalten der Richter und übt Kritik, die vor allen Dingen durch die Propheten geäußert wird (vgl. Mi 7,3) und in der sie sogar mit den Wölfen Arabiens verglichen werden, die nichts bis zum Morgen übriglassen (Zef 3,3). Ursprünglich wurden die Richter nach Dtn 16,18-20 eingesetzt, um gerechte Urteile zu fällen, das Recht nicht zu beugen, keine Bestechungsgelder anzunehmen und nicht auf das Ansehen der Person zu achten. Diese Vorschrift bzw. Warnung ist sich der Gefahr wohl bewusst, dass es auch anderes Verhalten gab. Denn eigentlich sollte ein Richter auf das Recht des Geringen und Armen aus sein und ihnen gegen die Gottlosen zur Seite stehen (vgl. Ps 82,2-7; Jes 1,17).⁵⁶ Wenn in Abot IV, 22 Gott als Richter angerufen wird, der keine Bestechung annimmt, wobei man „im Gegensatz zu menschlichen Richtern“ ergänzen könnte, kann man vermuten, dass dieses Problem auch noch in späteren Zeiten existiert hat. Dass die Charakterisierung des Richters als *τὸν Θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντροπόμενος* nicht aus der Luft gegriffen ist, wird also deutlich.⁵⁷ Sehr häufig wird im AT Gott als Richter bezeichnet (vgl.

⁵³ Heininger, Metaphorik, 206f verweist darauf, dass es auch in Qumran vorkommt und z.B. in 1Hen 1,1; 5,7 u.a. im Gegensatz zu den Gottlosen verwendet wird; vgl. 1QpHab 10,13; 5,4.

⁵⁴ Vgl. Berger, Formen, 110, der von einer Überschrift in 18,1 spricht; er weist darauf hin, dass Gleichniserzählung als Abschluss von Mahnreden der antiken Rhetorik entsprechen und sieht daher in 18,8cd in dieser Hinsicht das Bindeglied zur apokalyptischen Mahnrede, die in Lk 17,20 einsetzt.

⁵⁵ So Heininger, Metaphorik, 208.

⁵⁶ Vgl. Wiefel, Lukas, 314.

⁵⁷ Vgl. Heininger, Metaphorik, 202f; er verweist auf Spicq, Parable, 73, der wiederum Dion. Hal. X 10,7 als Beleg angibt, wo gesagt wird, dass er „Gottes Zorn nicht fürchtete und auch keine menschliche Rache“. Jos., Ant X 81 spricht davon, dass „Jojakim weder fromm gegen Gott noch gütig gegen die Menschen war“ und Philo, Spec Leg III 202.209 spricht von „einem, der weder den Menschen noch Gott Ehrfurcht entgegenbrachte“; eine ähnliche Wendung führt Paulus in 2Kor 8,21 an, statt „Gott“ setzt er jedoch „Herr“, es geht darum, „gut nicht nur vor dem Herrn sondern auch vor den Menschen zu sein“.

Gen 18,25; Hi 9,15; Ps 50,6; 74,8; Jes 30,18 LXX; 33,22; 63,7 LXX). Diese Wendung findet sich in ähnlicher Form übrigens auch bei Flavius Josephus (Ant. X, 83) in Bezug auf König Jojakim. In Sir 35,21f wird Gott als Richter bezeichnet, der das Flehen der Armen hört.

Man erwartet Gott als Richter, der Recht und Gerechtigkeit wiederherstellt und den Auserwählten eine eschatologische Belohnung gibt.⁵⁸ Das Frühjudentum kennt auch die Seligpreisung eines Richters, der der Witwe ein gerechtes Gericht gewährt (vgl. Hen 42,9).⁵⁹ Das von der Witwe (Vers 3) geforderte Recht (*ἐκδίκησόν με*) ist etwas, das Gott ganz gewiss tut.⁶⁰ Auch bei Philo findet sich ein Hinweis für die Vorstellung, dass Gott für die Witwe eintritt und ihr Recht verschafft. Gott ist ein unparteiischer Richter, der sich in seiner Fürsorge der Witwen annimmt und für sie Recht spricht, denn sie hat weder Mann noch Eltern, die sie beschützen könnten.⁶¹

Die Klage von Witwen und anderen Bedürftigen gegen Ausbeutung, Unterdrückung und erlittenes Unrecht kommt im Alten Testament sehr häufig vor. Beispielhaft wird in Jes 10,1ff davon gesprochen, dass die Richter die Witwen ausbeuten, die Schwachen vom Gericht fernhalten und den Armen das Recht rauben. Auch Hi 24,3, Ps 94,6, Jer 5,28 (hier wird parallel zum Gleichnis davon gesprochen, dass das Anliegen der Armen nicht entschieden wird) und Ez 22,7 sprechen ähnliche Situationen an, sodass das Alte Testament immer wieder vor diesem Fehlverhalten gegenüber den Witwen warnt oder zum gerechten Verhalten ihnen gegenüber aufruft (vgl. Ex 22,22; Dtn 24,17; 27,19; Sir 35,17ff; Jer 22,3; Sach 7,10).⁶² Auch in den antiken Schriften, besonders in der Gesetzes- und Weisheitsliteratur einiger Nachbarvölker Israels wird wiederholt Klage erhoben über die Hilfsbedürftigkeit der Witwe und insbesondere über die Ungerechtigkeit, der sie bei den sozial Stärkeren ausgesetzt ist. Aus diesem Grund wird z.B. in dieser orientalischen Umwelt an die Herrschenden und Mächtigen appelliert, sich zu Fürsprechern der Witwen zu machen.⁶³ Die Beschreibung des Richters als *ὁ*

⁵⁸ Vgl. Bovon, Lukas III, 195, er verweist darauf, dass die letzte Wiedergutmachung auf juristischer Ebene dem ewigen Heil entspricht und sieht Parallelen zu Paulus, der auch juristisches Vokabular benutzt, jedoch statt von Lohn (*ἐκδίκησις, μισθός*) mehr von Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) spricht, die geschenkt wird.

⁵⁹ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 436. In den Seligpreisungen (Lk 6,20.24) wird ebenfalls der Aspekt betont, dass Gott Unterdrückung beendet und Recht und Gerechtigkeit wiederherstellt.

⁶⁰ Das *οὐ μὴ* mit Konjunktiv Aorist ist eine verstärkte Bejahung; im NT häufig bei Zitaten aus der LXX; vgl. Dellling, Gleichnis, 16. Interessant ist der sonstige Gebrauch von *ἐκδίκησις* im Neuen Testament, wo es das Endgericht bedeutet (Lk 21,22; Röm 12,19; 2 Thess 1,8), das Recht wird durch Gott endgültig bei der Parusie wiederhergestellt, vgl. Heininger, Metaphorik, 207; auch Rienecker, Lukas, 419.

⁶¹ Philo, Spec. I 308.310 und Spec. IV 177f.

⁶² Vgl. Johnson, Luke, 269; Maier, Lukas, 376; Ernst, Lukas, 373; Zimmermann, Gleichnis, 83; Wiefel, Lukas, 314 meint, dass es sich um eine Vermögenssache handelt, da sich die Situation vor einem Einzelrichter und nicht vor einem Gerichtshof abspielt; als Beleg nennt er bSanh. 4b „Wenn einer als Rechtskundiger anerkannt ist, dann darf er auch als Einzelrichter entscheiden“; Prozessgegenstand könnte die Auszahlung eines Erbes oder die Zurückerstattung eines Pfandes oder einer Schuldsumme sein; ebenso auch Jeremias, Gleichnisse, 153; vgl. Hicks, Parable, 215.

⁶³ In Ägypten sind sogar der Sonnengott Amon-Re und Ptah, bei den Semiten der Sonnengott Schamasch als Fürsprecher der Witwen angesehen; auch der Gesetzeskodex des Hammurapi spricht davon, dass Hammurapi den Witwen zu ihrem Recht verholfen hat; allgemein galt die

κριτῆς τῆς ἀδικίας,⁶⁴ ordnet ihn in die Welt des Frevels und der Verderbtheit ein; es geht hier um denselben Gegensatz wie in Lk 16,8. Sein Handeln steht im Gegensatz zu Recht und Gerechtigkeit, die von der Witwe eingefordert werden. Dieser Begriff verweist auf den eschatologischen Kontext, denn er erinnert an eine Trennung, die durch die Aufrichtung der Gottesherrschaft vollzogen wird; dieser Richter gehört nicht zum Bereich Gottes.⁶⁵

In der Situation, die im Gleichnis in den Blick genommen wird, erscheint die Witwe als Einzelperson, was ihre sprichwörtliche Schwäche und Bedürftigkeit noch zusätzlich betont, allein muss sie um ihr Recht kämpfen. Die Forderung ἐκδικησόν με bezieht sich auf eine gerichtliche Verfolgung von schuldigen Dritten, also um eine Wiedergutmachung eines begangenen Unrechts und nicht um besondere Forderungen, die sie für sich in Anspruch nehmen will. Es geht um das ihr zustehende Recht, deshalb drückt sie diese Forderung im Imperativ mit Nachdruck aus.⁶⁶ In der LXX gibt das Verb auch den Gedanken von Wiedergutmachung im Sinn von strafendem Handeln wieder. Mit τοῦ ἀντιδίκου ist ein Gegner vor Gericht gemeint.⁶⁷ Es wird von ihm etwas zurückgefordert, was der Witwe vorenthalten wird. Das Judentum kennt das Begriffspaar משפט und קדש, Recht und Gerechtigkeit, und ist davon überzeugt, dass eine Gesellschaft nur bestehen kann, wenn das Recht, also das Gesetz geachtet wird und gleichzeitig Gerechtigkeit Bestand hat, was bedeutet, dass die Güter gerecht verteilt werden; die Gerechtigkeit ist dabei nicht dem Handlungsspielraum des Menschen überlassen, sondern eine Pflicht.⁶⁸ Der Richter widerspricht in seiner

Sorge um die Witwe als Pflicht der Mächtigen in der Umwelt Palästinas, vgl. dazu die Hinweise von Stählin, ThWNT IX, 432, er verweist jedoch auch darauf, dass die Idee der Götter als Schutzherrn der Witwen in der Antike im Westen nicht existiert hat.

⁶⁴ Heininger, Metaphorik, 207 bemerkt dazu, dass dieser hebraisierende Genitivus qualitatis auf eine Lokalisierung der Gemeinde im palästinensisch-jüdischen Bereich schließen lässt; es gibt auch das fromme Gegenstück in JosAs 28,7, wo von frommen Männern die Rede ist, die Gott fürchten und jeden Menschen achten.

⁶⁵ Vgl. Strack/Billerbeck, II, 239 verweist auf Sanh 7a, wo Rabbi Schemuël b. Nachman (um 260) sagt: „Jeder Richter aber, der kein wahrheitsgemäßes Gericht richtet, veranlasst die Schekhina, sich von Israel zu entfernen“; vgl. Delling, Gleichnis, 14, der auf den Bezug von ἀδικία zu ᾠlah hinweist und 1QS 4,9-11; 6,15 nennt, wobei es um eine religiös-ethische Haltung und um die Zugehörigkeit zur Gemeinde von Qumran geht; Wiefel, Lukas, 315; Zimmermann, Gleichnis, 88.

⁶⁶ Vgl. Schrenk, ThWNT II, 440-444 legt dar, dass der Gedanke des Rachenehmens im Laufe der Zeit immer mehr der Vorstellung weicht, eine Entscheidung im Prozess zu fällen, das wird im ersten Jahrhundert vor Christus deutlich; Lukas verwendet das Substantiv auch in Apg 7,24, wo es um das Verhalten des Mose geht, der sich gegen das Unrecht wendet, das die Ägypter gegen die Israeliten verübten, was dann allerdings durch einen Mord geschieht; Maier, Lukas, 376 gibt den interessanten Hinweis auf Apk 6,10, wo die Ermordeten, also die um des Glaubens willen Verfolgten ähnlich rufen, wörtliche Bezüge sind dabei ἐκδικεῖς und κρίνεις, das an den Richter erinnert. Zimmermann, Gleichnis, 83f betont, dass der Akzent hier nicht so sehr auf Vergeltung, Genugtuung oder Recht verschaffen liege, sondern mehr auf die Hilfe und den Beistand des Richters, den die Witwe benötigt, da sie allein ihr Anliegen aufgrund ihrer Schwäche nicht durchsetzen könne; diese Meinung begründet er mit der Bedeutung im AT, z.B. Ps 7,9; 26,1; 35,24; 43,1; auch Hicks, Parable, 216.

⁶⁷ Bovon, Lukas III, 193f; vgl. Benjamin, Widow, 214ff, der einen Versuch unternimmt, den Gegner zu beschreiben, und ihn in Anlehnung an Dtn 24,17-22 als einen Reichen beschreibt, der unangemessene Zinsen für ein Pfand verlangt.

⁶⁸ Vgl. Sachs, Dignity, 115-122.

In Bezug auf die Verwendung der Witwe als Paradigma verwendet das AT die Witwe als Bild für das Volk oder für eine Stadt. So wird das zerstörte und verlassene Jerusalem mit einer Witwe verglichen (vgl. Klgl 1,1; Bar 4,12; Jes 49,21 LXX; Jer 51,5).

4.4.2. Die griechisch-römische Welt

Das römische Recht kennt bei Privatstreitigkeiten (*iudicium privatum*) ein zweiteiliges Verfahren. Zunächst wird vor einem Magistraten (Praetor, Aedil) verhandelt, der den Fall (*litis contestatio*) zu einem Verfahren in iure macht. Dann erst kommt es zur Beweisaufnahme und zum Urteil (im Verfahren *apud iudicem*), in dem ein Einzelrichter (*iudex privatum*) das Verfahren durchführt, in dem Beweisaufnahme und Urteilsfällung stattfinden. Die Bestellung eines Richters erfolgte durch den Praetor, er musste mindestens 30 Jahre und seit Augustus mindestens 25 Jahre alt sein und hatte ein Mindestvermögen aufzuweisen.⁷² Für Lukas ist die Kenntnis des römischen Rechts vorauszusetzen, wie die Stellen in Lk 12,58f; Apg 18,12-15 und 25,6-10 und auch der Prozess Jesu belegen. Es gibt Berührungen in der Terminologie von Lukas und der römischen Gerichtsterminologie, wenn er in Apg 18,14 das Wort *ἀδίκημα* Paulus in den Mund legt und ihn in Apg 25,10 *ἠδίκησα* sagen lässt.⁷³ Da die Parabel im städtischen Kontext angesiedelt ist, wobei es nicht auf eine konkrete Stadt ankommt, sondern wohl eher um eine Betonung des profanen Umfelds, in dem sich die Handlung abspielt, könnte Lukas eine hellenistische Stadt seiner Zeit vor

⁶⁹ Vgl. Spicq, Parable, 74; Hicks, Parable, 216f.

⁷⁰ Dellling, Gleichnis, 8f verweist auf einige Papyri wie P. Flor. 59,14; P. Anmh. 134,10; P. Oxy. 937,7. Auch die Bedeutung „rächen“ ist im hellenistischen Bereich bekannt.

⁷¹ Jos., Ant. VI 211.303; XX 116.126; vgl. Dellling, Gleichnis, 9-11, für den hellenistischen Bereich verweist er auf zwei Stellen bei Plutarch mit der Bedeutung „den Tod eines Menschen rächen“ in Anton. 67,3 und Tib. et Gai. Gracch. 45,6.

⁷² Vgl. Heininger, Metaphorik, 203; auch Der neue Pauly 5, 1200-1205, die Rechtsprechung fand in der Privatbehauptung des Richters statt (Vitr. 6,5,2).

⁷³ Hier verweist Heininger, ebd., auf PcolZen II 83, Pent 49.83 und UPZ I 18; vgl. Cotter, Parable, 331f spricht davon, dass ein ungerechter Richter oder *iudex*, der auch als Regierender zu verstehen ist, die Normalität und nicht die Ausnahme war und dass man in einem bestimmten Kreis sein musste, um Anliegen durchzusetzen: „Non-elites like the widow would have been outside that circle, which would provide prestigious contacts or wealthy connections“; siehe dazu Harries, Law, 171, der aus später Zeit auf ein Gesetz von Kaiser Konstantin aus dem Jahr 331 hinweist, in dem er vom *iudex* Parteilosigkeit fordert und ein offenes Ohr vom Richter sowohl für die Anliegen der Ärmsten als auch der Reichen, was darauf hinweist, dass dies nicht üblich gewesen ist.

Augen haben, wogegen Jesus sicherlich das Umfeld Palästinas vor Augen hatte.⁷⁴
Es geht beim Rechtsstreit um eine Angelegenheit des gesellschaftlichen Lebens.⁷⁵

Ähnlich wie der Richter im Gleichnis wird in der Literatur eine verantwortungslose und gefährliche Person beschrieben. Livius beschreibt den Konsul Flaminius als einen, der weder Respekt vor den Gesetzen und der Hoheit des Senats noch vor den Göttern hatte.⁷⁶ Dionysius von Halikarnaß verwendet in seinem Geschichtswerk in der Beschreibung von Aulus Verginius eine solche Beschreibung.⁷⁷ Man stößt auch in der griechisch-römischen Literatur auf den Vergleich Gott und Richter, der bei Epiktet zu finden ist: „Warum gibst du dir Mühe, den Richter zu bestechen und den Ratgeber zu verführen?“⁷⁸ Es wird in der hellenistischen Welt von der Schwäche und dem Ausgeliefertsein der Witwen berichtet.⁷⁹ Es war vollkommen unüblich, dass Frauen überhaupt vor einem Richter erschienen, denn sie wurden normalerweise durch ihren Mann vertreten. Wenn es wie in unserer Parabel keinen Mann gab, dann wurde sie von einem Anwalt vertreten. Für eine arme Witwe bedeutete dies sicherlich eine ausweglose Lage.⁸⁰ In der gesamten antiken Literatur werden überhaupt nur zwei Gerichtsverfahren gegen Frauen überliefert. Zum einen wird in einer Rede Antiphons eine Anklage eines jungen Mannes gegen seine Stiefmutter erwähnt, zum anderen wird in der 59. Rede des Demostenes eine gewisse Neaira angeklagt.⁸¹

⁷⁴ Puig I Tàrrach, Gesù, 152-162 erwähnt, dass es zur Zeit Jesu in Palästina zahlreiche Städte mit griechischer Bevölkerung gab und die nur von Juden bewohnten Gebiete relativ klein waren, sodass man voraussetzen kann, dass Jesus auch mit der hellenistischen Kultur in Berührung kam.

⁷⁵ Bovon, Lukas III, 190f meint, dass Lukas gern in Kategorien der Stadt denkt, vgl. z.B. Lk 7,11.37, vgl. Rienecker, Lukas, 418; er verweist auf Dtn 16,18, wonach in jeder Stadt Israels ein Richter eingesetzt werden sollte; Ernst, Lukas, 373 meint, dass es nicht auf nähere Angaben ankomme, da es hier nicht um Historie gehe, sondern um eine Parabel. In den Evangelien werden öfter Richter erwähnt, vgl. Mt 5,25; 12,27; Lk 11,19; 12,58.

⁷⁶ Liv., XIII.12.3.4-5.

⁷⁷ Aulus Verginius war 494 v.Chr. ein Konsul der frühen römischen Republik; vgl. Dion. Hal., Ant. Rom. X,10,7; auch Lysias, Or. 12,9.

⁷⁸ Vgl. Epict., Diss. II 7,14, es geht hier um eine andere Aussage als im Gleichnis.

⁷⁹ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 431; Fensham, Widow, 139.

⁸⁰ Vgl. Cotter, Parable, 333ff, er zitiert Val. Max., 6,3,9-12, wo er von der Scheidung des Gaius Sulpicius Gallus berichtet, nur weil dieser seine Frau außer Haus mit unbedecktem Haupt vorgefunden hat, und von Publius Sempronius Sophus, der sich mit einer ähnlichen Begründung scheiden ließ. Ganz außergewöhnlich war es, wenn es Frauen wagten, öffentlich aufzutreten. Valerius Maximus berichtet von einer Hortensia, der Tochter eines Senatorfreundes, die vor erstaunten Richtern auftrat (8.3.1-3); vgl. App., Civ. IV,5,34 berichtet von derselben Episode und der Empörung der Richter, die sie vom Gericht verwiesen. Cotter folgert aus dem Befund, dass es im Osten für eine Frau, noch dazu für eine arme Frau, viel ungewöhnlicher war, vor einem Richter zu erscheinen, wenn dies schon in der römischen Gesellschaft so unüblich war, ebd.

⁸¹ Vgl. Brodersen, Apollodoros, behandelt die Reden von Antiphon, Gegen die Stiefmutter, und von Apollodoros, Gegen Neaira (Demostenes 59); Antiphon lebte im 5. Jahrht. v.Chr. und gehört zu den zehn klassischen Attischen Rednern, Apollodoros lebte im 4. Jahrht. v.Chr. in Athen und war ein Redner und Politiker.

Die Schwäche und Schmach von Witwe wird daher manchmal auch in antiken Komödien bzw. Satiren thematisiert.⁸² Wie im Kapitel über die Umwelt eingehend dargestellt, lässt sich in der griechisch-römischen Kultur keine Fürsorge für arme und in Not geratene Witwen oder Witwen, die in Not geraten sind.⁸³ Ungewöhnlich in der Parabel ist zudem die Rede der Witwe, die ohne Höflichkeitsformel und Anrede einfach eine Forderung enthält. Dass dies noch mehr aus dem Rahmen fällt, erscheint daher augenscheinlich.⁸⁴

Es findet sich schließlich eine auffällige Parallele zu unserer Parabel bei Plutarch, der von einer armen alten Frau berichtet, die zum König kommt und Recht verlangt. Auch sie läuft häufig zu ihm, der keine Zeit für sie hat. Schließlich fängt sie laut an zu schreien, sodass er ihr Gehör schenkt. Hier könnte eine bekannte Vorstellung vorzuliegen, nach der sich ein Mächtiger von einer armen Frau überzeugen lässt und ihre Sache vertritt.⁸⁵ Zumindest ist dieser Beleg ein Hinweis dafür, dass es eine ähnliches Bild in Parabeln existierte und vielleicht als Anregung für die Parabel diente. Interessant ist dabei, dass in der lukanischen Parabel die Frau zu einer Witwe wird, wodurch dieser Akzent einer typischen Vertreterin für die Armen und Schwachen in die Parabel eingetragen wird.⁸⁶

4.5. Lukanische Perspektive

4.5.1. Beharrlichkeit im Gebet

Das ausdauernde Gebet wird von Lukas immer wieder in seinen Schriften thematisiert,⁸⁷ dabei ist besonders auf Lk 11,5-8 zu verweisen, auch wenn dort nicht die Beharrlichkeit, sondern die Dreistigkeit (*ἀναίδεια*) zum Erfolg führt (vgl. auch Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28f; 11,1.2). Es geht jedoch um dieselbe Logik im

⁸² Vgl. Terentius, Adelphoe, 932 in der Gestalt der Sostrata wird das elendige Schicksal der Witwe thematisiert; vgl. Juvenal, Saturae 6,242-5, wo erwähnt wird, dass vor Gericht niemals ein Fall durch eine Frau eröffnet wird und als Beispiel eine verdorbene Frau Manilia genannt wird.

⁸³ Stählin, ThWNT IX, 433 verweist auf Dion. Hal., Ant. Rom. II,25,5, dort wird ein auf Romulus zurückgeführtes Gesetz genannt, dass die Witwe eines ohne Nachkommen und Testament verstorbenen Mannes Alleinerbin des Nachlasses sei, falls Kinder vorhanden sind, falle er ihr und den Kindern zu gleichen Teilen zu. Später wird bei Justinian geregelt, dass die unbemittelte Witwe ein Viertel der Hinterlassenschaft eines wohlhabenden Gatten erhält.

⁸⁴ Vgl. Cotter, Parable, 335f; er verweist auf Beispiele, in denen Frauen Anfragen an höhere Beamte immer mit einer Höflichkeitsformel beginnen, P. Tebt. II 327 aus dem 2. Jh. n.Chr., wo eine Frau einen Epistrategus mit „mein Herr“ anspricht, und P. Tebt. II 334 wo eine von ihrem Mann verlassene Frau den römischen Hauptmann Gallus ihn ebenfalls mit „mein Herr“ anspricht, um eine Bitte zu äußern; in P. Oxy. LXIII 4393 spricht eine Witwe den Richter Flavius Phoebannon mit *pater civitatis* an und bittet ihn um Hilfe gegen die Gier ihres Sohnes.

⁸⁵ Plut., Regum et imperatorum apophthegmata 32; vgl. Klein, Lukas, 576.

⁸⁶ Wolter, Lukasevangelium, 587 erwähnt zusätzlich einen ähnlichen Stoff bei Joh. Stobaeus, Anthol. III, 13,48, die allerdings nur darin übereinstimmt, dass ein schwacher Mann einem König mit einer Forderung gegenübertritt.

⁸⁷ Melzer-Keller, Jesus, 303f verweist darauf, dass sich das Verb *προσεύχομαι* bei Lukas am häufigsten findet.

Bild, dass man etwas Dringendes unter schwierigen Umständen erreicht.⁸⁸ Der lukanische Jesus ist sehr intensiv als Mann und Lehrer des Gebets gezeichnet, nur bei ihm steht vor dem Vater unser die Bitte der Jünger, dass Jesus sie beten lehre; außerdem wird das Gebet Jesu am Ölberg bei Lukas besonders intensiv beschrieben.⁸⁹ Der Aufruf zum ausdauernden Beten taucht auch in paulinischen Schriften, insbesondere in 1Thess 5,17, auf und wird nicht als fromme Übung sondern als endzeitliche Grundhaltung angesehen.⁹⁰ Diese Ausdauer muss umso mehr unterstrichen werden, je mehr Lukas von einer Verzögerung der Parusie ausgehen muss.⁹¹ Das „moralische δεῖν“ wird als Aufruf formuliert, der den Willen der Gläubigen durch das Gebet entsprechend der Ölberg-Szene (21,39-46) an den Willen des Vaters angepasst werden.⁹² Durch den Zeitfaktor πάντοτε,⁹³ der sowohl im Gleichnis im ständigen Kommen der Witwe als auch im Rufen der Erwählten, das Tag und Nacht geschieht, aufgenommen wird, wird die Beharrlichkeit zusätzlich hervorgehoben.

Auch der Zusatz ἐγκακεῖν in V. 1 betont die Ausdauer und das Durchhaltevermögen, das von den Gläubigen verlangt wird. Die Verwendung des Verbs bei Paulus zeigt, dass er es im Kontext von Parusithematiken gebraucht, was auch eine Bestätigung für die Annahme ist, dass Lukas in Vers 1 eine Verknüpfung zum vorherigen Abschnitt herstellt.⁹⁴ Allerdings verwendet es Paulus nicht im Zusammenhang mit dem Beten, sondern mit dem „Tun des Guten“.⁹⁵ Schließlich ist auch das Imperfekt von ἤρχετο in V. 3b und von οὐκ ἤθελεν in V. 4a als Hinweis für die Beharrlichkeit zu werten. Man könnte dazu ergänzen, dass das ungewöhnliche Bild von einer dreist auftretenden Witwe, die mit großem Selbstbewusstsein ihr Recht einfordert, das wie erwähnt vollkommen aus dem Rahmen des Verhaltenskodex der damaligen Gesellschaft fällt, diesen Aspekt von Mut und Inständigkeit eindeutig unterstreicht. Damit zeigt die Witwe in ihrer Schwachheit eine unvermutete Kraft und Zähigkeit.

⁸⁸ Wolter, Lukasevangelium, 586 weist darauf hin, dass im Kontext von Lk 11,5-8 in 11,13 auch ein ungewöhnlicher Bezug bzw. Vergleich zwischen dem Vater im Himmel und ἡμεῖς πονηροὶ hergestellt wird, was dem Bezug zwischen Gott und dem Richter der Ungerechtigkeit nahe kommt. Er erwähnt auch eine Ähnlichkeit in dieser Hinsicht zur Erzählung von Mk 7,24-30 von der Syrophönizierin, was zumindest in Bezug auf die Beharrlichkeit der bittenden Frau zutrifft; es handelt sich ebenfalls um eine weibliche Person, die sich in einer Notlage befindet; Lukas lässt diese Perikope aus.

⁸⁹ Vgl. Lk 3,21; 5,16; 9,18.28; 11,1; 22,41-44; 23,34.46.

⁹⁰ So Ernst, Lukas, 373.

⁹¹ Darauf verweist Bovon, Lukas III, 189f; dass er damit rechnet und diese Haltung seinen Lesern einschärft wird auch an Lk 21,36 deutlich; so auch Heining, Metaphorik, 208; Deschryver, Parable, 358; vgl. Spicq, Parable, 71f.

⁹² Bovon, Lukas III, 190.

⁹³ Vgl. Maier, Lukas, 375 verweist darauf, dass hier nicht „24 Stunden am Tag“ gemeint ist, sondern dass man zu allen Zeiten, in jeder Lebenslage und in allen Anliegen beten solle; vgl. Melzer-Keller, Jesus, 305, sie betont auch die thematische Verbindung zur folgenden Parabel und versteht daher den Abschnitt 18,1-14 als lukanische Gebetsparänese.

⁹⁴ Bei Paulus besonders in Gal 6,9 und 2 Kor 4,1.16; Rienecker, Lukas, 418 vereist auf Lk 17,22, wo deutlich werde, welche Gefahr der Erschlaffung befürchtet werde, deshalb sei für ihn der Inhalt des Gebetes die sehnsüchtige Bitte um die Wiederkunft des Menschensohnes; so auch Wiefel, Lukas, 314 und Hicks, Parable, 214; Delling, Gleichnis, 4f ist hier zurückhaltend.

⁹⁵ Deschryver, Parable, 358 verweist darauf, dass Ausdauer beim Beten häufiger mit προσκαρτερεῖω ausgedrückt wird.

4.5.2. Die Gottesfurcht

Die Charakterisierung des Richters im Gleichnis ist doppelt gestaltet und mit dem doppelten Liebesgebot verbunden, das Lukas schon in 10,25ff ausführlicher als die anderen Synoptiker thematisiert, indem er die Verbindung der beiden Gebote durch eine Beispielerzählung ergänzt. Er kennt weder die Furcht vor Gott, die im AT häufig eingefordert wird,⁹⁶ noch hat er Achtung vor einem Menschen und übertritt damit das Gebot der Nächstenliebe. Das Verb *ἐντρέπομαι* drückt insbesondere den Respekt und die Achtung, die zur Hinwendung und sogar zur Zuwendung wird; diese Haltung fehlt ihm vollkommen.⁹⁷ Das Selbstgespräch in V. 4cd⁹⁸ wiederholt diesen Aspekt. Die Boshaftigkeit und Schlechtigkeit, die ihm von außen zugeschrieben worden war, bestätigt er selbst mit denselben Worten und kennzeichnet sie damit als eine bewusste Entscheidung. Das negative Verhalten wird durch diese Wiederholung sogar verschlimmert.⁹⁹

Die Gottesfurcht bezieht sich im Alten Testament häufig auf Gott als Richter, sodass dieser Richter selbst Gott als Richter nicht ernst nimmt, was eine gewisse Ironie beinhaltet und sich später gewissermaßen negativ auswirkt, da ihn die Witwe ebenfalls nicht ernst nehmen wird.¹⁰⁰ Lukas selbst betont immer wieder die Wichtigkeit der Gottesfurcht.¹⁰¹ Angesichts der erwähnten Skrupellosigkeit des Richters überrascht der Mut der Witwe, was wohl – im Gegensatz zum Richter – auf ihre Gottesfurcht zurückzuführen ist.¹⁰² Denn sie darf darauf vertrauen, dass Gott an der Seite der Witwen steht, wie das Alte Testament bestätigt (vgl. Ex 22,21-23; Sir 35,17), er verschafft ihnen Recht (vgl. Dtn 10,18), denn er ist ein gerechter Richter (Sir 35,22) und wird auch als Vater und Anwalt der Witwen bezeichnet (Ps 68,6).

⁹⁶ Vgl. u.a. Lev 19,14.34; Dtn 4,10; 6,13ff.24; 10,20; 13,5; Jos 4,24; 2 Kön 17,39; Tob 14,2; Ps 55,20; 61,6; Koh 8,13; Jer 5,24; Dan 6,27; im Neuen Testament ist diese Formulierung nur bei Lukas belegt, bezieht sich häufig auf Gott, den Richter, und stammt wahrscheinlich aus dem Alten Testament (Lk 1,50 ist ein Zitat aus Ps 103,17; 23,40; Apg 10,2.22.35; 13,16.26); vgl. Delling, Gleichnis, 7.

⁹⁷ Vgl. Balz, ThWNT II, 1127; Johnson, Luke, 269.

⁹⁸ Die Wendung *ἐν ἑαυτῷ* findet sich auch in anderen Abschnitten aus dem Sondergut des Lukas (7,39; 12,17; 16,3) und auch in 18,11 spricht der Pharisäer zu sich selbst (*πρὸς ἑαυτὸν*); vgl. Wiefel, Lukas, 314.

⁹⁹ Bovon, Lukas III, 192 spricht von „einer unverschämten und egoistischen Autonomie“; vgl. Delling, Gleichnis, 12.

¹⁰⁰ Vgl. Zimmermann, Gleichnis, 82; Delling, Gleichnis, 73.

¹⁰¹ So Deschryver, Parabole, 359; vgl. Lk 1,50; 23,40; Apg 10,2.22.35; 13,16.26.

¹⁰² Heininger, Metaphorik, 205 sieht dafür keinen Bezug zur Realität und verweist, dass es für solche Beharrlichkeit auch keinen Bezug zum AT gibt; solches Verhalten hat nur Platz im Gleichnis. Allerdings gibt es im AT Witwen, die durch ihr Auftreten beeindruckten, wie z.B. Ruth, in deren Geschichte es auch um rechtliche Fragen geht, und Judit, die sich gegen einen boshafte Widersacher durchsetzt; vgl. Spicq, Parabole, 74, der auf die stringente Forderung der Witwe hinweist, die ihre Rede ohne Einleitung oder höfliche Anrede formuliert, sondern nur ihr Anliegen vorträgt und somit selbstbewusst wirkt und massiv auftritt.

Die Frage nach dem Glauben auf der Erde sowie der einleitende Aufruf πάντοτε προσεύχεσθαι¹⁰³ beziehen sich auf die Haltung Gott gegenüber. Es geht nämlich um diese Haltung und nicht allgemein um Glauben, was durch den Artikel τὴν bestätigt wird.¹⁰⁴ Die zentrale Sorge des Evangelisten besteht im Glaubensleben und der Bereitschaft seiner Gemeinde auf Dauer und im Verlauf der sich in die Länge ziehenden Kirchengeschichte und auch in schwierigen Zeiten, die christliche Gemeinden erleben, wie sie es in der lukanischen Zeit schon erfahren haben und die Apg auch deutlich vor Augen führt (vgl. auch Lk 21,12; Apg 8,1b-4). Die beunruhigende Offenheit der abschließenden Frage gibt dem Leser diesen Aufruf zur Gottesfurcht mit auf den Weg, die insbesondere im Gebet gelebt wird.¹⁰⁵ Die Gläubigen aller Zeiten sollen ständig bereit sein: „Haltet euch bereit! Denn der Menschensohn kommt zu einer Stunde, in der ihr es nicht erwartet“ (Lk 12,40). Die Witwe als Beispiel zeigt eine Ausdauer, die solange geht, bis sie das Ziel erreicht. Gottesfurcht führt zu inständigem Beten und zu einer Ausdauer im Glauben bis die Gottesherrschaft vollendet ist. Auch wenn die äußeren Umstände wie in der Parabel eine andere Sprache sprechen, Bitten und inständiges Beten, die Ausdruck der Gottesfurcht und des Gottesvertrauens sind, können auch unter äußerst schwierigen Umständen Veränderungen bei ungerechten Menschen bewirken und die Bedrängnis beseitigen. Mit diesem Beispiel ermutigt Lukas seine Leser, auch wenn sie sich in Bedrängnis befinden.

4.5.3. Die Bedeutung der Zeit

In diesem Abschnitt spielt die Frage der Zeit eine wichtige Rolle. Auf den verschiedenen Ebenen der Perikope werden Zeitangaben gemacht. In der Parabel wird vom Richter gesagt, dass er ἐπὶ χρόνον nicht auf die Bitte der Witwe eingehen wollte. Χρόνος meint einen Zeitraum bzw. eine Zeitdauer, die hier nicht näher festgelegt ist, aber sich entsprechend dem ständigen Kommen der Witwe länger hinzieht. Es kann auch eine ganze Zeitperiode meinen, also ein Zeitalter dieser Welt.¹⁰⁶ Hier kann durchaus ein Anklang an diese Zeit im Sinn von diesem Äon angenommen werden. Besonders der Kontext der lukanischen Erzählung legt diesen Bezug nahe.

¹⁰³ Heininger, Metaphorik, 208 meint, dass es hier zu einer Gleichsetzung von Glauben und unaufhörlichem Gebet kommt; auch Wiefel, Lukas, 315.

¹⁰⁴ Das betont Green, Luke, 637.

¹⁰⁵ So Hicks, Parable, 221ff, für ihn ist diese Offenheit am Ende sowohl eine Ermutigung als auch eine Warnung an die Gemeinde; er verweist dabei auf Lk 21,36, wo diese Frage in eine Ermahnung wieder auftaucht.

¹⁰⁶ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1769f, Lukas verwendet es auch für ganze Zeitalter, wie in Apg 7,17 ὁ χρόνος τῆς ἐπαγγελίας und insbesondere in Apg 1,6 ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ wo von der Aufrichtung des Gottesreiches die Rede ist und damit eine apokryptische Frage angesprochen wird; auch Spicq, Parable, 87; Zimmermann, Gleichnis, 84 weist darauf hin, dass hier ein Gegensatz zu ἐν τάχει in V. 8a vorliegt.

Im zweiten Teil der Reaktion wird durch die unbestimmte Zeitangabe *μετὰ δὲ ταῦτα* die Wende eingeleitet.¹⁰⁷ Es kommt zu einer inneren Regung, die in ein Selbstgespräch mündet. Der Aorist von *εἶπεν* deutet an, dass es sich dabei um einen bestimmten Zeitpunkt handelt. In einem unüberschaubaren Zeitraum kommt es plötzlich zu einer unerwarteten Reaktion, die eine Wende der Ereignisse einleitet.

Das Imperfekt in V. 3b drückt eine Handlung aus, die sich über längere Zeit hin erstreckt. Das wird auch durch *εἰς τέλος* in V. 5c bestätigt. Es ist ein Begriff, der auch eschatologisch verwendet wird.¹⁰⁸ Paradoxe Weise kommt diese Aussage, die an eine eschatologische Wende denken lässt, in der das Recht der Schwachen aufgerichtet wird und die Mächtigen von ihrem Thron gestürzt werden, aus dem Mund des ungerechten Richters. Auch diese Zeitangabe kann daher durch den Kontext als Bezug auf das Kommen des Menschensohnes bezogen werden. Das Ende ist das Kommen des Menschensohnes, dem das ständige Kommen der Witwe entspricht, die darin ihren Glauben zeigt und dadurch ihr Ziel erreicht.

Der Richter formuliert seine Antwort in V. 5b im Futur. Dieses Futur ist auffällig und gewinnt Bedeutung in dem Sinn, dass sich das Recht durchsetzt, letztendlich bei der Parusie. Dazu passt auch, dass *ἐκδίκησις* ein Terminus ist, der bei Lukas und an anderen Stellen im NT für das Endgericht gebraucht wird (vgl. Lk 21,22; Röm 12,19; 1 Thess 1,8).¹⁰⁹ Wenn hier nichts von der Ausführung des Vorsatzes des Richters berichtet wird, bleibt die Parabel letztlich offen, was auch dem offenen Abschluss der ganzen Perikope entspricht.

Auch im Kommentar spielt der Zeitfaktor eine Rolle. Die Erwählten rufen *ἡμέρας καὶ νυκτός* zu Gott. Diese Redewendung ist bei Lukas beliebt, denn er verwendet sie fünf Mal (noch in Lk 2,37; Apg 9,24; 20,31; 26,7). Interessanterweise ist der Kontext in Lk 2,37 (die Witwe Hanna diente dem Herrn Tag und Nacht)¹¹⁰ und in Apg 26,7 (das Zwölfstämmevolk dient Gott Tag und Nacht, um die Verheißung zu erlangen) sehr ähnlich, denn die Witwe Hanna spricht in diesem Kontext über die Erlösung Jerusalems und das erwählte Zwölfstämmevolk erwartet die Erfüllung der Verheißung. Lukas setzt in 18,8cd eine Verbindung zum Kommen des Menschensohnes, das als Erlösung Jerusalems und Erfüllung der Verheißung angesehen werden kann. Interessant ist die semantische Paralle zur Witwenepisode in Lk 2, da hier die Witwe aus der Parabel auf die *ἐκλεκτοί*

¹⁰⁷ Bovon, Lukas III, 192 macht darauf aufmerksam, dass Lukas diese Wendung öfter verwendet (5,27, 10,1; 12,4; 18,4; Apg 7,7; 18,1), bei Markus (nur im unechten Markusschluss 16,12) und Matthäus kommt sie nicht vor.

¹⁰⁸ Vgl. Bovon, Lukas III, 193, er spricht sich gegen eine eschatologische Bedeutung an dieser Stelle aus. Ein eschatologischer Gebrauch ist jedoch häufig belegt, vgl. Delling, ThWNT VIII, 50ff; Heininger, Metaphorik, 206 weist darauf hin, dass auch das Futur von *ἐκδικήσω* diesen eschatologischen Aspekt enthält; anders Wiefel, Lukas, 314, der es als „unablässig, ewig“ versteht.

¹⁰⁹ Vgl. Heininger, Metaphorik, 206f.

¹¹⁰ Vgl. Green, Luke, 642; dass eine solche Dauerhaftigkeit im Gebet nicht selbstverständlich ist, bringt die rabbinische Stelle TanchB 98b zum Ausdruck, wo es heißt: „Antonius fragte unseren heiligen Lehrer: Wie verhält es sich mit dem Beten zu jeder Zeit? Er antwortete ihm: Das ist verboten. Er sprach zum ihm: Weshalb? Er antwortete: Damit man nicht leichtfertig mit dem Allmächtigen... umgehe“, vgl. Hausbeck, Gleichnis, 164; Strach/Billerbeck I, 1036.

übertragen wird. Der ekklesiologische Begriff der *ἐκλεκτοί* wird auch auf das Volk Israel übertragen, da es sich als auserwählt ansah.¹¹¹ In der Apokalyptik und in Qumran wird die Gemeinde der Endzeit ebenfalls mit diesem Begriff bezeichnet, was wiederum bestätigt, dass der eschatologische Kontext hier eine wichtige Rolle spielt.¹¹² Die frühe christliche Literatur hat diesen Begriff aufgenommen und ihn zu einem Begriff für die Gemeinde gemacht (vgl. Röm 16,13; Kol 3,12; 2 Tim 2,10; Tit 1,1; 1 Petr 1,1; 2,9; Apk 17,14).¹¹³ Lukas lässt somit erkennen, dass ein Kennzeichen für die Erwählten das dauerhafte und inständige Beten zu Gott ist.

Auch die Frage in V. 7c nimmt wieder einen Zeitfaktor auf. Wir stoßen allerdings auf die Schwierigkeit, wie *μακροθυμεί* hier zu verstehen ist.¹¹⁴ Es wird als „Zögern“ zu übersetzen sein.¹¹⁵ Diese Bedeutung hängt damit zusammen, dass sich die christliche Gemeinde immer mehr mit der Verzögerung der Parusie auseinandersetzen musste. So stellte sich die Frage, wie sich die Gottesherrschaft durchsetzt, wenn man auch auf Schwierigkeiten in der Gesellschaft stieß. Hierbei wird der Bezug zu Sir 35,11-24 LXX mitzubedenken sein.¹¹⁶ Es gibt dabei verschiedene Berührungspunkte, die auf eine enge Verbindung schließen lassen. In Sir 35 LXX kommen sowohl der Richter als auch die Witwe vor; Gott ist der Richter heißt es in 35,12f LXX, der nicht parteiisch ist gegen den Armen und der das Flehen der Witwe erhört; und dann wird von der Witwe gesprochen, die viel zu klagen hat. Schließlich wird aus dem Sirachttext fast wörtlich zitiert: *μακροθυμῆσθ ἐπ' αὐτοῖς* (35,19 LXX), und außerdem kommt dort auch das Verb

¹¹¹ Vgl. Delling, Gleichnis, 15, der darauf hinweist, dass zunächst das Volk der Erwählte (bachir) ist (Jes 43,20; vgl. auch 1 Sam 2,9), dann wird der Plural zur Bezeichnung für die Getreuen innerhalb des Volkes (Jes 65,9.15.22; vgl. auch 1 Chr 16,13; Ps 88,4; 104,6.43; vgl. Wiefel, Lukas, 315, für den es sich um die bedrängte Gemeinde handelt.

¹¹² So Heininger, Metaphorik, 207; auch Delling, Gleichnis, 15; er verweist darauf, dass die Bezeichnung häufig im äthiopischen Henoch (z.B. 93,2) auftaucht und besonders auch in Bildreden vom Menschensohn begegnet; für Qumran führt er an: 1QpHab 10,13; 5,4; 1QS 8,6; 11,16; CD 4,3f; vgl. Spicq, Parable, 76f, der auf die schwierige Lage der Jünger hinweist; der Vergleichspunkt mit der Witwe ist die Schwäche und das Fehlen von Verteidigung.

¹¹³ Vgl. Bovon, Lukas III, 194.

¹¹⁴ Z.B. Delling, Gleichnis, 17; Bovon, Lukas III, 195 „wohl eine lukanische Glosse“.

¹¹⁵ Vgl. Spicq, Parable, 78f; die Grundbedeutung im NT „mit Geduld ausharren, langmütig sein“ (Gal 5,22), Langmut gilt als eine Frucht des Heiligen Geistes; die Bedeutung „ausharren, mit Geduld warten“ trägt seiner Meinung nach eschatologische Züge; schließlich erwähnt er auch die Bedeutung „zögern, zaudern“.

¹¹⁶ So Bovon, Lukas III, 196, der sich dafür entscheidet, dass Gott „im Augenblick abwartet“, und der das schwierige *ἐπ' αὐτοῖς* mit dem Zitat aus Sir 35 erklärt; er betont, dass Gott aber auf jeden Fall kommen wird, um zu richten; Heininger, Metaphorik, 207 verweist auf den gesamten Kontext von Sir 35 als Hintergrund für diese Anwendung in Lk 18,6-8a, da es viele wörtliche Berührungen gibt; in Anlehnung von Sir 35 ist hier mit „zögern“ zu übersetzen; diese Frage der Gemeinde, die sich mit der Verzögerung der Parusie auseinandersetzt, wird dann in V. 8a sofort beantwortet; Wiefel, Lukas, 315 deutet das Zögern gegenüber den Erwählten positiv als Zeichen der Geduld Gottes mit den Seinen (vgl. 2Petr 3,9); vgl. Spicq, Parable, 80f, der auch auf die eschatologische Theologie unter Erwähnung von 2Petr 3,9-15 verweist und eine Verzögerung als positiv für die Gemeinde deutet; vgl. Hicks, Parable, 219f; Paulsen, Witwe, 31f übersetzt mit zögern, was in Vers 8a mit Nein beantwortet wird und somit für ihn eine Bestätigung der ungebrochenen eschatologischen Erwartung der urchristlichen Gemeinde ist, das Thema der Parusieverzögerung wird seiner Meinung nach erst in Vers 8b eingetragen; vgl. Wolter, Lukasevangelium, 590, der auch betont, dass Gott gerade nicht zögert.

ἡδίκημένου vor (35,13 LXX), der Herr erhört das Flehen derer, die Recht fordern. Unbestreitbar ist die Interpretation der Parabel daher von Jesus Sirach beeinflusst. Gott als der gerechte Richter, der das Schreien der Witwe erhört, wird auch das Flehen aller, die um Recht bitten, erhören, er wird nicht zögern. Damit ist der Bezug zum Richter im Sinn eines Gegensatzes bestätigt, der lange gezaudert hat, bevor er der Witwe das Recht verschaffte.¹¹⁷

Schließlich wird in V. 8b ebenfalls mit einer Zeitaussage geantwortet: ἐν τάχει. In der Diskussion um das Eintreffen der Parusie wird hier gefragt, ob es sich um eine Zeitangabe handelt oder um die Beschreibung der Art und Weise, wie das Recht sich durchsetzt bzw. aufgerichtet wird. Zum Teil wird die Auffassung vertreten, das Recht werde sich beim Kommen der Parusie plötzlich, schnell (vgl. Lk 21,28-32), wie ein Blitz (vgl. Lk 17,24) und in einem Augenblick durchsetzen.¹¹⁸ Andere wiederum beantworten diese Frage, indem sie hier eine Beruhigung der Gemeinde erkennen, die sich Sorgen macht. Auch wenn die Parusie sich verzögert, Gott erhört das Rufen der Erwählten und zwar schnell und sogar sofort, er verschafft den Seinen ihr Recht.¹¹⁹ Somit ist der Akzent des Gleichnisses verlagert, denn kam es bei der Witwe auf ihre Inständigkeit und Ausdauer an, die zum Erfolg geführt und den Widerstand des Richters gebrochen hat, so wird bei dieser Interpretation der Akzent auf Gott verlagert. Gott wird das Rufen sicherlich erhören, die Inständigkeit im Gebet hat Erfolg und zwar sofort, auch wenn der äußerliche Anschein einen anderen Eindruck erweckt. Die Erwählten sollen keine Zweifel hegen, was das Eingreifen Gottes betrifft, sie werden ihr Ziel schon erreichen, wenn sogar eine Witwe angesichts eines ungerechten Richters ihr Ziel erreichte. Die Ausgangslage der Witwe war um ein Vielfaches schlechter. Wie beim Richter im Gleichnis der äußere Eindruck getrogen hatte, da er am Ende doch Recht verschafft hatte, so trägt auch der Eindruck bei Gott, da er nicht

¹¹⁷ Die andere Bedeutung „langmütig sein“ ist an dieser Stelle eher schwierig, besonders in Verbindung mit Vers 8a und dem betonten ἐν τάχει. Zimmermann, Gleichnis, 89ff setzt sich ausführlich mit dieser Frage auseinander und kommt einleuchtend zu dieser Lösung; für ihn ist diese Frage ein Hinweis auf die Situation der Urkirche, die bedrängt und verfolgt ist und aufgerufen wird, ihr Vertrauen auf Gott zu setzen. Anders Dellling, Gleichnis, 17, der sich schließlich für „langmütig sein“ entscheidet, auch wenn er für die Bedeutung „zögern, zaudern“ hellenistische Belege anführt; nach der LXX bedeute es seiner Meinung jedoch „langmütig sein“; vgl. Ernst, Lukas, 374, er entscheidet sich für „zögern“; Rienecker, Lukas, 420 interpretiert, dass Gott von den Seinen anhaltend gebeten sein möchte. Zu erwähnen sei noch die Stelle Ps 7,12 LXX, in der Gott als gerechter, starker und langmütiger Richter beschrieben wird; hier ist μακροθυμος eindeutig mit „langmütig“ zu übersetzen. Die Verbindung mit κριτῆς und der Tatsache, dass Gott als Richter bezeichnet wird, stellt einen gewissen Bezug zur hiesigen Stelle dar, beeinflusst die gewählte Übersetzung jedoch nicht.

¹¹⁸ Bovon, Lukas III, 196f, seiner Meinung nach rechnet Lukas nicht mehr damit, dass die Parusie bald eintrifft, wenn sie aber eintrifft, dann wird es schnell vor sich gehen wie ein Blitz; auch Spicq, Parable, 84f.

¹¹⁹ So Heiminger, Metaphorik, 207; Dellling, Gleichnis, 19f, der auf Belege in Papyri und der LXX verweist: Dtn 28,20; 1 Sam 23,22; Bar 4,22.24.25; Sir 27,3; Ez 29,5, er erwähnt auch die Stellen Dtn 11,17; Jos 8,18f und Ps 2,12, wo manche Kommentatoren mit „plötzlich, unvermutet“ übersetzen, weist zurecht aber darauf hin, dass man genauso gut mit „sofort, schnell“ übersetzen kann; Maier, Lukas, 379 spricht von der Gotteszeit, bei dem tausend Jahre wie ein Tag sind (2 Petr 3,8), auch die Zusage in Apk 22,7 ist so zu verstehen; für Ernst, Lukas, 374f lässt der Verfasser beide Verständnismöglichkeiten bewusst zu, weil er den Bezug zum apokalyptischen Kontext herstellen will; Deschryver, Parable, 365.

zögert, sondern die Bitten sofort erhört. Es geht darum, die Gemeinde zu beruhigen, auch wenn sie sich schwach und ausgeliefert fühlt, wie eine arme Witwe. Zwar sollen die Christen keine Frage nach Fristen und Zeiten des Eintreffens der Gottesherrschaft stellen (vgl. Apg 1,7),¹²⁰ doch mit dem Wirken Jesu ist das Reich Gottes schon angebrochen (vgl. Lk 11,20). Der Richter der Ungerechtigkeit hat gezögert, musste sich aber dann der Inständigkeit beugen. Gott als gerechter Richter zögert keinesfalls, er verschafft sogar sofort das Recht seiner Erwählten.

Auch die abschließende Frage bezieht sich auf eine zeitliche Dimension. Diese wird mit dem konjunkionalen *πλήν* eingeleitet, das als „indessen, jedoch“ eine einschränkende Bedeutung hat.¹²¹ Der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* knüpft an 17,22.24.26.30 an, wo es jeweils um den Tag des Menschensohnes geht.¹²² Im Verb *ἔλθων* ist ein Bezug zum Handeln der Witwe hergestellt (*ἦρχετο* in Vers 3 und *ἐρχομένη* in Vers 5). Wird dem Kommen des Menschensohnes ein „Kommen“ der Gläubigen entsprechen, wie es im Gleichnis die Witwe vorbildlich vor Augen führt? Es geht dabei nicht so sehr um das Wann und das Wo des Kommens, sondern darum, wie die Menschen auf Dauer die Haltung der Erwartung und ihren Einsatz für das Evangelium leben, auch wenn die Zeit der Naherwartung zurückliegt und die Gemeinden, die Lukas in Blick hat, sich auch im schwierigen Umfeld auf eine lange Zeit in der Geschichte einstellen müssen.¹²³ Wie die Witwe das Verhalten eines ungerechten Richters verändert hat, können die Gläubigen durch Gebet und Gottvertrauen auch ihre Gesellschaft, in der sie leben, verändern und menschlicher machen.

4.5.4. Der Einsatz der Gläubigen

Der Sinneswandel des Richters in der Parabel wird mit der Mühe (*κόπον*) begründet, die ihm die Witwe bereitet. Hier ist einerseits die Anstrengung und Belästigung oder sogar der Ärger gemeint, die durch das inständige Auftreten der Witwe hervorgerufen werden. Interessant ist jedoch auch, dass *κόπος* im Neuen Testament häufig für den Einsatz in der Gemeinde, für das Reich Gottes und für den missionarischen Einsatz verwendet wird.¹²⁴ Damit würde hier im Gleichnis

¹²⁰ Vgl. Delling, Gleichnis, 20 Anm. 85; er spricht sich dann dagegen aus, dass der Autor hier eine Beschleunigung des Eingreifens Gottes durch das Gebet der Gemeinde aussagen wollte. Diese Aussage wird zwar explizit nicht gemacht, es lässt sich jedoch das Bedürfnis des Verfassers feststellen, die Gemeinde zum inständigen Gebet zu ermutigen, das ein Eingreifen Gottes zur Folge haben wird.

¹²¹ Delling, ebd.

¹²² Auch in der zweiten apokalyptischen Rede 21,25-36 dominiert dieser Titel; vgl. Wiefel, Lukas, 315, der meint, dass das Kommen des Menschensohnes den Auserwählten ihr Recht verschaffen wird.

¹²³ Vgl. Green, Luke, 642f; Rusam, Lukasevangelium, 197f.202f betont, dass sich die intendierten Gemeinden des Evangeliums nach der Überzeugung des Verfassers auf eine noch länger andauernde Zeit in dieser Welt einzurichten haben.

¹²⁴ Besonders bei Paulus, vgl. 1Thess 3,5; 1Kor 3,8; 15,58; 2Kor 6,5; 10,15; 11,23 und auch Joh 4,38; Apk 14,13. Siehe Hauck, ThWNT III, 827-829, es kann die Bedeutung von körperlicher Anstrengung und Mühe verwendet werden, aber auch als Leidensmühsal dieser Zeit in

ein Bezug auf den missionarischen und gemeindlichen Einsatz angedeutet. Und dazu gehört auch das Bemühen der Witwe, Gerechtigkeit und Recht durchzusetzen und einem ungerechten Richter die Stirn zu bieten. Auch wenn sich dieser Einsatz in der Zeit des Lukas im Vergleich zu den ersten missionarischen Bemühungen verändert hat, bleibt dieser Einsatz auch für eingerichtete Gemeinden von Bedeutung und kann sich auf die Mitgestaltung gesellschaftlichen Lebens und den Einsatz für ein menschlicheres Zusammenleben in den Städten beziehen, in denen sich die christlichen Gemeinden befinden. Der Einsatz für Recht und Gerechtigkeit gehört zum Bemühen der Christen für das Reich Gottes.¹²⁵ Lukas ist sich dabei bewusst, dass der Einsatz der Gläubigen immer wieder auf Widerstand gestoßen ist und Ungerechtigkeiten auf Seiten der Mächtigen und Herrschenden begegnet.

Die Befürchtung des Richters, dass die Witwe kommt und ihn ins Gesicht schlägt (*ὑποπιάζω* meint wörtlich „unters Auge schlagen“, „ein blaues Auge schlagen“), birgt eine gewisse Komik in sich, denn nachdem er sich als ein starker Mann ausgegeben hat, muss er schließlich gegen eine arme und schwache Witwe klein begeben. In Mi 4,14 wird davon gesprochen, dass die Feinde den Wächtern Israels auf die Wange schlagen, was als eine besonders beleidigende Handlung anzusehen ist. Hierauf kommt es in diesem Gleichnis an, denn der Widerspruch zwischen Schein und Sein wird noch einmal ganz besonders betont.¹²⁶ Eine übertragene Bedeutung von *ὑποπιάζω* im Sinn von „das Ansehen verlieren bzw. jemanden anschwärzen“ kommt hier sicherlich nicht in Frage, denn die geschilderte Skrupellosigkeit des Richters lässt darauf schließen, dass er keine solche Befürchtung hat. Ein solcher Richter schert sich sicherlich nicht um sein Ansehen. Das Bild dieser Parabel möchte vielmehr zum Ausdruck bringen, dass die Inständigkeit der Witwe sogar einen ungerechten und mächtigen Richter in arge Bedrängnis bringt und möchte dies mit einem ungewöhnlichen und überraschenden Bild zum Ausdruck bringen.¹²⁷ Damit überrascht die Parabel den

eschatologischen Kontexten stehen (Jes 65,23), dabei wird in Aussicht gestellt, dass es in der Endzeit keine Mühe mehr geben wird.

¹²⁵ Spicq, Parable, 74f verweist auf Jes 57,10, wo gelobt wird, dass die Hoffnung nie aufgegeben wurde, und auf Herodot, III, 119, wo der unermüdliche Einsatz der Frau des Intaphernes beim König zum Erfolg führt.

¹²⁶ Deschryver, Parable, 361 hält es für möglich, dass diese Ironie einen Ansatzpunkt in einer lokalen Begebenheit haben könnte, auf die sich das Gleichnis bezieht, dabei habe sich ein Richter wirklich lächerlich gemacht; vgl. Rienecker, Lukas, 419 verweist auf 1 Kor 9,27; Paulsen, Witwe, 22; anders Wiefel, Lukas, 315, der es als „das Ansehen schädigen“ im übertragenen Sinne deutet; so auch Zimmermann, Gleichnis, 86; Hicks, Parable, 218, der auf Klgl 4,8; 5,10; Jer 8,21; Joel 2,6; Nah 2,10 verweist; Haacker, Gleichnis, 278 geht von einer Wortverwechslung aus und meint, es müsse *ὑποπιάζω* heißen, was mit „quälen, stören, strapazieren“ zu übersetzen sei, es scheint hier jedoch eine Steigerung vorzuliegen, denn schon vorher stört und strapaziert die Witwe im Bild des Gleichnisses.

¹²⁷ Wolter, Lukasevangelium, 589 erwähnt, dass der Begriff aus der Boxersprache stammt mit dem Hinweis auf Philostratus Maior, Imag. 2,6,3; Aristophanes, Pax 541; Aristoteles, Rhet. 1413a22; Plut., Mor. 921f und Diog. Laert. 6,89f; vgl. Cotter, Parable, 339ff zeigt, wie ungewöhnlich dieses Bild ist im Vergleich zur Realität des römisch-hellenistischen Gerichtswesen und dem Verhaltenskodex gerade für die Frauen, deshalb sei der Punkt der Parabel, dass hier eine dreiste Witwe auftrete, die in keinsten Weise einer demütigen armen Witwe entspricht, wie man sich das üblicherweise vorstellen würde; vgl. Melzer-Keller, Jesus, 306 betont, dass die Parabel den

Leser und regt ihn zum Nachdenken an. Die nicht alltägliche Erfahrung soll allen Mut machen, die sich in schwierigen Situationen befinden, und darin bestärken, dass sich ein ausdauernder Einsatz auch in ungerechten Umständen letztendlich rentiert.

Wenn man bedenkt, dass im Lukasevangelium Witwen mehrere Male besonders hervorgehoben werden und dabei der Bezug zum AT deutlich wird, lässt sich die Befürchtung des Richters als gar nicht so abwegig ansehen. Man kann nämlich auf die Geschichte von Judit verweisen, zu der schon ein Bezug in Lk 2,36-38 festgestellt wurde. Sie besiegte mit ihrem Mut und ihrem Vertrauen auf Gott den grausamen assyrischen Feldherrn Holofernes, der dem Richter an Überheblichkeit und Menschenverachtung nicht nachstand. So wird zum Beispiel als Reaktion auf die Rede Achiors (Jdt 5,5-21), der die Geschichte Israels schildert und mit Hinweis auf die Macht ihres Gottes Holofernes und das Heer von einem Angriff abrät, berichtet, dass die Leute sagten, sie hätten keine Angst vor dem Israeliten (Jdt 5,23 *οὐ γὰρ φοβηθησόμεθα ἀπο υἱῶν Ἰσραηλ*), auch Holofernes äußert Zweifel an der Macht Gottes (Jdt 6,2 *καὶ τίς Θεὸς εἰ μὴ Ναβουχοδονοσορ*). Analog zur Bitte der Witwen in der lukanischen Parabel spricht auch Judit eine eindringliche Bitte aus (9,4 *ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ὁ ἐμός, καὶ εἰσάκουσον ἐμοῦ τῆς χήρας*) und bezeichnet Gott als Helfer der Geringen, Beistand der Armen, Beschützer der Verachteten, Retter der Hoffnungslosen und Beschützer Israels (9,11.14), was wiederum dem Bild der Parabel, in der der Richter einer Bedrängten Hilfe leisten soll, nahe kommt. Dieser tut es entgegen seiner Pflicht nicht, Gott dagegen, so erklärt die Auslegung der Parabel in Lk 18,8ab greift sofort ein in der Not. Judit selbst bezeichnet sich als gottesfürchtig, die Tag und Nacht dem Gott des Himmels dient (11,17 *θεοσεβής ἐστὶν καὶ θεραπεύουσα νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ*), wie die Erwählten in Lk 18,7b, anders jedoch als der Richter. Der in der Parabel angedeutete ironische Aspekt durch das überraschende Zuschlagen der Witwe in der Selbstrede des Richters findet im Juditbuch vielleicht auch einen Anklang in der Äußerung der Leute des Holofernes, als sie beeindruckt von der Schönheit und dem Auftreten der Judith über die Israeliten sagen, dass sie die ganze Erde überlisten können (Jdt 10,19 *κατασοφίσασθαι πᾶσαν τὴν γῆν*). Eine Analogie zum Bild von *ὑπωπιάζῃ με* liegt auch vor, da Judith ihrem Gegner den Kopf abschlägt (Jdt 13,8). Auch hier kämpft eine schwache und unterlegene Frau mit überraschender Schlagfertigkeit gegen einen übermächtigen Gegner. Schließlich findet sich auch das Rufen bzw. Schreiben der Erwählten zu Gott (18,7b) im Juditbuch (Jdt 7,19 *Καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ ἀνεβόησαν πρὸς κύριον Θεὸν αὐτῶν; 7,29 καὶ ἐγένετο κλαυθμὸς μέγας ἐν μέσῳ τῆς ἐκκλησίας πάντων ὁμοθυμαδόν, καὶ ἐβόησαν πρὸς κύριον τὸν Θεὸν φωνῇ μεγάλῃ*) und Gott wird auch noch zum Richten angerufen, sodass noch ein semantischer Anknüpfungspunkt zur lukanischen Perikope zu finden ist (Jdt 7,24 *Κρίναι ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον ὑμῶν καὶ ἡμῶν*). Und im Lobgesang der Judit wird die Gottesfurcht gepriesen, dass sie Gnade schenkt und groß macht (16,15.16). Dies alles lässt Verbindungslinien der lukanischen Perikope zum Juditbuch herstellen.

unerhörten Aspekt enthält, dass eine mittellose Witwe, die als ein Symbol der Hilflosigkeit schlechthin gilt, hier alles andere als hilflos auftritt, sondern energisch und mutig.

Das plötzliche Ende der Parabel berichtet nichts von einer Ausführung des Entschlusses des Richters.¹²⁸ Es wird vorausgesetzt, dass der ausdauernde Einsatz der Witwe erfolgreich war. Damit wird die Witwe zu einem Paradigma für die Gemeinde, die sich mit den Schwierigkeiten und Widerständen des irdischen Lebens auseinandersetzen muss und dabei nicht resignieren soll. Trotz der äußerlichen Schwäche der Gemeindemitglieder werden Ausdauer und Gebet auch auf unerwartete und überraschende Weise gegen unmenschliche Widersacher Erfolg haben.¹²⁹ In ihrem Einsatz (κόπος) wird die Gemeinde ihr Ziel erreichen, Recht und Gerechtigkeit zu verwirklichen, auch wenn alle äußeren Umstände dagegen sprechen.¹³⁰

Dazu passt, dass der Kommentar der Parabel das Gebet der Erwählten als ein „Rufen bzw. Schreien“ bezeichnet und damit ein starkes Wort wählt. In den Evangelien wird häufig von Schreien in Notlagen berichtet, die als Gebet anzusehen sind (vgl. Mk 10,47f parr, wobei Lk 18,38 im Gegensatz zu Mk und Mt – sie gebrauchen das Verb κράζω – das Verb βοάω verwendet, wie an dieser Stelle; auch Lk 9,38; und für den Schrei Jesu am Kreuz in Mt 27,46; Mk 15,34). Der Sprachgebrauch erinnert an die schwierige Situation der Christen, die häufig auch Verfolgungen ausgesetzt waren und in ihrer Not zu Gott riefen.¹³¹ Dass den Erwählten Recht verschafft wird, steht schon in der Frage außer Zweifel, offen ist für die fragende Gemeinde, wann denn das Recht aufgerichtet wird, wann die Gottesherrschaft eintritt. Die Antwort lautet: ἐν τάχει. Das Rufen ist nicht vergeblich und erreicht das Ohr Gottes, so vergewissert Lukas seine Gemeinde und möchte sie in der Ausdauer beim Beten stärken.

¹²⁸ Paulsen, Witwe, 23ff betont diese Offenheit am Ende des Gleichnisses und erklärt, dass hier das Außergewöhnliche des Ausgangs hervorgehoben werde, was typisch für die Gattung der Metapher sei; die ursprüngliche Parabel von Lk 18,2-5 sei für ihn eine Ansage des Reiches Gottes und ähnlich zu verstehen wie Lk 11,5-8; beide seien mehr von den Motiven des Gebetenen und nicht des Bittenden her zu interpretieren, um damit das Anbrechen der Gottesherrschaft darzustellen; vgl. Evans, Luke, 635.

¹²⁹ Heininger, Metaphorik, 206 führt für diese Deutung an, dass im ersten Makarismus der Bergpredigt die Armen als Adressaten der Gottesherrschaft angeführt werden (Mt 5,3 par Lk 6,20) und dass in Mk 11,22-24 par Mt 21,21 und Mt 17,20 par Lk 17,6 durch einen starken Glauben die Gottesherrschaft herbeigeführt werden kann; Cotter, Parable, 342f kommt zu dem Schluss, dass die Parabel eine Karikatur auf das ganze Justizsystem darstellt und zeigt, dass auch eine Person, die als unwichtigste und schwächste angesehen wird, gegen einen Machvollen bestehen kann durch mutiges und dreistes Auftreten; vgl. auch Maier, Lukas, 377.

¹³⁰ Vgl. Deschryver, Parabole, 360f, die Ausdauer ist seiner Meinung nach die zentrale Aussage des Abschnittes.

¹³¹ So Bovon, Lukas III, 195, er spricht von Verfolgungen und verweist auf Mk 10,10; Joh 17,14f; Apg 14,22; 1 Petr 4,12-19; Apk 2,13; vgl. Delling, Gleichnis, 16; Johnson, Luke, 270 er verweist darauf, dass das Verb in der LXX oft für den Hilferuf an Gott verwendet wird; auch Haacker, Gleichnis, 281ff; Rusam, Lukasevangelium, 204 sieht die lukanischen Gemeinden in einer Zwickmühle zwischen Bedrängnis durch die Konkurrenzsituation mit dem Judentum und einer aus heidnischen Sicht höheren Sensibilität gegenüber staatsfeindlichen Tendenzen nach dem jüdischen Krieg, wobei von außen gesehen kaum zwischen Juden und Christen unterschieden wird, wogegen die Trennung zum Judentum schon weit fortgeschritten ist.

4.6. Die Witwe als Paradigma für die Gemeinde

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Lukas wiederum eine Witwe in einer besonderen Situation beschreibt. Auch an dieser Stelle gibt es keinen Bezug zu den anderen synoptischen Evangelien. Ähnlich wie in Lk 7,11ff wird die soziale Notlage der Witwe ins Spiel gebracht, ihre Schwäche und Schutzlosigkeit in der Gesellschaft wird im Gleichnis im Gegenüber zum Richter der Ungerechtigkeit deutlich. In dieser Schwäche fühlt sich die Witwe jedoch nicht hilflos, sie resigniert nicht, sondern vertraut auf ihr einziges Machtinstrument: das inständige Bitten. Ähnlich wie in Lk 11,5ff geht es um ein dringendes Anliegen, dass in einer Bitte vorgetragen wird; die bittende Person hat keine andere Macht oder Druckmittel als die Bitte.¹³² Doch diese Schwäche wird hier zu einer Stärke.¹³³

Deshalb wird die Witwe hier gleichzeitig wie in Lk 2,36-38 in einer Vorbildfunktion dargestellt, die sie für die Gemeinde in der anscheinend langen Zeit bis zur Rückkehr, zum Kommen des Herrn ausübt. Der Kommentar zur Parabel spiegelt Probleme der Gemeinde während des Übergangs von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit wider und beschäftigt in besonderer Weise mit der eschatologischen Frage, die sich im Laufe der Jahre in der lukianischen Gemeinde in neuer Weise stellt. Es geht insbesondere darum, ob sich alles Mühen und Beten überhaupt lohnt, wenn man die Verzögerung der Parusie und die Schwierigkeiten der gesellschaftlichen Situation betrachtet. Lukas greift wieder einmal auf das Beispiel der Witwe zurück, die als Vorbild der Gemeinde zeigt, dass man die Hoffnung niemals sinken lassen darf. Die Verheißung Jesu bleibt gültig und wird durch gesellschaftliche Probleme der christlichen Gemeinde nicht widerlegt. Im geduldigen und gläubigen Bitten wird auch die Reife einer christlichen Gemeinde sichtbar.¹³⁴ Die scheinbare Schwäche der Gemeinde birgt in Wahrheit eine große Kraft in sich, wie es am Beispiel der Witwe deutlich wird.¹³⁵ Damit trägt Lukas einen Zug in sein Evangelium ein, den er aus der jüdisch-biblischen Tradition schöpft, wie z.B. die Witwen Ruth und Judit zeigen,¹³⁶ den es aber im außerbiblischen Bereich nicht gibt. Neben der Sensibilität gegenüber den Witwen möchte Lukas seinen Adressaten in der

¹³² Spicq, *Parabole*, 86f betont, dass es dabei jedoch entscheidende Unterschiede gibt, da es sich um die Bitte an einen Freund, nicht an eine fremde Person in einem Streitfall mit einem Feind handelt und die Bitte sofort erhört wird; auch wird vom Bittenden keine besondere Anstrengung gefordert außer die unbequeme Zeit; schließlich ist auch ein Unterschied im Inhalt der Bitte festzustellen, da es bei der unbequemen Witwe um die grundlegende Frage des Rechts und der Gerechtigkeit geht, hier um etwas Brot.

¹³³ Vgl. auch Melzer-Keller, *Jesus*, 306f weist darauf hin, dass Lukas anders als die vorlukianische Deutung der Parabel, die den Richter in Mittelpunkt stellte, die Witwe wieder ins Zentrum rückt und die LeserInnen aufruft, im Gebet nicht nachzulassen.

¹³⁴ Vgl. Rienecker, *Lukas*, 421, der meint, dass das Vertrauen der Witwe belohnt wird, indem das Heil, die Erlösung überraschend schnell eintritt, wie es auch bei der Wiederkunft Christi sein wird; auch Spicq, *Parabole*, 86.

¹³⁵ Vgl. Ernst, *Lukas*, 375; vgl. Deschryver, *Parabole*, 366, für ihn ist das Gleichnis eine Antwort auf einen Protest bzw. eine Unsicherheit in der Gemeinde, was die Sorge Gottes für seine Erwählten betrifft.

¹³⁶ Vgl. Benjamin, *Widow*, 213ff, der diesen engen Bezug auf das Beispiel der alttestamentlichen Ruth verweist, die als Vorbild der Ausdauer auf das vorliegende Gleichnis verweist; er verweist auch auf den Hintergrund der schwierigen Situation der Gemeinde, in der Ausdauer und Glaube gefordert seien, wie es im Leben der Ruth deutlich wird.

hellenistisch-römischen Umwelt auch diesen neuen Aspekt der Stärke in der Schwäche vermitteln, dazu bietet sich gerade das Beispiel einer Witwe ausgezeichnet an, weil sie für die Schwäche an uns für sich steht. Sie wurde somit zu einer geeigneten Figur in dieser kurzen Parabel, die Lukas in sein Evangelium integriert hat.

5. Die Witwen werden um ihre Häuser gebracht – Lk 20,45-47

5.1. Kontext

Die Perikope Lk 20,45-47 ist Teil eines größeren Abschnittes, der in Lk 20,1 beginnt und durch die örtliche Ansiedlung im Tempel und durch die Gruppe der Gesprächspartner, die besondere Vertreter des Judentums sind (Hohepriester, Schriftgelehrte, Älteste in 20,1; Schriftgelehrte und Hohepriester in 20,19.20 mit ihren Spitzeln 20,20f; Sadduzäer 20,27; Schriftgelehrte 20,39.41), verbunden ist.¹ Man kann dazu noch das Volk als Zuhörer rechnen, das dreimal genannt wird (20,1.9.45), zu dem erst in 20,45 die Jünger hinzukommen.² Mit ihrer Erwähnung beginnt ein zweiter Abschnitt der Reden im Tempel, der sich an die Jünger richtet.³ Der Aufenthalt im Tempel bildet den Abschluss des öffentlichen Wirkens und den Zielpunkt der Lehrtätigkeit Jesu.⁴ Mit Lk 19,45 betritt Jesus nach seiner Ankunft in Jerusalem den Tempel und beginnt nach der Zeichenhandlung der Tempelreinigung⁵ seine Lehrtätigkeit über einen längeren Zeitraum hinweg (Lk 19,47), die in den folgenden Perikopen entfaltet wird und erst durch die summarische Notiz in 21,37f abgeschlossen wird.⁶ Die Lehrtätigkeit besteht dabei aus unterschiedlichen Abschnitten, denn neben Streitgesprächen mit Hohenpriestern, Schriftgelehrten, Ältesten und Sadduzäern (Lk 20,1-8.19-44) stehen ein Gleichnis (Lk 20,9-18), das an das Volk gerichtet ist (Lk 20,9) aber die Schriftgelehrten und Hohenpriester im Blick hat (Lk 20,19), und unsere Perikope, die sich ebenfalls wie Lk 20,9 bewusst vor dem Volk abspielt (vgl. Lk 20,45) dabei jedoch an die Jünger Jesu gerichtet ist, das Volk bildet damit eine Klammer zwischen den beiden Abschnitten (*λαὸς* in 19,47.48; 20,1.6.9.19.26.45; 21,23.38).

Im Tempel sind somit folgende Perikopen angesiedelt (Lk 19,47-21,38):⁷

I. Teil (Gesprächspartner: Gruppen des Judentums und das Volk)
19,47-48 Anfangsrahmen

20,1-8 Streitgespräch⁸ mit Schriftgelehrten, Hohenpriestern und Ältesten
über die Vollmacht Jesu
20,9-19 Gleichnisrede von den Pächtern des Weinbergs, die an das Volk
gerichtet ist

¹ Die Kritik in 20,46 richtet sich dann nur gegen die Schriftgelehrten.

² Sie werden in dem ganzen Abschnitt im Tempel 19,47-21,38 nur an dieser Stelle ausdrücklich genannt.

³ Vgl. Meynet, Luc, 778ff, der die Einheit im Tempel (Lk 19,47-21,38) in zwei Unterabschnitte gliedert und sich dabei an den Gesprächspartnern Jesu orientiert.

⁴ Vgl. Bovon, Lukas I, 15; Schneider, Lukas, 383, für ihn ist dieser Abschnitt der Höhepunkt des ganzen Evangeliums; für Meynet, Luc, 778f beginnt mit 20,45-47 ein eigener Abschnitt (20,45-21,36), weil darin eine Rede an die Jünger gerichtet wird.

⁵ Vgl. Schmid, Lukas, 218.

⁶ Vgl. Schneider, Lukas, 383; Maier, Lukas, 514; Wolter, Lukas, 637 überschreibt den ganzen Abschnitt 19,47-21,38 mit „Und er lehrte jeden Tag im Tempel“.

⁷ Auch Meynet, Luc, 605ff sieht diesen Abschnitt als eine Sequenz im Evangelium.

⁸ Vgl. Wolter, Lukas, 639 spricht von einem Streitgespräch mit einigen Besonderheiten und bevorzugt daher, den Abschnitt als Chrie zu bezeichnen.

- 20,20-26 Streitfrage nach der Steuer für den Kaiser mit den Spitzeln der Schriftgelehrten und Hohenpriester⁹
 20,27-40 Gespräch mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Toten¹⁰
 20,41-44 Frage an die Schriftgelehrten, ob der Messias der Sohn Davids ist

II. Teil (Gesprächspartner: Jünger und das Volk)

- 20,45-47 Warnung vor den Schriftgelehrten
 21,1-4 Die Witwe im Tempel
 21,5-36 Jesu letzte öffentliche Rede im Tempel
 21,37-38 Schlussrahmen¹¹

Dabei wird dem theologischen Diskurs (Vollmacht, Steuer, Auferstehung und Messiasfrage) in den Streitgesprächen die Frage nach der wahren Frömmigkeit gegenübergestellt, die das Verhältnis des einzelnen im Umgang mit Gott und dem Nächsten in den Blick nimmt (Gleichnis von den Winzern, Kritik am Verhalten der Schriftgelehrten). Jesus antwortet auf die harsche Kritik seiner Gegner mit einer ebenso grundsätzlichen Kritik an ihrem Verhalten. In Kapitel 21 wendet er sich daraufhin ganz den Jüngern zu, indem er zunächst eine arme Witwe als Gegenbild einer beispielhaften dem Verhalten der Reichen gegenüberstellt, in denen der Leser die vorherigen Gruppen der Schriftgelehrten, Hohenpriester, etc. leicht erkennen kann, und dann seine abschließende lange Endzeitrede anschließt. Die Warnung an die Schriftgelehrten und die Gabe der Witwe im Tempel sind zwar semantisch durch *χήρα* und im Rahmen der Sequenz miteinander verbunden, sollen jedoch getrennt behandelt werden, da sie sich inhaltlich und formal unterscheiden.

5.2. Text und Übersetzung

- 45a Ἀκούοντας δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ
 b εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.¹²
 46a προσέχετε ἀπὸ τῶν γραμματέων
 b τῶν θελόντων περιπατεῖν ἐν στολαῖς
 c καὶ φιλοῦντων ἄσπασμούς ἐν ταῖς ἀγοραῖς
 d καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς
 e καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις,
 47a οἱ κατεσθίουσιν¹³ τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν
 b καὶ¹⁴ προφάσει μακρὰ προσεύχονται.¹⁵

⁹ Vgl. Ebd., 650 bezeichnet den Abschnitt als eine um einen Dialog erweiterte Chrie.

¹⁰ Vgl. Ebd. 655 spricht wieder von einer Chrie, die ein Thema der Haggada aufgreift, nachdem vorher ein halachisches Lehrgespräch stattgefunden hat.

¹¹ Der Rahmen in 19,47f und 21,37f ist semantisch deutlich durch *ἱερόν* 19,47 und 21,38, *λαὸς* in 19,47.48 (hier mit *ἅπας*) und 21,38 (mit *πᾶς*), *ἡμέρα* in 19,47 und 21,37, *διδάσκω* in 19,47 und 21,37 und *ἀκούειν αὐτοῦ* in 19,48 und 21,38 von Lukas eingefügt; vgl. Wolter, Lukas, 637ff.

¹² Verschiedene Handschriften, u.a. B, D, 2542, lassen *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* weg.

¹³ D verändert die Form und verwendet das Partizip *κατέσθοντες*.

¹⁴ D lässt *καὶ* weg.

¹⁵ Mehrere Handschriften, u.a. D, P, Θ, f¹³, 2542 haben das Partizip *προσεύχομενοι*.

- c οἱ τοὶ λήμψονται περισσότερον κρίμα.*
- 45a Als aber das ganze Volk zuhörte,*
b sagte er zu seinen Jüngern:
- 46a Hütet euch vor den Schriftgelehrten,*
b die in langen Gewändern umhergehen wollen
c und die Grüße auf den Marktplätzen lieben
d und die Ehrensitze in den Synagogen
e und den ersten Platz der Tischgesellschaft bei den Gastmählern;
- 47a sie verschlingen die Häuser der Witwen*
b und zum Schein beten sie lang;
c diese werden ein härteres Urteil empfangen.

5.3. Die sprachliche Form

5.3.1. Gattung

Die vorliegende Perikope ist nicht eigentlich als Apophthegma zu bezeichnen, da eine Szene, die Anlass zu einem Wort gibt bzw. in die ein Wort eingebettet ist, hier kaum auszumachen ist, sondern nur angedeutet wird. Es wird auch von Seiten anderer Personen keine Frage an Jesus gerichtet. Aus dem Kontext heraus lässt sich jedoch eine Szene erkennen, die im Hintergrund zum Wort Jesu steht; denn das ganze Kapitel 20 beschäftigt sich mit der Auseinandersetzung Jesu mit Vertretern der jüdischen religiösen Autoritäten in der Hauptstadt. Zum Abschluss der verschiedenen Gespräche wendet sich Jesus in einer kurzen Unterweisung an die Jünger als Adressaten, sodass von einer Art Schulgespräch gesprochen werden kann. Der Inhalt ist als eine Schlussfolgerung aus den vorherzigen Streitgesprächen und Auseinandersetzungen zu verstehen, die Jesus besonders über die Personengruppe der Schriftgelehrten zieht. Das Urteil über diese Gruppe fällt negativ aus und wird als Warnung formuliert. Indirekt richtet es sich auch an die Schriftgelehrten selbst, indem es ihnen ein hartes Urteil für ihr Verhalten androht. Hier könnte man einen Anklang an die alttestamentliche Gerichtsdrohung durch die Propheten erkennen.¹⁶

Da das Schulgespräch nicht an eine feste Szene gebunden ist, kann es als anorganisch angesehen werden.¹⁷ Allerdings ist im Kontext die Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und Hohenpriestern zu beachten, die im Tempel seit Lk 19,47ff stattfindet. Daher kann 20,45-47 fromgeschichtlich auch als Warnung vor Gegnern bezeichnet werden, die mit einem Gerichtswort verbunden ist.¹⁸ Besonderer Schwerpunkt des Wortes Jesu ist der Widerspruch

¹⁶ Vgl. Klein, Lukas, 638, er spricht davon, dass es inhaltlich ein Drohwort ist.

¹⁷ Vgl. Heininger/Ebner, Exegese, 200.

¹⁸ So Wolter, Lukas, 662, der ergänzt, dass die Warnung vor Gegnern mit einem klassischen aus Schelte und Drohung bestehendem Gerichtswort begründet wird; vgl. Berger, Formen, 205.281 spricht von einer Warnung vor falschen Lehrern, die er hier am Ende des Auftretens Jesu angehängt sieht, wo er sich in einer Reihe von Chrien als weiser Lehrer bewährt; außerdem sieht er hier formal eine Ekphrasis, also eine Merkmalsanreihung, der Schriftgelehrten vorliegen; solche Formen findet er u.a. in der Gemeindeordnung 1Kor 12,1-31, in der Erzählung über regelmäßiges

zwischen äußerlichem Anschein bzw. Anspruch der Religionsvertreter und ihrem Verhalten gegenüber den Witwen. Damit wird eine allgemeine Warnung vor einer Frömmigkeitshaltung ausgesprochen, die sich auch in der Jüngergemeinde breit machen kann, an die sich der Autor wendet.¹⁹ Diese Warnung vor Gegnern wird in der Form der Schelte und Drohung ausgedrückt und mit einem Gerichtswort abgeschlossen (vgl. die Analogie in 2Petr 2,1.3).²⁰ Hier könnte ein historischer Bezug vorliegen, denn in den Gemeinden des Lukas dürfte es nach dem jüdischen Krieg keine Schriftgelehrten mehr gegeben haben.

5.3.2. Synoptischer Vergleich

Schon beim ersten Blick fällt auf, dass sich Lukas eng an Markus anlehnt und auch hier der Akolotie des ältesten Evangelisten folgt, da nach Streitgesprächen über theologische Fragen Markus und Lukas den Abschnitt mit der Warnrede Jesu anschließen, um dann beide die Perikope mit der Opfergabe der armen Witwen anzufügen. Anders verhält es sich bei Matthäus, der diesen Abschnitt sehr deutlich ausweitet und eine große Rede gegen Schriftgelehrte und Pharisäer formuliert, die an unterschiedlichen Stellen Teile des Markustextes aufnimmt. Dabei integriert er auch Quellenmaterial aus Q, das Lukas in 11,37-54 bietet, und verbindet beides zu einer langen Rede.²¹ Besonders auffällig für unser Thema ist, dass bei Matthäus der Versteil, der sich auf das Verschlingen der Häuser der Witwen bezieht, als zerstörter Text anzusehen ist, der nicht im Nestle-Aland-Text der 27. Auflage enthalten ist. Somit fehlt Mk 12,40 par Lk 20,47 bei Matthäus ganz. Die Textzeugen, die Mt 23,14 überliefern, haben ihren Text höchstwahrscheinlich von Markus später eingetragen.²² Dies ist auch aus dem Grund interessant, dass damit indirekt das besondere Interesse des Lukas an der Witwenthematik bestätigt und noch einmal verdeutlicht wird.

Somit kann sich der synoptische Vergleich im Grunde genommen auf Markus und Lukas beschränken. Dabei fällt zunächst auf, dass Lukas den Stil verbessert, indem er aus zwei Hauptsätzen in Mk 12,37b und 12,38a eine elegantere Konstruktion mit Haupt- und Nebensatz gestaltet. Lukas verwendet statt *ὁ πολὺς ὄχλος* das von ihm bevorzugte Wort *παντὸς τοῦ λαοῦ* und betont damit mehr den Charakter des Volkes bzw. der neuen Gemeinde, die zuhört, statt der großen

Tun in Lk 11,24-26, aber auch in der Beschreibung nichtpersonaler Größen wie dem Gesetz in Gal 3,19-25 oder in der Beschreibung der Liebe in 1Kor 13,4-7.8-10.13.

¹⁹ So auch Marshall, Luke, 749, nach dem die Jünger bzw. die Gemeinde als eigentlicher Adressat anzusehen sei, wie spätere Anweisungen beweisen, die auf einen Missbrauch von Amtsautorität hinweisen, vgl. Ap.Const. IV 6,4 und Hermas, Sim. IX 26,1-2: „Die Gläubigen von dem neunten, dem öden Berge aber, der kriechende und wilde Tiere, die den Menschen verderben, beherbergt, sind also beschaffen: die einen, die mit Schmutz bedeckten, das sind Diakonen, die ihren Dienst schlecht verwaltet, den Lebensunterhalt der Witwen und Waisen weggenommen und sich selbst Vorteil verschafft haben aus dem Amte, das ihnen zur Verwaltung anvertraut war“.

²⁰ So Wolter, Lukasevangelium, 662.

²¹ Vgl. Ernst, Lukas, 548.

²² Darunter befinden sich u.a. die Textzeugen f¹³, pc, it und andere.

Menge bei Markus.²³ Außerdem ersetzt Lukas die Wendung „in seiner Lehre“ mit „zu seinen Jüngern“ und fügt damit einen weiteren bzw. einen neuen Adressaten für die Worte Jesu ein, nachdem bei Markus die Worte Jesu ausschließlich an die Menschenmenge gerichtet sind. Das ist sehr bedeutsam, denn es leitet nun über zur großen abschließenden Einheit, die Lukas dadurch als Jüngerunterweisung kennzeichnet.

In den beiden folgenden Versen verbessert Lukas wiederum stilistisch und ersetzt das schwache markinische *βλέπετε* durch das stärkere *προσέχετε*, wodurch die Warnung intensiviert wird. Ansonsten übernimmt er den Markustext fast wörtlich und fügt nur noch *φιλούντων* ein, was einerseits eine stilistische Verbesserung ist, aber auch inhaltlich wieder die Aussage des Markus verschärft. Stilistisch besser ist auch die Änderung des Partizips *κατεσθίοντες* in die 3. Person Plural *κατεσθίουσιν*.

Bei Lukas kann zusammenfassend das Interesse festgestellt werden, die markinische Perikope über die Kritik an den Schriftgelehrten zu übernehmen, da sie seinem Interesse an der Witwenthematik äußerst gelegen kommt. Das Verschlingen der Häuser der Witwen ist ein Problem, das er in seiner Umwelt feststellt. Das Stichwort der Witwe wird dann in der direkt folgenden Perikope (Mk 12,41-44) aufgegriffen, die ebenfalls im Interesse der lukanischen Botschaft liegt und somit übernommen wird. Die Auslassung beider Abschnitte über die Witwen (Mk 12,40 und 12,41-44) durch Matthäus bestätigt indirekt das außergewöhnliche Interesse des Lukas an der Witwenthematik und seinen grundlegend anderen Zugang zu dieser Frage als bei Matthäus.

Ein kurzer Blick auf Matthäus zeigt, dass dieser Evangelist die radikale Kritik des Markus aufgreift und zu einer langen noch umfassenderen Kritik und grundsätzlichen Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern ausweitet. Seine Rede richtet Matthäus wie Lukas zusätzlich auch an die Jünger, sodass wir hier ein *minor agreement* vorliegen haben. Der für unser Thema entscheidende Text über die Witwen wird wie erwähnt komplett ausgelassen, die soziale Komponente erscheint in seiner Kritik fast überhaupt nicht, außer in Mt 23,23, wo Jesus den allgemeinen Vorwurf erhebt, dass Schriftgelehrte und Pharisäer das Wichtigste im Gesetz außer acht lassen und das sind Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue. Sein Interesse beruht auf einer grundsätzlich religiösen Abgrenzung zur jüdischen Tradition.

5.4. Religionsgeschichte

5.4.1. Altes Testament und Judentum

Das Alte Testament kennt Klagen über die Hirten des Volkes, die insbesondere durch die Propheten zum Ausdruck gebracht wird. Dabei ist vor allen Dingen die

²³ Vgl. Klein, Lukas, 638, der meint, dass hier eine bewusste Unterscheidung zwischen Volk und den Schriftgelehrten vorgenommen werden soll.

Rede des Ezechiel gegen die Hirten in 34,1-10 zu nennen, in der er den Hirten den Vorwurf macht, sich nicht um die Herde zu sorgen, die schwachen Schafe nicht zu stärken und die anderen Schafe zu misshandeln. Als Schicksal wird ihnen angedroht, dass sie abgesetzt werden und keine Hirten mehr sein werden. In ähnliche Richtung gehen auch die Drohworte des Jeremia gegen verschiedene Königshäuser, die sich auch auf die Misshandlung von Witwen beziehen. In Jer 22,1-9 fordert der Prophet den König dazu auf, die Waisen und Wiven nicht zu bedrängen und nicht zu misshandeln (V. 3). In dieser Spruchreihe wird König Jojakim der Vorwurf gemacht, dass nicht dem Vorbild seines Vaters folgt, der für Gerechtigkeit gesorgt hatte, er jedoch sei nur auf Bedrückung und Erpressung aus (Jer 22,13-19). Schließlich ist auch an die Elijatradition zu denken, die Lukas besonders aufgreift, wie wir schon in Lk 4,25f und auch in Lk 7,11-17 festgestellt haben. Der Prophet macht sich zum Fürsprecher des Nabot, der durch eine Intrige Jesreels der Frau Ahabs ums Leben kommt, da der König seinen Weinberg haben möchte, den er nicht verkaufen wollte (1Kön 21). Elija wendet sich mit einer harten Kritik an den König und sagt ihm seinen Tod voraus.

Auch in Schriften des Frühjudentums ist Kritik an religiösen Führern bekannt, die ihre Aufgaben nicht wahrnehmen oder die Armen unterdrücken. In AscMos 7,3-10 werden Führer angeklagt, dass sie „sich selbst zu Gefallen leben... und zu jeder Tageszeit Leibhaber von Festessen und unersättliche Schlemmer sind“ (7,4) und dass sie auch noch die „Güter der Armen verzehren“ (*[paupero]rum bonorum comestores*), wobei sie sogar noch behaupten, sie täten dies nur aus Barmherzigkeit. Dabei ist nicht eindeutig, auf wen sich die Kritik bezieht, wahrscheinlich sind damit die Sadduzäer oder die Pharisäer gemeint.²⁴ Scheinheiligkeit im Verhalten wird auch von Rabbi Aqiba berichtet, der 135 n.Chr. gestorben ist.²⁵ Außerdem hat Rabbi Gamaliel II. (ca. 90 n.Chr.) verkündet: „Ein Schüler, dessen Inneres nicht wie sein Äußeres ist, soll nicht in das Lehrhaus eintreten“.²⁶ Man kann also erkennen, dass die Problematik einer Differenz zwischen äußerlichem Erscheinungsbild und innerer Einstellung bzw. konkretem Verhalten immer wieder erkannt wurde.

Das Wort *στολή*, das in 20,46 erwähnt wird, ist ganz allgemein eine Bezeichnung für Gewänder, womit in der Regel jedoch ein besseres Gewand oder ein Prachtkleid gemeint war. Es könnte auch das besondere Ehrenkleid des Gelehrten gemeint sein, was hier der Fall sein dürfte.²⁷ Man kann davon ausgehen, dass die *στολή* für offizielle Anlässe getragen wurde, sodass das Umhergehen in *στολαῖς* die Betonung der eigenen Autorität und das Darstellen der eigenen Größe impliziert haben dürfte. Bei der *πρωτοκαθεδρία* handelt es sich um einen Marmorsessel in der Nähe des Torahschreins, auf dem der Gelehrte gegenüber dem Volk saß und

²⁴ Vgl. Wolter, Lukas, 663f, der es textlich als ein sehr unsicheres Seitenstück bezeichnet; Gnilka, Markus II, 174 verweist auch noch auf PsSal 4,2ff.

²⁵ Strack/Billerbeck I, 402 verweist auf TBer 3,5.

²⁶ Siehe Strack/Billerbeck I, 922; Gnilka, Matthäus II, 285 verweist auf 4QpNah 7, wo die Pharisäer kritisch als diejenigen bezeichnet werden, „die nach glatten Lehren suchen“.

²⁷ Vgl. Strack/Billerbeck II, 31ff, das entsprechende hebräische Wort ist Tallith, man trug den Tallith u.a. beim Beten, Richten oder Lösen von Gelübden. Schlatter, Lukas, 127 merkt an, dass der Priester die *στολή* eigentlich nur beim Dienst im Heiligtum trug und nicht damit umherspazierte.

sprach. Solche Lehrstühle kamen gerade im 1. Jahrhundert n. Chr. auf.²⁸ Lukas erwähnt das Wort noch in 11,43 in einer Rede Jesu, in der er den Pharisäern denselben Vorwurf macht (vgl. Mk 12,39; Mt 23,6). Mt 23,2 spricht von der Kathedra des Moses. Es handelt sich um einen realen Platz, der durch archäologische Ausgrabungen bezeugt ist. Wenn hier von einer *πρωτοκαθεδρία* gesprochen wird, wird damit darauf angespielt, dass der Lehrstuhl allein nicht ausreicht, es muss auch noch der erste Lehrstuhl sein.²⁹

5.4.2. Griechisch-römische Umwelt

Die Erwähnung von *πρωτοκλισία* führt in das Ambiente von Reichen. Wir befinden uns damit in Häusern, in denen Festmähler veranstaltet werden. Die *πρωτοκλισία* ist der Ehrenplatz an der Tafel bzw. der Liegeplatz beim Essen neben dem Hausherrn oder Gastgeber.³⁰ Interessant ist die Erwähnung von *πρωτοκλισία* in Lk 14,7f, wo Jesus in einem Gleichnis davor warnt, bei Einladungen die *πρωτοκλισία* zu suchen. Dieses Sondergutgleichnis des Lukas spricht von einem Gastmahl und schlägt Verhaltensregeln für die Teilnehmer vor.³¹ Das Gastmahl wird hier als *δειπνον* bezeichnet, das in der hellenistischen Gesellschaft ganz allgemein die Hauptmahlzeit oder auch ein besonderes Gastmahl bezeichnet, allerdings auch im kultisch-religiösen Kontext belegt ist.³² Dafür gab es verschiedene Anlässe, die insbesondere auch mit dem Opferkult zusammenhängen.³³ Interessant in unserem Kontext sind die Mähler, die Klauk als tägliches Mahl und Symposion bezeichnet, bei denen auch kleinere religiöse Zeremonien vollzogen werden, wie

²⁸ Vgl. Luz, Matthäus 3, 299, er verweist auf archäologische Funde von Synagogen in Delos, Hammat Tiberias, En Geddi, Chorazin und Dura Europos.

²⁹ Wolter, Lukas, 433 weist auf Hermas, Vis. 3,9,7 hin wo von *πρωτοκαθεδρίται* auch für christliche Gemeinden die Rede ist.

³⁰ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1451.

³¹ Bei jüdischen Mählern gab es feste Vorstellungen über den Ablauf und die Sitzordnung mit dem Ehrenplatz, vgl. Ernst, Lukas, 438f; Strack/Billerbeck IV, 611ff beschreibt die genaue Sitz- bzw. Liegeordnung auf den Liegen, die jeweils in Gruppen von drei Lagerstätten angeordnet waren; der wichtigste Platz befand sich in der Mitte der besonderen Gruppe.

³² Vgl. Strack/Billerbeck II, 206, die Hauptmahlzeit fand an Wochentagen am Nachmittag statt, am Sabbat nach dem Gottesdienst, da oft auf Gäste dazu eingeladen wurden, wurde *δειπνον* auch zum Wort für das Gastmahl; Behm, ThWNT II, 33-35 spricht davon, dass im NT das Wort auch im kultischen Kontext gebraucht wird, wobei diese Bedeutung auch auf hellenistische Praxis zurückgreift, wo *δειπνον* im religiös kultischen Bereich üblich war, wie z.B. im Kult der Artemis, in der Asklepiasten-Bruderschaft, bei Plutarch (Ser Num Pun 13) wird vom Kultmahl der Priesterschaft in Delphi gesprochen. Lukas verwendet in 9,14 das Wort *κλισίας* im Sinn von Mahlgruppen, was auf die Kenntnis der Gastmähler oder auch kultischen Mähler zurückzuführen sein wird; vgl. Radl, Lukas, 601, der es von *συμπόσιον* abgrenzt, das mehr ein weltliches Trinkgelage meint.

³³ Vgl. die ausführliche Darstellung bei Klauk, Herrenmahl, 40ff, er zählt für den Opferkult verschiedene Arten auf: Theoxenien (Göttermähler), Erntefeste, Opfermähler, Theophagien, die im Essen der Innereien bestanden, während der Götteranteil auf dem Altar verbrannt wird; außerdem Bündnismähler und tägliches Mahl und Symposion; zu den verschiedenen Mahlarten listet er zahlreiche Belegstellen auf.

das Ausgießen einer Flüssigkeit, das Opfern eines Teils der Speisen³⁴ oder eine Trankspende am Ende des Mahls.³⁵ Dass es dabei auch um die genaue Platzverteilung geht und es darum zum Teil heftigen Streit gab, zeigt auch Plutarch. Er berichtet einmal von einer Beschwerde des Alexidemus aus Milet, dass bei einem Mahl niedrigstehendere Menschen vor seinem Vater, dem Despoten Thrasybulus, bevorzugt wurden und er einen unwürdigen Platz bekam (*ἀλλὰ προσμεῖναι δεηθεῖς τὸ δεῖπνον, ἐλθόντι δὲ νέμων κλισίαν ἄτιμον*).³⁶ Dabei handelte es sich um Speisesofas für jeweils drei Personen, die in der römischen Umwelt *triclinia* genannt wurden.³⁷ Dabei wird auch bei Festmählern genau auf Rand und Person geachtet, sodass es auffiel, wenn jemand einem Platz einnahm, der nicht seinem Rang entsprach.³⁸

Der Verfasser könnte hier einen Blick auf die Mahlgemeinschaft in der christlichen Gemeinde werfen und nicht nur den gesellschaftlich-zivilen Bereich ansprechen. Bei Paulus wird in 1Kor 11,20 das Herrenmahl als *κυριακὸν δεῖπνον* bezeichnet, und Lukas selbst verwendet *δειπνήσαι* in 22,20 im Kontext des letzten Abendmahls (vgl. Joh 13,2.4).³⁹ Somit wird auch dieser Vorwurf in Blick auf das Verhalten im religiösen Bereich zu verstehen sein. Lukas als Autor könnte damit die christliche Mahlgemeinschaft seiner Gemeinden in den Blick nehmen und einen Bezug dazu herstellen.⁴⁰

Auch in der hellenistischen Welt kommt die Metapher vom „Verzehren von Häusern“ vor, die als gleichbedeutend mit Besitz gebraucht werden und schon bei Homer vorkommt. Es wird gesagt: „Gewaltsam verzehren sie das Haus des Odysseus“ (*κατέδουσι βιαίως οἶκον Ὀδυσσῆος* in Od. 2,237f); Telemach sagt über die Freier im Haus des Odysseus „aufgezehrt wird mein Haus“ (*ἐσθίεται μοι οἶκος* in Od. 4,318);⁴¹ und Odysseus sagt zu den Freiern „drum habt ihr mein Haus gefressen“ (*ὅτι μοι κατεκείρετε οἶκον* in Od. 22,36).⁴² Außerdem gibt es eine Stelle, in der Heraklit Paradoxographus über die Harpyien, die dem Phineus immer

³⁴ Vgl. Porphyrr., Abst. 2,20; Klauck, Herrenmahl, 54f weist auch darauf hin, dass in der Symposienliteratur der Streit und die handfeste Auseinandersetzung zu den stehenden *Topoi* gehören.

³⁵ Bei den Griechen belegt, z.B. Eur., Ion. 1032f.

³⁶ Plut., Sept Sap Conv 3 (148F); diese Stelle ist in Bezug auf unseren Text interessant, denn sie weist darauf hin, dass dieses Problem der Suche nach den besten Plätzen verbreitet war.

³⁷ Stein-Hölkeskamp, Gastmahl, 131ff spricht davon, dass die Sitte der *triclinia* seit dem 2. Jahrhundert v.Chr. aus der hellenistischen Welt des Ostens auch in Rom eingeführt wurde, wobei diese Speisesofas mit der Zeit immer mehr verziert und geschmückt wurden, um den eigenen Reichtum zum Ausdruck zu bringen; sie erwähnt auch, dass sich Seneca über den Prunk dieser „goldenen Betten“ beschwert (Ep. 110,12).

³⁸ Suet., Augustus 74,1, berichtet, dass Augustus einmal ungewöhnlicher Weise den Freigelassenen Menas aus Dank an seiner Tafel Platz nehmen ließ, obwohl er sonst streng auf Einhaltung der Reihenfolge aus war.

³⁹ Vgl. Behm, ThWNT II, 34; auch Klauck, Herrenmahl, 291ff spricht von der Zusammenkunft beim Herrenmahl am Abend mit Hinweis auf Ign., Magn. 9,1 und auf Plut., Quaest. Conv. 8,6,3f (726), wo *δειπνον* im Gegensatz zu *ἀκράτισμα* (Frühimbiss) und *ἄριστον* (Frühstück gegen Mittag) die abendliche Hauptmahlzeit bezeichnet.

⁴⁰ So auch Ernst, Lukas, 549.

⁴¹ Diese Stelle ist semantisch interessant im Vergleich zu Lk 20,47a (*κατεσθίουσιν*).

⁴² Vgl. Wolter, Lukas, 664, der erwähnt, dass sich Plutarch, Mor. 22d-e auf Homer, Od. 418 bezieht und erklärt, dass sie den Besitz manchmal mit Haus bezeichnen.

wieder das Essen rauben, sagt, dass sie „Begleiterinnen sind, die das Haus des Phineus auffressen“ (*ταύτας ἐταίρας καταφαγούσας τὴν τοῦ Φινέως οἰκίαν εἶναι* Apollonius v. Rhodos, Argon. 2,185ff).⁴³

Es begegnen in der Antike immer wieder auch Frauen als Besitzerinnen von Häusern bzw. Großgrundbesitz, wobei es sich häufig nicht feststellen lässt, ob es sich dabei um Häuser bzw. um Besitz von Witwen handelte.⁴⁴ So berichtet Varro, dass seine Tante ein Landgut besaß, auf dem sie Geflügelzucht betrieb und große Gewinne machte.⁴⁵ Vespasian wuchs bei seiner verwitweten Großmutter auf, die in der Gegend von Cosa Landgüter hatte.⁴⁶ Die verwitwete Schwiegermutter des Plinius des Jüngeren, Pompeia Celerina, besaß Ländereien und ein großes Barvermögen.⁴⁷ Schließlich erfahren wir von der verwitweten Caesennia, dass sie von einem aus einer Erbschaft erhaltenen Geld, einen fundus ersteigerte und somit eine Geldanlage betrieb.⁴⁸

5.5. Lukanische Perspektive

Auffällig in der kurzen Perikope Lk 20,45-47 ist die Einleitung in V. 45, die als Adressaten im Unterschied zum vorherigen Abschnitt die Jünger angibt, wobei *παντὸς τοῦ λαοῦ* zuhört. Die Jünger werden hier angesprochen, da sie als zukünftige Lehrer und Gemeindeleiter fungieren werden und daher sich von den angesprochenen Führern unterscheiden sollen. Jesus zieht gleichsam eine Konsequenz aus der vorher stattgefundenen Streitgesprächen, um seine zukünftigen Führer zu warnen. Hatte der vorherige Dialog mit Sadduzäern und Schriftgelehrten stattgefunden, so wird der Hörerkreis bei dieser Unterweisung noch einmal bewusst auf das Volk erweitert, das auch schon vorher Adressat gewesen war (20,1.9). Jesus möchte gleichsam seinen Jüngern und allen Menschen die Augen öffnen.⁴⁹ Es lässt allerdings auch den Schluss zu, dass sich

⁴³ Die Stelle bei Wolter, ebd., er fragt sich allerdings, was genau damit gemeint sei und ist sich auch in Bezug auf die Anwendung bei Lukas unschlüssig.

⁴⁴ Vgl. Krause, Witwen II, 178ff; er spricht davon, dass völlig selbständige Führung von Geschäften für Witwen die Ausnahme war, wobei sie in der Spätantike häufiger als Grundbesitzerinnen vorzufinden sind.

⁴⁵ Varro, Rust. 3,2,14f; er lebte im ersten Jahrhundert v.Chr. bis Anfang des ersten Jahrhunderts n.Chr.

⁴⁶ Suet., Vesp. 2,1.

⁴⁷ Plin., Ep. 1,4,1; 3,19,8; 6,10,1; es handelt sich dabei um die Mutter seiner ersten Frau. Zudem verweist Krause, Witwen II, 199 auf zahlreiche Frauen aus dem 2. und 3. Jahrhundert n.Chr., die im Codex Justinianus sicherlich als vermögende Grundbesitzerinnen zu bezeichnen seien. Er erwähnt auch Papyri, die auf Landbesitz von (verwitweten?) Frauen schließen lassen, so z.B. auf die Klage eines Bauern über einen Schaden, der auf dem Land seiner Mutter angerichtet worden war (P.Ryl. II 126 (28/9 n.Chr.)), dieser Bauer war 50 Jahre alt, sodass man davon ausgehen muss, dass seine Mutter eine ältere Witwe war; weiterhin berichtet er von einem 32jährigen Euphranis, der die Güter seiner Mutter verwaltete (P.Wisc. II 52 (32 n.Chr.)).

⁴⁸ Cic., Caecin. 15.

⁴⁹ Evans, Luke, 725 spricht von einer typisch lukanischen Übertreibung; er möchte das ganze Volk als eigene Gruppe gegenüber den Gegnern darstellen.

durch diese Warnung die Feindseligkeit der Gegner verschärft wird, besonders auch weil das ganze Volk in die Auseinandersetzung mit hineingezogen wird.⁵⁰

Die Rede Jesu spricht zunächst von einer Warnung, die sich ganz allgemein gegen die *γραμματέων* richtet. Der Aufruf, sich vor den Schriftgelehrten in acht zu nehmen, wird in V. 46a ganz absolut ausgesprochen.⁵¹ Es geht nicht um konkrete Personen, sondern um eine Art und Weise, Autorität auszuüben, was darin zu begründen wäre, dass die eigentlich angesprochenen die Jünger sind. Außerdem könnte für Lukas die Unterscheidung der jüdischen Gruppierungen und Ämter zur Zeit Jesu nicht mehr eindeutig gewesen sein, wodurch als Vergleichspunkt zur Tätigkeit Jesu als Lehrer, aber auch zur Tätigkeit der Apostel am besten die Schriftgelehrten gedient haben könnten.⁵² Die Vertreter der Gemeinden sollen gewarnt werden und sich daran kein Beispiel nehmen. Im Vergleich zu Markus, der von *βλέπετε* spricht, intensiviert Lukas die Warnung durch das Verb *προσέχετε*. Den christlichen Gemeindelehren wird mit noch größerer Indringlichkeit eingeschärft, genau darauf zu achten, damit sie sich in ihrem Auftreten von einer solchen Haltung unterscheiden.

Der erste konkrete Vorwurf, der sich auf das Umhergehen in *στολαῖς* bezieht, besteht darin, dass sie stolz und überheblich die eigene Person in den Mittelpunkt stellen und ihre Aufgabe nicht als Dienst ansehen. Dies wird mit dem Vorwurf verbunden, dass die Schriftgelehrten Grüße auf den Marktplätzen lieben. Hier wird im Vergleich zur Markusstelle das Verb *φιλοῦντων* eingefügt. Dieses Verb drückt noch eine stärkere Sehnsucht aus als das reine Wollen. Matthäus ergänzt diesen Vorwurf in 23,7b mit der Aussage, dass sie sich gern von den Menschen Rabbi nennen lassen. Ihnen ist ihre Position wichtig, sie soll vor den Menschen zur Schau gestellt werden, wodurch das maßlose eigensüchtige Bestreben noch überhöht wird.⁵³ Sie wollen ihre Position und ihren Einfluss auch in den Alltag und in das Privatleben hineintragen, denn der Marktplatz steht auch für das Alltagsleben der Zivilgesellschaft.

Jesus fügt in seiner Rede anschließend in einem dritten und vierten Vorwurf an, dass die Schriftgelehrten gern den Ehrenplatz bzw. den ersten Platz bei religiösen aber auch bei gesellschaftlichen Versammlungen und Feiern einnehmen. Die Gelegenheit in der Synagoge entspräche vielleicht noch ihrer Aufgabe als Schriftgelehrte,⁵⁴ dass sie jedoch auch bei den *δείπνοις* ganz vorn sitzen müssen, ist

⁵⁰ Vgl. Grangaard, Conflict, 161ff, der meint, dass es hier um das ganze Volk geht, das Jesus für sich gewinnen will und schon im Hinblick auf Lk 23,48 auf das Kreuzereignis sensibilisiert.

⁵¹ Evans, Luke, 726 meint, dass es hier nicht um konkrete Personen geht, sondern um eine allgemeine Gefahr von Rabbinern, sich persönlicher Ruhmsucht hinzugeben, die mit der verantwortungsvollen Aufgabe zusammenhängt. Derrett, Eating up the Houses, 8f verweist auf die jüdische Literatur, dass dieser Vorwurf gegen fromme Männer, die eine falsche Frömmigkeit zeigen, auch sonst bekannt war, wie z.B. in der Himmelfahrt des Mose (AssMos 7,6-7), wo es heißt, dass fromme Männer unter dem Vorwand der Gerechtigkeit die Güter der Armen verzehren, oder in den Psalmen Salomos (PsSal 4,11-13), wo vom unlauteren Umgang mit dem Besitz der Waisen die Rede ist.

⁵² Vgl. Ernst, Lukas, 549.

⁵³ So Schlatter, Lukas, 127.

⁵⁴ Nach TosMeg 4,21 saßen die Schriftgelehrten in den Synagogen mit dem Rücken zur Toraschrein und mit dem Gesicht zum Volk, sie hatten also in späterer Zeit nicht unter dem Volk

wohl als Anmaßung zu werten. Diese beiden Bestrebungen haben als Verb ebenfalls *φιλούντων*⁵⁵ und sind damit ein großes Bestreben der Schriftgelehrten. Karrieredenken bestimmt hier das Handeln und Leben der angesprochenen Personengruppe. Da solche Plätze auch für christliche Gemeinden belegt sind, dann ist dieser Vorwurf ein Ausrufezeichen an die Jünger, zu denen Jesus bei Lukas spricht.⁵⁶

Schließlich wird ein weiterer starker Vorwurf angefügt, der sich auf das Verhalten im Umgang mit den Witwen bezieht. Damit liegt nun eine Steigerung vor, denn nun wird nicht nur das eigene Leben in den Vordergrund gespielt, sondern auch das Leben anderer geschädigt. Hier wird eine bildliche Sprache eingesetzt, um ein besonders unbarmherziges und grausames Verhalten zu beschreiben. Das Verb *κατεσθίω* meint eigentlich das Fressen und Verschlingen von Tieren, seien es Vögel oder Raubtiere, kann jedoch auch umbringen oder das Verzehren durch Feuer bedeuten. Ähnlich wie hier wird es von Paulus in 2Kor 11,20 und Gal 5,15 in Bezug auf Personen verwendet und bedeutet das Zugrunderichten von Menschen.⁵⁷ Wenn hier das Problem der Ausbeutung der Witwen angesprochen wird, wird eine zentrale Frage der sozialen Verantwortung der jüdischen Tradition berührt. Daher muss dieser Vorwurf in Bezug auf Schriftgelehrte eine besondere Wirkung haben, da gerade aus der Tradition der Schrift heraus viele Bestimmungen zur Fürsorge gegenüber den Witwen bekannt waren. Die Witwe darf zum Beispiel für die Dauer ihrer Wittwenschaft im Haus ihres Mannes und vom seinem Vermögen leben (vgl. Ket 4,12), darf ihr Geld im Tempel verwahren (vgl. 2 Makk 3,10; 4 Makk 4,7; JosBell 6,282). Daneben erhalten Witwen Anteil am Zehnten und der Ernte des Sabbatjahres, sowie sogar Anteil an der Kriegsbeute (vgl. 2 Makk 8,28). Auch die prophetischen Mahnungen des AT werden im Frühjudentum aufgegriffen, wie in Hen 42,9, wo der seliggepriesene wird, der der Witwe ein gerechtes Gericht gewährt.⁵⁸ Umso härter klingt dieser gravierende Vorwurf, wenn die Vertreter des Gesetzes in Kenntnis dieser Verantwortung die Vorschriften in so dramatischer Weise überschreiten. Sie kommen nicht nur der Fürsorge nicht nach, sie pervertieren sie sogar und verwandeln sie in Missbrauch. Ein solches Verhalten macht die wahre innere Einstellung, die vorher schon angesprochen war, deutlich.⁵⁹ In dieser

ihren Platz; vgl. Gnllka, Markus II, 174, der erwähnt, dass nach Herm., Com. 11,12 der Pseudoprophete nach dem ersten Stuhl in der Gemeindeversammlung strebt und sich gern bezahlen lässt: „Vor allem brüstet sich ein solcher, der sich im Besitze des Geistes wähnt, er will den ersten Platz einnehmen, ist gleich keck, frech, geschwätzig, in vielen Genüssen und vielen anderen Täuschungen bewandert und lässt sich für seine Prophetie bezahlen“.

⁵⁵ Vgl. Evans, Luke, 726; er verweist auf zwei Stellen bei Josephus, die über die Ehrenplätze bei Festmählern für besondere Persönlichkeiten aus dem gesellschaftlichen Leben sprechen, Ant. 15,21, wo Herodes Hyrcanus empfängt, und Ant. 20,61, wo der König von Parthia den Sohn des Königs von Adiabene ehrenvoll behandelt.

⁵⁶ Ebd., 433f; er verweist zudem auf CIJ II, 738,9, wo von einer *προεδρία* für eine jüdische Gemeinde die Rede ist, die von einer Sponsorin eingerichtet wurde.

⁵⁷ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 858f; Klein, Lukas, 639 bezieht es darauf, dass sie sich in den Häusern der Witwen „durchgefressen“ haben bzw. „durchfüttern“ ließen.

⁵⁸ Vgl. Stählin, Art. *χήρα*, 435f.

⁵⁹ Vgl. Ernst, Lukas, 549 spricht von einer besonders schimpflich empfundenen Form von Egoismus; vgl. Evans, Luke, 727 meint, dass es auch sein könnte, dass sich Schriftgelehrte

Hinsicht greift Jesu die alttestamentliche Kritik auf (vgl. Ps 94,6) und weist darauf hin, dass die Auswirkungen eines solchen Missbrauchs sich auf diejenigen negativ auswirkt, die ungerecht handeln, da Gott auf der Seite der Witwen und Schwachen steht (vgl. Ps 146,7.9). Im Buch der Sprichwörter kann man fast genau das gegenteilige Verhalten Gottes finden: „Das Haus der Stolzen reißt der Herr nieder, den Grenzstein der Witwe aber macht er fest (Spr 15,25).⁶⁰

Ob Lukas in dieser Perikope schließlich schon die Frage der Bischöfe oder Ältesten im Blick hat, die als Vorsteher eine besondere Aufsichtspflicht für die Versorgung der Witwen in der christlichen Gemeinde hatten und es sich hier um den Vorwurf des Amtsmissbrauchs handeln könnte oder er zumindest indirekt intendiert wird,⁶¹ ist nicht sicher zu belegen. Es dürfte sich wohl um die Absicht des Verfassers handeln, eine besondere Verantwortung für die Witwen einzufordern, die er aus der biblisch-jüdischen Tradition vorgefunden hat. Der Missbrauch am Witwengut in der hellenistischen Gesellschaft, wobei es sich hier eindeutig um reiche Witwen handelt, die Häuser besessen haben, scheint aber eine Realität gewesen zu sein. Manchmal werden sie sogar als Schuldklaven verkauft. In der griechischen Welt sind *ἀβοήθητος* und *ἀσθενής* beinahe synonym mit *χήρα*. Die Witwen sind zu einem äußerst sparsamen Leben gezwungen, wie Aesopus in *Fabulae* 55 und 58 beschreibt, sie leben in einer prekären Lage.⁶² Die Warnung kann deshalb wohl auch auf diesem hellenistischen Hintergrund gelesen werden, dass Personen mit besonderen Verantwortungen ihre Position nicht missbrauchen dürfen. Habgier und Streben nach Reichtum scheint Lukas in besonderer Weise anzusprechen (vgl. Lk 6,24; 16,19ff) und mahnend darauf hinzuweisen.⁶³

Hier liegt ein weiterer Ansatzpunkt für Lukas, wenn wir seine christliche Gemeindeperspektive in der hellenistischen Gesellschaft mit berücksichtigen, die er im Blick hat. Wenn wir davon ausgehen dürfen, dass sich die Gemeinden zunächst als Hauskirchen entwickelt haben, sind Häuser von reichen Witwen auch für die Urkirche von Bedeutung gewesen. Auch auf diesem Hintergrund ist die Achtung dieser Häuser von Interesse für die gesamte Gemeinde gewesen. Vielleicht könnte auch die Auferweckung der Tabita in Apg 9,36-43 mit der Erwähnung der Witwen, die in ihrem Haus waren, einen Hinweis auf diese Tatsache enthalten. Dabei müsste man dann allerdings annehmen, dass Tabita

aufgrund ihrer schwierigen Versorgung am Gut der Witwen bereichert hätten oder davon Nutzen zogen.

⁶⁰ Vgl. Smith, *A Closer Look*, 34f; interessant ist, dass hier dasselbe Wortfeld auftaucht: *οἴκους ὑβριστῶν κατασπῆ κύριος, ἐστῆρισεν δὲ ὄριον χήρας*.

⁶¹ Ernst, Lukas, 549 meint hier schon spätere Entwicklungen zu erkennen, die erst bei Ignatius, Pol. 4,1, in der *Didache* II 4,1, in der Apostolischen Konstitution II 25,2 belegt sind, wo Bischöfe, Presbyter oder Diakone für diese Versorgung zuständig sind und auch Amtsmissbrauch und private Bereicherung am Witwengut angesprochen wird (vgl. *Hermas* IX 26,2; *Apost. Konstitution* IV 6,4).

⁶² Siehe Stählin, *ThWNT* IX, 431; er verweist auch auf die Bittschriften BGU II 522,7 aus dem 2. Jahrhundert n.Chr., wo der moralische Anspruch auf Hilfe indirekt zu spüren ist; vgl. auch Philo, *Spec Leg* IV 176 und Chrys., *Sacerdot.* I 2,11-22

⁶³ Vgl. Heiningen, *Option*, 193ff.

selbst eine Witwe gewesen ist, die ihr Haus zur Verfügung stellte, was dem Text nicht zu entnehmen ist.⁶⁴

Der sechste und letzte Vorwurf bezieht sich auf die Gebetspraxis der Schriftgelehrten, die nur zum Schein lange Gebete verrichten. Hinter einem äußerlichen Schein verbirgt sich eine ganz andere Realität, so könnte man diesen Vorwurf mit den vorherigen verbinden. Auch hier wird im äußeren Auftreten übertrieben, die Gebete sind lang, aber das wahre innere Bedürfnis ist ganz anders. Die Bedeutung von *προφάσις* weist auf diesen Widerspruch hin.⁶⁵ Auch darin verletzen sie ihre eigentliche Aufgabe als Schriftgelehrte, besonders im Gebet ein Vorbild zu sein.

Den Abschluss bildet eine Warnung, die sich auf ein härteres bzw. größeres Urteil bezieht, dass gegen sie verhängt wird. Das *κρίμα* könnte hier auch als Gericht oder Verurteilung zu verstehen sein, denn es kommt hier auf die negative Folge eines solchen Verhaltens an (vgl. Röm 3,8; Gal 5,10; 1 Clem 51,3).⁶⁶ Doch die eigentliche Bedeutung des Wortes meint zunächst die Entscheidung eines Richters, die allerdings meistens ungünstig für den Betroffenen ausfällt, also eine Verurteilung ist. Offen ist hier jedoch, wer das Urteil fällt bzw. welcher Richter am Werk ist, denn *κρίμα* kann sowohl ein göttliches als auch ein menschliches Urteil bezeichnen. Da sich die Vorwürfe überwiegend auf religiöse Frömmigkeit und Glaubenspraxis beziehen und mit dem Vorwurf gegen die Witwen vorzugehen eine deutliche Übertretung des Gesetzes angesprochen ist, wird hier ein Urteil Gottes angesprochen sein (vgl. auch Röm 13,2; Gal 5,10; Jak 3,1).⁶⁷ Auch die Lokalisierung der Episode im Tempel lässt diesen Kontext vermuten.

5.6. Warnung vor der Ausbeutung von Witwen

In dieser Rede Jesu im Kontext des Disputes mit den jüdischen Autoritäten lässt Lukas seine Hauptfigur in prophetischer Weise auftreten. In der alttestamentlichen Tradition traten die Propheten häufig als Ankläger gegen religiöse und soziale Missstände auf. Die Warnrufe gegen die Autoritäten des Landes sind ein bekanntes Stilmittel der jüdischen Tradition. Jesus setzt hier mit dem starken Ruf *προσέχετε* an seine Jünger diese Tradition fort, worauf auch die Anwesenheit des Volkes und damit eines großen Publikums und die örtliche Ansiedlung des Wortes im Tempel von Jerusalem schließen lässt. Diese Warnung richtet sich durch die Jünger auch an die Gemeinden und damit an ihr Verhalten. Für Lukas ist Jesus der Lehrer, der sich in die Tradition der Propheten Israel eingereicht und

⁶⁴ Heiningen, Witwe, 139ff vermutet solche häuslichen Frauengemeinschaften bzw. „Frauenhäuser“, die sich besonders im Umkreis lukanischer Gemeinden gebildet haben.

⁶⁵ Vgl. Ernst, Lukas, 549f meint, dass nicht eindeutig ist, welcher Vorwurf hier vorliegt, ob es um eine veräußerlichte Gebetspraxis handelt oder darum, sich lange Gebete durch das Geld von Witwen finanziert zu haben; Schlatter, Lukas, 127 meint, dass die langen Gebete das unbarmherzige Verhalten noch schlimmer erscheinen lassen.

⁶⁶ Vgl. Ernst, Lukas, 550; auch Evans, Luke, 727 versteht die Aussage als Verurteilung, denn sie haben Missbrauch mit ihrer Verantwortung für die Frömmigkeit getrieben.

⁶⁷ Vgl. Büchsel/Hertrich, ThWNT III, 943f.

wie in Ez 34,1ff warnend auf ein ungerechtes Verhalten von Verantwortungsträgern der Religion eingeht, das sich in der christlichen Gemeinde nicht wiederholen soll.

Zentrale Aussage dieser Rede ist der Widerspruch von äußerer Erscheinungsform und innerer Einstellung sowie konkretem Verhalten gegenüber den Mitmenschen, der bei den Schriftgelehrten, also angesehenen Autoritäten festgestellt wird. Sie verhalten sich genau im Gegensatz zur Forderung Jesu, wenn man z.B. an Lk 14,7-14 denkt, wo er in einem Gleichnis aufruft nicht den Ehrenplatz sondern den untersten Platz bei einem Mahl einzunehmen und damit eine Verhaltensregel bei Tisch aufstellt, die genau im Gegensatz zum Vorwurf gegen die Schriftgelehrten steht. Hier bleibt Jesus dann im Bild eines Mahles, wenn er dann sagt: *κατεσθίουσιν*. Damit wird ironisch festgehalten, wie sehr das äußerliche Erscheinungsbild dem tatsächlichen Verhalten widerspricht.⁶⁸ Exemplarisch wird das Verhalten gegenüber den Witwen herausgegriffen, das sich auf die soziale Verantwortung bezieht. Die Witwen stehen beispielhaft für die Schwachen und Schutzlosen, wie es in der alttestamentlichen Tradition immer wieder der Fall war. Dieser Aspekt der Schutzlosigkeit und prekären Lebenslage muss auch bei Witwen berücksichtigt werden, die Häuser besaßen und damit reicher waren, denn ihr Dasein als Witwe kann trotzdem als ein Status der Schwäche angesehen werden.⁶⁹

Dieses Exempel gewinnt für Lukas in seiner Gemeindesituation im hellenistischen Umfeld noch eine neue Aktualität, da die Lage der Witwe hier eine besondere Problematik darstellte und wir im Unterschied zur jüdisch-alttestamentlichen Tradition nahezu kein Verantwortungsbewusstsein für ein solidarisches Handeln festgestellt haben.⁷⁰ Wenn es im römisch-hellenistischen Umfeld das Ideal einer nur einmal verheirateten Frau gab,⁷¹ wird die Zahl der Witwen auch besonders hoch gewesen sein. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zum biblischen und außerbiblischen Judentum vor, wo die ein- oder zweimalige Wiederheirat der Witwe allgemein üblich war.⁷² Umso größer wird die Problematik in der christlichen Gemeinde gewesen sein, die in einer hellenistisch-römischen Umwelt lebte und an die sich Lukas wendet. Die deutliche Warnung vor dem Missbrauch der Häuser der Witwen möchte die jüdisch-alttestamentliche Sensibilität gegenüber dieser Gruppe von Armen in der Gesellschaft auf diese christlichen Gemeinden der hellenistischen Umwelt übertragen. Wenn man noch bedenkt, dass sich viele Witwen den Gemeinden angeschlossen haben und zumindest einige Reichere unter ihnen ihre Häuser für die christlichen Gemeindeversammlungen

⁶⁸ Vgl. Grangaard, Conflict, 167.

⁶⁹ Vgl. Johnson, Luke, 315 spricht von der allgemeinen Tendenz des Lukas, Witwen als besonders verwundbar in einer patriarchalischen Gesellschaft darzustellen.

⁷⁰ Vgl. Stählin, ThWNT IX, 430ff.

⁷¹ Stählin, ebd., 431 verweist besonders auf Tertullian, De monogamia 17,3, De exhortatione castitatis 13,1f und Ad uxorem I 6; die mehrmals verheiratete Witwe verlor im römischen Reich an Rechten, wie Cic Att 13,29,1 bestätigt. Allerdings steht die erwähnte Gesetzgebung des Augustus in ausgesprochenem Gegensatz dazu, der die Witwen zwischen 20 und 50 Jahren im Zuge seiner Bevölkerungspolitik unter ein Ehegebot stellte; gegen diese Vorschrift hat es wiederum nicht an Protesten gefehlt. Zumindest wird die Zahl der älteren und damit auch bedürftigeren Witwen prozentual umso höher gewesen sein.

⁷² Stählin, ebd. verweist auf Ket 1,1f.

zur Verfügung stellen,⁷³ ist dieser Aufruf noch einmal von besonderer Dringlichkeit und wird in seiner Betonung durch Lukas verständlich.

⁷³ Vgl. dazu auch Klauck, Hauskirche, 99ff, er hält als Ergebnis seiner Untersuchung fest, dass sich die Urkirche in Häusern organisiert hat.

6. Die Witwe im Tempel – Lk 21,1-4

6.1. Der Kontext

Als letzte Perikope im Lukasevangelium, in der eine Witwe die Bühne betritt, setzt der Evangelist das Opfer der Witwe im Tempel als Parallele aus der Markusvorlage an das Ende des öffentlichen Wirkens Jesu. Die Reise Jesu ist zum Ziel gelangt, Jesus befindet sich in der Hauptstadt der jüdischen Religion, in Jerusalem, und dort noch einmal im Zentrum der Religion, im Tempel. Hier vollendet Jesus sein Wirken durch eine letzte Lehrzeit im Tempel, worauf Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt folgen.¹ Der zu untersuchende Abschnitt gehört zur im vorherigen Kapitel dargestellten Lehrtätigkeit Jesu im Tempel.

Der vorliegende Abschnitt wird von Lukas nach dem Einzug Jesu in die Stadt (Lk 19,28-40) und vor die Leidensgeschichte (Lk 22,1ff) eingeordnet. Das Geschehen in Jerusalem bildet den Höhepunkt des Evangeliums, auf den die ganze Erzählung ausgerichtet ist. In diesem Kontext spielt der Tempel eine zentrale Rolle, um den sich die Perikopen von Lk 19,45-21,38 drehen.² Man könnte von einem großen Bogen sprechen, den das Evangelium schlägt, denn nach der Kindheit mit seinen Begegnungen im Tempel (Lk 2) kehrt Jesus nun zurück, um seine Lehre, die er in Lk 2,46f begonnen hatte, fortzusetzen und zu vollenden. Wie schon in den Kindheitsgeschichten tritt auch hier im Tempelkontext wieder eine Witwe auf, die allerdings im Unterschied zu Hanna nicht mit Namen vorgestellt wird.

Der engere Kontext beschäftigt sich sowohl vorher als auch nachher mit der Frage der Bedeutung des Reichtums. Der Polemik gegen die Schriftgelehrten in Lk 20,45-47 wird nun als Vergleichspunkt das besondere Verhalten einer armen Witwe gegenübergestellt.³ Der Anknüpfungspunkt für die Einfügung an dieser Stelle wird durch das Wort *χήρα* in Lk 20,47 gegeben,⁴ aber auch durch die Ortsangabe in Lk 20,1, wo betont wird, dass Jesus im Tempel lehrte. In diesem Zusammenhang reiht sich die Erzählung von der Opfergabe der armen Witwe gut in den Kontext ein.

Im Anschluss an die Perikope kommt es zu einem kurzen Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern angesichts der Reichtümer des Tempels (21,5-6); Jesus warnt die Jünger, sich nicht vom äußerlichen und vergänglichen Reichtum blenden zu lassen. Die Frage, wie sich äußerer Reichtum und äußerliches Erscheinungsbild zur Realität und zur wahren Einstellung verhalten, wird hier thematisiert und könnte der verbindende Gedanke sein.⁵ Diesem Widerspruch bei den Reichen stellt Lukas gewissermaßen am Beispiel der Witwe den umgekehrten

¹ Vgl. Bovon, Lukas I, 14f; Schneider, Lukas, 383, er bezeichnet diesen letzten Abschnitt als Höhepunkt des ganzen Evangeliums.

² Vgl. Schneider, Lukas, 383; Maier, Lukas, 514.

³ Lukas folgt dabei der Markusakoluthie, der diese Verbindung herstellt; vgl. Schneider, Lukas, 412; Smith, A Closer Look, 28f.

⁴ Lukas stellt dieses Verhalten in den Kontext der scharfen Kritik Jesu an den Schriftgelehrten; vgl. Rienecker, Lukas, 474. Diese Kritik setzt reichere Witwen voraus.

⁵ Vgl. Klein, Lukas, 639f.

Widerspruch gegenüber: ihr armes Aussehen und der armselige Anschein stehen im Widerspruch zum großzügigen Herz, das von Jesus gelobt wird.

6.2. Text und Übersetzung

- 1a *Ἀναβλέψας δὲ*
b *εἶδεν τοὺς*
c *βάλλοντας εἰς τὸ γαζοφυλάκιον τὰ δῶρα αὐτῶν πλουσίου.*
2a *εἶδεν δὲ τινα χήραν πενιχρὰν*
b *βάλλουσαν ἐκεῖ λεπτά δύο⁶*
3a *καὶ εἶπεν*
b *ἀληθῶς λέγω ὑμῖν*
c *ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἢ πτωχή⁷*
d *πλεῖον⁸ πάντων ἔβαλεν*
4a *πάντες⁹ γὰρ οὗτοι ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς*
b *ἔβαλον εἰς δῶρα¹⁰,*
c *αὕτη δὲ ἐκ τοῦ ὑστερήματος αὐτῆς πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν*
d *ἔβαλεν.¹¹*

- 1a *Als er aber aufblickte,*
b *sah er die Reichen,*
c *die ihre Gaben in den Opferkasten warfen.*
2a *Er sah aber eine arme Witwe,*
b *die dort zwei Lepta hineinwarf.*
3a *Und er sagte:*
b *Wahrhaftig ich sage euch,*
c *diese Witwe, die arm ist,*
d *hat mehr als alle hineingeworfen.*
4a *Denn diese alle haben aus dem, was ihnen übrig ist,*
b *als Gabe hineingeworfen,*
c *sie aber hat aus ihrem Mangel den ganzen Lebensunterhalt,¹² den sie hat,*
d *hineingeworfen.*

⁶ Einige Handschriften nehmen hier ein Umstellung von *λεπτά δύο* vor und D fügt aus der Vorlage von Markus noch *ὅ ἐστιν κοδράντης* ein.

⁷ Auch an dieser Stelle nehmen einige Handschriften ein Umstellung vor, sie tauschen *αὕτη ἢ πτωχή*.

⁸ Einige Handschriften haben hier den Dativ *πλείω*.

⁹ Verschiedene Handschriften haben hier und auch bei *πάντα* ein *ἀπάντες* bzw. *ἀπάντα*.

¹⁰ Einige Handschriften fügen hier *τοῦ Θεοῦ* ein, sie betonen damit, dass die Gabe für Gott gegeben wird, und unterstreichen die Hingabe der Witwe an Gott.

¹¹ Schließlich fügen am Ende der Perikope die Handschrift *Γ*, sowie *f¹³*, 33, 579, 1241 und *pc* den Satz *ταῦτα λέγων ἔφωνει ὁ ἔχων ὅσα ἀκούειν ἀκούετω* ein.

¹² Ähnlich wie in Lk 15,12.30, wo auch der Unterhalt bzw. das Vermögen gemeint ist.

6.3. Die sprachliche Form

6.3.1. Gattung und Gliederung

Die kleine Szene im Tempel von Jerusalem ist als Chrie bzw. Apophthegma zu bezeichnen, als eine kurze Spruchgeschichte, in der ein Urteil bzw. eine Beurteilung über eine Person abgegeben wird.¹³ Sie besteht aus einer einleitenden Szene, die fest mit dem Jesuswort verbunden ist, das die Szene veranschaulicht. Die anfangs beschriebene Szene ist kurz gehalten und lässt sich aus dem Kontext, wie indirekt aus der Erwähnung der Opferkästen zu erschließen ist, in den Jerusalemer Tempel ansiedeln, sodass auch von einem biographischen Apophthegma gesprochen werden kann. Die Szene gliedert sich in zwei Abschnitte, die unter der Überschrift des Sehen stehen: *εἶδεν* ist das Stichwort, das sowohl in Vers 1 als auch in Vers 2 einleitend steht und schon vorher steht als Überschrift über die beiden Unterabschnitte ein Verb des Sehens, das den Blick auf die kommende Begebenheit fokussiert (*ἀναβλέψας*). Es werden zwei unterschiedliche Gruppen in den Blick genommen: *πλουσίους* und *χήραν πενιχρὰν*. Der Plural für die Reichen und der Singular für die arme Witwe unterstreichen noch zusätzlich den Gegensatz zwischen den Gruppen. Beide Gruppen üben dieselbe Tätigkeit aus, die durch das Verb *βάλλειν* ausgedrückt wird. Die beiden Verse enthalten dabei eine chiasmatische Struktur, indem *πλουσίους* an das Ende gestellt ist und somit einen direkten Gegensatz zur *χήραν πενιχρὰν* bildet. Somit betont die formale Satzstruktur den inhaltlichen Gegensatz, auf den es in diesem Abschnitt ankommt.

Der zweiten Abschnitt steht unter der Überschrift *εἶπεν*. Nach dem Sehen fügt Jesus in Vers 3 ein Wort an, das das Gesehene deutet. Auffällig für die Gattung des Apophthegmas ist dabei allerdings, dass zwischen der Szene und dem Jesuswort keine Frage eingefügt wird, weder von Seiten der Jünger noch von Seiten möglicher Gegner. Nur aus dem Kontext lässt sich erschließen, dass das Wort an die Jünger gerichtet ist, *ὑμῶν* aus V. 3b muss so zu verstehen sein. So könnte man die Gattung präziser als Schulgespräch bezeichnen.¹⁴

Das Jesuswort bringt die beiden Gruppen aus der Szene in einem Vergleich miteinander in Verbindung, der jedoch überraschend ausfällt. Anders als das Sehen aus den Versen 1 und 2 erwarten ließe, kommt dieser Vergleich zum gegensätzlichen Ergebnis: die Witwe hat mehr als alle gegeben. Schließlich wird das paradoxe Wort in Vers 4 erklärt und aufgelöst. Dabei greift der Verfasser in gleicher Reihenfolge wie in den ersten beiden Versen das Handeln der Reichen

¹³ Vgl. Schneider, Lukas, 412, Wolter, Lukasevangelium, 664 bezeichnet den Abschnitt als eine Chrie, eine Pronouncement story, in der erzählt wird, wie der Protagonist einen von ihm beobachteten Vorgang kommentiert und verweist auf Ähnlichkeiten zu Appian, Syr. 41; Plut., Mor. 218d; Diog. Laert. 6,61; Joh. Stobaeus, Anthol. II, 46,17 und EvThom 22; vgl. auch Berger, Formen, 140.429f ordnet den Abschnitt als Chrie ein, in dem eine Beurteilung über eine Person erfolgt; ausführlich zur Gattung Chrie: 142ff; vgl. Pesch, Markus II, 261 bezeichnet den Abschnitt als kurze Spruchgeschichte.

¹⁴ Vgl. Ebner/Heininger, Exegese, 198ff, nach der vorliegenden Definition handelt es sich um ein organisches Apophthegma, da das Wort nicht von der Szene zu trennen ist und nur mit ihr verständlich ist.

und der Witwe auf und stellt die Deutung des Gegebenen wieder in chiasmischer Form einander gegenüber.

6.3.2. Synoptischer Vergleich

Im synoptischen Vergleich von Markus und Lukas lassen sich verschiedene Unterschiede feststellen. Zunächst ist festzuhalten, dass Matthäus wiederum wie schon im Fall der Kritik Jesu an den Schriftgelehrten in Bezug auf ihr Verhalten gegenüber den Witwen (Mk 12,37b-40) diese Perikope, die sich mit der Witwenthematik beschäftigt, auslässt. Dies ist eine erneute indirekte Bestätigung, dass Lukas die Thematik in besonderer Weise aufgreift.

Im Vergleich zu Markus lässt er die Ortsbestimmung weg und beginnt die Perikope sofort mit dem Aufblicken Jesu. Er nimmt keinen Ortswechsel bzw. Ortsbestimmung vor, da sie sich für ihn dirket aus dem vorherigen Kontext ergibt, sodass er damit auch diese Erzählung enger als Markus mit dem vorherigen Abschnitt verbindet. Das Stichwort *χήρα* genügte ihm, um sofort die folgende Perikope anzuschließen. Lukas betont die Verben des Sehens, dreimal am Anfang eines Satzes, wogegen Markus nur einmal *ἐθεώρει* hat. Das Verb *θεωρέω* betont mehr das betrachtende und beobachtende Schauen als das mehr auf den Augenblick abzielende *εἶδον*.

Die ausführliche Beschreibung des Volkes und die darauffolgende Präzisierung der Beschreibung der Reichen durch Markus sind bei Lukas gekürzt, indem er nur von den Reichen spricht, die Menge fällt bei ihm ganz weg. Die markinische Erzählung erscheint umständlicher, sodass Lukas stilistisch verbessert und strafft. Außerdem kommt es ihm pointierter auf den Gegensatz zwischen den Reichen und der Witwe an. Statt *χαλκόν* spricht Lukas allgemeiner von *τὰ δῶρα*. Dass es sich bei den Gaben um Geld handelt, geht aus dem Kontext hervor, da sie in den *γαζοφυλάκιον* hineingeworfen werden. Außerdem spricht Lukas nur allgemein von den Reichen und lässt die markinische Doppelung weg, dass viele Reiche viel in den Opferkasten warfen.¹⁵

Bei der Beschreibung der Armut der Witwe verwendet Lukas statt *πτωχή* ein Hapaxlegomenon: *πενιχρᾶν*, das mehr aus dem hellenistischen Kontext stammt.¹⁶ In Vers 2 lässt Lukas außerdem die Umrechnung der zwei Lepta weg, vielleicht weil er ihm nicht auf die exakte Bestimmung des Geldwertes ankam, sondern symbolisch auf die kleinste Münze. Dabei reichte es für den Leser aus, die griechische Währung zu nennen.¹⁷

¹⁵ Vgl. Wolter, Lukas, 665, er weist darauf hin, dass die Übereinstimmungen zwischen Lukas und Markus im narrativen Teil viel geringer sind als im Jesuswort.

¹⁶ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1295 gibt z.B. Philo, somn. 2,213; Jos., Bell. 4,207; Ant. 13,72 an; in der LXX nur Ex 22,25; Spr 28,15; 29,7.

¹⁷ Klein, Lukas, 640 vermutet in diesem Zusammenhang, dass Lukas eher im Umfeld der Reichen lebte.

In Vers 3 kürzt Lukas wiederum, er streicht das Herbeirufen der Jünger, das sich bei Markus findet, und strafft die umständliche und sich wiederholende Formulierung in Mk 12,43e. Außerdem ersetzt er *ἀμὴν* durch *ἀληθῶς*.

Vers 4 lässt er fast unverändert. Er fügt nur *εἰς δῶρα* in Anklang an V. 1c nochmals ein. Dann formuliert er den Relativsatz um; statt „ihr ganzes Lebens“ setzt Lukas verständlicher „alles, was sie zum Leben hat“. Schließlich korrigiert er noch *ἐκ τῆς ὑστερήσεως* in *ἐκ τοῦ ὑστερήματος*.

Insgesamt stellen wir fest, dass Lukas verschiedene stilistische Verbesserungen vornimmt, indem er Wiederholungen streicht oder umständliche Formulierungen strafft. Er ist einfach der bessere Schriftsteller und beherrscht die griechische Sprache besser als Markus. Inhaltliche Veränderungen lassen sich einmal daran festmachen, dass Lukas die Verben des Sehens betont und damit einen neuen Akzent einfügt. Außerdem ist die Erzählung noch mehr auf den Gegensatz Reiche und arme Witwe zugespitzt, alle anderen Personen sind aus der Szene ausblendet, wie die Menge und auch die Jünger, die nur indirekt in der Anrede Jesu vorkommen. Laut Lk 20,45 *ἀκούοντας δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ* ist vorher ein größerer Zuhörerkreis vorgegeben, sodass es bei Lukas nicht nur um eine Jüngerunterweisung geht, sondern allgemein um eine Rede an das Volk und somit der öffentliche Charakter betont wird.¹⁸ Die Einfügung von *τὰ δῶρα* kann damit erklärt werden, dass dem Leser des Lukasevangeliums die Opferpraxis im Jerusalemer Tempel nicht mehr bewusst war. Die Gaben werden von Lukas als Hingabe an Gott betont und somit wird der innerliche Aspekt mehr hervorgehoben. Durch seine Veränderungen erreicht Lukas insgesamt eine deutlichere Gegenüberstellung der Hauptpersonen in der Szene und eine pointiertere Zuspitzung auf die Bedeutung des Handelns der Witwe.

6.4. Religionsgeschichtliche Aspekte

6.4.1. Der Tempel

Wie schon bei der Perikope Lk 2,36-38 erwähnt haben wir es in der Zeit Jesu mit dem herodianischen Tempel aus der hellenistisch-römischen Epoche zu tun.¹⁹ Der eigentliche Tempelkomplex war von einem großen Hof der Heiden umgeben; dieser Hof diente als Ort der Geldwechsler und Händler. Um in den inneren Bereich zu kommen, den Nichtjuden nicht betreten durften (vgl. Apg 21,28ff), musste man durch die „Schöne Pforte“ (Apg 3,2) gehen und gelangte daraufhin zunächst in den Hof der Frauen. Hier müssen wir unseren Abschnitt ansiedeln, wobei durch diese nochmalige Erwähnung einer Witwe durch Lukas anzunehmen ist, dass sich in diesem Hof viele Witwen aufgehalten haben müssen.²⁰

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. Galling, Reallexikon, 340f; Katzer, Leben, 126ff.

²⁰ Vgl. Busink, Tempel, 1073ff meint in Bezug auf Jos., Bell. 5,197f und den Traktat Midd. II 5b, dass der Frauenhof nicht 135x135 Ellen groß war, sondern eine Gesamtlänge von 337 Ellen bzw. 177m besaß, die im rabbinischen Traktat genannt wird. Den Frauenhof erreichte man über Stufen

Es gab Möglichkeiten zum Sitzen, und dort war auch der *γαζοφυλάκιον* aufgestellt, der sowohl mit Schatzkammer als auch mit Opferkasten übersetzt werden kann.²¹ Es standen dort 13 posaunenförmige Opferstöcke, mit unterschiedlichen Bestimmungen. Sieben Stöcke dienten verschiedenen Arten von Abgaben, fünf zweckbestimmten Spenden und einer allgemeinen Spenden.²² Strack/Billerbeck gehen dagegen davon aus, dass es sich um die Schatzkammer handeln müsse, da man sonst nicht erfahren würde, wie viel jemand als Opfergabe gibt. Deshalb kann davon ausgegangen werden, dass die Personen in der Schatzkammer, die vom Frauenhof aus erreichbar war, ihre Gaben abgegeben haben, wobei auch darüber gesprochen wurde, wofür die Gaben zu verwenden seien und die Summe genannt wurde. So erklären sie, dass Jesus dort saß und dass es die Möglichkeit gab, die Art der Opfergaben zu erfahren.²³ Durch *ἀναβλέψας* ist in unserem Abschnitt ein Hinweis gegeben, dass Jesus dort in der Haltung des Lehrers saß, wie auch der Kontext vermuten lässt.²⁴

Die Bezeichnung der Münzen übernimmt Lukas aus der Markusvorlage, lässt jedoch die Erläuterung weg. Das Lepton war die kleinste griechische Währungseinheit, wobei als kleinste Münze eben nur ein Zwei-Lepta Stück existierte, das einem Quadrans entspricht.²⁵ Dieses kleine Münzstück steht damit ganz im Gegensatz zu den vielen Gaben der Reichen.²⁶ Wenn man annimmt, dass die Höhe der Spenden verkündet wurde, kommt dies den Reichen entgegen, die

(mit Hinweis auf Jos., Bell. 5,206), er besaß zahlreiche Tore, im Norden und Süden je vier und zwei im Osten (Jos., Bell. 5,199).

²¹ Vgl. Klein, Lukas, 640; es gab 13 Opferstöcke im Tempelbereich, die unterschiedlichen Zwecken dienten, sieben waren für Abgaben, fünf für zweckbestimmte Spenden und einer für allgemeine Spenden; die Opferkästen gab es schon seit ca. 800 v.Chr. (2 Kön 12,10); Gnilka, Markus II, 176 weist darauf hin, dass nach 2Makk 3,6 die Schatzkammer zur Zeit Seleukus IV. voll unermesslicher Reichtümer gewesen sein muss und nach Jos., Bell. 6,282 die dort aufgespeicherten Gelder, Kleider und Kleinodien beim Tempelbrand im Jahr 70 n.Chr. allesamt ein Raub der Flammen wurden; vgl. auch Maier, Lukas, 514; Schneider, Lukas, 413.

²² Vgl. Deove, BHH I, 597; Fitzmyer, Lukas II, 1322; auch Pesch, Markus II, 260f.

²³ Strack/Billerbeck II, 37-45 führt verschiedene Belege an und erklärt ausführlich die Lage des Frauenvorhofes mit den Schatzkammern. Vgl. auch Busink, Tempel, 1097ff, der auf die Existenz von großen Räumen für den Tempelschatz hinweist, wie schon Jos., Bell. 1,152f; 6,282 beweist, der von großen Mengen Geld und materiellen Gütern spricht, die bei der Eroberung des Jerusalemer Tempels gefunden wurden.

²⁴ Vgl. Ernst, Lukas, 420; Gnilka, Markus II, 176f weist darauf hin, dass das Sitzen bei Markus Schwierigkeiten bereitet, da es vermutlich nicht statthaft war; vielleicht lässt Lukas deshalb das *καθίσας* von Markus aus; vgl. Strack/Billerbeck II, 33ff, er behandelt ausführlich die Frage, ob und wer im Tempel und im Vorhof der Frauen bei der Schriftverlesung sitzen durfte, das war eine besondere Auszeichnung für den Hohenpriester und den König.

²⁵ Vgl. Klein, Lukas, 640; Schneider, Lukas, 413; Pesch, Markus II, 262 weist darauf hin, dass diese Währungsangabe nicht gegen die Historizität der Perikope spricht, da man die Spenden auch in dieser Währung abgeben konnte und nur die Tempelsteuer als Scheqelabgabe zu entrichten war; vgl. Strack/Billerbeck, II, 45, der auf einen irrtümlichen Bezug auf BB 10b hinweist: „Der Mensch soll nicht eine Peruta (*λεπτόν*) in die Armenbüchse legen“, sodass wohl zu folgern wäre, dass 2 Lepta die niedrigste Almosengabe gewesen sei. Dies widerlegt er, indem er auf eine Stelle von Rabbi Eliezer b. Jaqob (um 150) hinweist, wo sie in einem anderen Kontext zitiert ist und nicht in Bezug auf den Tempelkult.

²⁶ Rienecker, Lukas, 475 denkt bei den Reichen an die vorher von Lukas kritisierten Schriftgelehrten, deren Habsucht hier die Liebestätigkeit der Witwe gegenübergestellt werden soll.

ihre Großzügigkeit und ihren Reichtum damit noch besser zur Schau stellen konnten.

Es ist zu beachten, dass es beim Vergleich der Gaben nicht um das Almosengeben für die Armen geht. Dann wäre die Witwe sicherlich eine Empfängerin gewesen. Hier geht es um den Opferkult im Tempel, also um das Verhältnis zu Gott und um die Frömmigkeit. Die Opferstücke im Tempel erinnern gerade daran.²⁷ Die Tatsache, dass Jesus die Frau sofort als eine Witwe erkennt, mag auch an ihrer Kleidung liegen, an die man Witwen allgemein erkennen konnte.²⁸

Was die Opferpraxis angeht, kennt schon die biblische Tradition Kritik an einer Mentalität, bei der es um die Darstellung der großen Opfer geht. Immer wieder werden in der prophetischen Kritik aber auch in den Psalmen die Forderung ausgesprochen, dass Jahwe mehr an einem bereiten Herzen als an große Opfergaben interessiert ist. So fordert Hosea „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“ (6,6)²⁹ und kritisiert, dass das Volk die Gesetze Gottes nicht beachtet, gleichzeitig jedoch große Opfer darbringen und davon essen und folgert: „Der Herr aber hat kein Gefallen an ihnen“ (Hos 8,12-13). Auf diese Religionskritik kann man auch in den Psalmen stoßen, wenn man im Bußpsalm 51 liest: „Schlachtopfer willst du nicht, ich würde sie dir geben; an Brandopfern hast du kein Gefallen. Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist, ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen“ (VV. 18-19).³⁰ Und Jesaja erwähnt, dass der Herr besonders auf den Armen blickt, der seinem Wort Beachtung schenkt (Jes 66,2). Die große Hingabe der Witwe erinnert schließlich noch einmal an die Witwe von Sarepta (1Kön 17,10ff), die bereit war, für den Propheten Elija auch das letzte, was sie noch zum Leben besaß, hinzugeben und damit ebenfalls eine außergewöhnliche Hingabe und Gebefreudigkeit zeigte.

6.4.2. Jüdische Tradition

Die rabbinische Tradition kennt die Vorstellung, dass es nicht auf die äußerlich sichtbare Größe der Gabe ankommt, sondern auf die innere Einstellung. Dabei wird auf zwischen einer kleinen Gabe durch einen Armen, die jedoch mit einem bereitwilligen Herzen gegeben wird, und einer äußerlich großen Gabe eines Reichen unterschieden. So wird in Leviticus Rabbah (LevR III.5) ähnlich wie in Lk 21,1-4 (par Mk 12,41-44) von der kleinen Gabe einer Frau berichtet, die nur eine Handvoll Mehl brachte, die vom Priester zunächst verachtet wurde. Doch dann wurde ihm im Traum gesagt, dass er die Gabe nicht verachten solle, weil sie

²⁷ Vgl. Schneider, Lukas, 413f; auch Rienecker, Lukas, 475 betont, dass es hier um das Vertrauen der Witwe geht.

²⁸ So Pesch, Markus II, 262.

²⁹ Gnilka, Matthäus I, 332 weist darauf hin, dass schon Hosea diesen Satz auf einer Lehrtradition entnommen haben könnte und zitiert einen Spruch der ägyptischen Weisheit (Lehre für Merikare 129): „Die Sinnesart der Rechtschaffenen nimmt Gott lieber entgegen als den Ochsen dessen, der Unrecht tut“.

³⁰ Vgl. auch Ps 34,19 und 40,7.

wie eine ist, die ihr Leben dargebracht hat.³¹ Dabei wird die Gabe des Armen bei Gott anders beurteilt als beim Reichen, wobei es zu einer Diskussion kommt, wie man dieses göttliche Urteil feststellen kann, ob es im Traum erkannt wurde oder ob es nur eine Volkssage entsprungen ist. Zumindest lässt sich feststellen, dass auch in der rabbinischen Tradition sehr wichtig angesehen wird, wie das Opfer für Gott dargebracht wird. Es hat sich eine ähnliche Vorstellung entwickelt, wie sie Jesus in Lk 21,1ff zum Ausdruck bringt. Auch Josephus (Ant. 6,149) erwähnt, dass auch das bescheidene Opfer von Armen angenommen wird, ja sogar lieber als das von Allerreichsten.³²

6.4.3. Hellenistische Frömmigkeit

Auch die hellenistische Tradition beschäftigt sich mit der Frage der wahren Frömmigkeit. So wird eine Geschichte vom Preis der Frömmigkeit von Porphyrius in *De abstinentia* II 15-17 in verschiedenen Fassungen überliefert, in der es um diese Frage geht.³³ Die Entstehung der Geschichte wird um das 6. Jahrhundert v.Chr. angesetzt. Es geht um einen äußerst reichen Mann aus Magnesia, der nach Delphi kam und jedes Jahr viele Opfer veranstaltete. Er fragte die Pythia nach dem, der die Gottheit am besten und eifrigsten ehre und die genehmsten Opfer darbringe. Die Priesterin antwortete ihm entgegen der Erwartung, selbst genannt zu werden, dass es sich um einen gewissen Klearchos aus Methydrion in Arkadien handelt. Als er sofort dorthin eilt, um diesen Mann zu finden, muss er erfahren, dass dieser in seiner Stadt die Götterbilder pflegte und schmückte, sie mit Weihrauchkörnern, Gerstenschrot und Kuchen ehre und alle Gemeindeopfer und Feste mitfeiere. Er gab von den Gaben der jeweiligen Jahreszeit und sagte, dass er für sich auf Selbstgenügsamkeit achte und daher auf große Rindsopfer verzichte.³⁴

Auch zwei weitere Fassungen derselben Geschichte aus dem 5. und 4. Jahrhundert v.Chr., die sich bei Porphyrius finden, drehen sich um dieselbe Frage. Im Grunde genommen geht es in der Aussage der Geschichten darum, dass die Götter mehr auf das Herz des Opfernden schauen als auf die Menge und Größe des Opfers. Interessant ist im Verlauf der Überlieferung die fortschreitende Moralisierung der Geschichte, denn aus dem frommen Reichen in der älteren Fassung werden später Tyrannen, die sich sogar zu Mördern und Plünderern des Heiligtums entwickeln. Darin scheint sich auch die Geschichte des Heiligtums wiederzuspiegeln.³⁵ Dabei

³¹ Vgl. Kadushin, *Commentary*, 23; Wolter, *Lukasevangelium*, 666; vgl. auch Strack/Billerbeck II, 45f, er verweist auch auf Men 13,11, wo es heißt: „das will lehren: ob einer viel gibt oder ob einer wenig gibt, nur soll der Mensch seine Gedanken auf Gott gerichtet halten“.

³² Dort heißt es: „An denjenigen dagegen, die seiner Gebote und Verkündigungen gedenken und lieber den Tod erleiden, als etwas davon übertreten wollen, hat er seine Freude und verlangt von ihnen nicht einmal ein Opfer. Wenn sie aber trotzdem ihr Opfer darbringen, so hat er an dem geringen Opfer des Armen mehr Wohlgefallen als an den glänzenden Opferspenden des Reichen“.

³³ Er lebte im 3./4. Jahrhundert n.Chr. überliefert jedoch eine Geschichte mit langer Tradition; vgl. Horneffer, *Platon* I, 150.

³⁴ Die Geschichte und Erläuterungen finden sich bei Horneffer, *Platon* I, 150ff.

³⁵ Ebenso bei Horneffer, *Platon* I, 152ff.

entwickelt sich die Aussage in eine Richtung, die bei Markus 12,41ff und Lukas 21,1ff nicht von der Hand zu weisen ist, auch wenn sie nur aus dem Kontext zu erschließen ist, wenn man die Kritik an den Schriftgelehrten bedenkt, die die Häuser der Witwen verschlingen. Lukas überliefert die Episode der Witwe im Tempel im Anschluss diese Kritik gegen Schriftgelehrte und stellt ihnen die Vorbildlichkeit der Witwe gegenüber, die trotz ihrer Armut großzügig gibt. Das ist das genaue Gegenteil eines habgierigen Verhaltens.³⁶ Dieser negative Aspekt bei den Schriftgelehrten wird bei den Reichen nicht direkt genannt, sie werden eher mit einer inneren arroganten Haltung geschildert. Der Missbrauch wird zumindest hier nicht auf sie bezogen.

Bei Euripides (Frgm. 519) findet sich ein Text, der erwähnt, dass mancher, der den Göttern kleine Opfer brachte, frommer war als stolze Schlächter feister Rinder. Eine Parallele findet sich außerdem in Anthol. Graeca 6,25, wo ein Fischer ein kleines Weihegeschenk bringt, das von den Nymphen nicht verachtet werden soll, da es sein ganzes Vermögen war. Außerdem schreibt Xenophon über Sokrates, dass er nur kleine Opfer aus seinem kleinen Besitz darbrachte, dass er jedoch davon überzeugt gewesen sei, nicht denen zurückzustehen, die von vielem Besitz vieles darbrachten (Mem. 1,3,3).

Wolter erwähnt eine ähnliche Erzählung aus einem anderen kulturellen Kontext, dem buddhistischen Tripitaka-Kanon aus dem 1. Jahrhundert v.Chr., die auch zwei Kupferstücke opfert und deren gute Herzensabsicht vom Oberpriester erkannt und mehr als kostbare Dinge von Reichen gewürdigt wird. Schließlich wird sie sogar vom König zur Gemahlin erhoben.³⁷ Dieser Beleg ist ein interessanter Hinweis dafür, dass diese Vorstellung weit verbreitet war.

6.5. Lukanische Perspektive

Die Perikope von der Gabe der Witwe muss in Zusammenhang mit der Kritik an den Schriftgelehrten und ihrem Verhalten gegenüber den Witwen verstanden werden (Lk 20,45-47). Der negativen Frömmigkeit der jüdischen Autoritäten stellt der Evangelist das positive Beispiel der Witwe gegenüber. Der Kontext ist gleich, da es um den Vergleich von äußerem Anschein und innerer Einstellung geht, die im Widerspruch zueinander stehen. Während dieser Widerspruch bei den Schriftgelehrten negativ ist, wird er bei der Witwe positiv gewertet. Es geht dabei

³⁶ Vgl. Heininger, Option, 196ff sieht in Lukas nicht nur einen Evangelisten der Armen sondern auch den „Evangelisten der Reichen“, die zur Wohltätigkeit aufgerufen werden (vgl. Lk 16,1-8) und dem es um einen innergemeindlichen Ausgleich geht, wie die Idealbilder für die Gemeinde in Apg 2,44-47 und 4,32-35 zeigen; es werden auch vorbildliche Reiche erwähnt, wie z.B. der Hauptmann von Kapharnaum, der mit seiner Großzügigkeit die jüdische Gemeinde unterstützt hatte (Lk 7,1-10).

³⁷ Wolter, Lukasevangelium, 665 sagt jedoch gleich, dass keine literarische Abhängigkeit besteht. Interessant ist jedoch dieselbe Vorstellung in einem ganz entlegenen kulturellen Kontext.

um einen neue Art der Frömmigkeit oder auch des Tempelkultes, den Jesus hier am Beispiel der Witwe verdeutlicht.³⁸

Auffällig in der lukanischen Fassung vom Witwenopfer im Tempel ist das wiederholte εἶδεν, das nach ἀναβλέψας steht, das ebenfalls ein Sehen meint. Die Betonung des Sehens weist darauf hin, dass es etwas wahrzunehmen gilt, was nicht eindeutig offensichtlich ist. Wenn man bedenkt, dass ἀναβλέπω auch mit „wieder sehen“ zu übersetzen ist und in Lk 7,22; 18,41ff, Apg 9,12.17f ein Sehen nach einer Blindheit gemeint ist, muss man diesen Aspekt mit berücksichtigen. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass in Lk 4,18 ἀνάβλεψιν verwendet wird.³⁹ Jesus sieht mehr als andere, und sein Sehen ist ein verstehendes Sehen. In seiner programmatischen Predigt verkündet er, dass er sich als Prophet gesandt fühlt, dieses Sehen zu den Menschen zu bringen. Lukas möchte damit dem Leser einen Hinweis geben, über die äußerliche Erscheinung hinweg in die Tiefe zu sehen. Durch betonte und wiederholte Stellung von εἶδεν wird der zweite Satz in Parallelität zur ersten Szene gesetzt,⁴⁰ und damit sowohl die πλουσίους als auch die χήρα in den Blick genommen. Diese Aussagen werden nicht erläutert und als einfache Feststellung hingestellt, denn der Leser erfährt weder etwas über die Hintergründe noch eine nähere Erläuterung, woher Jesus um diese Lage der Reichen und auch der Frau wusste. Das Pronomen τινὰ und der fehlende Artikel bei den Reichen verraten, dass es dem Verfasser nicht um konkrete Personen geht, sondern um einen allgemeinen Vergleich untereinander. Im Gegensatz zu den Reichen wird die Witwe als πενιχρὰν bezeichnet.⁴¹ Das Handeln der Witwe wird mit demselben Verb wie das Handeln der Reichen beschrieben, um auch dadurch die Parallelität hervorzuheben. Äußerlich gesehen vollziehen beide dieselbe Tat.

Nach dem Sehen kommt das Sprechen, das Wort Jesu deutet das Gesehene, damit auch diejenigen erkennen, die nur das Äußerliche sehen. Es wird dabei eine Beziehung zwischen den Reichen aus Vers 1 und der Witwe aus Vers 2 hergestellt. Die Aussage wird dabei durch das vorangestellte ἀληθῶς und mit einem zweiten Verb des Sprechens deutlich betont; es handelt sich um eine

³⁸ Vgl. Grangaard, Conflict, 173ff; auch Malbon, Poor Widow, 595f; dagegen interpretiert Wright, Widow's Mite, 256ff ganz anders, er sieht zwar auch den Zusammenhang zur Kritik an den jüdischen Führern und ihrer Frömmigkeit, deutet allerdings das Opfer der Witwe negativ und sieht auch keine positive Wertung durch Jesus. Jesus wolle nur zeigen, wie weit die Opfermentalität der jüdischen Führer geht, dass eine Witwe sogar ihren ganzen Lebensunterhalt hergibt und sich somit vollkommen mittellos macht. Damit sei das Opfer der Witwe kein Vorbild, sondern nur der Beweis für die Sinnlosigkeit der herkömmlichen Opferpraxis. Die Witwe werde nicht gelobt, sondern an ihr werden wie in der Korbanperikope bei Markus (7,10-13) die falschen Auswüchse der Opferfrömmigkeit verdeutlicht. Diese Interpretation erscheint sehr gewagt und trifft wohl nicht den Sinn der lukanischen Gegenüberstellung. Deutlich gesehen wird jedoch auch die jesuanische Kritik am Verhalten der religiösen Führer.

³⁹ Vgl. Aletti, L'arte, 90f, er betont, dass mit diesem Verb nicht nur das physische Sehen gemeint ist, sondern auch der Aspekt der Aufmerksamkeit im Sehen und verweist darauf, dass Lukas es immer wieder betont verwendet (Lk 4,18; 6,41par Mt 7,3; 6,42; 7,21; 7,22par Mt 11,5; 7,44; 8,16; 8,18par Mk 4,24).

⁴⁰ So Klein, Lukas, 640.

⁴¹ Vgl. Hauck, ThWNT VI, 40; das Adjektiv findet sich in der LXX in Ex 22,24 und Spr 29,7 in Kontexten, wo es auch um das Geld geht; so könnte hier ein Zusammenhang mit den Münzen gegeben sein, wenn hier der Aspekt „arm an Geld“ betont werden soll; Ernst, Lukas, 420 ergänzt, das hier an das alttestamentliche Bild der bedürftigen Witwe erinnert wird.

lukanische Wendung, die eine akzentuierte Jüngerbelehrung einleitet.⁴² Interessanterweise wird im Jesuswort die Witwe mit dem gebräuchlicheren *πτωχή* charakterisiert, das eine allgemeine Armut und Bedürftigkeit zum Ausdruck bringt.⁴³ Das Ergebnis des Vergleiches ist überraschend, denn es entspricht nicht rechnerischen Kategorien.⁴⁴ Die Aussage Jesu ist unlogisch und paradox, bezieht sich jedoch auf den Gegensatz zwischen den Reichen und der Witwe. Damit wird angedeutet, dass der Vergleich eine andere Grundlage voraussetzt.

Die abschließende Begründung klärt die paradoxe Schlussfolgerung Jesu auf, was durch *γὰρ* verdeutlicht wird. Zunächst rücken mit *πάντες οὗτοι* wieder die Reichen aus Vers 1 in den Blick, die wie im obigen Vergleich auch hier zuerst genannt werden. Mit denselben Worten wird das Einwerfen der Gaben aufgenommen, allerdings wird angefügt, dass sie *ἐκ τοῦ περισσεύοντος* genommen sind. Sie haben etwas von ihrem Überfluss hergeben. Mit *δὲ* wird angedeutet, dass es sich bei der Witwe um ein anderes Geben handelt. Sie wird nicht noch einmal als Witwe erwähnt, sondern nur mit *αὕτη* genannt. Dem Überfluss der Reichen steht *ἐκ τοῦ ὑστερήματος* gegenüber. Damit wird noch einmal ein Hinweis auf die Notlage der Witwe gegeben, die Mangel leidet. Aus diesem Mangel hat sie alles gegeben. Das *πάντα* steht in Beziehung zu *πάντες* am Anfang des Verses. Alle diese haben nur etwas gegen, sie jedoch hat alles gegeben. Die Mehrzahl der Reichen hat nicht soviel gegeben, wie die einzelne arme Witwe, die Mangel leidet. Denn die Witwe hat ihr ganzes Leben hingegeben, sie hat nichts für sich zurückbehalten.⁴⁵ Hinter dieser Aussage steht das große Vertrauen der Witwe, dass sich Gott um ihr Leben sorgt. Es wird aber nicht erwähnt, dem aufmerksamen Leser wird sich dieses Vertrauen jedoch erschließen.⁴⁶

Wir befinden uns in Lk 21,1-4 in einem eschatologischen Kontext, was in der anschließenden Rede deutlich wird. Daher müssen wir die Haltung der vollkommenen Hingabe und des Vertrauens der Witwe als das Modell für die Haltung eines Jüngers in der Endzeit ansehen. Im Gegensatz zu den Reichen und vielleicht auch zu den Schriftgelehrten aus dem vorherigen Abschnitt, die auf ihren Besitz vertrauen und Reichtum sogar auf Kosten der Schwachen anhäufen, besteht die wahre Haltung darin, das ganze Leben Gott anzuvertrauen, der sich um seine Kinder sorgen wird.⁴⁷ Außerdem kennt schon Paulus die Regel, dass jeder willkommen ist mit dem, was er hat, und das man nicht nach dem fragt, was er nicht hat (2Kor 8,12), wie er im Zusammenhang mit der Spendensammlung für die Jerusalemer Gemeinde schreibt. Damit bringt er den Aspekt der Verachtung gegenüber kleinen Opfergaben bzw. Spenden ins Spiel, der im Verhalten der Reichen mit zu bedenken war. Diesem möchte Jesus entgegenhalten, dass auch eine kleine Gabe für eine große innere Hingabe stehen kann.

⁴² So Wiefel, Lukas, 346.

⁴³ Hauck/Baumel, ThWNT VI, 886f, es wird auch für die Tätigkeit des Bettlers verwendet.

⁴⁴ Vgl. Klein, Lukas, 640f; nach Rienecker, Lukas, 475 geht es nicht darum, die Reichen gering zu achten.

⁴⁵ Vgl. Klein, Lukas, 641.

⁴⁶ Schneider, Lukas, 413 spricht davon, dass hier der in die Tiefe des Herzens sehende Lehrer oder gar der eschatologisch urteilende Richter spricht.

⁴⁷ So auch Ernst, Lukas, 420; Wiefel, Lukas, 346; vgl. auch Schneider, Lukas, 414.

Diese Hingabe der Witwe erinnert schließlich auch an das Verhalten der Witwe von Sarepta, als der Prophet Elija zu ihr kam und um ihre Gabe bat (1Kön 17,8ff). Dieses Verhalten ahmt die Witwe in diesem Apophthegma nach. Die Erfahrung der Witwe von Sarepta bestand darin, dass Gott in der Not hilft und dass eine barmherzige und großzügige Hingabe mit seiner Fürsorge belohnt wird.⁴⁸ Schließlich kann auch eine leise Anfrage an das Verhalten der reichen Männer angesichts der Frömmigkeit der armen Frauen gestellt werden. Nicht zufällig zeichnet Lukas immer wieder das Bild von bedürftigen Frauen, die durch ihren großzügigen Einsatz beeindrucken und im Gegensatz zu den Männern, die als äußerlich stark auftreten, aber im Verhalten engherzig und unbarmherzig erscheinen.⁴⁹

6.6. Die Gabe der Witwe als Hinweis auf die Hingabe Jesu?

Wenn man diese Perikope im weiteren Kontext des Evangeliums betrachtet, muss man die Nähe zur Passionserzählung in Betracht ziehen. Es handelt sich um die letzte Episode aus dem Leben Jesu vor der Passion, denn dazwischen liegt nur noch die lange eschatologische Rede und der summarische Bericht, dass Jesus Tag für Tag in den Tempel ging. Bei den hellenistischen Frömmigkeitserzählungen bei Porphyrius findet sich der Aspekt einer eindeutig negativen Entwicklung in der Beschreibung der Reichen. Dieser Aspekt spielt auch im Kontext unserer Erzählung besonders in Hinblick auf die Kritik in Lk 20,45-47 eine Rolle, in den die Gabe der Witwe eingeordnet ist. Jesus kritisiert gerade das Verhalten der rücksichtslosen Schriftgelehrte als Vertreter der Reichen, die sogar die Häuser der Witwen „fressen“. Er erfährt letztlich von Reichen und Mächtigen Ablehnung und Gewalt erfährt, wobei besonders die Autoritäten des Tempels eine zentrale Rolle spielten. Es muss davon ausgegangen werden, dass die Hohenpriester aus wenigen aristokratischen Familien und sadduzäische Ausrichtung einen großen Einfluss im Hohen Rat hatten und zu den Hauptverantwortlichen des Todes Jesu zu rechnen sind, was auch durch das häufige Vorkommen in den Passionsberichten bestätigt wird.⁵⁰ Die Hauptursachen für das Todesurteil gegen Jesus lassen sich wohl insbesondere in seiner Einstellung zum Gesetz und zum Tempel festmachen, wie der Bezug auf das Wort vom Niederreißen des Tempels bestätigt (vgl. Mk 14,58; Joh 2,9), das in den Verhöhnungen aufgegriffen wird (Mk 15,29; Mt 27,40), wobei ihm eine falsche Prophetie unterstellt wird. Auch die von allen Evangelisten erwähnte Tempelreinigung bestätigt eine Kritik Jesu an der Tempelfrömmigkeit (vgl. Mk 11,15-17; Mt 21,12f; Lk 19,45f; Joh 2,14-16).⁵¹ Das

⁴⁸ Vgl. Maier, Lukas, 516.

⁴⁹ Ernst, Lukas, 421 weist auf diesen interessanten Aspekt hin.

⁵⁰ So betont Puig, Gesù, 596ff, dass die Pharisäer während der Passionsberichte auffällig in den Hintergrund treten.

⁵¹ Vgl. Smith, A Closer Look, 32f sieht hier ein Symbol, denn die eigentliche Zerstörung des Tempels geschieht seiner Meinung nach durch das Fehlverhalten der jüdischen Führer, während die Witwe ihr Leben zum Aufbau des Tempels gibt. Das sieht er auch darin bestätigt, dass im Anschluss an die Perikope von der Zerstörung des Tempels gesprochen wird. Darin erkennt er

Fehlverhalten der Führer wird unweigerlich zum Untergang des Tempels führen; darin wiederholt sich die Erfahrung aus der Geschichte des Volkes Israel (vgl. 2Chr 36,16).

Wenn wir diesen Hintergrund mitbedenken, ergibt sich ein deutlicherer Hinweis auf den betonten Gegensatz zwischen der Frömmigkeit der armen Witwe und dem Verhalten der Reichen und Mächtigen, besonders aus dem Kreis der Schriftgelehrten und Autoritäten des Tempels. Die Gabe der Witwe, die ihren ganzen Lebensunterhalt hergibt, gewinnt dadurch einem deutlicheren Hinweischarakter. Mit den Augen des Herzens muss man aber genau hinsehen, um dies zu erkennen. Wir hatten festgehalten, dass in diesem Abschnitt das Verb „sehen“ in betonter Weise vorkommt. Jesus sieht in das Herz und erkennt die Herzenshingabe der armen Witwe. Sie hat keinen materiellen Besitz, gibt aber alles, was sie ihm Leben hat. Sie verhält sich damit ähnlich wie die Witwe Hanna aus Lk 2,36-38, der wir am Beginn des Evangeliums ebenfalls im Tempel begegnen und die dem Herrn Tag und Nacht mit Fasten und Beten diente und somit ihr ganzes Leben in den Dienst Gottes stellte. Die ganze Hingabe der Witwe könnte hier kurz vor dem Passionsbericht als Hingabe des Lebens Jesu verstanden werden. Sie erinnert auch an Lk 22,19, wo Jesus von der Hingabe des Leibes spricht.⁵² In der Passionserzählung beschreibt der Evangelist, wie Jesus alles, was er im Leben besitzt, und sogar den Leib und das Blut für den Vater im Himmel hingibt. Diese Witwe erscheint in der Beschreibung des Lukas somit in paradigmatischer Weise als Hinweis auf das zentrale Ereignis der Geschichte Jesu.

einen roten Faden und meint einen Hinweis darauf zu erkennen, dass Jesus im Gegensatz zu den Führern den neuen Tempel errichtet, wofür die Witwe beispielhaft stehe.

⁵² Diesen Aspekt hat insbesondere Malbon, *Poor Widow*, 595ff herausgearbeitet, die ihre Arbeit auf Mk 12,41-44 konzentriert, doch einige wichtige Aspekte aus dem narrativen Kontext herausarbeitet, die auch für Lukas zutreffen. So ist der Hinweis auf die Perikope über die Salbung Jesu durch eine Frau, die alles für Jesus gibt und dabei zumindest bei Lukas bei einem Pharisäer, also einem Angehörigen der jüdischen Führungsschicht auf Unverständnis stößt, sodass ebenfalls der Gegensatz von zwei Formen der Frömmigkeit dargestellt wird.

V. Witwentexte in der Apostelgeschichte

1. Was geschah in Apg 6,1-7?

Eine wichtige Stelle zur Witwenthematik findet sich in der Apostelgeschichte an einem entscheidenden Punkt der Erzählung. Dabei wird ein Problem angesprochen, in dem die typische Problematik der Bedürftigkeit und Armut von Witwen zum Vorschein kommt. Denn ihre Versorgung war und ist in allen Gesellschaften immer eine Anfrage und ein Problem. Aufgrund der prekären Lage, besteht für sie die Frage des Überlebens. Diese Frage stellte sich vor allen Dingen auch in den großen Städten, wo die Armut häufig verbreiteter war.¹ Deshalb erscheint es nicht als Überraschung, dass auch in der Stadt Jerusalem diese Problematik auftrat. Die neue christliche Gemeinschaft stand sehr bald vor der Frage, wie sie sich dieser Herausforderung der Versorgung von Witwen in ihren Kreisen stellte. Da die Sterblichkeit in der Antike viel höher war als heute, musste schon sehr bald diese Frage der Witwenversorgung aufkommen.² Deshalb darf die Tatsache nicht überraschen, dass schon sehr bald in der Schilderung der Apostelgeschichte auch diese Problematik erwähnt wird. Sicherlich ist es ein Zeichen für eine besondere Aufmerksamkeit der Urgemeinde und des Verfassers, die sich durch sein besonderes Interesse an der biblischen Tradition der Fürsorge für die Witwen erklären lässt.

1.1. Kontext

Nach dem Lob auf die Gemeinschaft unter den Mitgliedern der Jesusbewegung, das in den Summarien von Apg 2,42-47 und 4,32-37 in besonderer Weise zum Ausdruck kommt und an die Ideale der hellenistischen Antike erinnert,³ fügt der Verfasser in Kapitel 5 und 6 Ereignisse an, die ein Hinweis dafür sind, dass der vorher beschriebene Idealzustand doch nicht ganz der Wirklichkeit entsprach oder dass es zumindest im Alltag auch verschiedene Probleme gab. Neben den positiven Entwicklungen in der Jüngergemeinschaft, gab es auch die Schattenseiten, für die in Kapitel 5,1-11 die Begebenheit von Hananias und Saphira und in Kapitel 6,1-7 die Problematik der Witwenversorgung stehen. Dem Verfasser gelingt es dadurch, seiner Schilderung jeden weltfremden Zug zu nehmen, denn durch die Schilderung der konkreten Alltagsprobleme gewinnt der Leser einen realen Einblick, dass die Schilderung des besonderen christlichen Gemeinschaftslebens kein Idealbild war, das fern von den alltäglichen Problemen

¹ Vgl. Krause, Witwen II, 161ff; wir hatten darauf hingewiesen, dass er in seiner Analyse neben den zahlreichen Problemen, denen Witwen in der Antike ausgesetzt waren, auch deutlich macht, dass es einen Unterschied zwischen der Stadt und dem Land gab. Häufig waren die Städte Zufluchtsorte für Menschen in Not, sodass sie große Gruppen von Armen beherbergten, unter denen auch viele arme Witwen lebten.

² Vgl. Krause, Witwen I, 21ff und das Kapitel zur sozialen Lage der Witwen in der Antike.

³ Vgl. Klauck, Gütergemeinschaft, 47-79, der verschiedene Ansatzpunkte bei Autoren der griechisch-römischen Antike für das Ideal der Gütergemeinschaft findet.

realitätsfremd argumentiert.⁴ Es fällt eine parallele Gestaltung in den Kapiteln 5 und 6ff auf, denn der Verfasser fügt nach der jeweiligen Schilderung der Problematik einen Bericht über das Zeugnis der Jünger an. In Kapitel 5 folgt das Zeugnis aller Apostel (5,12-16 – Zeichen und Wunder der Apostel; 5,17-42 – Zeugnis vor dem Hohen Rat) und in den Kapiteln 6-8 das Zeugnis der Diakone und Apostel (6,8-8,1a – das Zeugnis des Stephanus vor dem Hohen Rat und sein Tod; 8,4-40 – das Wirken von Philippus, Petrus und Johannes).⁵ Eine weitere Parallele zeigt sich darin, dass sowohl das Zeugnis der Apostel als auch das Zeugnis des Diakons Stephanus durch eine strenge Verfolgung geahndet wird, vielleicht um zu betonen, dass die beiden Gruppen von Verantwortungsträgern dasselbe Schicksal erleiden, das den Boten des Evangeliums verheißen wird (vgl. Lk 10,3; Apg 20,29f).⁶ Lukas möchte schon in dieser parallelen Gestaltung eine Kontinuität in der Mission der urchristlichen Gemeinde von den Juden zu den Hellenisten darstellen, was hier in den beiden Gruppen deutlich wird und sich später in der Hinwendung zu den Heiden fortsetzt.⁷ Vielleicht deutet sich schon hier eine Wende an, die die ganze Apostelgeschichte durchzieht und in der dramatischen Stephanusgeschichte besonders deutlich wird, wo in seiner langen Rede eine theologisch-historische Begründung für die Ablehnung geliefert wird.⁸ Die Hinwendung zur Welt der Hellenisten und damit zur großen Welt der Heiden wird in Apg 6,1 mit einer ganz konkreten Notlage eingeleitet, der sich die Gemeinde der Jesusjünger zuwendet.⁹ Soziale Verantwortung und der Missionsauftrag, das Wort des Evangeliums zu verkünden, erscheinen hier eng miteinander verknüpft. Schon in Jerusalem selbst zeigt Lukas darin eine universale Ausrichtung der christlichen Mission, wie er schon in der Beschreibung des Pfingstereignisses in Apg 2,1ff angedeutet hatte.

⁴ Vgl. Schille, *Apostelgeschichte*, 35 betont, dass Lukas die vorbildliche Beilegung der auftretenden Probleme aufzeigen möchte.

⁵ Vgl. Fitzmyer, *Acts*, 344; Zmijewski, *Apostelgeschichte*, 276 weist darauf hin, dass es nach der Tätigkeit der Siebenergruppe zur Verfolgung kommt und damit auch zur Verbreitung des Evangeliums über Jerusalem hinaus, ähnlich wie dann durch die Tätigkeit des Paulus jeweils Verfolgungen ausgelöst werden und das Evangelium in die hellenistische Welt und darüber hinaus verbreitet wird; Schneider, *Apg I*, 405ff macht zwischen Kapitel 5 und 6 einen Einschnitt und lässt mit 6,1 schon die Christusmission über Jerusalem hinaus beginnen.

⁶ Vgl. Klauck, *Hausgemeinde*, 49f; er geht von unterschiedlichen Gruppen unter den Jerusalemer Christen aus, die zum einen von den Zwölfen und zum anderen von der Siebenergruppe geleitet wurden.

⁷ Vgl. Pesch, *Apg I*, 33f; Lukas möchte seiner Meinung nach in dieser Kontinuität der Mission von den Juden zu den Heiden die Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes darstellen; auch Hentschel, *Diakonia*, 319 der Text leitet die Verbreitung des Wortes über die Grenzen Jerusalems ein, wie z.B. Johnson, *Acts*, 107; Neuberth, *Demokratie*, 19; Roloff, *Apostelgeschichte*, 106f betonen.

⁸ Vgl. Pesch, *Apg I*, 38; bestätigt könnte diese Tatsache dadurch werden, dass die zentrale Figur dieser Wende bzw. dieses Übergangs, Saulus, hier zum ersten Mal auftaucht (Apg 7,58); für Schneider, *Apg I*, 405 bildet Apg 6,1-15,35 eine „Zwischenzeit“, bevor Paulus seine durch das Apostelkonzil genehmigte Heidenmission beginnen kann.

⁹ Zmijewski, *Apostelgeschichte*, 275ff stellt dar, dass Apg 6,1 gleichsam ein Brückenvers ist, der ohne auffallenden Neuanfang an Kap. 5 anschließt und durch die Nennung der Hellenisten ein neues Thema angibt; dabei ist auch durch die geographische Ortung der Erzählung in Jerusalem eine Kontinuität gegeben. Er sieht Apg 6,1-7 als „Einführung in die Stephanus- und Philippusgeschichte“.

Insgesamt ist der zu untersuchende Abschnitt als Teil des ersten Hauptabschnittes der Apostelgeschichte anzusehen (2,1-15,35), wenn man den Rahmen der Urgemeinde in Jerusalem und die erste Ausbreitung der Christenmission bis zum „Apostelkonzil“ annimmt. Kapitel 1 bildet einen Übergang vom Jesusereignis hin in die Zeit der Urgemeinde.¹⁰ Der erste Teil des ersten Hauptabschnitts umfasst die Kapitel 2-8 und berichtet vom Leben und von den Erfahrungen der Urgemeinde in und um Jerusalem, wobei schon die ersten Tendenzen zu einem neuen Miteinander von Jüngern mit unterschiedlicher ethnischer und auch religiöser Herkunft sichtbar werden.¹¹ Die Hinwendung zu der Welt der Hellenisten, also der heidnischen Welt, wird von Anfang an deutlich und dann durch das entscheidende Eingreifen des Auferstandenen und seines Geistes unumstößlich eingeleitet, indem die Bekehrung des Saulus und die Erfahrungen des Petrus mit Kornelius geschildert werden (Apg 9-12).¹² Anschließend und insbesondere nach dem „Apostelkonzil“ (Apg 15,1-33) wendet sich die Mission der hellenistischen Welt des großen römischen Reiches zu, die auch weiterhin die Mission an die Juden beinhaltet bzw. an den Anfang setzt, wodurch die Hinwendung an beide Gruppen, Juden wie Heiden, bestehen bleibt.¹³ Schließlich endet die Apostelgeschichte mit dem langen Bericht der Gefangenschaft des Paulus, der entscheidenden Persönlichkeit für diesen Übergang der Mission von den Juden zu den Heiden (Apg 21,15-28,31).

Der Abschnitt Apg 6,1-7 stellt einen Neuansatz dar, nachdem die Verfolgung der Apostel durch den Hohen Rat in 5,42 zum Abschluss gekommen ist.¹⁴ In 5,41 hält der Verfasser fest, dass die Apostel voll Freude vom Hohen Rat fortgingen, und

¹⁰ So Schneider, Apg I, 198; Zmijekowski, Apg, 35; Roloff, Apg, 16 u.a.

¹¹ Zmijewski, Apg, 5ff gliedert den ersten Hauptteil Apg 2,1-15,35 in drei geographische Etappen: 2,1-8,3 Jerusalem und Judäa, 8,4-11,18 Samaria und Küstengebiete und 11,19-15,35 erste heidenchristliche Vorposten außerhalb Palästinas, besonders Antiochia; vgl. Schneider, Apg I, 65ff listet verschiedene Gliederungsvorschläge auf; auch Neuberth, Demokratie, 16ff; ein neuer Gliederungsvorschlag wird von Schmidt, Abkehr, 406ff gemacht, der ebenfalls nach geographischen Gesichtspunkten in drei Abschnitte gliedert, die er in einer durchbrochenen Ringkomposition mit dem Lukasevangelium [Vorwort Lk 1,1-4; Kindheitszählung und Einleitung 1,5-4,12, dann Hauptteile A Lk 4,14-9,50 (in Galiläa), B Lk 9,51-19,27 (von Galiläa nach Jerusalem) und C Lk 19,28-24,53 (in Jerusalem)] verbindet. Wie in Lk gibt es einen Anfangsteil in Apg 1,1-3 (Vorwort) und 1,4-12 (programmatische Einleitung), dann gliedert er in C'. Apg 1,13-8,3 (Zeugnis in Jerusalem), B'. Apg 8,4-11,18 (Zeugnis in Judäa und Samaria) und D. Apg 11,19-28,31 (Zeugnis in der ganzen Welt); der geographische aber auch existentielle Wendepunkt der Jesusgemeinschaft ist für ihn Jerusalem, die Komposition wird letztlich im Unterschied durchbrochen, indem es keine Rückkehr nach Galiläa gibt (wie in den Evangelien von Mk und Mt), sondern eine Hinwendung zur großen Welt. Theologisch steht für ihn dahinter eine Änderung der Heilsauffassung des Judentums, das eine Rückkehr aus der Diaspora vorsah (vgl. Jes 2,1; 45,13; 49,6), dagegen wird bei Lukas die Diaspora zum Ort des Heils, wo sich die endzeitliche Sammlung vollzieht, dafür steht besonders das Wirken des Paulus. Interessant erscheint bei ihm die Beziehung zum Lukasevangelium und damit ein Hinweis auf eine Gesamtkomposition, sowie die stärkere Berücksichtigung einer Übergangphase Mittelteil zwischen einer rein judenchristlichen Gemeinde zur deutlichen Hinwendung zu den Heiden.

¹² Zmijewski, Apg, 344 gliedert Apg 8,4-11,18 wieder geographisch als Ausbreitung des Evangeliums in Samaria und in den Küstengebieten.

¹³ Sie bildet den zweiten Hauptteil der Apg nach Zmijewski, Apg, 578ff.

¹⁴ So u.a. Neuberth, Demokratie, 16ff; Hentschel, Diakonia, 319; Zmijewski, Apg, 283; dagegen sieht Schneider, Apg I, 420ff einen größeren Bruch und regelrechten Einschnitt, den er literarkritisch begründet und Apg 6,1-6 als lukanischen Einschub erkennen will.

fügt in einer summarischen Abschlussnotiz an, dass sie lehrten und das Evangelium vom Messias Jesus verkündeten und zwar *πᾶσάν τε ἡμέραν*. Auch die Probleme innerhalb der Gemeinde und durch die Bedrohung von außen konnten die Jünger nicht von dieser grundlegenden Tätigkeit abhalten. Wenn Kapitel sechs mit *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις* beginnt, greift es dieses Summarium auf und leitet zu dem neuen Abschnitt mit der neuen Problematik über.¹⁵

Nach unten wird der Abschnitt Apg 6,1-7 durch die einsetzende Stephanusgeschichte ab Apg 6,8 begrenzt. Mit der summarischen Notiz in V. 7, dass sich das Wort ausbreitete und auch die Zahl der Jünger zunahm, wird inhaltlich ein Abschluss der Problematik von Apg 6,1 erreicht und summarisch abgeschlossen, die dann in der Stephanusgeschichte auch keine Rolle mehr spielt.¹⁶

1.2. Text und Übersetzung

- 1a Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πληθύνοντων τῶν μαθητῶν
b ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους,
c ὅτι παρεδευροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χεῖραι αὐτῶν.¹⁷
2a προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν
b εἶπαν.¹⁸
c οὐκ ἄρεστόν ἐστιν
d ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ
e διακονεῖν τραπέζαις.
3a ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν¹⁹
b μαρτυρουμένους ἐπτά, πλήρεις πνεύματος²⁰ καὶ σοφίας,
c οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης,
4 ἡμεῖς δὲ²¹ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν.
5a καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους²²
b καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου
c καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ
Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχείας
6a οὓς ἔστησαν²³ ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων
b καὶ²⁴ προσευξάμενοι
c ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.

¹⁵ So Pesch, Apg I, 226f; vgl. Haenchen, Apg, 253.

¹⁶ Vgl. Neuberth, Demokratie, 16ff, der den Hinweis gibt, dass nach der Schilderung der inneren Problematik innerhalb der Christengemeinde (Apg 6,1-7) im folgenden Abschnitt 6,8-7,60 die Problematik der Verfolgung als eine Gefahr von außen gegenübergestellt wird; als deutliches Abgrenzungskriterium sieht er die Rahmung von Apg 6,1 und 6,7 mit der summarischen Schilderung des Wachstums der Gemeinde.

¹⁷ D* fügt hier *ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων* ein.

¹⁸ D und andere fügen hier *πρὸς αὐτοὺς* ein.

¹⁹ D nimmt eine Umstellung vor und fügt am Anfang die Frage *τι οὖν ἐστὶν* ein.

²⁰ Hier wird *ἁγίου* eingefügt von A, C*, E, Ψ, 33, 1739, Mehrheitstext u.a.

²¹ D fügt hier *ἔσομέθα* ein und ändert *προσκαρτερήσομεν* in *προσκαρτεροῦντες*.

²² D fügt hier *τῶν μαθητῶν* ein.

²³ Für *οὓς ἔστησαν* wird in D, p und sy^p *οὗτοι ἐστάθησαν* gesetzt.

²⁴ Für *καὶ* hat D hier *οἵτινες*.

- 7a *Καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ²⁵ ἠύξανεν*
 b *καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα*
 c *πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων²⁶ ὑπήκουον τῇ πίστει.*
- 1a *In diesen Tagen aber wuchs die Zahl der Jünger,*
 b *es kam ein Murren der Hellenisten gegen die Hebräer auf,*
 c *weil ihre Witwen beim täglichen Dienst übersehen wurden.*
- 2a *Die Zwölf aber riefen die Menge der Jünger zusammen,*
 b *sie sagten:*
 c *Es ist nicht richtig,*
 d *dass wir das Wort Gottes vernachlässigen,*
 e *um an den Tischen zu dienen.*
- 3a *Nun seht euch um, Brüder, nach Männern unter euch,*
 b *sieben, die ein gutes Zeugnis haben, voll des Geistes und der Weisheit,*
 c *die wir für dieses Bedürfnis einsetzen werden.*
- 4 *Wir aber wollen uns dauerhaft dem Gebet und dem Dienst des Wortes*
widmen.
- 5a *Und das Wort gefiel der ganzen Versammlung,*
 b *und sie wählten Stephanus aus, ein Mann voller Glauben und heiligem Geist,*
 c *und Philippus und Prochorus und Nikanor und Timon und Parmenas und*
Nikolaus, einen Proselyten aus Antiochia,
- 6a *die sie vor die Apostel stellten*
 b *und sie als sie gebetet hatten,*
 c *legten sie ihnen die Hände auf.*
- 7a *Und das Wort Gottes wuchs,*
 b *und die Zahl der Jünger in Jerusalem vermehrte sich sehr,*
 c *und viel Volk der Priester war im Glauben gehorsam.*

1.3. Sprachliche Form

1.3.1. Struktur

Der Verfasser berichtet einen Vorfall bei der Versorgung der Witwen und schildert daraufhin die Wahl der Sieben.²⁷ Der Aufbau dieser Schilderung ist deutlich gliederbar, indem nach der einleitenden summarischen Notiz in Apg 6,1a recht unvermittelt ein Problem geschildert wird.²⁸ Dieses Problem wird zum Anlass eines Eingreifens der Zwölf, das ausführlich geschildert wird und den zentralen Abschnitt der Perikope bildet. Der Hauptteil lässt sich dreifach gliedern in die Problemstellung, das Eingreifen der Zwölf mit einer Begründung für ihre Entscheidung und schließlich der Reaktion der Versammlung mit ihrer

²⁵ Statt Θεοῦ wird κίριου gelesen von D, E, Ψ, 614, pc, it, vg^{cl}, sy^h.

²⁶ Hier wird statt ἱερέων von κ* pc und sy^p Ἰουδαίων gelesen.

²⁷ Die meisten Kommentatoren gehen heute davon aus, dass Lukas sein Evangelium um das Jahr 80 und die Apostelgeschichte danach ca. 85-90 verfasst hat; vgl. z.B. Schneider, Apostelgeschichte I, 118-121; Haenchen, Apg, 102-141; Jervell, Apg, 79-86; Pesch, Apg I, 28; Schille, Apg, 48-56; Zmijewski, Apg, 14-16.

²⁸ Bei Neuberth, Demokratie, 29ff findet sich eine ausführliche Analyse der Struktur und der Narration, wobei er die Darstellung der Problematik in Apg 6,1b.c noch in den Rahmen einbezieht, was jedoch schwierig erscheint, da sie der Ausgangspunkt für die zentrale Aktion anzusehen ist.

Zustimmung und dem Beauftragungsritus für die Sieben. Den Abschluss bildet entsprechend der Einleitung als Inklusio eine summarische Notiz über das Wachstum, die im Gegensatz zur Einleitung ausführlicher und doppelt in Wachstum des Wortes Gottes und Zunahme der Zahl der Jünger mit besonderer Erwähnung der Priester gestaltet ist.²⁹

Im Text von Apg 6,1-7 kann somit folgende Struktur festgestellt werden:

A. Einleitung		
	Situationsbeschreibung	V. 1a
B. Hauptteil		
I. Problematik		
	Problemdarstellung	V. 1b
	Begründung	V. 1c
II. Handlung und Vorschlag		
	Versammlung	V. 2a
	Problembeschreibung	V. 2b-e
	Auftrag	V. 3a
	Qualifikation der zu Wählenden	V. 3b
	Bestimmung	V. 3c
	Feststellung	V. 4
III. Zustimmung und Reaktion		
	Zustimmung	V. 5a
	Wahl	V. 5b.c
	Vorstellung	V. 6a
	Handauflegung	V. 6b
C. Abschluss		
	Wachstum des Wortes	V. 7a
	Wachstum der Gemeinde	V. 7b.c

²⁹ Neuberth, *Demokratie*, 45ff weist auf den Spannungsbogen hin und die externe Fokalisierung in V. 1 und 7, wobei er meiner Meinung nach nicht erkennt, dass die interne Fokalisierung eindeutig mit V. 1b beginnt und damit auch ein Einschnitt gegeben ist; auch Zmijewski, *Apg*, 278ff stellt fest, dass mit V. 1b etwas Neues beginnt, er unterscheidet in lukanische Redaktion in V. 1a und Vorlage in V. 1bc; ebenso Schneider, *Apg I*, 420ff, er sieht in V. 1bc.5-6 eine Vorlage, die Lukas ergänzt und als Einleitung an die Stephanusepisode einfügte; siehe bei ihm auch die Diskussion um die seit Harnack, *Apg*, 131-158 vertretene Hypothese einer antiochenischen Quelle; vgl. Walter, *Apg*, 272f; vgl. Tyson, *Acts*, 147ff, der auf ein literarisches Schema hinweist, dass sich mehrfach in *Apg* wiederholt und folgendermaßen aussieht: 1. peace, 2. threat, 3. resolution und 4. restoration. Er findet es in *Apg* 4,32-5,11: 1. 4,32-37, 2. 5,1-2, 3. 5,23-10, 4. 5,11, dann in *Apg* 8,6-13: 1. 8,6-8, 2. 8,9-12, 3. 8,13a, 4. 8,13b, außerdem in *Apg* 8,14-25: 1. 8,14-17, 2. 8,18-19, 3. 8,20-24, 4. 8,25, schließlich in *Apg* 19,11-20: 1. 19,11-12, 2. 19,13-14, 3. 19,15-16, 4. 19,17-20 und noch in etwas abgewandelter Form in *Apg* 5,12-42: 1. 5,12, 2. 5,17-18, 3. 5,19-20, 4. 5,21a, 2. 5,21b-33, 3. 5,34-40, 4. 5,41-42. Dieses Schema wird seiner Meinung nach ebenfalls in *Apg* 6,1-7 deutlich, wie er darstellt: 1. peace 6,1a, 2. threat 6,1bc, 3. resolution 6,2-6 und 4. restoration 6,7.

Es ist festzustellen, dass die Erzählung eine Spannung aufbaut, die etwas in der Schwebe bleibt, da nicht von einer Lösung des anfänglich geschilderten Problems berichtet wird. Ziemlich plötzlich bricht die Erzählung ab, und in V. 7 wird wieder vom Wachstum des Wortes und der Gemeinde gesprochen.³⁰

1.3.2. Gattung

Apg 6,1-7 zeigt wie Apg 1,15-26 und 13,1-3 gattungsmäßig eine Nähe zu den Einsetzungsgeschichten bzw. Bestallungserzählungen³¹ im Pentateuch in Gen 41,25-43; Ex 18,13-26; Num 11,1-25; 27,15-23 und Dtn 1,9-18.³² Die Situationsbeschreibung enthält bei einer Einsetzungsgeschichte notwendigerweise eine negative Analyse des bestehenden Zustandes, die hier darin besteht, dass die Witwen der Hellenisten bei der täglichen Diakonia übersehen werden. Diese Analyse führt zu einem Entschluss von Verantwortlichen, der eine Lösung dieser negativen Situation herbeiführen möchte. Die Beauftragung der sieben Männer erfordert auch eine Qualifikationsangabe der zu wählenden Personen, die hier in der Rede der Zwölf enthalten ist (V. 3b). Schließlich wird die Ausführung der Worte in der Reaktion der Zuhörer und der Wahl der Kandidaten berichtet (VV. 5-6). Eine wichtige Parallele besteht auch darin, dass die Situationsanalyse in Form einer Rede durch einen besonderen Verantwortungsträger geboten wird, die dann auch den Entschluss enthält bzw. dazu überleitet, Personen zu beauftragen, die helfen können, das entstandene Problem zu lösen.

Zu den gattungsgemäßen Redewendungen, die auch hier bei Lukas vorkommen, gehört, dass man sich umsieht, um Menschen einzusetzen: *σκέπτομαι* und *καταστέλλω* (vgl. Gen 41,33; Ex 18,21; Dtn 1,13); *ἐπισκέπτομαι* (Num 27,16). Außerdem geht es um bestimmte Qualifikationen: *ἔχειν πνεῦμα* (Gen 41,38; Num 27,18) und *ἄνδρας σοφούς* (Dtn 1,13). Schließlich folgt häufig eine Zustimmung (Gen 41,37). Es werden die Hände aufgelegt: *ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπ'αὐτὸν* (Num 27,23). Die Namen der Bestellten werden genannt, wenn es die Zahl zulässt.

³⁰ So auch Neuberth, Demokratie, 46.

³¹ Vgl. Stenger, Methodenlehre, 75-82; Egger, Methodenlehre, 146-158; vgl. auch Neuberth, Demokratie, 47ff, der noch auf die Gattung „Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs“ (vgl. Apg 1,15-26; 13,1-3) und die „Konflikterzählung“ (vgl. Apg 4,1-33; 5,17-42) hinweist; siehe dazu auch Berger, Formen, 380 zu „Erzählungen über das Handeln eines Kollektivs“ und „Konflikterzählungen“; er sieht in Konflikterzählungen eine eigene Gattung überwiegend in der Apg, aber auch bei Lk 18,1-8 im Rahmen einer Gleichniserzählung und 24,24ff als Konflikt unter Jüngern, wie in Apg 6,1. Er nennt außerdem Konflikte zwischen Aposteln und Juden (Apg 4,1-33; 5,17-42; 13,44-52; 14,1-7.19-20 etc.), den Konflikt zwischen Judas und dem Hohen Rat (Mt 27,3-10) und Konflikte in der Apk (12,7-9; 17,14; 19,19-21); Apg 6,1-6 ordnet er auch der Gattung „Erzählung über das Handeln eines Kollektivs“, die er häufig auch in Apg erkennt, u.a. 1,15-26; 8,14; 13,1-3; 15,2.22-29.

³² Pesch, Apg I, 225f sieht bei der Wahl des Matthias vergleichbare doch auch unterschiedliche Züge: eine Problemstellung, Aufstellung der Kandidaten, Gebet, Los, Hinzuzählen.

Merkmale der Gattung sind:³³

Ausgangsproblem	Apg 6,1 (vgl. Num 11,1; Dtn 1,10)
Problemdarstellung	Apg 6,2 (vgl. Ex 18,17f; Num 11,14; Dtn 1,19)
Lösungsvorschlag	Apg 6,3-4 (vgl. Gen 41,33; Ex 18,21ff; Num 11,16.24; 27,18; Dtn 1,13-15)
Zustimmung	Apg 6,5a (vgl. Gen 41,38; Ex 18,24; Num 11,24; Dtn 1,14)
Umsetzung	Apg 6,5b (vgl. Ex 18,25; Num 11,24f; Dtn 1,13.24f; Num 27,22f)

Wir können somit festhalten, es hier mit einem Einsetzungsbericht bzw. einer Bestallungserzählung der Siebenergruppe zu tun zu haben, der sich an die alttestamentlichen Vorlagen aus dem Pentateuch orientiert.

1.4. Inhaltliche Aspekte

1.4.1. Die soziale Situation der Urgemeinde

Das Problem, das im sechsten Kapitel der Apostelgeschichte angesprochen wird, bezieht sich auf das Verhältnis von zwei Gruppen, die in Apg 6,1 erwähnt werden: *Ἑλληνίσται* und *Ἑβραῖοι*. Hierbei stellt sich vor allen Dingen um die Frage, welche Personengruppen unter diesen Begriffen, Hellenisten und Hebräer, zu verstehen sind. Verschieden wird dabei beurteilt, worin sich diese beiden Gruppen unterscheiden.

1.4.1.1. Die Hellenisten

Die beiden Substantive weisen auf jeden Fall auf eine ethnische Unterschiedlichkeit hin, die sich in erster Linie in der Sprache geäußert haben wird. Ob es sich dabei jedoch um eine eigenständige hellenistische Urgemeinde gehandelt hat, wird diskutiert.³⁴ Es ist keine einfache Frage, da *Ἑλληνίστας* in Apg

³³ Vgl. Neuberth, Demokratie, 48f; vgl. Schneider, Apg I, 422, er sieht das Pentateuch hier als Vorlage und betont, dass sich Lukas gerade auf sie bezogen habe.

³⁴ Diese These vertritt Hengel, Jesus und Paulus, 151ff, vgl. Schneider, Apg I, 423; Schille, Apg, 165f spricht sich gegen eine eigenständige hellenistische Gruppung aus; auch Theisen, Hellenisten und Hebräer, 323ff geht nicht von zwei streng getrennten Gruppen aus und versucht nachzuweisen, dass es nicht um einen innergemeindlichen Konflikt ging, sondern um eine bessere Aufgabenverteilung von überörtlichen Zuständigkeitsbereichen, die er dem Zwölfergremium zuerkennt, und regional begrenzten Zuständigkeiten, für die er in Apg 6,1-7 ein erstes neues Gremium erkennt, das die Verantwortung für die Gemeinde in Jerusalem übernimmt und somit die Zwölf entlastet, dabei weist er darauf hin, dass sich in diesem Siebenergremium nicht nur Hellenisten befanden und stellt damit die Polarisierung zwischen den beiden Gruppen in Frage;

9,29 wohl nicht Christen meint und auch in Apg 11,20 unter Ἑλληνίστας Heiden verstanden werden müssen.³⁵ In Betracht könnten bei den Hellenisten in Apg 6,1 zum einen griechisch sprechende Judenchristen, zum anderen judenchristliche Griechen aus der Diaspora mit einer hellenistischen Kultur oder auch heidenchristliche Griechen oder Heidenchristen mit einer hellenistischen Kultur kommen.³⁶ Dass Diasporajuden in Jerusalem lebten beweist unter anderem das Beispiel des Theodotos, der eine Synagoge stiftete,³⁷ oder die Königin Helena, die

siehe auch die ausführliche Liste der unterschiedlichen Auffassungen bei Neuberth, Demokratie, 70f, der sich der Meinung anschließt, es habe einen eigenen hellenistischen Gemeindeteil gegeben, die er u.a. mit der Namensliste und der Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem begründet; ebenso befürwortet Hentschel, Diakonia, 325 die Existenz eines eigenen Gemeindeteils mit Gottesdiensten in eigener Sprache mit Hinweis auf Apg 12,12, wo vom Versammlungsort im Haus des Johannes Markus berichtet wird; sie betont jedoch, dass es sich nicht um zerstrittene Gemeindeteile gehandelt habe, so spricht sie sich auch gegen eine Überbetonung der torakritischen Einstellung bei den Hellenisten im Gegensatz zu den Hebräern aus, die aufgrund der Anklage und Hinrichtung des Stephanus (Apg 6,8-8,3) von einigen Autoren angenommen wird (siehe Neudorfer, Stephanuskreis), die jedoch, wie sie richtig feststellt, nicht spezifisch für diese Gruppe anzunehmen ist, sondern auch bei Jesus und den Aposteln sowie bei Paulus (vgl. Apg 21,21.28) zu finden ist; vgl. auch Walter, Apg, 373f.

³⁵ Tyson, Acts, 156f kommt daher zum Ergebnis in allen drei Stellen unter den Hellenisten Heiden zu verstehen, was er auch damit begründet, dass in Apg die Mahlgemeinschaft zwischen Juden und Heiden eine zentrale Frage darstellte (Apg 10-11; vgl. auch die betonte Mahlgemeinschaft in 2,42-47); Lukas hat seiner Meinung nach schon in Apg 6,1 begonnen, die lange Auseinandersetzung um das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen darzustellen und aufgezeigt, dass die jüdischen Kashrut eine ernsthafte Gefahr für den Frieden in den christlichen Gemeinden darstellte.

³⁶ Vgl. Schille, Apg, 168f kommt zum Ergebnis, dass Lukas höchstens griechisch sprechende Juden vor Augen hatte, am ehesten Juden aus der Diaspora. Haenchen, Apg, 253f geht von griechisch sprechenden Juden aus dem Ausland aus, die in Jerusalem mehrere Synagogen besaßen. Er belegt seine Schlussfolgerung mit zwei Hinweisen, indem er Chrysostomus, Hom. 14 zu Apg 6,1 zitiert, der von „griechisch Redenden“ spricht; er verweist auch auf einen Sprachgebrauch bei Philo, De conf. ling. 129, der ebenfalls zwischen Hebräern und griechisch sprechenden Juden, zu denen er sich selbst rechnet, unterscheidet; er verweist auch darauf, dass Stephanus in besonderer Weise mit den hellenistischen Juden aus Cyrene in Verbindung gebracht wird, was ein Hinweis auf seine Herkunft und eine Gruppe unter den Christen sei, die er in besonderer Weise gewonnen hatte; Pesch, Apg I, 227 erkennt in den Hellenisten griechisch sprechende Judenchristen aus den hellenistischen Synagogen Jerusalems oder auch aus der Diaspora stammende Juden, die für die Jesusbewegung gewonnen werden konnten. Schneider, Apg I, 407 unterstreicht, dass hier vor allen Dingen die Sprache gemeint sei; vgl. Jackson/Lake, Beginnings I, 59ff, spricht sich gegen eine linguistische Bedeutung aus, eher sei der Unterschied zwischen Juden und Heiden angesprochen; er meint, dass sowohl große Teile von Palästina als auch Jerusalem zweisprachig gewesen seien, sodass die Hellenisten nicht nur Juden aus der Diaspora gewesen seien; seiner Meinung nach meint Philo mit seinem Sprachgebrauch einen zeitlichen Unterschied, indem er die Juden aus alttestamentlicher Zeit von den Juden seiner Zeit unterscheidet; diese Bedeutung passt auch zu der hier angesprochenen Differenz, die eben auch einen Unterschied in der Frömmigkeit impliziert zwischen den mehr an alttestamentlichen Traditionen und mehr an modernen Gesellschaftsumständen orientierten Gruppen. Vgl. auch Joh 12,20, der von Ἑλληγνές spricht, die in Jerusalem zum Fest gekommen waren und sicherlich Juden gewesen sein müssen. Dagegen ist in Apg 11,20 nicht eindeutig, ob von Heiden die Rede ist oder von jüdischen Hellenisten. Die Wortwahl verweist auf jüdische Hellenisten, die Textvariante Ἑλλήνας, die bei wichtigen Textzeugen vorhanden ist, deutet jedoch an, dass sie eindeutig darauf hinweisen wollten, dass es sich hier um Heiden handelte, was seiner Meinung nach dem lukanischen Erzählablauf entspreche, da die Heidenmission für ihn schon begonnen hat.

³⁷ Vgl. Theissen, Hellenisten und Hebräer, 329f, der auf CIJ 2 Nr. 1404 hinweist; auch Jervell, Apg, 216 geht von Diasporajuden aus, unter ihnen sei die Zahl der Witwen besonders hoch, da viele Juden erst im hohen Alter nach Jerusalem zogen.

während einer Hungersnot durch große Getreidespenden berühmt wurde (Jos., Ant. 20,49.51). Auch Barnabas wird in Apg 4,36f deutlich als Hellenist aus der Diaspora geschildert.

Aus der Namensliste der Kandidaten für die Wahl der Sieben lässt sich schließen, dass es sich um Judenchristen mit einer unterschiedlichen Herkunft und einer hellenistischen Kultur handelt, wobei auch Proselyten unter diesen Hellenisten gewesen sein können. Dass es sich in diesem Fall um bekehrte Heiden handelt, ist zu hinterfragen, da die Frage der Gemeinschaft von Juden und Heiden in der christlichen Gemeinde und besonders auch der Mahlgemeinschaft, die hier ja auch berührt wäre, eigens im Verlauf der Apostelgeschichte thematisiert wird (Apg 10-11).³⁸ Zumindest ordnet Lukas diese Problematik chronologisch vor dem Beginn der Heidenmission ein und gibt sich bekanntermaßen selbst als akribischer Historiker aus. Man kann jedoch auf jeden Fall annehmen, dass Proselyten zu dieser Gruppe gerechnet werden können, wie ausdrücklich auch Apg 6,5 vermuten lässt.

Unter der Gruppe der Hellenisten wird daher wahrscheinlich eine Gruppe von Menschen mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund zu verstehen sein, deren Gemeinsamkeit in einer hellenistischen Kultur, der griechischen Sprache und der Herkunft aus dem Judentum bestand. Diese hellenistischen Judenchristen haben eine eigene Gruppierung gebildet und waren vielleicht auch in Anlehnung an das eigene Synagogensystem³⁹ in eigenen Gruppen organisiert, die sich von den Hebräern unterschieden, was auch durch Apg 9,29 bestätigt wird, wo Paulus als Vertreter dieser Gruppe der Hellenisten mit ortsfremder Herkunft mit seinen ehemaligen Mitbrüdern aus der gleichen Gruppierung Gespräche führt, vielleicht weil er meint, sie am ehesten überzeugen zu können und bei ihnen an einer gemeinsamen kulturellen Grundlage anknüpfen zu können.⁴⁰ Ob sich dann gerade in diesem Gemeindeteil eine erste Öffnung für die Heiden zeigte, kann vielleicht

³⁸ So auch Haenchen, Apg, 261; die Mission der Heiden begann seiner Meinung nach erst im Ausland, im syrischen Antiochia; er geht davon aus, dass es im Judentum in den verschiedenen Gruppen von Hebräern und Hellenisten einen unterschiedlichen Umgang mit dem Gesetz gegeben habe, was sich dann auch in den christlichen Gruppen widerspiegelte; vgl. Schneider, Apg I, 406ff, der meint, dass es hier noch nicht um Heiden geht, deren Mission erst ab der Taufe des Kornelius (10,48) in den Blick genommen wird, sondern um Menschen aus dem „Zwischenbereich“ zwischen Judentum und Heidentum.

³⁹ Vgl. Haenchen, Apg, 254.260f; Zmijewski, Apg, 283 betont, dass die Hellenisten nicht nur eine andere Sprache besaßen, sondern dass dieses Wort auch eine hellenistische Kultur impliziere; Schille, Apg, 172f spricht von einer Gruppe, die außerhalb von Jerusalem gelebt hat; vielleicht sei dabei an die Christen in Samarien gedacht; vgl. dazu auch Schneider, Stephanus, 215ff; auch Hentschel, Diakonia, 327f geht von einer solchen Verbindung zu entsprechenden Synagogen der Diasporajuden aus, wo vielleicht gerade diese Gruppe der Hellenisten in besonderer Weise missionarisch tätig gewesen sein könnte und somit die dramatische Auseinandersetzung, wie sie sich in der Steinigung des Stephanus zeigte, angebahnt wurde, während es im hebräischen Gemeindeteil eher zu einem Ausgleich gekommen zu sein scheint, wie die Vermittlung durch Gamaliel vermuten lassen könnte (Apg 5,34-39); vgl. Jervell, Apg, 256f.

⁴⁰ Gegen Jackson/Lake, Beginnings, 70, der hier von Heiden spricht, was eher fragwürdig erscheint, weil Lukas den Beginn der Heidenmission ganz besonders einleitet und als ein Eingreifen Gottes deutlich machen will; wenn Lukas im Verlauf der Apostelgeschichte dann Juden und Heiden unterscheiden möchte, verwendet er das Wort *Ἕλληνας* (vgl. Apg 14,1; 16,1; 17,4; 18,4; 19,10.17; 20,21; 21,28).

durch die Erwähnung der Proselyten angenommen werden. Es ist jedoch nicht festzustellen, ob sie schon so früh (also wohl zu Beginn der 40er Jahre des 1. Jahrhunderts n.Chr.) zu den sogenannten Hellenisten zu rechnen sind.⁴¹

Zu bedenken ist bei diesen Überlegungen, dass Judentum und Christentum anfänglich vor allen Dingen in Jerusalem noch nicht deutlich voneinander getrennt waren, sodass der kulturell-sprachliche Hintergrund die Gruppe der hellenistischen Judenchristen anfänglich noch enger mit den Juden aus ihrer Kultur und Sprache verband als mit den Hebräisch sprechenden Judenchristen, die seit vielen Generationen in Jerusalem lebten und mit denen es, auch aufgrund von kulturellen und sprachlichen Unterschieden nicht einfach war, ein Gemeinschaftsleben aufzubauen.⁴² Christen mussten demzufolge untereinander lernen, auch kulturelle und sprachliche Barrieren zu überbrücken.⁴³ Auch die Untersuchung über die Hausgemeinde von Klauck kommt zu dem Ergebnis, dass es innerhalb der christlichen Gemeinschaft von Jerusalem zwei getrennte Organisationen gegeben hat und dass die hellenistische Gruppe ein eigenes Leben führte, dass sie z.B. auch eigene Versammlungsräume nutzten.⁴⁴

⁴¹ Schneider, Apg I, 409 spricht von Menschen aus dem „Zwischenbereich“, die weder gebürtige Juden oder Proselyten noch Heiden waren; vielleicht spiegelt sich in dem Konflikt in Apg 6,1 auch dieses ungeklärte Miteinander, in dem die Grenzen fließend waren. Auch das Murren in Bezug auf die Essensversorgung der Witwen erinnert zumindest an das Problem der Mahlgemeinschaft zwischen Juden und Heiden; Walter, Apg, 382f sieht in ihnen Griechisch sprechende Personen aus dem palästinensisch-syrischen Bereich, die nach Jerusalem gekommen waren, ohne dass der Begriff für ihn schon impliziert, dass es sich um Christen gehandelt habe; damit verneint er auch, dass es sich bei dem Konflikt um einen „innerchristlichen“ Konflikt gehandelt hat, seiner Meinung nach handelte es sich um Vorbehalte auf Seiten des hebräisch ortsansässigen jüdischen Komitees gegenüber heimkehrenden Juden und ihrer Witwen; dass sich unter diesen Witwen und Hellenisten auch zum Christentum Bekehrte befunden haben könnten, will er nicht ausschließen und rechnet damit, dass sich schon beim Pfingstereignis Menschen mit hellenistischem Hintergrund der Gemeinde anschlossen.

⁴² Wenn die Konflikte bei Stephanus (Apg 6,8ff) und Paulus (Apg 9,29) gerade im Bereich der Begegnung zwischen hellenistischen Judenchristen und hellenistischen Juden ausbrach, ist das auch ein Hinweis für eine Nähe und eine Überschneidung, an der sich eben leichter ein Konflikt entfacht als bei Gruppen, die sich fern stehen, da sich Paulus wohl zunächst an eine Gruppe wandte, die ihm durch ihren kulturellen Hintergrund besonders nahe stand.

⁴³ Theissen, Hellenisten und Hebräer, 323ff meint, dass es beim Siebenergremium von Apg 6 nicht um kulturelle Fragen ging und dieses Gremium nicht für eine hellenistische Gruppe im Christentum zuständig war, sondern im Gegensatz zum Zwölferkreis, der überörtliche und „internationale“ Zuständigkeiten übernahm, die Siebenergruppe für die örtliche Jerusalemer Gemeinde eingesetzt wurde. Wenn es stimmt, dass diese Gruppe eben nicht nur aus Hellenisten bestand, wie er z.B. bei Philippus vermutet, könnte die Institution dieses Kreises auch ein Versuch gewesen sein, diese beiden unterschiedlichen sprachlichen und kulturellen Gruppen zueinander in ein gemeinsames Gemeindeleben zu führen.

⁴⁴ Vgl. Klauck, Hausgemeinde, 48ff, auch der Verkauf von Häusern, der in Apg 4,34f erwähnt wird, ist nach Klauck ein deutlicher Hinweis für diese Organisationsform. Dabei geht er jedoch nicht davon aus, dass es zwei unterschiedliche Urgemeinden in Jerusalem gegeben hat, sondern dass die Urgemeinde in kleineren Gruppen organisiert war, wobei er allerdings das Siebenergremium einer dieser Gruppen zuordnet. Jackson/Lake, Beginnings I, 61 meinen, dass innerhalb der Urgemeinde die Gruppe mit palästinensischer Herkunft, an deren Spitze die Zwölf standen, in der Mehrheit war; Jervell, Apg, 222f spricht davon, dass es in der Gruppe der Hellenisten eine besonders kritische Haltung gegenüber Tempel und Gesetz gegeben habe, was Lukas jedoch nicht betont, da er eigentlich in Bezug auf Gesetzesfragen im Vergleich zu den anderen Synoptikern eine eher konservative Haltung einnehme, wie sich etwa an den Sabbatperikopen im Evangelium ablesen lasse.

1.4.1.2. Die Hebräer

Unter den Hebräern, die hier erwähnt werden, sind Aramäisch sprechende Judenchristen zu verstehen. Lukas erwähnt öfter die Bedeutung der Sprache, sodass dieser Aspekt hier sicherlich eine wichtige Rolle spielt (vgl. Apg 21,37.40; 26,14). Es handelt sich hierbei um die Aramäisch sprechende erste Jüngergruppe, die zum Teil aus Juden aus dem Jüngerkreis Jesu, die ihm aus Galiläa her gefolgt waren, und zum Teil aus den in Jerusalem und Palästina gläubig gewordenen einheimischen Juden bestand. Sie pflegten ein anderes kulturelles Zusammenleben als die jüdischen Glaubensgenossen aus dem Ausland, die sich in Jerusalem niedergelassen hatten. Diese unterschiedlichen Lebensweisen innerhalb des Judentums haben sich wahrscheinlich auch innerhalb der ersten Gruppe von Judenchristen fortgesetzt und stellten eine Anfrage an das Zusammenleben dar.⁴⁵

Jerusalem bildete wie viele Großstädte des römischen Reiches eine soziale Struktur, die mit einem heutigen Wort als multikulturell bezeichnet werden kann.⁴⁶ Diese Vielfalt der Kulturen spiegelte sich nicht nur in der Existenz von unterschiedlichen jüdischen Gemeinden wider, sondern auch innerhalb der neuen Bewegung des Christentums, das seine ersten Anhänger aus diesen Gruppen von Juden gewonnen hatte. Jerusalem war das Ziel vieler Juden aus dem Ausland, weil viele fromme Juden ihren Lebensabend in der Stadt verbringen wollten mit dem Bestreben, einmal in der heiligen Stadt begraben zu werden.⁴⁷ Unter dieser Annahme wird vor allen Dingen erklärbar, dass die Zahl der hellenistischen und ortsfremden Witwen im Judentum und dann auch unter den Christen besonders hoch gewesen ist. Allgemein kann noch dazu auf eine Tendenz hingewiesen werden, dass Arme und Bedürftige eher in der Stadt Zuflucht suchten, weil sie dort mit mehr Hilfen rechneten.⁴⁸ Die Versorgung der Witwen wird daher ein

⁴⁵ So Haenchen, Apg, 254.260f; vgl. Schneider, Apg I, 409, er verweist darauf, dass bei der Verfolgung in Apg 8,1 der aramäische Teil der Urgemeinde verschont blieb. Jackson/Lake, Beginnings, 62f meinen, dass *Ἑβραῖοι* normalerweise nicht im linguistischen Sinn gebraucht wird, eher mit ethnisch-religiöser Bedeutung (vgl. 2Kor 11,22; Phil 3,5), was auch gut in diesen Kontext passt, da hier mit der sprachlichen Differenz auch ein ethnischer Unterschied angesprochen wird; Lallemand, Histoire II, 10 geht davon aus, dass es bei den Hebräisch sprechenden Juden Vorurteile gegenüber den „Ausländern“ gab, die Griechisch sprachen, und dass sich diese Gegensätze in der christlichen Gemeinde fortsetzten oder zumindest nicht sofort überwunden wurden.

⁴⁶ Zumindest will Lukas diesen Eindruck besonders auch in Apg 2,9-11 betonen; vgl. auch Apg 21,37-40, wo Paulus zunächst Griechisch spricht, dann Hebräisch und schließlich auch noch für einen Ägypter gehalten wird; das betont Jackson/Lake, Beginnings, 69, der dabei von einem selbstverständlichen Zusammenleben von Juden und Heiden in Jerusalem im ersten Jahrhundert ausgeht.

⁴⁷ So erklärt Haenchen, Apg, 255 die Anwesenheit vieler älterer Menschen in der Stadt. Auch Neuberth, Demokratie, 72f sieht ebenfalls einen Grund für die besondere Schutz- und Unterstützungsbedürftigkeit der aus der Diaspora zugewanderten hellenistischen Witwen darin begründet, dass sie weniger Rückhalt durch Familie und Verwandtschaft besaßen als die schon immer in Jerusalem ansässigen Witwen.

⁴⁸ Vgl. Krause, Witwen II, 38ff.161ff, er spricht allgemein von einer großen Zahl bedürftiger Witwen in den Städten der Antike; Hentschel, Diakonia, 323 meint, dass es Lukas hier nicht um die Bedürftigkeit der Witwen sondern um ihren Status geht, was jedoch als fraglich erscheinen

großes Problem vor Ort gewesen sein, besonders natürlich für solche, die mit ihren Familien oder sogar ganz allein neu nach Jerusalem gekommen waren. Gerade für diese Gruppe war das Schicksal in einer fremden Großstadt nicht einfach, noch dazu wenn sie einen anderen kulturellen Hintergrund besaßen als die angestammten Einwohner der Stadt.

1.4.1.3. Die Witwenversorgung

Nach späteren jüdischen Quellen der Mischna (Anfang des 3. Jahrhunderts n.Chr.), die Rückschlüsse auf die neutestamentliche Zeit zulassen,⁴⁹ wurden arme und bedürftige Witwen aus dem Judentum wurden in Jerusalem durch eine feste Armenfürsorge betreut. Neben der Fürsorge aus der Büchse (Quppah – קופה)⁵⁰ für die ortsansässigen Armen, die am Freitag ausgegeben wurde und in einer Geldzuweisung für 14 Mahlzeiten (also für eine Woche) bestand, existierte im Judentum auch die sogenannte Schüssel (Tamchuj – תמחוי),⁵¹ die täglich an ortsfremde Arme und in Nahrungsmitteln ausgegeben.⁵² Bei Josephus findet sich ein Anklang an die besondere Fürsorge für Fremde (Bell. 125 und 134), wenn er berichtet, dass in jeder Stadt ein Fürsorger (*κηδεμὸν*) eigens für die Fremden

muss, da man der Aspekt der Sorge für die Notleidenden bei Lukas betont wird (Apg 2,44f; 4,32.34!), dieser Aspekt wird gerade bei der Erwähnung der Witwen nicht auszuschließen sein, da sie doch als die Bedürftigen par excellence galten, zudem spricht sie selbst im Zusammenhang mit Apg 6,1 und dem Anwachsen der Gemeinde von „zunehmenden Schwierigkeiten bei der materiellen Versorgung der hellenistischen Bedürftigen“ und deutet *χρεία* als Lexem bei dem es sich um Güterverteilung nach dem jeweiligen Bedarf handelt, ebd. 330; vgl. dazu Johnson, Acts, 105, der in den Witwen die typischen Bedürftigen sieht und darauf hinweist, dass die Vernachlässigung von Witwen wie ein Ungehorsam gegenüber der Tora angesehen wurde.

⁴⁹ Heininger, Option, 197f stellt die Frage nach der Zuverlässigkeit der Quellen in Bezug auf die neutestamentliche Zeit, scheint aber anzunehmen, dass man Rückschlüsse auf Zustände der Zeit ziehen kann.

⁵⁰ Die Belege sind tPea 4,9 und pPea 8,21,15; die Büchse war eine Abgabe, die von zwei Personen wöchentlich eingezogen wurde. Es gab dabei sogar ein Pfändungsrecht, wenn das Almosen verweigert wurde; vgl. Strack/Billerbeck II, 643f; inwieweit diese Quellen ein reales Bild der Zeit des ersten Jahrhunderts n.Chr. widerspiegeln kann hinterfragt werden, dass sie jedoch ältere Traditionen aus dem ersten Jahrhundert enthalten, zeigt zum Beispiel der Abschnitt über die Heiligtümer (Qodaschim) mit Opferriten und Speisevorschriften, obwohl er erst über 100 Jahre nach dem Untergang des Jerusalemer Tempels verfasst wurde. So wird im Traktat Tamid das ständige (2x tägliche) Opfer beschrieben, außerdem auch die Nachtwache der Priester im Heiligtum, das Aufräumen des Altars, die verschiedenen Aufgaben der Priester, die Darbringung des Opferlamms, das Morgengebet, das Räucheropfer, der Hohepriester beim Opferdienst, der Priestersegen und die Gesänge der Leviten und im Traktat Middot („Maße“) die Maße und Einrichtungen des Tempels und seiner Geräte beschrieben. Vgl. Jackson/Lake, Beginnings, 148f meint, dass diese Belege die einzigen Zeugnisse für diese Praxis seien und sie als älter anzusehen sind, sodass sie einen Einblick in die Realität erlauben; auch Zmijewski, Apg, 284; Schneider, Apg I, 423f; Haehnen, Apg, 261.

⁵¹ Die Belege sind BB 8^b Bar und tPea 4,9; sie wurde von drei Personen eingesammelt, da sie am selben Tag noch ausgeteilt wurde.

⁵² Vgl. Strack/Billerbeck II, 643ff; Haehnen, Apg, 255; so auch Richter Reimer, Frauen, 240, die auch darauf hinweist, dass die Hellenisten als Fremde betrachtet wurde.

Für das Diasporajudentum lässt sich als Beleg das Testament Hiobs nennen, ein jüdisch-hellenistischer Text aus dem 1./2. Jahrhundert n.Chr.⁵⁵ Dort wird Hiob in Kapitel 9-14 als ein frommer Mann geschildert, der eine großzügige Armenversorgung organisiert und dabei auch täglich Witwen speist (10,2; 13,4; 14,2). An die Situation von Apg 6,1ff erinnern terminologisch in 10,2 die Worte *διακονία* und *τράπεζα*, wobei es in diesem Text um den Ruhm der außerordentlichen Persönlichkeit des Hiob geht. Trotzdem ist diese Parallele interessant und beweist, dass diese Frage und Thematik präsent war.⁵⁶

Wenn Lukas davon spricht, dass die Witwen der Hellenisten *ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθ' ἡμέραν* übersehen wurden, bezieht er sich damit auf eine tägliche Versorgung, was in den rabbinischen Quellen der Betreuung der ortsfremden Armen entspricht und in den Kontext passen würde. Es handelt sich bei der Frage des Lukas um die christliche Gemeinde und nicht um das Judentum, sodass sein Zeugnis einen Einblick in die Gemeindesituation geben könnte, auch wenn sich äußerlich noch keine deutliche Trennung vom Judentum gezeigt haben mag. Es scheint hier durch, dass diese jüdische Versorgungstradition zumindest teilweise auch im Christentum fortgesetzt wurde.⁵⁷ Zum eigentlichen Konflikt in der christlichen

⁵³ Jos., Bell. 125: *κηδεμῶν δ' ἐν ἐκάστη πόλει τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀποδείκνυται ταμειῶν ἐσθῆτα καὶ τὰ ἐπιτήδεια*. Bei den Essenern sei nach ihm die Hilfeleistung und Barmherzigkeit ausdrücklich erlaubt, aber auf nächste Angehörige beschränkt (ebd. 134).

⁵⁴ Walter, Apg, 379f; er kommt zu dem Ergebnis, dass der Bedarf nach einer in der rabbinischen Tradition geschilderten Einrichtung schon vor 70 n.Chr. bestanden habe, auch wenn sie konkret etwas anders ausgesehen hat, als diese Quellen sie beschreiben, und obwohl er die in Apg 6,1 geschilderte Situation nicht als „innerchristlich“ ansieht, da er für die frühe Zeit noch nicht zwischen Juden- und Christengemeinde trennen möchte.

⁵⁵ Siehe Schaller, Testament, 303ff; der Abfassungsort der Schrift ist unklar, er wird häufig mit Ägypten angegeben, könnte jedoch auch in anderen Mittelmeerorten mit jüdischen Diaspora zu suchen sein, die Zeit lässt sich auf 1. Jahrhundert v.Chr. bis 2. Jahrhundert n.Chr. einschränken.

⁵⁶ In 13,4 wird von Knechten des Hiob gesprochen, die Essen für die Witwen kochten, und in 14,2 von einem täglichen Mahl für die Witwen; siehe Schaller, Testament, 335f.

⁵⁷ Jackson/Lake, Beginnings, 149 geht davon aus, dass dieser Dienst im Judentum von der jeweiligen Synagoge übernommen wurde, sodass die Gruppe der Christen als eine neue Art von „Synagoge der Nazarener“ ebenfalls diese Praxis einführten, besonders durch die Gruppe, die von den Zwölf geleitet wurde; diese Tendenz deutet sich auch bei den Ausführungen von Walter, Apg, 381f an; Theißen, Hellenisten, 329 sieht die Problematik eher auf einer anderen Ebene mit dem Hinweis, dass es sich bei den hellenistischen Witwen nicht (nur) um bedürftige Witwen gehandelt habe, da die Hellenisten allgemein in Jerusalem eher in die Oberschicht eingeordnet werden müssten, wie auch Inschriften in Ossuarien belegten, woraus er den Schluss zieht, dass die hellenistischen Witwen auch eher aus besser gestellten Kreisen waren und vielleicht sogar die Gemeinde durch Spenden unterstützten; das Murren gerade dieser Bessergestellten bezieht er dann auf die Tatsache, dass bei der schnell wachsenden Gemeinde (Apg 6,1) nun im innergemeindlichen Ausgleich eine Vernachlässigung der hellenistischen Witwen auftrat, die nach der hellenistischen Parole „Allen (Freunden) soll alles gemeinsam sein“ (mit Hinweis auf Arist., NE VIII, 11 1159b 31-33; Cic., Off. 1,16,51 und Philo, Abr. 235; Ps.-Phok 28-30; Jos., Ant. 18,20) eine gleichberechtigte Beteiligung am Sozialsystem einforderten. Dieser Hinweis erscheint interessant, ist aber auch schwierig, warum sollten denn die Witwen, die zunächst großzügig

Gemeinde kam es dann, weil die ortsansässigen Aramäisch sprechenden judenchristlichen Witwen mit der traditionellen Versorgung, die ihren Ursprung im Judentum hatte, gut versorgt waren. Dagegen wird es in den hellenistischen Kreisen der Christen in Jerusalem eine andere Art oder vielleicht sogar gar keine Tradition der Witwenversorgung gegeben haben.⁵⁸ Hier erscheint eine Differenz, die mit der hellenistischen Kultur zu tun hat und die sich auf die hellenistischen Kreise in der christlichen Urgemeinde von Jerusalem übertragen hat, sodass an dieser Stelle ein gravierender Unterschied zu den Gruppen der Urgemeinde deutlich wird, die aus der jüdisch-biblischen Tradition hervorgegangen waren.⁵⁹ Der Verfasser betont durch *αἱ χήραι αὐτῶν*, dass es sich eben um die Witwen aus dieser anderen Gruppe handelt, die übersehen wurden. Dabei steht das Verb im Imperfekt und drückt damit aus, dass es sich um einen dauerhaften Zustand handelte.⁶⁰ Diese Schwierigkeit könnte für die Gemeinde letztlich der Ausgangspunkt für eine neu wahrgenommene Aufgabe und Verantwortung geworden sein.⁶¹

In der mangelnden Versorgung dieser Witwen, die ortsfremd und hellenistisch geprägt waren, zeigt sich, dass sie selbst keine eigene Versorgung in die christliche Gemeinde mitbrachten, auch wenn es eine solche im

gespendet haben, nun diese Spenden auf Kosten der Ärmern zurückfordern? Indirekt bestätigt sich in diesem Hinweis aber auch die Erkenntnis, dass es im hellenistischen Bereich keine besondere Fürsorge für die Witwen gab.

⁵⁸ Interessant ist in dieser Hinsicht die Textvariante von D*, wo nach *ἐν τῇ διακονίᾳ* als Zusatz *τῶν Ἑβραίων* angefügt wird; das ist als Hinweis zu werten, dass dieser Dienst nur im hebräischen Teil der Gemeinde ausgeführt wurde; Schneider, Apg I, 424 spricht von einer unterschiedlichen Behandlung der Witwen im Judentum und Christentum und bezieht die Diskrepanz auf Judentum und Christentum, hier geht es jedoch um ein innerchristliches Problem zwischen ortsansässigen und fremden Witwen; vgl. Walter, Apg, 374f macht für die Unterversorgung der hellenistischen Witwen auch einen theologischen Konflikt zwischen Hebräern und Hellenisten mitverantwortlich, der die Spaltung insgesamt vergrößert habe und sieht dabei eigentlich einen jüdischen Konflikt vorliegen zwischen Jerusalemer Juden und Diasporajuden, die andere theologische Auffassungen vertraten, somit spiegelte sich nicht in erster Linie ein innerchristliches Problem wider, sondern es habe sich ein innerjüdisches Problem auf die christliche Gemeinde übertragen.

⁵⁹ Vgl. Kapitel III, wo ausführlich dargestellt wurde, wie sehr sich in der Witwenfrage die hellenistisch-römische Gesellschaft von der Witwenfürsorge im Judentum unterschied.

⁶⁰ Zmijewski, Apg, 284 will daraus jedoch keinen Vorwurf des Lukas an die Hebräer ableiten; dass sich hier echte Tradition widerspiegelt sieht Walter, Apg, 374f auch darin begründet, dass dieser Konflikt dem von Lukas beabsichtigten Bild innerer Harmonie innerhalb der Urgemeinde widerspricht; vgl. auch Hentschel, Diakonia, 323f, die in den Witwen eine narratologische Größe sieht und meint, dass es Lukas hier nicht um die reale Not von Witwen geht, sondern dass sich die Erzählung eigentlich nur mit dem Verhalten der Amtsvertreter beschäftigt, sie begründet dies damit, dass die Notlage nicht genauer geschildert wird und im Folgenden von den Witwen keine Rede mehr ist; sie will aber nicht abstreiten, dass „die materielle Versorgung von hellenistischen Witwen in Jerusalem zumindest zeitweise ein Problem darstellte“ (ebd. 325), die Auseinandersetzung in Apg 6,1-7 bezieht sich jedoch ihrer Meinung nach vor allem auf die jeweiligen Leiterkreise; vgl. dagegen Tyson, Acts, 158, der im Kontext des Ikk Gesamtwerkes in den Witwen allgemein bedürftige Personen erkennt und in ihrer Unterversorgung eine Gefahr für die Gesamtgemeinde sieht.

⁶¹ So sieht es Walter, Apg, 385f; Haehnchen, Apg, 261 gibt den nicht unwichtigen Hinweis, dass sich auch aufgrund des konfliktreichen Nebeneinanders von christlichen Hellenisten und jüdischen Hellenisten (wie der Konflikt um Stephanus dann zeigt) eine negative Auswirkung auf die Witwen gezeigt haben könnte, wenn es denn unter den hellenistischen Juden in Jerusalem eine Art von Versorgung gegeben haben sollte.

Diasporajudentum außerhalb Jerusalems teilweise gegeben haben mag. Doch in der hellenistischen Kultur war eine solche Fürsorge nicht vorgesehen.⁶² Dieser Missstand muss für das in Apg 2,42-47 angestrebte Ideal in Widerspruch gestanden haben, sodass es im Bestreben der Jerusalemer Urgemeinde gelegen hat, dieses Problem zu thematisieren, zu bearbeiten und eine Lösung für die Versorgung der Benachteiligten zu finden.⁶³

Dass die Urgemeinde in Jerusalem sehr schnell eine Vielfalt bildete, deutet der Verfasser schon in Apg 6,1a an, wenn er betont: *πληθύνοντων τῶν μαθητῶν*. Diese Notiz ist nicht nur ein Hinweis dafür, dass die Zahl der Jünger größer wurde, sondern auch dass sich verschiedene Formen unter den Jüngergruppen entwickelt hatten.⁶⁴ Auch die weitere Verwendung von *πληθύνω* weist darauf hin, dass es von Lukas unterschiedlich gebraucht wird. In Apg 6,7 bezieht es sich eindeutig auf die Zahl der Jünger; in 7,17 wird die Geschichte von Ex 1 aufgegriffen, wobei auch die Zahl im Vordergrund steht.⁶⁵ In Apg 9,31 ist vom Wachstum der *ἐκκλησία* in Judäa, Galiläa und Samarien durch den Beistand des Heiligen Geistes die Rede, was sich eindeutig auch auf das innerliche und spirituelle Wachstum sowie die Entwicklung der Gemeinden bezieht. Auch Apg 12,24, wo sich *πληθύνω* auf das Wort Gottes bezieht, muss in diesem Sinn eine Ausbreitung der Wirkung des Wortes Gottes meinen und weniger eine Zunahme der Zahl der Jünger. Die Entstehung einer vielfältig geprägten Gemeinde förderte auch eine Unübersichtlichkeit, sodass zwangsweise Probleme im Zusammenleben entstehen mussten. Dass dieser Faktor mit gemeint ist, wird durch die Aussage von Lukas in

⁶² Vgl. Haenchen, Apg, 261f, er geht ebenfalls davon aus, dass es verschiedene Organisationsformen in der Versorgung der Witwen gegeben hat, begründet die Benachteiligung der hellenistischen Witwen allerdings mit einer feindseligen Einstellung des Aramäisch sprechenden Teils der christlichen Gemeinde. Allein aus der Tatsache, dass sich die spätere Verfolgung gegen den hellenistischen Teil der christlichen Gemeinde gerichtet hat, der hebräische Teil dagegen verschont blieb, lässt sich eine solche Schlussfolgerung jedoch nicht begründen. Außerdem wird in Apg 12,1 auch Jakobus als Mitglied des hebräischen Gemeindeteils ermordet. Schneider, Apg I, 423 geht davon aus, dass die Armenversorgung in der Hand von alteingesessenen Hebräern lag. Vgl. auch Degenhardt, Lukas, 182f, der den großen Unterschied zwischen Juden und Heiden in der Sensibilität für die Armen betont und daher den Schwerpunkt von Lukas erklärt, der den Heiden diese Wohltätigkeit nahe bringen möchte, die für Juden selbstverständlich war. Wenn er anders als hier in Apg 6 die Trennung zwischen Judenchristen und Heidenchristen betont, sieht auch er ein Problem bei den hellenistischen Christen in ihrer Einstellung zu den Armen; Richter Reimer, Frauen, 241 spricht davon, dass die Problematik auch mit der Tischgemeinschaft zwischen hebräischen und hellenistischen Frauen zu tun haben könnte.

⁶³ Zmijewski, Apg, 291f sieht in dieser Art und Weise der Konfliktlösung von sozialen Spannungen einen Weg für heutige Bemühungen der Konfessionen um Glaubenseinheit; dagegen meint Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 211f, dass es keine Anhaltspunkte für die Tatsache gäbe, die hellenistischen Witwen seien arm gewesen, vielmehr würde es sich bei der Streitfrage um die Rolle und Teilnahme der Frauen beim eucharistischen Mahl handeln, das eben auch „täglich“ stattgefunden habe und die „tägliche Diakonie“ somit auf den eucharistischen Kontext zu beziehen sei.

⁶⁴ Vgl. Zmijewski, Apg, 284 vermutet, dass unter dieser stark anwachsenden Zahl gerade auch viele Witwen waren und da die Fürsorge für die Witwen in Jerusalem wahrscheinlich in der Hand der Hebräer lag, kann man sich einen Konflikt leichter vorstellen; vgl. Schneider, Apg I, 423; Pesch, Apg I, 227.

⁶⁵ Hier ergibt sich ein interessanter Bezug zu Apg 6,1, denn im Anschluss an die große Zahl und Entwicklung des Volkes Israel in Ex 1 wird eine Notlage geschildert, die zu einer Berufung und Beauftragung führt (Ex 3).

Apg 6,2a bestätigt, wo die Zwölf die *πληθος* der Jünger zusammenrufen, also nicht einfach die Jünger, sondern bewusst diese Vielfalt.⁶⁶ Auch die Tatsache, dass Lukas nur hier in der Apostelgeschichte die Zwölf erwähnt, unterstreicht seine Aussage, hier werde ein Anliegen der ganzen Gemeinde und von allen Beteiligten behandelt.⁶⁷ Ähnlich wie in Apg 15 (vgl. besonders V. 22) wird ein zentrales Problem von der Gesamtheit der Gemeinde (Leitung und Gemeinde) beraten und beschlossen.

Auffällig an diesem Abschnitt der Apostelgeschichte ist auch die Entfaltung des pastoralen Lebens der Urgemeinde, die sich in der Entwicklung unterschiedlicher Dienste zeigt. Lukas spricht von *διακονεῖν τραπέζαις* und von *τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου*. Diese Formulierungen lassen auf eine gewisse Institutionalisierung der verschiedenen Aufgaben schließen. Interessant ist die Tatsache, dass auch das Judentum einen „Dienst der Torah“ kennt, womit die Unterweisung in den Traditionen durch die Rabbinen gemeint ist.⁶⁸ Die Aufgaben der Verkündigung und der Fürsorge für Arme und Bedürftige haben in der Urgemeinde eigene Dienste entstehen lassen. Von einer Diakonia der Elf wird in Apg 1,17.25 berichtet,⁶⁹ sie wird aber nicht näher erläutert; außerdem wird vom Verharren beim Gebet durch die Elf in Apg 1,14 berichtet, wobei dieselbe Wortwahl wie in Apg 6,4 verwendet wird.⁷⁰ Daher könnte das *ἡμεῖς* in V. 4 auch als ein allgemeines Wir aufgefasst werden und damit Gebet und Dienst am Wort als eine Aufgabe der gesamten Gemeinde. Wenn in der Folge in Apg 6ff Stephanus und Philippus auch beim Ausüben dieses Dienstes des Wortes geschildert werden, muss das dann keine Verwunderung auslösen. Die Antwort auf das Bedürfnis der Witwen und allgemein der Armen soll die Gemeinde nicht in Gruppen des Wortes und Gruppen der sozialen Fürsorge spalten. Die Armenfürsorge soll zwar als wichtiger Aspekt des christlichen Gemeindelebens instituiert werden, dabei muss allerdings der Dienst des Wortes grundlegend und primär bleiben.⁷¹ Lukas verbindet auch im Evangelium (Lk 10,38-42) das Hören auf das Wort mit dem

⁶⁶ So Zmijewski, Apg, 285; Schneider, Apg I, 424; Pesch, Apg I, 227f sieht darin den Hinweis des Lk das Bild einer gegliederten Gemeinde mit verschiedenen Aufgaben zu zeichnen. Lukas möchte wohl betonen, dass diese Angelegenheit die ganze Vielfalt und Zahl der Jünger betroffen hat. Vgl. auch Apg 4,32, wo es um die Einheit dieses *πληθος* geht, die hier in Gefahr geraten ist und deshalb zusammengerufen werden muss.

⁶⁷ So Schille, Apostelgeschichte, 169, es soll seiner Meinung nach der Aspekt der Vollversammlung betont werden; vgl. Haenchen, Apostelgeschichte, 255, er weist darauf hin, dass es sich hier um einen alten Begriff handelt (vgl. 1 Kor 15,3-5). In Apg 1,26 wird von den elf Aposteln gesprochen, zu denen Matthias hinzugerechnet wird, und in 2,14 wird erwähnt, dass Petrus mit den Elf auftrat; an beiden Stellen geht es um die Bedeutung der Zahl zwölf als Zahl der Fülle in Anlehnung an die zwölf Stämme Israels; darin ist das gesamte Volk Gottes repräsentiert.

⁶⁸ Vgl. Strack/Billerbeck II, 647.

⁶⁹ Hentschel, Diakonia, 321ff sieht darin einen Gebrauch im „amtlichen Sinn für eine dauerhafte offizielle Aufgabe“, die Versorgung der Witwen wird ihrer Meinung nach als ein organisatorisches und nicht primär als ein sozial-karitatives Problem dargestellt; vgl. Tyson, Acts, 153ff, der verschiedene Bedeutungen der Diakonia bzw. des diakonein auflistet.

⁷⁰ Das Festhalten am Gebet erscheint auch in Apg 2,42 als Aufgabe der ganzen Gemeinde, auch das „Sprechen des Wortes Gottes“ erscheint in Apg 4,31 als Aufgabe von allen.

⁷¹ Vgl. Schneider, Apg I, 425; hierin liegt seiner Meinung nach das Hauptanliegen der Zwölf, nicht so sehr in der Armenpflege oder in der Schlichtung eines Konfliktes.

Dienen bei Tisch (*διακονίαν!*) und betont dabei die grundlegende Bedeutung des Hörens.⁷²

Das Dienen an den Tischen muss hier sicherlich mit der Armenfürsorge verbunden werden, die sich in der aktuellen Lage der Jerusalemer Gemeindeentwicklung als neue Herausforderung gestellt hat.⁷³ Dabei werden in den Formulierungen unterschiedliche Entwicklungsstufen erkennbar. Denn der Dienst des Wortes erscheint als feste Formulierung, während in Apg 6,2e in Verbform vom Dienen an den Tischen gesprochen wird. Auch in V. 3c wird nicht von einer Diakonia gesprochen, die Beauftragung wird als *ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης* bezeichnet, wodurch ein Unterschied deutlich wird. Diese Formulierung unterscheidet sich von Apg 6,1c, wo schon von einer festen institutionalisierten Diakonia gesprochen wird,⁷⁴ die an ähnlich wie die vermutete jüdischen Witwenversorgung in Jerusalem an eine mehr institutionalisierte Größe denken lässt. Diese Tradition wirkt hier auf die neue christliche Gemeindeorganisation ein, die sich auch im hellenistischen Teil der Gemeinde herausbildet. Das bestätigt indirekt auch die Bedeutung von *χρεία*, das hellenistisch auch die Bedeutung von „Amt“ einnimmt.⁷⁵ Damit deutet sich vielleicht ein Prozess an, bei dem sich langsam eine amtliche Funktion entwickelte, die aus der Tradition des hebräischen Judentums in die hellenistische Kultur übertragen wurde. Darin besteht das besondere Anliegen von Lukas, der die hellenistischen Adressaten vor Augen hat.

⁷² Dass Lukas jedoch eine Abwertung der Armenfürsorge vertritt, kann seiner Darstellung nicht entnommen werden, denn auch in Lk 10 stellt er der Begegnung Jesu mit Marta und Maria das Gleichnis vom barmherzigen Samariter 10,30-37 voran, wo indirekt ein Levit und Priester getadelt werden und der gelobt wird, der „Mitleid geübt“ hat. Wenn Lukas die beiden Perikopen miteinander verbindet, geht es ihm wohl um einen Zusammenhang, wobei der Schwerpunkt auf dem Dienst am Wort liegt; vgl. auch Richter Reimer, Frauen, 242, für die hier sowohl die Versorgung als auch eine „kultische“ Tätigkeit gemeint sein könnte.

⁷³ So Haenchen, Apg, 256; eine andere Interpretation dieses Ausdrucks als Sorge um die Finanzen, indem Tisch hier als Geldtisch verstanden wird, weist er zurecht ab; auch Schille, Apg, 169; dieser caritative Dienst steht jedoch nicht im Gegensatz zum Dienst am Wort, wie Hentschel, Diakonia, 330 richtig betont; vgl. auch Roloff, Apg, 109; vgl. Tyson, Acts, 155, es geht seiner Meinung nach um die Speisung der Witwen.

⁷⁴ Die jüdische Praxis kann als feste Institution angesehen werden, vgl. Strack/Billerbeck II, 643ff; Hentschel, Diakonia, 332 erkennt darin eine Opposition zweier Arten von Diakonia, die durch die Prioritätsvorgabe des Auftrags der Zwölf in eine eindeutige Rangfolge eingeordnet werden, was ihrer Meinung jedoch nicht den lukanischen Forderungen nach Zusammengehörigkeit von Wort und Tat widerspricht; Jervell, Apg, 217 versteht das Dienen an den Tischen noch nicht als Amt, es gehe hier darum, die Apostel zu entlasten.

⁷⁵ Vgl. Haenchen, Apg, 256; Schneider, Apg I, 426; Belegstellen dafür sind Polybius III 45,2; IV 87,9; VI 52,1; X 21,1; Diodorus Sic. V 11,3; XV 81,1; Arist 110; 1Makk 12,45; 2Makk 8,9; Jos., Ant. XIII 65. Interessant ist, dass *χρεία* auch in Lk 10,42 vorkommt, wo es allerdings mit „nötig, notwendig“ zu übersetzen ist; es zeigt jedoch noch zusätzlich eine verbale Verbindung zu der Frage nach den verschiedenen Diensten, die auch in Lk 10,38-42 anklingt.

1.4.1.4. Die Sieben

Die besondere Beauftragung der Sieben geschieht angesichts der Notlage der Witwen in den hellenistischen Gruppen der Urgemeinde. Daraus entwickelt sich ein neues Amt in diesen Gemeindegruppen. Wenn die beauftragten Sieben dann nicht nur in der Sorge für die Bedürftigen erscheinen, sondern auch in der Verkündigung des Evangeliums an die Hellenisten (vgl. Stephanus in Apg 6-7) und an Juden aus fremden Ländern (vgl. Philippus in Apg 8,4-13.26-40), wird das dadurch erklärbar, dass sie ihre Beauftragung für die Hellenisten in umfassenderer Weite verstanden haben.⁷⁶ Wichtig bleibt jedoch, dass der Anlass für diese neue Leitungsstruktur in der sozialen Notlage der Witwen gegeben war. Diese Sensibilität der christlichen Gemeinschaft für ihre Bedürftigen hat zu einer innovativen Entwicklung in der Organisation der Gemeindestruktur geführt. Es wuchs das Verständnis, dass neben dem Dienst des Wortes auch ein Dienst für die Armen notwendig ist. Eine entscheidende Entwicklungsstufe in diese Richtung hat Lukas hier in Apg 6,1-7 festgehalten.

Ein weiterer Aspekt aus dem Leben der Gemeinde wird in der Art und Weise sichtbar, wie die Wahl der Sieben vonstatten geht, wodurch ein interessanter Einblick in die Anfänge der Entwicklung neuer Gemeindestrukturen möglich wird. Wie schon in den Ausführungen zur Gattung erwähnt, lehnt sich Lukas hier an alttestamentliche Erwählungserzählungen an und betont damit die Kontinuität zur biblischen Tradition. Ganz in Einklang mit der inhaltlichen Situation und der Anknüpfung an die biblische Tradition der Witwenfürsorge wird auch hier eine Kontinuität angestrebt.⁷⁷ Besonders die Anlehnung an die Exodustradition wird deutlich, wo zum einen das Bedürfnis und die Notlage des Volkes betont werden (vgl. Ex 18,13-26; Num 11,1-25, hier geht es auch um die Versorgung mit Nahrung), zum anderen auch das Wachstum des Volkes (vgl. Dtn 1,9-18) und dann auch die Beauftragung durch besondere Verantwortungsträger, wobei das Auflegen der Hände (vgl. Num 27,15-23 – Josua) und das Wirken des Geistes eine Rolle spielen (vgl. Num 11,1-25). In der Anlehnung an die Erfahrungen des alttestamentlichen Gottesvolkes in seiner Anfangszeit entwickelt die Gemeinde

⁷⁶ Hentschel, *Diakonia*, 332 geht davon aus, dass es sich um die Regelung von unterschiedlichen Zuständigkeiten im Bereich der Gemeindeleitung handelt, wobei darin sowohl Dienst am Wort als auch diakonische Aspekte enthalten seien, wie sich bei den Sieben zeigt, die als Verkündiger auftreten, aber auch als Wundertäter geschildert werden; Scheider, *Apg I*, 421 sieht eine Inkongruenz durch unterschiedliche Quellen vorliegen; auch Zmijewski, *Apg*, 282; Pesch, *Apg I*, 228 meint, dass die Sieben ursprünglich nicht nur für die Armenpflege sondern für die Gemeindeleitung der hellenistischen Gemeinde beauftragt wurden; vgl. Theisen, *Hellenisten*, 329 wie oben schon erwähnt, sieht er in ihrer Aufgabe keinen kategorialen sondern einen regionalen Unterschied zum Dienst der Zwölf. Der Hinweis in Apg 6,8, Stephanus habe voll Gnade und Kraft Wunder und Zeichen getan, kann sicherlich auf seine besondere Zuwendung zu den Armen und Bedürftigen und als großes Engagement für sie gewertet werden; Jervell, *Apg*, 218 betont, dass es für Lukas eine Selbstverständlichkeit sei, Verkündigung und Armendienst nicht voneinander zu trennen.

⁷⁷ Vgl. Haenchen, *Apg*, 256; Scheider, *Apg I*, 422; Zmijewski, *Apg*, 288f betont besonders die Parallele zu Mose und Josua und meint daher, dass es nicht nur um eine bloße Übertragung einer Aufgabe gehe, sondern um die Übertragung von Amtsgewalt; dabei sei aber noch nicht an einen „sakramentalen“ Akt zu denken.

des neuen Gottesvolkes ihren neuen Weg und versucht eigene Gemeindestrukturen zu schaffen.

1.4.2. Lukanische Perspektive

Der Abschnitt Apg 6,1-7 enthält einige interessante theologische Hinweise, die ein Licht auf die Aussage des Lukas werfen. Zunächst tritt die schon erwähnte Anlehnung an die Exodustradition deutlich zutage. Nicht nur der Modus der Beauftragung der neuen Verantwortlichen für die Hellenisten macht diesen Bezug deutlich, sondern auch das betonte Anwachsen der Zahl der Jünger und die Entwicklung der Gemeinde. Betont wird dieses Anwachsen des Volkes besonders in Ex 1 und in Dtn 1 (vgl. besonders V. 10), was zum einen zur Folge hat, dass in Ex eine große Notlage entsteht, auf die Gott mit einer Berufung und Beauftragung eines Boten bzw. zweier Boten reagiert, zum anderen in Dtn die Berufung von bewährten Männern geschildert wird, die als Führer für die verschiedenen Gruppen im Volk Gottes eingesetzt werden.⁷⁸ Auf die Notlage des Volkes reagiert Gott, indem er besondere Männer beauftragt, die sein Volk leiten und führen. Dadurch wird die Notlage des Volkes behoben. Lukas schildert somit die Entwicklung des neuen Gottesvolkes in enger Anlehnung an die alttestamentliche Tradition des Volkes Israel, denn wie das Volk Israel trotz widriger Bedingungen wuchs und seinen Weg ging, indem es auf das Wort Gottes hörte, so findet auch das neue Gottesvolk in den schwierigen Zeiten des ersten christlichen Jahrhunderts seinen Weg unter der Führung des Wortes Gottes, das durch die Boten Gottes verkündet wird.

Ein weiterer Anklang an die Exodustradition findet sich im Substantiv *γογγυσμός*, das Lukas hier verwendet. Besonders in Num 11,1-25 ist ein Bezug von Murren und Klagen des Volkes und der Versorgung mit Nahrung gegeben. Die Notlage im Volk führt zu einem Murren, das sich letztlich auch gegen Gott richtet, der in der Exodustradition als derjenige beschrieben wird, der sein Volk führt und sich um es sorgt. Die Antwort Gottes in Num 11 besteht in der Beauftragung der siebenzig Ältesten, die Mose bei der Fürsorge und Betreuung des Volkes unterstützen sollen, damit er weiterhin den Dienst des Wortes vollziehen kann. Bei Lukas selbst findet sich auch das Verb *γογγύζω* in Lk 5,30, wo Pharisäer und ihre Schriftgelehrte gegen die Jünger Jesu murren und fragen, warum sie mit Zöllnern und Sündern essen und trinken. Zudem gebraucht Lukas zweimal *διαγογγύζω* in 15,2 und 19,7, wo es sich ebenfalls auf den Umgang und die Mahlgemeinschaft(!) Jesu mit Sündern bzw. dem Zöllner Zachäus bezieht. Hier scheint jeweils die Problematik der unerlaubten Mahlgemeinschaft mit von Gott Verworfenen durch.⁷⁹ Thematische Ähnlichkeiten zu Apg 6,1 ergeben sich im Essen und Trinken und in der Erwähnung von Randgruppen und Bedürftigen. Thema ist die Mahlgemeinschaft Jesu und der Jüngergemeinde (in Lk 5,30 wendet sich das Murren gegen die Jünger!). Hier ergab sich ein Konfliktpotential mit

⁷⁸ Vgl. Schneider, Apg I, 423.

⁷⁹ So Wolter, Lk, 228f.

Gruppen aus dem Judentum.⁸⁰ Das Jesuswort als Antwort auf das Murren in Lk 5,31 weist darauf hin, dass Jesus alte Grenzen und Trennungen überwindet. Hier könnte eine Brücke zu Apg 6,1ff darin erkannt werden, dass die sich zeigende Trennung zwischen Hellenisten und Hebräer insbesondere im Bereich der bedrängten Witwen ein deutliches Signal an die Gemeinde darstellte, in Erinnerung an die Praxis Jesu, solche Spaltungen zu überwinden und eine Gemeinschaft auch auf der Ebene der gemeinsamen Tische herzustellen.

Wie im Pentateuch die Schwierigkeiten bei der Entstehung des Volkes Gottes nicht verschwiegen werden, so wird auch hier trotz der Idealisierung der Urgemeinde (vgl. Apg 2,42ff; 4,32ff) nicht verborgen, dass die Entwicklung und der Aufbau der neuen Bewegung nicht ohne Probleme vor sich ging. Das Bedürfnis der Armen darf nicht übersehen werden, wie durch *παραδεδωρόω* ausgedrückt wird.⁸¹ Deshalb ist ein Eingreifen notwendig, was hier von den Zwölf, also den offiziellen Verantwortungsträgern, geschieht und der altl. Initiative des offiziellen Verantwortungsträgers Mose entspricht. Wie schließlich Mose bei der Arbeit durch die Beauftragung von sieben Ältesten unterstützt wird, so geschieht dasselbe hier durch die Beauftragung der Sieben, die zwar nicht Älteste genannt, aber mit unterstützender Funktion beauftragt werden.⁸² Ein Anklang an diese Exodustradition ist auch der Aspekt, dass die Wahl der Sieben bei einer Zusammenkunft des Volkes geschieht. Das Verb *προσκαλέω* erinnert an Num 11, wo die Beauftragung der Ältesten im Rahmen einer Volksversammlung vollzogen wird.

Eine Anlehnung an die alttestamentliche Tradition kann auch im Modus der Beauftragung erkannt werden, den Lukas aus dem Pentateuch übernimmt. Hier spiegelt sich in der Gemeindeentwicklung ein Prozess wider, der aufgrund der Ausdehnung der christlichen Gemeinde eine Aufteilung der Leitungsfunktionen nötig machte. Bei der Zusammenstellung von geeigneten Kriterien greift der Verfasser der Apostelgeschichte auf die biblische Tradition zurück.⁸³ Lukas beginnt mit der Forderung *μαρτυρέω*, das er außerdem in Apg 10,22 für Kornelius, in 16,2 für Timotheus und in 22,12 für Hananias verwendet. Als weiteres Kriterium wird *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* genannt, das Entsprechungen in den Pentateucherzählungen besitzt, denn in Gen 41,38 (LXX) und Num 27,18 (LXX) sollen die Kandidaten *ἔχειν πνεῦμα* und in Dtn 1,13 (LXX) sollen sie *ἄνδρας σοφούς* sein (vgl. auch Ex 18,21). Wie wichtig für Lukas *πνεῦμα* ist, wird schon daran ersichtlich, dass er es 56mal in der Apostelgeschichte verwendet. Die Geisterfüllung wird an den Anfang der Missionsgeschichte in der exponierten Pfingsterzählung gestellt, es ist für ihn das entscheidende Kriterium für die

⁸⁰ So Schürmann, Lk I, 289f.

⁸¹ Schneider, Apg I, 423f; es ist ein Hapaxlegomenon im NT und meint „unbeachtet lassen, vernachlässigen“, wobei nicht nur ein Unterlassen gemeint ist, sondern auch ein aktives Tun.

⁸² Interessant ist auch, dass Lukas in Apg 6,12; 11,30; 15,2.4.6.21-23 von Ältesten spricht, die an der Seite der Apostel genannt werden; ebenfalls interessant ist die Ähnlichkeit bei den Zahlen: sieben und sieben.

⁸³ Mit Schneider, Apostelgeschichte I, 426f und Conzelmann, Apostelgeschichte, 157 kann man davon ausgehen, dass der hier dargestellte Modus der Beauftragung den Abschluss eines Prozesses darstellt und nicht sofort in der Urgemeinde angewandt wurde. Man kann dabei davon ausgehen, dass sich die Christen von Anfang an an der biblischen Tradition orientiert haben.

Sendung.⁸⁴ Dass bei der Wahl des Matthias dieses Kriterium fehlt, liegt daran, dass sie vor Pfingsten stattfindet. Schließlich wird auch in der Auflegung der Hände in Apg 6,6 eine alttestamentliche Praxis übernommen (vgl. vor allen Dingen Num 27,18.23, wo Mose Josua die Hände auflegt).⁸⁵ In den späteren Pastoralbriefen taucht die Handauflegung schließlich als fest institutionalisierte Geste für die Beauftragung von Amtsinhabern auf (vgl. 1Tim 4,14; 5,22; 2Tim 1,6).

Als abschließender Schritt der Beauftragung der Sieben erwähnt Lukas *οὗς καταστήσομεν*. Auch hier ist ein wörtlicher Bezug zum AT gegeben (Gen 41,33; Ex 18,23; Dtn1,13 LXX). Im NT begegnet es ebenfalls bei Lukas in Lk 12,14.42.44; Apg 7,10.27.35 und bei anderen Autoren (Mt 24,45.47; Tit 1,5; Hebr 5,1; 7,28; 8,3). Es geht dabei immer um die Beauftragung mit einer bestimmten Amtsfunktion, die mit einer Verantwortung für eine Aufgabe oder für eine Gruppe von Menschen verbunden ist.

Auffällig in der Erzählung des Lukas ist schließlich auch die Gegenüberstellung der beiden Zahlen zwölf und sieben, die in der biblischen Tradition sehr bedeutungsvoll sind. Die Zahl sieben erscheint auch in Apg 21,8, sodass man den Eindruck erhalten könnte, es handle sich um eine feste Gruppe wie die zwölf Apostel. Die Zahl sieben für ein Gremium wird außerdem für Ortsvorstände in jüdischen Gemeinden verwendet.⁸⁶ Auch in anderen Gremien der Antike kommt die Zahl sieben vor.⁸⁷ Man kann gerade bei Lukas, der die Bedeutung der Zahl zwölf in seinen Schriften betont (vgl. Apg 1), davon ausgehen, dass für ihn auch die Zahl sieben von symbolischer Bedeutung ist. Dadurch wird in Gegenüberstellung zu den Zwölf die Eigenständigkeit dieser neuen Gruppe betont, wobei die eigene Zahl eine besondere Aufgabe zum Ausdruck bringen soll. Interessant ist auch, dass Lukas in Apg 20,4 wieder von einer Gruppe von sieben Männern berichtet, die dort als Begleiter des Paulus erscheinen, allerdings ohne eine spezifische Funktion zu übernehmen. Nur von Timotheus wissen wir Näheres.

Es wird sicherlich nicht zufällig zur Zahl sieben gekommen sein, sodass die symbolische Bedeutung dieser Zahl noch einmal die Vermutung verstärkt, der Verfasser möchte hier auf die Einrichtung eines eigenen Dienstes hinweisen, der sich ausgehend von der Versorgung der armen Witwen im hellenistischen

⁸⁴ Pesch, Apg I, 228 weist auch auf Lk 4,1.14.18 hin; als einziger Evangeliumsautor bezieht Lukas Jes 61,1f auf Jesus.

⁸⁵ Lukas erwähnt diese Geste auch in 13,3 für Saulus und Barnabas, es geschieht durch die Gemeinde von Antiochia, und in 14,23, hier werden durch Paulus und Barnabas den Ältesten in kleinasiatischen Gemeinden die Hände aufgelegt; es besteht eine Kontinuität zu jüdischen Ordinationsriten; vgl. Schneider, Apg I, 429. Auch an anderer Stelle im AT kommt eine Handauflegung vor: Gen 48,18 – Jakob segnet Ephraim, den Sohn Josefs; 2Kön 13,16 – Elischa legt seine Hände auf die Hände von König Joasch in einer Art Segensgeste.

⁸⁶ Strack/Billerbeck II, 641, er nennt „die Sieben einer Stadt“ und die „sieben Besten einer Stadt“; auch Haenchen, Apg, 256; auch Jackson/Lake, Beginnings, 150.

⁸⁷ Schneider, Apg I, 426 nennt die Septemviri in Rom bei Dio Cass., Hist. Rom. XLIII 51,9, er erwähnt die Inschrift SIG I³ 495,2 und Cic., Philipp. V 7,21.

Gemeindeteil herausgebildet hat.⁸⁸ In Anlehnung an die feste Leitungsgruppe der Zwölf für den Dienst des Wortes steht die Zahl sieben für den neuen Dienst, der ausgehend von der Sorge um die Witwen zu einer Institution für die hellenistischen Christen geworden ist, die dann auch Leitungsfunktionen übernommen hat. Auffällig ist in dieser Hinsicht im Lukasevangelium die Tatsache, dass Jesus dem Zwölferkreis ebenfalls eine Gruppe zur Seite stellt, die mit der Zahl zweiundsiebzig zumindest an die Zahl sieben erinnert (Lk 10,1ff).⁸⁹ Wenn Lukas zudem in der Siebenzahl eine verbreitete Tradition bei Leitungsgremien sowohl im Judentum als auch im römischen und griechischen Umfeld voraussetzen kann, hat er eine Zahl gefunden, die in verschiedenen Bereichen auf bekannte Strukturen zurückgreifen kann und an ein Leitungsgremium erinnert. Gerade auch für die hellenistischen Kreise hat er damit eine biblische Tradition mit gesellschaftlichen Gegebenheiten aus ihrem Umfeld verbunden und somit geschickt einen verbindenden Bezug hergestellt.⁹⁰

1.5. Ergebnisse für die Witwenfrage bei Lukas

Unsere Untersuchung des Abschnittes Apg 6,1-7 hat eine Antwort auf die Frage ergeben, woher die Aufmerksamkeit des Lukas für die Witwenfrage kommt. Lukas geht in seiner Darstellung des Evangeliums von einer Entwicklung aus, die ihren Ausgangspunkt in den Ereignissen in Jerusalem hat. Von diesem religiösen Zentrum des Judentums nahm die Ausbreitung der christlichen Botschaft nach seiner Darstellung ihren Anfang. Die Urgemeinde dieser Stadt bildet für ihn das Modell für jede andere christliche Gemeinschaft. Dabei wird sie nicht einfach idealisiert, sondern als ein ideales Zusammenleben dargestellt, das jedoch nicht ohne Fehler war.⁹¹ Gerade die Tatsache, dass die Christen einen Weg fanden mit internen und äußeren Problemen umzugehen, scheint für Lukas ein wichtiges Element dieses idealen Zustand zu sein.⁹²

⁸⁸ Nach Schille, Apg, 170 lehnt sich der Verfasser an diese Tradition in Judentum und Hellenismus an.

⁸⁹ Die Zahl in Lk 10,1 ist bei den Textzeugen unterschiedlich bezeugt, sowohl die Variante 70 als auch 72 haben gute Zeugen. Es wäre bei der Zahl 70 noch eine größere Ähnlichkeit gegeben, die auch der alttestamentlichen Tradition von Num 11,24ff entspricht; vgl. Jackson/Lake, Beginnings, 150.

⁹⁰ Man kann auch daran erinnern, dass bei den beiden Brotvermehrungen die Zahlen 12 (Mk 6,35-44 par Lk 9,12-17) und 7 (Mk 8,1-10) eine Rolle spielen, wobei die erste Brotvermehrung mit der Zahl 12 im jüdischen Gebiet und die zweite mit der Zahl 7 im heidnischen stattfindet.

⁹¹ Es ist zu weit gegriffen, von einem kommunistischen Experiment zu sprechen, das aufgrund des Streites zwischen zwei Gruppen fehlgeschlagen ist, vgl. Jackson/Lake, Beginnings, 140ff; Lukas stellt vielmehr in realistischer Weise die Problematik dar, die sich bei der Verwirklichung eines Ideals ergab. Auch in seinem Evangelium berichtet er anders als die anderen Synoptiker zweimal von einem Streit unter den Jüngern, wer von ihnen der Größte sei (9,46ff; 22,24ff), wobei die zweite Perikope in den Kontext des letzten Abendmahles in besonderer Weise die Schwierigkeit der Jüngergemeinde verdeutlicht, das Evangelium Jesu zu verwirklichen.

⁹² Heininger, Option, 202f kommt zum Ergebnis, dass der in Apg 2,44ff und 4,32ff beschriebene Idealzustand für eine christliche Gemeinde schon zur Abfassungszeit von Evangelium und Apg Makulatur gewesen sei, der angestrebte Ausgleich zwischen Arm und Reich jedoch mit einer sogenannten „Option für die Armen“ ein bleibendes und erstrebenswertes Ziel formuliere.

Grundlegend für unser Thema ist die Problematik, die bei der Witwenversorgung in Jerusalem auftrat. Auch wenn wir nicht mit absoluter Sicherheit die soziale Situation der Organisation und besonders der Armenfürsorge im Judentum des ersten Jahrhunderts rekonstruieren können, wurden doch einige wichtige Züge deutlich. Dabei wurde ein gravierender Unterschied deutlich zwischen dem Aramäisch sprechenden Gemeindeteil der ortsansässigen Christen und dem Griechisch sprechenden hellenistischen Gemeindeteil, der überwiegend aus ortsfremden Personen bestand. Während die armen Witwen der Aramäisch sprechenden Gemeindegruppen gemäß der überlieferten und dann von der christlichen Gemeinde übernommenen biblischen Tradition des Judentums gut versorgt wurden, wurden die Witwen in den hellenistischen Gruppen übersehen und vernachlässigt. Lukas erkennt darin einen grundlegenden Unterschied in den beiden gesellschaftlichen Gruppen. Kannte das Judentum in seiner langen biblischen Tradition eine besondere Fürsorge für die armen und schutzlosen Witwen, wie aus zahlreichen Stellen des AT deutlich hervorgeht, sodass es in Jerusalem und Umgebung zu einer Art institutionalisierter Fürsorge gekommen war, so lässt sich eine solche Sensibilität für die Personengruppen nicht finden, die aus der hellenistisch-römischen Kultur und Gesellschaft stammten. Außerdem stellt Lukas an dieser Problematik fest, dass sich Werte aus der biblischen Tradition, die im Judentum auch zu einer institutionalisierten Form der Fürsorge geführt haben, nicht unbedingt selbstverständlich ins Christentum übertragen. Auch innerhalb der Gemeinschaft der Christen war es somit zu Unterschieden gekommen, die mit gesellschaftlichen Traditionen zusammenhängen. Umso mehr musste er daher in seiner Tätigkeit als Schriftsteller und Vermittler der christlichen Botschaft, der sich gerade an die römisch-hellenistische Welt der Heiden wandte, diesen Aspekt berücksichtigen.

Immer wieder ist Lukas von den Kommentatoren als Evangelist bezeichnet worden, der besonders die Bedürftigen, Sünder und Frauen im Blick hat.⁹³ Die Betonung dieses Aspektes der Verkündigung Jesu und des Lebens der christlichen Gemeinschaft hat ihren Ursprung in der fehlenden Sensibilität für die Armen in der Welt, an die sich Lukas wendet. Eine besonders wichtige und für die Bibel typische Gruppe unter den Armen waren die Witwen. Wenn nun schon im Leben der Urgemeinde, die für ihn als Modell galt, eine Vernachlässigung der Witwen festzustellen war, muss das für Lukas umso mehr ein Alarmzeichen gewesen sein, sich besonders auch dieser Frage in seiner Verkündigung anzunehmen.

Wie wir festgestellt haben, erwähnt Lukas bei der Beschreibung der Urgemeinde in Jerusalem das Problem der Witwenversorgung, das sogar zu einer Auseinandersetzung, zu einem Murren innerhalb der Urgemeinde geführt hat, die er eigentlich als ein Herz und eine Seele beschreibt (vgl. Apg 4,42). Die Problematik betrifft die hellenistischen Witwen, die bei der Versorgung und der Zuwendung zu dieser häufig armen und bedürftigen Randgruppe übersehen und damit vernachlässigt wurden. Diese augenfällige Tatsache hat Lukas als aufmerksamen Beobachter der Gesellschaft und sorgfältiger Forscher wahrgenommen. Sie hat ihn veranlasst, dieser Thematik gegenüber besonders sensibel zu sein.

⁹³ So z.B. Schmid, Lk, 21.

Schon beim einfachen Lesen seines Evangeliums können wir daher feststellen, dass Witwen auffällig häufig vorkommen, und das im Unterschied zu den anderen Evangelien. In seinem Evangelium kommt *χήρα* neunmal vor (2,37; 4,25.26; 7,12; 18,3.5; 20,47 und 21,2.3) in sechs verschiedenen Perikopen. Dagegen kommt *χήρα* bei Markus dreimal (12,40 und 12,42.43) in zwei verschiedenen Perikopen und bei Johannes überhaupt nicht vor. Bei Matthäus ist es fraglich, ob es vorkommt, da die Stelle 23,14 als Parallele zu Mk 12,40 erst bei den späten Textzeugen belegt ist und zum Teil daher als nicht zum Text gehörig angesehen wird.⁹⁴ Bezeichnend ist bei diesem Vergleich, dass Lukas die beiden Perikopen mit der Erwähnung von Witwen von Markus übernimmt, während Matthäus scheinbar beide (zumindest jedoch eine) ausgelassen hat. Schon allein diese Aufzählung verdeutlicht einen gravierenden Unterschied von Lukas zu den anderen synoptischen Evangelien und zu Johannes. Hier liegt augenscheinlich ein besonderes Interesse des Evangelisten vor.

Seine sechs Perikopen gehören bis auf die beiden letzten von Markus übernommenen Perikopen zu seinem Sondergut. Demzufolge setzt Lukas hiermit ganz eigene Akzente in seiner Darstellung der Jesusgeschichte. Die Witwen werden dabei nicht nur in Erzählungen oder Reden erwähnt, sondern spielen als aktiv handelnde Personen auch wichtige Rollen in der Darstellung des Evangeliums, wodurch durch diese Figuren der Handlung eigene Impulse gegeben werden. Sie begleiten die Handlung des Evangeliums in verschiedenen Abschnitten. Lukas beginnt mit Hanna, die in der Kindheitsgeschichte auf die Bühne der Erzählung tritt (2,36-38), er lässt die Witwe von Sarepta folgen (4,25f), die indirekt durch die Rede des Hauptdarstellers Jesus in die Erzählung eingebaut wird, lässt dem Leser dann am Tor der Stadt Nain der über ihren einzigen Sohn trauernden Witwe begegnen (7,11-17), erwähnt wieder indirekt durch eine Rede Jesu die bittende Witwe, die in ihrem Anliegen nicht locker lässt und einen unbarmherzigen Richter zum Einlenken bringt (18,1-8), legt Jesus das Schicksal der unterdrückten Witwen in den Mund, das diesmal allgemein formuliert wird (20,47), um schließlich als letztes die großzügige arme Witwe im Tempel von Jerusalem aus Markus zu übernehmen, die mehr als alle Opferbereitschaft zeigt (21,1-4). Damit schließt sich der Kreis seiner Witwen wieder im Tempel von Jerusalem, indem dem Leser wie zu Beginn wieder eine vorbildliche fromme Witwe begegnet. Hiermit endet der Erzählfaden des Evangeliums, bevor der Verfasser Leidensgeschichte, Tod und Auferstehung in einem eigenen Abschnitt ausführlich schildert. Hier stoßen wir auf den einzigen Unterabschnitt der Lukaserzählung, der ohne die Figur der Witwe auskommt, wenn wir nicht in den klagenden Frauen in Lk 23,27-31 klagende Witwen erkennen wollen, die sich besonders der Todeskandidaten annahmen. Auch diese Perikope ist ebenfalls Sondergut des Lukas und kann als Chrie bzw. Apophthegma mit einem betonten

⁹⁴ Bei Nestle-Aland, Das Neue Testament. Griechisch ist der ganze Vers Mt 23,14 in der 27. Auflage in der Fußnote und als späterer Zusatz aus Mk 12,40 gekennzeichnet. Dort sind aufgezählt f^{l3}, pc it, vg^{cl}, sy^c, bo^{mss} als Zeugen mit dem Vers, dann ebenfalls mit dem Vers aber an einer anderen Stelle 12 W 0102, 0107, Mehrheitstext, f, sy^{p.h.}, bo^{pl}. Folgende Textzeugen haben den Vers nicht: x, B, D, L, Z, Θ, f^l, 33, 892* und weitere Zeugen. Damit wird aufgrund der wichtigsten Textzeugen die Entscheidung zu fällen sein, dass Mt diesen Vers ursprünglich nicht übernommen hatte.

Wort Jesu bezeichnet werden, das ähnlich wie Lk 19,41-44 als Unheilswort formuliert ist. Man könnte zumindest vermuten, dass es sich bei diesen Frauen um Witwen handelt, besonders wenn wir in Apg 9,39 erfahren, dass es Witwen waren, die um die verstorbene Tabita in Joppe weinten.⁹⁵ Wenn es der Fall wäre, hätten wir in jedem Abschnitt des Lukasevangelium eine Perikope, in der Witwen auftauchen und in die Erzählung integriert werden. Wenn wir schließlich noch bedenken, dass bei der Auferstehung noch einmal Frauen in einer exponierten Position auftauchen und anzunehmen ist, dass unter ihnen ebenfalls Witwen waren, dann würde sich der Kreis hier schließen und damit eine eindeutige Intention zu vermuten sein. Da weder in Lk 23,27ff noch in 24,1ff ausdrücklich von *χήρα* bzw. *χῆραι* die Rede ist, wurden diese Perikopen jedoch nicht behandelt.⁹⁶

⁹⁵ Wolter, Lukasevangelium, 754ff äußert sich nicht näher zur Frage, ob die Frauen Witwen waren, und hält sie nur für Stichwortgeberinnen. Er wendet sich gegen die Vermutung, die Frauen seien mutig gewesen, weil es verboten gewesen sei, einen zum Tode Verurteilten zu beklagen. Er erwähnt, dass verschiedentlich von Menschenmengen berichtet wird, die Todeskandidaten zur Hinrichtungsstätte begleiteten, so Lukian, *Mort. Peregr.* 34, wo es heißt, dass denen, die zum Kreuz abgeführt werden noch viel mehr folgen, und Heliodor, 8,9,10, wo auf dem Weg der Todeskandidaten mit den Henkersknechten aus der Stadt heraus von einer großen Volksmenge berichtet wird, die dem Zug folgte. Beachtlich ist jedoch der parallele Gebrauch von *μὴ κλαίετε*, mit dem Jesus sich an die Frauen wendet; es ist dasselbe Wort, das er in Lk 7,13 an die Witwe von Nain richtet, die ihren einzigen Sohn zum Grab begleitet. Sollte diese auffällige Parallele etwa gewollt sein? Der Leser wird sicherlich an die Begegnung von Nain denken und den indirekten Hinweis erkennen, dass Jesus den einzigen Sohn der Witwe von den Toten erweckte und den Grund für ihre Trauer beseitigte, so wird kurz später der vom Vater gesandte Sohn auferweckt werden und der Grund für die Trauer dieser Frauen beseitigt. Auch der Makarismus über die Unfruchtbaren, die nicht geboren und gestillt haben, und die Tatsache, dass es eine Begegnung mit Jesus auf dem Weg ist, passt zur Szene von Nain mit dem Leid der Mutter angesichts ihres Sohnes. Vgl. Melzer-Keller, *Jesus*, 298 weist noch darauf hin, dass auch in Lk 8,52 diese Anrede in die Markusvorlage eingefügt wird, sieht in den Frauen am Kreuzweg bei Lukas jedoch eine Erfindung des Evangelisten; sie verweist auf ein Verbot der öffentlichen Tauer um zum Tode Verurteilte und Hingerichtete im römischen Recht mit Hinweis auf Philo, *Flacc.* 72; *Tac., Ann.* VI 10,1; VI 19 und *Suet.* III 61,2, wobei diese Quellen nicht von einem römischen Recht, sondern vom Verbot in bestimmten Situationen sprechen; bei Lk 23,27 wäre zu fragen, ob es sich hier um eine „öffentliche Trauer“ handelt, auch wenn die Parallelität zu Lk 7,13 und 8,52 zumindest formal eine intendierte Nähe zur „Totenklage“ nahe legt. Untergaßmair, *Kreuzweg*, 16ff.113f spricht eindeutig von einer vorgezogenen Totenklage; vgl. Schmid, *Lk*, 346 sieht in der Klage der Frauen einen Protest gegen die Verurteilung und eine Bekundung des Glaubens an Jesus und bezeichnet ihre Klage allgemein als die sonst bei einem Toten übliche Totenklage (vgl. Mk 5,38), die hier schon vorweggenommen wird. Vgl. Neyrey, *Jesus' Adress*, 74ff, auch er nimmt keine Stellung zur Identität der Frauen und sieht den Abschnitt im Zusammenhang mit Lk 13,33-35; 19,41-44 und 21,20-24 als „prophetic judgement oracle“ und nicht als einen Umkehrruf, in dem der Prophet beim Verlassen der Stadt noch einmal (zum vierten Mal im Evangelium) ihren Untergang vorhersagt.

⁹⁶ Vgl. Spencer, *Widows*, 718ff sieht in der Gesamtkomposition des Lukas in Evangelium und Apg einen „explicit plan“ und teilt folgendermaßen ein: 1. Geburtserzählung (Hanna Lk 2,36-38), 2. Galiläaabschnitt (Witwe von Nain Lk 7,11-17, vgl. Witwe von Sarepta Lk 4,25-26), 3. Zentraler Abschnitt oder Reisebericht (inständige Witwe Lk 18,1-8), 4. Passionserzählung (arme Witwe Lk 21,1-4; vgl. 20-27-40.45-47), 5. Anfang der Kirche in Jerusalem (vernachlässigte hellenistische Witwen Apg 6,1-7) und 6. Ausbreitung der Kirche in Judäa und Samarien (unterstützte Witwen in Joppe Apg 9,36-43); dabei ist die Szene in Apg 6,1ff, die er untersucht nicht zufällig, sondern passt sich in eine Gesamtkomposition ein, nach der Lukas die Witwen jeweils als bedürftig und arm darstellen würde.

Mehr als bei anderen Figuren lässt uns Lukas in das Schicksal dieser Witwen Einblick gewinnen, indem wir Namen, Lebensgeschichte und andere Details erfahren. Außerdem erwähnt er wiederum im Unterschied zu den anderen Evangelisten weitere Frauen in seiner Erzählung, unter denen sicherlich Witwen gewesen sein können. Besonders auffällig ist die Liste der Frauen in 8,1-3, die neben den Zwölf als Begleiterinnen Jesu beschrieben werden.⁹⁷ In der Problematik der Urgemeinde von Jerusalem können wir somit einen Ansatzpunkt dafür erkennen, warum Lukas ein solches Interesse zeigt, Witwen in seinem Evangelium auftreten zu lassen und in die Verkündigung immer wieder das Thema der Witwe einzuflechten, um die Aufmerksamkeit seiner Leser auf diese Frage zu lenken.

⁹⁷ Vgl. Schürmann, Lukas I, 444ff; Bovon, Lukas I, 396ff; sie machen sich allerdings keine Gedanken, ob es sich bei den erwähnten Frauen um Witwen handeln könnte.

2. Die Auferweckung der Tabita – Apg 9,36-43

2.1. Kontext

Die erste Totenerweckungserzählung in der Apostelgeschichte¹ ist im Abschnitt der Ausbreitung der christlichen Botschaft über Jerusalem hinaus in der jüdischen Umwelt Judäas anzusiedeln.² Damit befindet sich die Darstellung des Lukas noch in der jüdischen Umwelt, in der durch die Missionsarbeit judenchristliche Gemeinden entstanden sind. Nach dem Tod des Stephanus bewegt sich die Darstellung geographisch über die Grenzen Jerusalems hinaus zunächst durch das Wirken des Philippus in Samarien (8,4-13), dem Petrus und Johannes folgen (8,14-25), und dann durch die Bekehrung des Äthiopiens im Süden von Jerusalem ebenfalls durch Philippus. Durch den Neuanfang in Apg 9,1 und die Bekehrungserzählung des Saulus weist der Verfasser indirekt darauf hin, dass es schon im weiteren Umkreis zur Entstehung von Gemeinden gekommen ist. Damit wird eine weitere Hauptfigur der Erzählung eingeführt, die im weiteren Verlauf eine wichtige Rolle spielt im Übergang zur Heidenmission.

In dieser Übergangsphase von der Judenmission zu den ersten Anfängen der Heidenmission lenkt Lukas noch einmal den Blick auf Petrus (Apg 9,32-11,18), mit dem die ersten Anfänge der Heidenmission verbunden werden. In Joppe, wo die Totenerweckung der Tabita stattfindet, ist der Ausgangspunkt zur ersten Heidenbekehrung (Apg 10,9ff), die direkt im Anschluss angesiedelt ist.³ Außerdem ist dieser Abschnitt auch mit dem Vorangehenden verbunden, wo auch schon von einer „Visitations- und Missionsreise“ gesprochen werden kann (Apg 8,14-25).⁴ Dabei ist wie häufiger bei Lukas eine „Paarbildung“ festzustellen,⁵ wobei in diesem Abschnitt sogar von einer doppelten Paarbildung zu sprechen sein könnte. Denn auf der einen Seite stehen Äneas (Apg 9,32-35) und Tabita in

¹ Fischbach, Totenerweckungen, 269 spricht von einer Erweckung bzw. Wiederbelebung der Tabita.

² Zmijewski, Apg, 7 ordnet den Abschnitt in die zweite Etappe ein (Apg 8,4-11,18), in der die Ausbreitung des Christuszeugnisses in Samaria und in den Küstengebieten thematisiert wird; ähnlich Schille, Apg, VIII; Pesch, Apg I, 9 ordnet ihn einer fünften Etappe zu (Apg 9,32-12,25) und bezeichnet ihn als Beginn der Heidenmission; Schneider, Apg II, 17 überschreibt nach seiner Gliederung einen zweiten Hauptteil von Apg 6,1-15,35 mit „Das Christuszeugnis dringt über Jerusalem hinaus und nimmt seinen Weg zu den Heiden“, wobei er schon ab 9,1 den Beginn der Heidenmission erkennt; Jervell, Apg, 276ff rechnet die Perikope zum Abschnitt über die Anfänge der Mission für die Völker.

³ Vgl. Zmijewski, Apg, 395, der betont, dass Apg 9,32-11,18 durch die geographische Verortung in der Küstenregion deutlich vom Kontext abgehoben ist; außerdem sind die Erzählungen hier an die Person des Petrus gebunden; so auch Schneider, Apg II, 45ff; Pesch, Apg I, 320 spricht davon, dass die beiden Wunder in Lydda und Joppe ein Präludium für das größere Wunder der Heidenbekehrung seien; Richter Reimer, Frauen, 56 spricht sich dagegen aus, die Tabita- und Äneaserzählung nur als Präludium für die Geschichte des Kornelius zu sehen, da diese Bewertung abwertend klinge und beklagt, dass die Auslegungstradition dies überwiegend so gesehen hat.

⁴ Vgl. Schneider, Apg II, 49, er spricht davon, dass Lukas in 9,43 die beiden Erzählungen von Äneas und Tabita redaktionell verklammert und zur Korneliusgeschichte überleitet; vgl. auch Pesch, Apg I, 318; Zmijewski, Apg, 395.

⁵ Vgl. Heininger, Geschlechterdifferenz, 43f; ähnliche Paarbildungen bei Lukas haben wir z.B. in Lk 2 (Simeon und Hanna) oder auch in Lk 7 (Hauptmann von Kapharnaum und die Witwe von Nain) festgestellt.

Verbindung, was die parallele Gestaltung der Ausbreitungsnotiz am Ende des Wunders in 9,35 und 9,42 und die Tatsache unterstreicht, dass ähnlich wie in Lk 7,1-10 und 7,11-17 eine Steigerung von einer Heilung zu einer Totenerweckung vorliegt.⁶ Andererseits ist auch eine Verbindung von Tabita und dem Hauptmann Kornelius zu erkennen, wobei hier die Verbindung nicht auf der Ebene des Bedürfnisses zu finden ist, sondern auf der Ebene der Charakterisierung ihrer Persönlichkeit, die jeweils als fromme Personen geschildert werden, die Almosen gaben (Tabita in 9,36 und Kornelius in 10,2).

Im größeren Kontext betrachtet befindet sich die Erzählung in einer Übergangsphase von der ausschließlichen Judenmission zur Heidenmission, wobei die Christengemeinde auf erste Erfahrungen in verschiedenen Orten zurückgreifen kann, da durch die Erzählung zu schließen ist, dass sich in unterschiedlichen Städten Gemeinden gebildet haben und schon einen längeren Bestand haben. Die Totenerweckung der Tabita in Joppe ist demnach in einer bestehenden christlichen Gemeinde im jüdischen Umfeld angesiedelt. Durch die Figur des Petrus werden die einzelnen Perikopen verbunden; dieser wird jeweils durch Gesandtschaften von einem Ort zum anderen geholt (Apg 9,38; 10,17f).

2.2. Text und Übersetzung

- 36a Ἐν Ἰόππῃ δὲ τις ἦν μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθά,
 b ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς·
 c αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν⁷ καὶ ἐλεημοσυνῶν
 d ὧν ἐποίει.
 37a ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις
 b ἀσθενήσασαν αὐτὴν
 c ἀποθανεῖν·
 d λούσαντες δὲ
 e ἔθηκαν αὐτὴν⁸ ἐν ὑπερώῳ⁹.
 38a ἐγγύς δὲ οὔσης Λύδδας τῇ Ἰόππῃ
 b οἱ μαθηταὶ ἀκουσαντες
 c ὅτι Πέτρος ἐστὶν ἐν αὐτῇ
 d ἀπέστειλαν δύο ἄνδρας¹⁰ πρὸς αὐτὸν
 e παρακαλοῦντες·
 f μὴ ὀκνήσης
 g διελθεῖν ἕως ἡμῶν.
 39a ἀναστὰς δὲ Πέτρος
 b συνήλθεν αὐτοῖς·

⁶ Schneider, Apg II, 48 vermutet in den beiden Petrusgeschichten 9,32-35 und 9,36-43 eine ältere Tradition; bei ihm finden sich auch Angaben zur Forschungsgeschichte dieser Tradition; vgl. Jervell, Apg, 294, der beide Wundererzählungen als gemeinsamen Abschnitt behandelt.

⁷ Einige Textzeugen nehmen eine Umstellung von ἔργων ἀγαθῶν vor, u.a. Papyri 53 und 74, 8, A, Ψ und Mehrheitstext.

⁸ Manche Handschriften lassen αὐτὴν weg (B, 36 und 453), andere auch noch ἔθηκαν (u.a. Papyri 45 und 53, 8², C, E, Ψ und Mehrheitstext), den Text haben u.a. Papyrus 74, 8*, A, 81 und 1175.

⁹ Einige Handschriften fügen τω vor ὑπερώῳ ein, z.B. Papyri 53 und 74, A, C, E.

¹⁰ Der Mehrheitstext lässt δύο ἄνδρας aus.

c ὄν παραγεγόμενον
 d ἀνήγαγον εἰς τὸ ὑπερῶν
 e καὶ παρέστησαν αὐτῷ πᾶσαι αἱ χῆραι
 f κλαίουσαι
 g καὶ ἐπιδεικνύμεναι χιτῶνας καὶ ἱμάτια
 h ὅσα ἐποίει
 i μετ' αὐτῶν οὔσα ἡ Δορκάς.
 40a ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος
 b καὶ θείξ τὰ γόνατα
 c προσηύξατο
 d καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα
 e εἶπεν·
 f Ταβιδά, ἀνάστηθι.
 g ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς,
 h καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον·
 i ἀνεκάθισεν.
 41a δούς δὲ¹¹ αὐτῆ χειρα
 b ἀνέστησεν αὐτήν·
 c φωνήσας δὲ τοὺς ἀγίους καὶ τὰς χήρας
 d παρέστησεν αὐτήν ζῶσαν.
 42a γνωστὸν δὲ ἐγένετο καθ' ὅλης τῆς¹² Ἰόππης
 b καὶ ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον.
 43a Ἐγένετο δὲ¹³ ἡμέρας ἰκανὰς
 b μεῖναι ἐν Ἰόππῃ παρὰ τινι Σίμωνι βυρσεῖ.

36a In Joppe aber war eine Jüngerin mit Namen Tabita.
 b das übersetzt Gazelle heißt;
 c sie war reich an guten Werken und Almosen,
 d die sie tat.
 37a Es geschah aber in jenen Tagen,
 b dass sie krank wurde,
 c und starb;
 d als sie sie gewaschen hatten,
 e trugen sie sie in das Obergemach.
 38a Nahe aber war Lydda bei Joppe,
 b und die Jünger hörten,
 c dass Petrus dort war,
 d sodass sie zwei Männer zu ihm sandten,
 e die baten:
 f Zögere nicht,
 g zu uns herüber zu kommen.
 39a Petrus aber stand auf,
 b er ging mit ihnen;
 c als er ankam,
 d ging er in das Obergemach hinauf,
 e und alle Witwen kamen zu ihm,
 f sie weinten

¹¹ Statt δὲ haben einige Handschriften τε (Papyrus 74, A und wenige it).

¹² Einige Handschriften lassen τῆς aus (Papyrus 53, B und C*).

¹³ Zahlreiche Handschriften empfinden die Unvollständigkeit des Satzes und fügen daher an dieser Stelle αὐτὸν ein, z.B. Papyrus 74, κ², A, E, 81, 323, 945, 1175 u.a., andere fügen es nach μεῖναι ein, z.B. C, Ψ, 33 und Mehrheitstext.

g und zeigten Leibröcke und Gewänder,
h die sie machte,
i als Gazelle bei ihnen war.
40a Petrus aber trieb alle hinaus
b und fiel auf die Knie,
c er betete
d und wandte sich dem Leichnam zu,
e er sagte:
f Tabita, steh auf.
g Sie aber öffnete ihre Augen,
h und blickte Petrus an;
i sie richtete sich auf.
41a Er aber gab ihr die Hand
b und stellte sie aufrecht hin;
c und er rief die Heiligen und die Witwen
d und stellte sie lebend vor.
42a Es wurde aber in ganz Joppe bekannt,
b und viele glaubten an den Herrn.
43a Es geschah aber in jenen Tagen,
b dass er in Joppe bei einem Simon, dem Gerber, blieb.

2.3. Sprachliche Form

2.3.1. Gliederung und Struktur

Mit der Person des Petrus wird im Erzählkontext in Apg 9,32 ein neuer Ansatz deutlich gekennzeichnet.¹⁴ Petrus ist im Erzählkontext bekannt und war auch schon auf Reisen zu Gemeinden in Samarien (vgl. Apg 8,14-25). Nachdem die Bekehrungserzählung des Saulus in Apg 9,1-31 abgeschlossen ist, kann der Leser daran anknüpfen, befindet sich nun allerdings in einer anderen Umgebung. Die folgenden Perikopen sind durch die Person des Petrus miteinander verbunden, durch die jeweilige Ortsangaben und die dortigen Personen (Äneas in Lydda – 9,32-35; Tabita in Joppe 9,36-43; Kornelius in Cäsarea 10,1-48) jedoch deutlich voneinander unterschieden.

Die Totenerweckung der Tabita ist somit durch die Person den Petrus eng mit dem Kontext verbunden. Der Beginn wird durch die Ortsangabe Joppe in Apg 9,36 und der folgende Neuansatz wiederum durch die Ortsangabe Cäsarea in Apg 10,1a markiert.¹⁵ Die Verbindung zum Kontext wird zweimal geschickt durch Gesandtschaften zunächst von Joppe nach Lydda (9,38f) und dann von Cäsarea nach Joppe (10,5-8.17-24) hergestellt.

¹⁴ Zmijewski, Apg, 401 betont, dass es sich im Folgenden um eine „geschlossene Einheit“ handelt; auch Pesch, Apg I, 322; vgl. Haehnchen, Apg, 327; Schille, Apg, 239; Jervell, Apg, 276ff meint, dass es sich nicht mehr entscheiden lässt, ob sie schon vorlukanisch zusammengehörten.

¹⁵ Pesch, Apg I, 332.

Die Struktur des Textes der Totenerweckung lässt sich folgendermaßen darstellen:¹⁶

A. Einleitung	
Ortsangabe und Name der Hilfsbedürftigen	V. 36a.b
Charakterisierung der Hilfsbedürftigen	V. 36c.d
B. Exposition	
Krankheit	V. 37a.b
Tod	V. 37c
Aufbahrung	V. 37d.e
Einführung des Wundertäters	V. 38a-c
Aufstellen einer Gesandtschaft	V. 38d
Herbeirufen des Wundertäters	V. 38e-g
Aufbruch	V. 39a-b
Ankunft	V. 39c-d
Auftreten von Trauernden	V. 39e-i
Absonderung der Trauernden	V. 40a
C. Wundergeschehen	
Gebet	V. 40b.c
Handlung des Wundertäters	V. 40d
Wort des Wundertäters	V. 40e.f
D. Demonstration/Konstatierung	
Öffnen der Augen	V. 40g
Anblicken des Wundertäters	V. 40h
Erheben	V. 40i
E. Schluss	
Aufrichten durch den Wundertäter	V. 41a.b
Herbeirufen der Zeugen	V. 41c
Entlassung – Übergabe an die Gemeinde	V. 41d
Ausbreitung des Rufes	V. 42a
Reaktion der Menschen	V. 42b
Abschlussnotiz über den Wundertäter	V. 43

Die Einleitung dieser Wundererzählung ist sehr stark auf die hilfsbedürftige Person fokussiert, über die der Erzähler ausführliche Informationen zur Bedeutung ihres Namens und ihrer Tätigkeit angibt. Diese Information ist für das eigentliche Wundergeschehen nicht notwendig und fügt aber schon am Anfang der Erzählung einen Aspekt ein, der sich später auf die weiteren Akteure, besonders die Witwen, bezieht.¹⁷ Der Erzähler möchte damit auch einen Einblick in das Gemeindeleben in Joppe geben.

¹⁶ Vgl. besonders Fischbach, Totenerweckungen, 270ff; Rochais, Récits, 156-158; auch Zmijewski, Apg, 402ff.

¹⁷ Zmijewski, Apg, 402 weist darauf hin, dass Cornelius in Apg 10,2.4 ähnlich charakterisiert wird; Jervell, Apg, 296 interpretiert die ausführliche Beschreibung der Tabita damit, dass sie „das Wunder sozusagen verdient“ habe.

Besonders ausführlich fällt bei dieser Erzählung die Exposition aus. Sie beginnt mit der typischen Charakterisierung der Notlage als Krankheit, die sofort durch die Feststellung des Todes verschärft wird.¹⁸ Das Motiv der Aufbahrung kann zum einen als Bestätigung des Todes gedeutet werden,¹⁹ andererseits aber auch die Anwesenheit der Trauernden im Haus vorbereiten, auf die die Erzählung besonders eingeht.²⁰ Das nun folgende Motiv der Einführung des Wundertäters ist üblicherweise in der Einleitung zu finden,²¹ hier aber durch die Einfügung der Gesandtschaft logischerweise in die Exposition eingefügt. Die Bitte der Gesandten enthält das Element der Eile, das nicht häufig in Totenerweckungen zu finden ist, jedoch dadurch zu erklärenden ist, dass die Toten normalerweise am selben Tag bestattet wurden.²² Der Bestätigung, dass der Wundertäter mit der Gesandtschaft zur Hilfsbedürftigen geht und bei ihr ankommt, folgt das Motiv der Trauernden, das als gattungstypisch anzusehen ist.²³ Es fällt besonders ausführlich aus und enthält indirekt ein weiteres Motiv der Notlage, in die durch den Tod der Tabita ähnlich wie in Lk 7,11-17 die Witwen geraten sind, da sie sich besonders um sie gekümmert hat.²⁴ Dies ist sicherlich ein besonderer Akzent, der in dieser Erzählung auffällt. Die Absonderung der Hilfsbedürftigen durch die Vertreibung der trauernden Personen aus dem Obergemach muss zur Exposition gerechnet werden und ist noch kein Bestandteil des zentralen Wundergeschehens.²⁵

Das eigentliche Wundergeschehen ist dreifach gegliedert und sehr knapp dargestellt. Es beginnt mit einem Gebet auf den Knien, dem eine Handlung des Wundertäters folgt, indem er sich dem Leichnam zuwendet, und wird mit einem Wort fortgesetzt, das sich in Anrede und Aufstehbefehl aufteilt.²⁶

Auch die Demonstration ist dreifach gegliedert. Zunächst öffnet Tabita die Augen, dann blickt sie Petrus, den Wundertäter, an und schließlich richtet sie sich auf, wobei mit *ἀνακάθισω* dasselbe Wort wie in Lk 7,15a bei der Auferweckung des Sohnes der Witwe von Nain verwendet wird.²⁷

¹⁸ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 274; Zmijewski, Apg, 402 spricht von einer nüchternen Darstellung der Notlage; vgl. Schmithals, Apg, 99.

¹⁹ So Pesch, Apg I, 323.

²⁰ Haehnchen, Apg, 327 weist darauf hin, dass nichts von einer Salbung des Leichnams berichtet wird, was normalerweise üblich war; auch Schille, Apg, 239.

²¹ So Fischbach, Totenerweckungen, 274.

²² So Zmijewski, Apg, 402, er begründet damit auch die Kürze der Bitte; Bestattungen fanden normalerweise noch am Todestag statt (vgl. Dtn 21,22-23; Joh 11,1ff). Vgl. dazu auch Strack/Billerbeck I, 1047, der auf MQ 28a und Semachoth 11, die diese Sitte auf Num 20,1 zurückführen; auch Puig, Gesù, 707 über das Begräbnis Jesu; Schürmann, Lukas I, 400.

²³ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 274; Schille, Apg, 239..

²⁴ Vgl. Zmijewski, Apg, 403; auch Pesch, Apg I, 323.

²⁵ Anders Fischbach, Totenerweckungen, 271.274, die das Motiv als Abwandlung der szenischen Vorbereitung zum Zentrum der Erzählung rechnet; auch Pesch, Apg I, 323 sieht es noch als Vorbereitung auf das Wunder an; ähnlich Zmijewski, Apg, 403.

²⁶ Das Gebet ist ein Beleg dafür, das nicht Petrus der eigentliche Wundertäter ist, sondern Gott bzw. Jesus, deshalb findet es sich hier anders als z.B. in Lk 7,14 im Wundergeschehen; vgl. Schille, Apg, 240; Pesch, Apg I, 324; vgl. auch Theißen, Wundergeschichten, 82f.

²⁷ So Haehnchen, Apg, 328; Jervell, Apg, 297 sagt, dass die Demonstration erfolgt, indem Tabita sich aufsetzt, als sie Petrus sieht; vgl. Pesch, Apg I, 324; Richter Reimer, Frauen, 87; dagegen bezeichnet Fischbach, Totenerweckung, 272 diesen Abschnitt als Konstatierung und erst die

Im Schlussteil ist wiederum ähnlich wie in Lk 7,11-17 eine Art Übergabe der Auferweckten enthalten; auch hier enthält diese Übergabe die Botschaft, dass auch die Notlage der Witwen durch die Auferweckung gelindert wird.²⁸ Außerdem kann in der Erwähnung von zwei Personengruppen, den Heiligen und den Witwen, ein Hinweis darauf erkannt werden, dass zwei Zeugen zur Bestätigung einer Aussage bzw. eines Ereignisses benötigt werden.²⁹

Die Ausbreitung des Rufes ist ein typischer Zug von Wundererzählungen. Anders als in vielen Erzählungen fehlt ein Chorschluss mit einer Akklamation. Die Menschen kommen zum Glauben an den Herrn und sprechen kein Lob über den Wundertäter aus. Hierin unterscheidet sich die Erzählung eindeutig von Lk 7,11-17.³⁰ Die Erwähnung des Glaubens an den *κύριον* wirkt überraschend im Erzählablauf, da er zumindest im engeren Kontext nicht erwähnt wird; dadurch wird, wie schon durch das Gebet des Petrus, angezeigt, wer der eigentliche Handelnde bei diesem Wunder ist.³¹ Die betonte Aussage, dass das Geschehen in ganz Joppe bekannt wurde und viele zum Glauben kamen, erinnert an die Ausbreitungsnotiz in 9,35, wo sich sogar alle Bewohner von Lydda und Scharon zum Herrn bekehren. Damit erfüllt sich die vorhergesagte Zeugenschaft und der Auftrag des Auferstandenen aus Apg 1,8.³² Die letzte Notiz über den Wundertäter wirkt angehängt und erscheint für den eigentlichen Erzählablauf überflüssig.³³ Sie bildet eine Anmerkung, die als Überleitung zur Korneliuserzählung dient.³⁴

2.3.2. Einheitlichkeit

Die Frage nach der Einheitlichkeit stellt sich, da in Apg 9,36-43 verschiedene Berührungspunkte zu Mk 5,21-25a.35-43parr festzustellen sind, die zu der Vermutung führen, es habe eine vormarkinische Wundererzählung gegeben, die

Übergabe an die Gemeinde in V. 41 als Demonstration, wobei sie diese auch in den Schlussteil eingliedert; ähnlich Zmijewski, Apg, 403f.

²⁸ Vgl. Schille, Apg, 240, er weist auf dieses zusätzliche Motiv hin, das auf die Exposition Bezug nimmt; Richter Reimer, Frauen, 87 spricht auch davon, dass das Motiv kompositorisch zum Schluss der Erzählung gehört; Fischbach, Totenerweckung, 275 spricht von einem auffälligen Motiv.

²⁹ So Jervell, Apg, 297; Schille, Apg, 240; Fischbach, Totenerweckung, 288; vgl. Schneider, Apg II, 53, der diesen Versteil noch zur Demonstration rechnet.

³⁰ Fischbach, Totenerweckungen, 273ff spricht von einer Akklamation, dem aber nicht zuzustimmen ist. Schille, Apg, 240 meint, dass der Chorschluss in ein Bekehrungsmotiv umgewandelt wurde.

³¹ So Schneider, Apg II, 49; Roloff, Kerygma, 191. Die Wendung *ἐπίστευσαν πολλοὶ* findet sich häufig bei Lukas in der Apg in ähnlicher Form: 4,4; 11,21; 14,1; 17,12 und 18,8; die Formulierung *πιστεύω ἐπὶ τὸν κύριον* begegnet nur in der Apg (11,17; 16,31; vgl. 22,19).

³² Vgl. Richer Reimer, Frauen, 57.

³³ So auch Pesch, Apg I, 324, der davon spricht, dass der Vers von der Wundererzählung abgesetzt ist.

³⁴ Vgl. Zmijewski, Apg, 404; Jervell, Apg, 298f; Schneider, Apg II, 53 fragt, ob der Vers nicht schon zur Korneliuserzählung zu rechnen sei.

auf unterschiedliche Weise bearbeitet worden sei.³⁵ Interessant an diesen Vermutungen ist auch, dass sowohl in Mk 5,21ff parr als auch in Apg 9,36ff die Totenerweckung eng mit einer Heilungsgeschichte verbunden ist, wobei die Heilung bei Markus in die Totenerweckung eingeschoben ist, in Apg jedoch vorher in Lydda stattfindet (Apg 9,32-34); parallel ist wiederum, dass zunächst die Heilung und dann gleichsam als Steigerung die Totenerweckung stattfindet. Neben zahlreichen Wortparallelen ist auch eine sehr enge Verbindung der beiden Erzählungen im Aufbau der Motive festzustellen, sodass das Grundgerüst identisch ist.³⁶ Das könnte darauf schließen lassen, es habe Verbindungen von einer vormarkinischen zur vorlukanischen Erzählung gegeben. Zu erwähnen sind jedoch auch wesentliche Unterschiede im zentralen Bereich der Wundergeschichte, die vor allem in der Person des Wundertäters bestehen. Daher sind auch der Kniefall und das Gebet des Petrus in Apg 9,40 verständlich, da Petrus das Wunder nicht aus eigener Macht vollbringt. Außerdem sind sowohl Einleitung als auch Schluss unterschiedlich gestaltet, was auf die redaktionelle Arbeit zurückzuführen ist, die insbesondere in diesen beiden Abschnitten der Wundergeschichten anzusiedeln ist.³⁷

Als lukanische Redaktion lässt sich wohl die Charakterisierung der Tabita als wohlthätige Frau festmachen. Ähnlich wird nämlich auch Kornelius beschrieben (Apg 10,2), wobei *ἐλεημοσύνας* eine wörtliche Parallele darstellt.³⁸ Damit ist auch die Einführung der Witwen als Trauernde als lukanische Redaktion festzumachen, die in Apg 9,39g-i diese Charakterisierung der Tabita noch einmal bestätigen und dann als Zeugen des Wunders noch einmal in V. 41c erwähnt werden. Im Verlauf der eigentlichen Wundererzählung ist das ein verzögerndes Element und daher mit großer Wahrscheinlichkeit redaktionell. Außerdem können das Niederknien und Beten als Elemente angesehen werden, die Lukas häufig gebraucht (Apg 7,60; 20,36; 21,5; Lk 22,41).³⁹ Wie schon erwähnt ist der Rahmen deutlich dadurch charakterisiert, dass er die Erzählung in den Kontext eingliedert und damit als lukanisch anzusehen ist. Besonders der abschließende Vers 43 ist deutlich als Zusatz anzusehen, wie auch die Erwähnung der Gesandtschaft in V. 38, die die Erzählung mit dem Kontext verbindet und somit redaktionell gestaltet ist. Lukas gibt somit der Wundergeschichte einen zusätzlichen Akzent, indem er die soziale

³⁵ So Fischbach, Totenerweckung, 280ff, wobei allerdings ihr Hinweis, dass der Gleichklang des Namens Tabita mit der Anrede talita in Mk 5,41 auf eine Verbindung schließen lasse, eher fragwürdig erscheint, auch wenn beide Worte jeweils eigens übersetzt werden; eher sprechen die Wortparallelen für eine Verwandtschaft der beiden Perikopen; es sei ihrer Meinung nach davon auszugehen, dass Wundergeschichten von Jesus auch auf Apostel übertragen wurden; vgl. Rochais, *Récits*, 156ff; Pesch, Apg I, 325; auch Zmijewski, Apg, 401.

³⁶ Fischbach, Totenerweckungen, 281ff verdeutlicht sehr gut, dass zahlreiche Motive gleich sind: Angabe des Namens (wobei in Apg die Tote mit Namen genannt wird und in Mk der Hilfesuchende), Krankheit, Tod, Gesandtschaft, Bitte, Aufbruch des Wundertäters, Ankunft des Wundertäters, Trauernde, Absonderung, Wunder wirkendes Wort, Anrede, Aufstehbefehl; bei der Demonstration bzw. Konstatierung des Wunders sind jedoch deutliche Unterschiede erkennbar.

³⁷ Jervell, Apg, 299 spricht sich dafür aus, dass es einen historisch sicheren Aufenthalt des Petrus in den jüdischen Städten Lydda und Joppe gegeben habe, dass er dort Gemeinden gründete und besuchte und auch historisch mit den Namen Aneas und Tabita verbunden war.

³⁸ Pesch, Apg I, 323 spricht davon, dass dies dem Idealbild jüdischer Frömmigkeit entspricht; auch Zmijewski, Apg, 401 sieht hier Grundzüge lukanischer Armenfrömmigkeit vorliegen; auch Schille, Apg, 239 spricht von einem Vorbild jüdischer Glaubenshaltung.

³⁹ Zmijewski, Apg, 402.

Tätigkeit der Tabita und durch das Auftreten und die doppelte Erwähnung der Witwen auf die Bedeutung dieses Wunders auch für das Umfeld der Bedürftigen betont. Ähnliche Züge haben wir in Lk 7,11-17 aufgezeigt, wo sich die Zuwendung des Wundertäters auch auf die Witwe richtet, die durch das Totenerweckung ihres Sohnes wieder einen Beistand bekommt.⁴⁰

2.3.3. Gattung

Die Gattung der Tabitaerzählung ist wie schon Lk 7,11-17 als Totenerweckung und somit als eine besondere Art der Wundererzählung zu definieren.⁴¹ Ein wesentlicher Unterschied zur Totenerweckung des Sohnes der Witwe von Nain besteht darin, dass das Wunder nicht auf dem Weg erfolgt, sondern ihm Haus; darin liegt eine Parallele zu Mk 5,21-25a.35-43 parr Mt 9,18-19.23-26; Lk 8,40-42.49-56 vor. Sie ist demzufolge dem Herholungstyp zuzuordnen, bei dem der Wundertäter erst zum Toten gerufen wird.⁴² Dabei wird zunächst von der Krankheit einer Person berichtet, die auch wie hier mit Namen genannt wird (z.B. Lazarus in Joh 11,1), wobei sich der Zustand verschlechtert und die kranke Person stirbt, wie auch in 1Kön 17,17; 2Kön 4,20; Mk 5,35 par Lk 8,49;⁴³ Joh 11,14.17. Der Wundertäter wird durch eine Gesandtschaft (Joh 11,3) oder einen Stellvertreter (Mk 5,22f parr) herbeigeholt. Wichtig ist im Gegensatz zum Begegnungstyp unterwegs, der in Lk 7,11ff vorliegt, dass die Heilung bzw. Totenerweckung unter Ausschluss der Öffentlichkeit geschieht.⁴⁴ Am Ende der Erzählung wird die auferweckte Person den versammelten Menschen oder Trauernden lebend vorgestellt. Die abschließende Admiration bzw. Akklamation ist in der Tabitaerzählung ungewöhnlich, denn sie wird in Apg 9,42b in eine Ausbreitungsnotiz abgewandelt und kann nur indirekt in der Feststellung erkannt werden, dass viele an den Herrn glaubten. Es liegt also keine Rede vor wie z.B. in Lk 7,16. Die Admiration bezieht sich auch nicht auf den Wundertäter sondern auf den Kyrios, der in der Erzählung bisher gar nicht erwähnt wurde und nur aus dem Kontext der Hinwendung des Wundertäters an eine höhere Macht im Gebet (Apg 9,34) zu erschließen ist.⁴⁵

⁴⁰ Fischbach, Totenerweckung, 286ff spricht davon, dass Lukas der Erzählung einen stark sozialen Impuls verleiht und dass gattungsspezifisch eine Verlagerung der Aussageintention stattgefunden hat, denn das Wunder diene dazu, dass die christliche Wohltätigkeit weiter fortbestehen kann.

⁴¹ Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 98; Bultmann, Geschichte; Fischbach, Totenerweckung, 269ff; Schneider, Apg II, 48 spricht davon, dass die Wundergeschichte zu einer an Petrus und Tabita persönlich interessierten Legende geworden ist, da die Technik des Wunders zurückgetreten sei; Roloff, Kerygma, 188f spricht von einer Wundergeschichte mit schwach ausgebildeten legendenhaften Zügen.

⁴² Zu den Typen Fischbach, Totenerweckung, 28f; andere Erzählungen dieses Typs sind 2Kön 4,18-37; Joh 11,1-45; vgl. Pesch, Apg I, 321.

⁴³ Nicht in der Parallelstelle bei Mt 9,18, dort ist die Tochter schon von Anfang an gestorben.

⁴⁴ Deshalb liegt meistens das Motiv der Absonderung vor; manchmal wird eine kleine Gruppe von Vertrauten zugelassen und ist beim Wundergeschehen anwesend (z.B. Mk 5,37 par Lk 8,51; wiederum nimmt Mt eine Änderung vor). In Joh 11,1ff ist dieser Typus verändert, da das Wundergeschehen in der Öffentlichkeit am Grab stattfindet; vgl. Fischbach, Totenerweckung, 29, die darauf hinweist, dass diese Erzählung insgesamt beträchtlich vom Herholungstyp abweicht.

⁴⁵ Im Unterschied zur Heilung des Aneas in Lydda, wo Petrus ausdrücklich den Hinweis gibt, dass Jesus Christus die Heilung vollbringt, fehlt ein direkter Hinweis, der nur im Gebet des Petrus zu

2.4. Religionsgeschichte

Die Totenerweckung in Apg 9,36-43 zeigt besondere Parallelen zu den beiden alttestamentlichen Wundererzählungen durch Elija in 1Kön 17,17-24 und durch Elischa in 2Kön 4,18-37, auf die schon bei der Behandlung von Lk 7,11-17 hingewiesen wurde, wo wir eine deutliche Abhängigkeit des Lukas von den LXX festgestellt haben, die sich auch hier findet.⁴⁶ Hier sind zunächst wörtliche Anklänge auffällig, zu denen auch die Personengruppe der Witwen gehört, die in beiden alttestamentlichen Erzählungen vorkommen. Dann ist die Nennung des Obergemachs (*ἐν ὑπερώῳ* - *εἰς τὸ ὑπερῶον*) eine wörtliche Parallele, in das die bzw. der Tote gebracht wird.⁴⁷ Das zentrale Wundergeschehen entspricht in der Apostelgeschichte exakt 2Kön 4,33-35 mit den wörtlichen Parallelen *προσηύξατο* und *καὶ ἐπιστρέψας* bzw. *ἐπιστρέψεν*, und auch die Demonstration in Apg 9,40 zeigt eine wörtliche Parallele *ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς* in 2Kön 4,35. Hier ist Apg an zentraler Stelle deutlich mehr an die alttestamentliche als an die markinische Tradition gebunden.⁴⁸

Weitere Parallelen lassen sich im Aufbau der Erzählungen finden, denn Krankheit und darauf folgender Tod, sowie Aufbahrung, Absonderung, Gebet, wundertätige Handlung, bei der sich der Wundertäter über die Tote bzw. den Toten ausstreckt, die Übergabe der bzw. des Erweckten finden sich in auch sowohl in 1Kön 17 als auch in 2Kön 4. Nur in 1Kön 17 findet sich das Glaubensbekenntnis, wobei es sich hier auf Elija und seine Vollmacht bezieht. Eine Gesandtschaft wird nur in der Erzählung 2Kön 4 erwähnt. Ebenfalls findet das Gebot zur Eile in Apg 9,38 eine Parallele in 2Kön 4,24.29 und das Herbeirufen der Trauernden bzw. Betroffenen aus Apg 9,41 in 2Kön 4,36. Inhaltlich ist besonders wichtig, dass es sich bei den Betroffenen jeweils um Witwen handelt, dies ist ein auffälliges Stichwort, das alle drei Erzählungen verbindet. Außerdem boten sich die alttestamentlichen Erzählungen besonders deshalb an, weil es eine Parallele zum Wundertäter in der Hinsicht gibt, dass nicht Gott bzw. Jesus das Wunder vollbringt, sondern ein Bote Gottes bzw. ein Bote Jesu. Daher ist auch die wörtliche Parallele beim eigentlichen Wundergeschehen evident, da der Wundertäter im Gebet Beistand sucht und eine Wunderhandlung erwähnt wird,

vermuten ist. Er muss anders als Jesus in Lk 7,14 vor dem Wunder wirkenden Wort und der Handlung um Beistand und Hilfe bitten. Allerdings wird ein Gebet vor dem Wunder der Totenerweckung in Joh 11,41f auch von Jesus berichtet. Umso wichtiger ist in dieser Erzählung die Erwähnung der Gesandtschaft, die die beiden Wundergeschichten miteinander verbindet und damit auch die Glaubensnotiz in Apg 9,42 verständlich macht.

⁴⁶ Siehe zur entsprechenden Stelle; vgl. Harbarth, Gott, 76-78; zum Abschnitt der Apg siehe besonders Fischbach, Totenerweckungen, 284ff; Jervell, Apg, 296.

⁴⁷ Das Waschen des Leichnams als Vorbereitung zum Begräbnis war eine Sitte, worauf Jervell, Apg, 296 mit dem Beleg Schab 23,5 hinweist, wobei er vermerkt, dass die Aufbahrung im Obergemach in diesem Zusammenhng ungewöhnlich sei, aber hier dazu diene, das Wundergeschehen vorzubereiten.

⁴⁸ Vgl. Schille, Apg, 239; Haehnchen, Apg, 327; Zmijewski, Apg, 401.

was ja in Lk 7,11-17 nicht der Fall ist, wo die Totenerweckung allein durch das machtvolle Wort Jesu, des Kyrios, geschieht.⁴⁹

Beide Erzählungen haben demnach Einfluss auf die Tabitaerzählung ausgeübt und verschiedene Elemente zur Ausgestaltung des Wunders geliefert. Inwiefern Lukas selbst oder schon eine vorlukanische Schicht dafür verantwortlich ist, wird unterschiedlich beurteilt.⁵⁰ Ein weiterer Aspekt der alttestamentlichen Totenerweckungserzählungen, der auf die Tabitaerzählung Einfluss ausgeübt haben könnte, ist der soziale Akzent. Denn durch den Tod des Sohnes war besonders die Witwe in 1Kön 17 in existentielle Not geraten, die Erweckung ihres Sohnes gibt ihr einen Beistand in ihrem schwierigen Leben zurück. Dieser Aspekt spielt gerade hier in Apg 9,36-43 eine wichtige Rolle.⁵¹

2.5. Lukanische Perspektive

2.5.1. Joppe

Joppe ist das heutige Jaffa und liegt 20 km nordwestlich von Lydda am Mittelmeer. Es war eine philistäisch-phönizische Hafenstadt von Bedeutung, was auch die verschiedenen Erwähnungen im Alten Testament als Jafo bestätigen (vgl. 2Chr 2,15; Esr 3,7; 1Makk 10,75f; 11,6; 12,33; 13,11; 14,5.34; 15,28.35; 2Makk 4,21; 12,3.7; Jon 1,3).⁵² Besonders in der Zeit der Makkabäer war die Stadt umstritten, sie wurde 144 v.Chr. erobert (vgl. Jos., Bell. I 2,2) und war eine bedeutende Hafenstadt.⁵³ Dass die Stadt dann weiterhin von großer Bedeutung für die Juden war, bestätigt der Bericht des Josephus vom jüdischen Krieg, denn dabei war Joppe heiß umkämpft und ein Zentrum des jüdischen Aufstandes. Sie wurde zunächst von Cestius Gallus, der von Cäsarea anrückte, erobert, wobei es in der Eile nicht zu einer echten Verteidigung kam und alle Bewohner mit den Familien getötet wurden, insgesamt waren es nach der Darstellung des Josephus 8.400 Personen (vgl. Jos., Bell. II 18,10). Doch das war nicht das Ende der Stadt, denn sie wurde noch einmal zum Sammelpunkt für die aus den Städten vertriebenen Juden, sodass sie wiederum von Vespasian erobert und besetzt werden musste (vgl. Jos., Bell. III 9,1ff).⁵⁴

Diese besondere Funktion als jüdischem Zentrum und als Grenzstadt zu den mehr hellenistisch geprägten Städten ist für den Erzählablauf des Lukas von Bedeutung.

⁴⁹ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 284ff; auch Pesch, Apg I, 321f betont eine unverkennbare Bezugnahme.

⁵⁰ Vgl. Rochais, *Récits*, 158, der dies dem Lukas selbst zuschreibt; Fischbach, Totenerweckungen, 285f lässt diese Frage offen, sieht jedoch die Unterschiede zur Totenerweckung in Mk 5 und kommt zum Ergebnis, dass verschiedene Einflüsse diese Erzählung charakterisieren.

⁵¹ Auch in 2Kön 4 wird dieser Aspekt erwähnt, denn es heißt, dass der Mann der Frau alt und der Sohn der einzige Sohn war (V. 14).

⁵² Sie wird im Neuen Testament nur in der Apg erwähnt: 9,36.38.42-43; 10,5.8.23.32; 11,5.13; vgl. Schneider, Apg II, 51.

⁵³ Vgl. Zmijewski, Apg, 402; Haehnchen, Apg, 327.

⁵⁴ Richter Reimer, *Frauen*, 58 weist darauf hin, dass diese Ereignisse dem Lukas und seinen Lesern noch sehr lebendig vor Augen gestanden haben müssen.

Die Bevölkerung der Hafenstadt bestand demzufolge überwiegend aus Juden,⁵⁵ wobei auch der aramäische Name Tabita darauf hinweist, dass dies ihre Muttersprache war und ihre Kultur prägte.⁵⁶ Dabei ist generell anzumerken, dass die Bevölkerung in vielen Städten im Gegensatz zum Land und im Gegensatz zu Joppe, die überwiegend jüdisch waren, schon mit hellenistischer und damit auch heidnischer Bevölkerung vermischt war.⁵⁷ Joppe bildet in der Darstellung des Lukas einen wichtigen Wendepunkt, denn Petrus hat in dieser Stadt die Vision, die ihn auf die Heidenmission hinweist (Apg 10,10-16; 11,5-12), dort wird er auch von der Delegation des Kornelius abgeholt (Apg 10,17-23). Damit bekommt die Stadt eine hohe symbolische Bedeutung, denn hier wird das Eingreifen des Herrn festgemacht, durch das er auf die Hinwendung zu den Heiden hinweist.

2.5.2. Die Wohltätigkeit der Tabita

Tabita⁵⁸ wird in dieser Erzählung als Vorbild jüdischer Glaubenshaltung dargestellt. Ihr Name wird auch in rabbinischen Schriften erwähnt, dort allerdings für Sklavinnen des Rabbi Gamaliel II. aus dem Jahre 90 n.Chr.⁵⁹ Hier wird die besondere Vorbildlichkeit der Tabita durch die Charakterisierung in V. 36cd zum Ausdruck gebracht: *αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνηῶν ὧν ἐποίει*. Das Almosengeben gehörte im Judentum zu den besonderen Werken der Frömmigkeit (vgl. Sir 7,10; Tob 1,3.16; auch Mt 6,2ff; Apg 10,2; 24,17), es wird hier mit den guten Werken verbunden und eigens angeführt. Damit entspricht Tabita dem Ideal der jüdisch-christlichen Frömmigkeit.⁶⁰ Die guten Werke finden sich häufig im NT in paulinischen Schriften z.B. in Röm 2,7; 13,3; 2Kor 9,8; Eph 2,10; Phlm 1,6; Kol 1,10; 1Tim 2,10; 5,10; 2Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 3,1; sie könnten die Liebeswerke umschreiben, wie sie in Mt 25,35f angeführt sind: Hungernden zu

⁵⁵ Vgl. Schürer, Geschichte, 131f; Jervell, Apg, 296.

⁵⁶ Pesch, Apg I, 322 weist darauf hin, dass der aramäische Name bei den Juden geläufig war; vgl. Strack/Billerbeck II, 694; aber auch die griechische Version des Namens, Dorkas, war verbreitet, vgl. Bauer, Wörterbuch, 411; auch Schille, Apg, 239.

⁵⁷ Vgl. Puig, Gesù, 152.

⁵⁸ Die griechische Version des Namens *Δορκάς* findet sich z.B. in Jos., Bell. IV, 145; Lucian, Dial. meretr. 9; Schneider, Apg II, 51 weist noch auf IG VII 942 und XIV 646 hin; vgl. Jervell, Apg, 296, der darauf hinweist, dass Petrus selbstverständlich den jüdischen Namen verwendet, während die Übersetzung für den hellenistischen Leser wichtig ist. Dieser Name kommt auch in der späteren apokryphen Schrift der Elijaapokalypse vor (Ap Elias 34), wo Tabita als eine Jungfrau mit prophetischer Funktion dargestellt wird, interessant ist auch die betonte Erwähnung ihrer Kleidung, einem Byssusgewand; diese ursprünglich jüdische Schrift ist frühestens auf das 2. Jahrhundert n.Chr. zu datieren; vgl. Richter Reimer, Frauen, 60.

⁵⁹ Richter Reimer, Frauen, 60 verweist auf pNidda 1,49d, 27 und LvR 19; dieser Hinweis könnte zumindest vermuten lassen, dass es sich bei Tabita nicht um eine Frau aus höheren Schichten gehandelt haben könnte.

⁶⁰ Pesch, Apg I, 322f sieht in dieser Charakterisierung vor allen Dingen die Handschrift des Lukas vorliegen; vgl. auch Zmijewski, Apg, 402; Bultmann, ThWNT II, 482f; Schneider, Apg II, 51 weist darauf hin, dass das Imperfekt *ἐποίει* auf eine dauernde Tätigkeit hinweist und somit die positive Charakterisierung unterstreicht; auch Jervell, Apg, 296.

essen geben, Krankenbesuch, Gastfreundschaft für Fremde, Gefangenenbesuch und Ähnliches.⁶¹

Zudem trägt Tabita als einzige Frau im NT den Titel *μαθήτρια*, das ein Hapaxlegomenon ist und als Femininform zu *μαθητής* gebraucht wird. Damit ist sie als Jüngerin besonders hervorgehoben und schon als vorbildlich titulierte.⁶² Ob sie allerdings als Reiche anzusehen ist, kann nur vermutet werden; vielleicht ist es indirekt angedeutet, da sie in der Lage war, wohlätig zu sein. Es muss aber nicht der Fall sein, wie auch Lk 21,1-4 beweist, wo die arme Witwe als vorbildlich in ihrer Wohltätigkeit hervorgehoben wird; sie hat sogar noch mehr gegeben als die Reichen, die nur vom Überfluss abgeben.⁶³

Die Tätigkeit von Tabita wird noch präzisiert durch die Hinzufügung von *ἐλεημοσύνη*, das ein Vorzugswort des Lukas ist⁶⁴ und hier ähnlich wie in Apg 3,2.3.10 uminterpretiert wird. In der Wundergeschichte des Gelähmten erweitern Petrus und Johannes das materielle Verständnis von *ἐλεημοσύνη* und definierten die Hilfe um, indem sie nicht mit materiellen Dingen helfen, sondern auf das Bedürfnis nach Zuwendung und Gemeinschaft antworten.⁶⁵ In dieser Hinsicht könnte auch Apg 9,36-43 interpretiert werden.⁶⁶ Damit wird Tabita hier doppelt charakterisiert, sowohl als eine Jüngerin, die durch die guten Werke materielle Hilfe leistet, als auch als eine Frau, die durch ihre barmherzige Wohltätigkeit die Witwen in die christliche Gemeinschaft integrierte. Hier zeigt sich bei Lukas vielleicht schon ein neuer spezifisch christlicher Aspekt der Wohltätigkeit.

⁶¹ Vgl. Richter Reimer, Frauen, 61, sie verweist auch auf Lk 6,9, wo jedoch die Formulierung *ἀγαθὸν ποιῆσαι* vorkommt.

⁶² Dieses weibliche Substantiv findet sich auch bei Diod. II 52,7; Philo, Imm. 5; Diog. Laert. IV,2; VIII,42 (hier ist von Jüngerinnen in philosophischen Schulen die Rede) und in EvPetr 12,50 (als Bezeichnung für Maria Magdalena im Zusammenhang der Auferstehungsgeschichte Jesu); vgl. Schneider, Apg II, 51; die Erwähnung von *τις* könnte darauf hinweisen, dass es mehrere Jüngerinnen gegeben hat, so Richter Reimer, Frauen, 58, die auch auf die verbreitete Verwendung des Begriffs hinweist, der im NT nicht nur für eine Jüngerschaft gegenüber Jesus verwendet wird, sondern z.B. auch gegenüber Johannes dem Täufer und Paulus, somit sei der Begriff im Zusammenhang dieser Jüngerschaft zu verstehen; beachtlich sei allerdings, dass Lukas nicht zögert, ihn auch auf eine Frau anzuwenden.

⁶³ Erichsen-Wendt, Tabita, 118f weist darauf hin, dass der Name in rabbinischen Schriften immer in Verbindung mit Sklavinnen und in der maskulinen Form mit Sklaven vorkommt; sie vertritt zudem die Meinung, dass die Beschreibung der Tabita Ähnlichkeiten mit Prostituierten in der hellenistischen Stadt des 1. Jahrhunderts n.Chr. aufweist, die ikonographisch auch mit textiler Handarbeit dargestellt werden; im Ergebnis lässt sie jedoch offen, ob die Ausübung des textilen Handwerks für Tabita ökonomisch notwendig war oder nicht.

⁶⁴ Lk 11,41; 12,33; Apg 3,2.3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24, 17; sonst nur noch drei Belege im NT, alle bei Matthäus; vgl. auch Bultmann, ThWNT II, 482f.

⁶⁵ Diese Interpretation kann auch durch Lk 10,37 gestützt werden, wo der barmherzige Samariter als *ἔλεος* charakterisiert wird, der nicht nur materielle Hilfe geleistet hat, sondern auch eine Beziehung zu dem Bedürftigen aufbaut und ihn in eine Herberge bringt, also an einen behüteten Ort; Richter Reimer, Frauen, 64 weist darauf hin, dass *ἐλεημοσύνη* auch als Almosen verstanden wird (vgl. Lk 11,41; 12,33), dann aber in Verbindung mit *δίδομαι* steht und nicht wie hier mit *ποιέω*.

⁶⁶ So schlägt Erichsen-Wendt, Tabita, 117f vor; sie stellt zudem einen Bezug zur Geste des Petrus in Apg 3,7 her, der die rechte Hand des Gelähmten ergreift und ihn aufrichtet, ähnlich gibt er Tabita die Hand und lässt sie aufstehen.

2.5.3. Tabita und die Witwen

Das vorbildliche Verhalten der Tabita wird durch die Erwähnung der Witwen in V. 39 bestätigt und noch verstärkt, die durch ihr Auftreten die vorher gegebene Charakterisierung verdeutlichen. Wir hatten in der sprachlichen Analyse festgestellt, dass ihr Auftreten in der Wundergeschichte ein zusätzliches Element darstellt. Der Verfasser fügt dadurch einen besondern Akzent in die Erzählung ein und charakterisiert die Witwen indirekt als bedürftig, da sie durch den Tod ihre Wohltäterin in große Schwierigkeiten gestürzt werden. Dadurch sind sie neben der Toten eine zweite Gruppe von Bedürftigen.⁶⁷ Diese Bedeutung des Wunders, das nicht nur der Toten zum neuen Leben verhilft, sondern auch eine Hilfe für die Witwen ist, wird durch die nochmalige Erwähnung in V. 41 bestätigt, besonders für sie ist die Totenerweckung ein wichtiges Ereignis.⁶⁸ Die Tatsache, dass Tabita und die Witwen im Schlussteil der Wundererzählung wieder zusammengeführt werden, könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie ähnlich wie die Witwe und ihr Sohn in Lk 7,11-17 gleichsam wie eine Familie zusammengehören und eine Lebensgemeinschaft bilden.⁶⁹ Auch die Aussage in 9,39i μετ'αὐτῶν οὔσα drückt den Aspekt der Gemeinschaft aus. Ähnlich wird diese Wendung auf David und seine Gefährten in Lk 6,3.4 und in Lk 22,59 auf Jesus und Petrus bezogen, also auf eine enge Verbundenheit.⁷⁰

Zudem ist die Aufbahrung der Verstorbenen im ὑπερῶον auffällig, in dem auch die Witwen versammelt sind. Gängigerweise wurde dahingend interpretiert, dass dadurch eine Verzögerung eintritt, die das Herbeirufen des Petrus möglich macht und so zum Wunder überleitet.⁷¹ Dabei ist jedoch interessant, dass der Begriff Obergemach im NT nur in der Apg vorkommt (noch in 1,13; 20,8), wobei es jeweils der Ort ist, an dem sich die Gemeinde versammelte. Er diente somit insbesondere als Gebets- und Versammlungsort. Das könnte nun auch hier zutreffen, wenn man annimmt, dass im Haus der Tabita ein Versamlungs- und Gebetsraum war. Es würde die Aufbahrung und die Anwesenheit der Witwen gerade in diesem Raum erklären.⁷²

⁶⁷ Vgl. Schille, Apg, 239, er spricht von armen Witwen, für die Tabita sorgte; Zmijewski, Apg, 403 spricht zusätzlich von einer Charakterisierung des Wundertäters, der den Armen und hier besonders den Witwen aus Mitleid hilft; Haehnchen, Apg, 328 sieht im Auftreten der Witwen und der Betonung der Mitdtätigkeit der Tabita ein Motiv, das den Apostel zum Wunder bewegen soll; auch Schneider, Apg II, 52 betont den Aspekt der Bedürftigkeit der Witwen.

⁶⁸ So Zmijewski, Apg, 404; Haehnchen, Apg, 328; Pesch, Apg I, 324, der hinzufügt, dass sie eigentlich auch zu den Heiligen gehören und nicht eigens erwähnt werden müssten, sodass ihre Erwähnung darauf verweist, dass der Verfasser die Wichtigkeit des Wunders gerade für diese Bedürftigen betonen möchte.

⁶⁹ Auch die ähnliche Demonstration des Wunders durch ἀνεκάλεισεν, das auch in Lk 7,15 vorkommt, macht den Bezug zur Evangelienerzählung deutlich.

⁷⁰ Schneider, Apg II, 52.

⁷¹ So Pesch, Apg I, 323; Richter Reimer, Frauen, 68 bestätigt „diese Interpretation ist die gängige“.

⁷² Vgl. Richter Reimer, Frauen, 68f; ähnlich wird auch die Auferweckung der Tochter des Jairus beschrieben (Lk 8,49ff), die im Haus aufgebahrt und betrauert wird; vgl. auch zum ähnlichen rabbinischen Verständnis bei Strack/Billerbeck II, 594; Sand, Witwenstand, 192f spricht von einer festen Gruppe in der Gemeinde.

Interessanterweise findet das Herzeigen der Kleidung (*χιτῶνας καὶ ἱμάτια*) in Apg 9,39g auch Parallelen in Trauerriten, in denen Kleidung eine besondere Bedeutung zukam. So dient das Zeigen der Kleider der Tabita dazu, das Leben des Verstorbenen/der Verstorbenen zu visualisieren und ihre Verbundenheit mit den trauernden Witwen unter Beweis zu stellen.⁷³ Damit kommt zum Ausdruck, dass Tabita mit den Witwen verbunden war, indem sie zusammen Kleidung produzierten und somit zum einen die gemeinsame Existenz sicherten und zum anderen die soziale Integration der Witwen förderten, die durch die gute Kleidung mit Unter- und Obergewand zum Ausdruck kommt.⁷⁴ Entsprechend dazu könnte man auf Lk 20,45-47 verweisen, wo in umgekehrter Symbolik die Desintegration der Witwen durch das verwerfliche Verhalten der Schriftgelehrten angeklagt wird, die die Häuser der Witwen verzehren, wobei auch bei der Beschreibung dieser Personengruppe die Kleidungssymbolik eine Rolle spielt (*περιπατεῖν ἐν στολαῖς*). Somit macht das vorbildliche Verhalten der Tabita etwas vom Reich Gottes sichtbar, da soziale Differenzen, die in der Kleidungssymbolik ausgedrückt werden, überwunden werden und Integration in die christliche Gemeinschaft geschieht.

Wir hatten zudem festgestellt, dass der Wundertäter Petrus in der Admiration und Ausbreitungsnotiz keine Rolle spielt, es heißt nur kurz, dass es in ganz Joppe bekannt wurde, womit allgemein das Wunder und das damit zusammenhängende Geschehen gemeint ist. Der Akzent liegt nicht so sehr auf dem Wundertäter, der erst wieder im Übergangsvers V. 43 erwähnt wird. Dieser Vers hat jedoch mit dem eigentlichen Wundergeschehen nichts mehr zu tun. Es geht dem Erzähler daher nicht in erster Linie um die Person des Wundertäters, sondern um das Ereignis in der Gemeinde. Die Problematik der kleinen christlichen Gemeinschaft, die durch den Tod der Tabita entstanden war, wird durch das Wunder behoben. Der eigentliche Ursprung des Wunders wird dabei dem Kyrios zugeschrieben.

Lukas setzt in dieser Erzählung eigene Akzente, denn Tabita ist für ihn nicht irgendeine Jüngerin, sie erfüllt vielmehr das Ideal der Wohltätigkeit und Frömmigkeit, die sich mit den Witwen auch auf eine Gruppe erstreckt, die Lukas besonders am Herzen liegt.⁷⁵ Die Erzählung erhält hier einen starken sozialen Impuls, der insgesamt der lukanischen Intention und seinem Jesusbild entspricht (vgl. Lk 7,11-17), wobei noch nicht von einer institutionalisierten

⁷³ Vgl. Erichsen-Wendt, Tabita, 119ff; sie verweist auf hellenistische Darstellungen und z.B. auf Plutarch, Sol. 21,6, wo er in der Biographie Solons schreibt: „Er [Solon] erlaubte nicht, einen Ochsen als Totenopfer zu bringen, mehr als drei Kleidungsstücke aufzuwenden und fremde Grabmäler zu besuchen außer bei der Bestattungsfeier“. Vgl. zur Bedeutung der Kleidung auch Gen 37,23-36 und 2Sam 13,19, die Kleider werden zerrissen als Zeichen der Trauer; zweifelhaft erscheint dagegen ihre zweite Interpretation der Geste als Zeichen der Gastfreundschaft gegenüber Petrus, der ja dann nicht im Haus der Tabita bleibt, sondern zu Simon dem Gerber geht (Apg 9,43).

⁷⁴ Vgl. Lk 8,25-39, wo die Kleidung des Besessenen als Beweis für seine Integration dient, vorher als Kranker und Ausgegrenzter war er nackt; Richter Reimer, Frauen, 70 meint, dass Tabita die Kleidung für die Witwen herstellte, da sie bedürftig waren und Witwen bei Lukas immer in einer sozioökonomisch schwachen Position sind.

⁷⁵ Vgl. auch Klauck, Armut, 7-20; Haehnchen, Apg, 328 und Zmijewski, Apg, 404 betonen beide, dass durch die Erwähnung der Witwen der besondere Akzent und die besondere Zielgruppe der Fürsorge der Tabita betont wird.

Witwenversorgung ausgegangen werden kann, wohl aber von Anfängen der Integration von Witwen in die Gemeinde, die sich dann später stärker institutionalisierte.⁷⁶

Es bleibt die Frage nach dem Zusammenleben von Tabita und den Witwen. Kann hier eine kleine Gemeinschaft bzw. Hausgemeinde innerhalb der judenchristlichen Gemeinde von Joppe vermutet werden?⁷⁷ Ein Modell für das Leben einer solchen Gemeinschaft findet sich auch in Philo *De vita contemplativa*, wo er die Therapeuten beschreibt. Sie bilden in der Beschreibung des Philo eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die in besonderer Weise die *κοινωνία* leben, wobei auch eine Geschlechtertrennung sichtbar wird. Zudem könnte auch hinter der Marta-Maria-Erzählung in Lk 10,38-42 ein ähnliches Gemeinschaftsleben vermutet werden. Dass Petrus schließlich nicht im Haus der Tabita, sondern beim Gerber Simon bleibt, könnte damit begründet werden, dass er nicht in einem „Frauenhaus“ bleiben konnte.⁷⁸ Somit könnten wir an dieser Stelle letztlich verschiedene Hinweise für ein Gemeinschaftsleben entdecken, in dem das lukanische Ideal von Apg 2,42-47 verwirklicht wurde und die Witwen als besonders bedürftiger Gruppe in der christlichen Gemeinde Aufnahme fanden und versorgt wurden. Damit zeigt sich hier eine andere Seite, als in Apg 6,1 deutlich wurde, denn in Joppe kam es zu einer gelungenen Intergration der Witwen in die christliche Gemeinde.

2.6. Eine gelungene Integration von Witwen in die christliche Gemeinde

Wenn wir der Darstellung des Lukas folgen, befanden sich in der Region von Judäa und der Scharonebene christliche Gemeinden, als Petrus als Missionar dorthin kommt. In diesen überwiegend von Juden bewohnten Städten bildeten sich demzufolge judenchristliche Gemeinden.⁷⁹ Die Erzählung befindet sich jedoch direkt an einem Wendepunkt in der lukanischen Darstellung von der

⁷⁶ Vgl. Fischbach, *Totenerweckungen*, 287, für die die Förderung der Wohltätigkeit den eigentlichen Schwerpunkt dieser Wundererzählung darstellt; gleichzeitig diene die Erzählung dazu, das Apostelsein des Petrus durch ein besonderes Wunder zu legitimieren; gattungsgeschichtlich betrachtet sei hier eine Verlagerung zu einer symbolisierten Deutung geschehen, da mit der Auferweckung der Tabita die christliche Wohltätigkeit wieder mit Leben erfüllt worden sei; vgl. auch Pesch, *Apg I*, 325f, der diese Totenerweckung ebenfalls als „Nicht-Tod der Agape“ bezeichnet und interpretiert; Richter Reimer, *Frauen*, 70f. Die zunehmende Institutionalisierung der Witwenfürsorge spiegelt 1Tim 5,3-16 wieder.

⁷⁷ Heininger, *Witwe*, 164ff vermutet, dass hinter verschiedenen lukanischen Texten, wie z.B. der Erwähnung von Hanna in Lk 2,36-38 verschiedene Gruppen standen, die zudem nach Geschlechtern getrennt waren, da bei Lukas häufig ein *gender pairing* zu beobachten sei; er vermutet, dass die lukanischen Gemeinden in Gruppen aufgeteilt waren, deren Ideal Apg 2,42-45 war.

⁷⁸ Vgl. Heininger, *Witwe*, 167f; er spricht hier von „lukanischen Therapeuten“ in Joppe und verweist zusätzlich noch auf die *Theklaakten*, einer nachneutestamentlichen Schrift, wo mit Theokleia, der Mutter Theklas (*Act The 10*) und Tryphäna (*Act The 27f*) von zwei Frauen berichtet wird, in deren Häusern nur Dienerinnen tätig waren und die demzufolge in ähnlicher Weise an die Existenz von „Frauenhäusern“ erinnern.

⁷⁹ Zur Bevölkerungsstruktur vgl. Schürer, *Geschichte*, 125ff; auch Richter Reimer, *Frauen*, 89.

missionarischen Tätigkeit, denn mit der Korneliusgeschichte in Apg 10,1ff wird zum ersten Mal die Bekehrung eines Heiden berichtet. In dieser Erzählung bildet der Visionsbericht des Petrus in Joppe (Apg 10,9-16) einen wesentlichen Bestandteil.⁸⁰ Damit befindet sich die Tabitaerzählung zum einen in einem judenchristlichen Kontext, steht aber im Erzählkontext schon im Zusammenhang mit der beginnenden Heidenmission. In dieser Hinsicht ist auch die eigens eingefügte und eigentlich als zusätzliches Element erkennbare Übersetzung des Namens ein Hinweis dafür, dass die Erzählung für Lukas eine Funktion für die hellenistischen Leser einnimmt. Die eigens als Jüngerin titulierte Tabita wird durch ihr vorbildliches Handeln charakterisiert und dient damit einem paränetischen Anliegen des Lukas, der die Fürsorge für die Armen und unter ihnen in besonderer Weise auch die Witwen immer wieder in seine Darstellung einbringt, wie wir in den verschiedenen Witwenperikopen aus dem Evangelium dargestellt haben.⁸¹ Dabei geht es ihm hier nicht nur um Almosen, die Tabita für die Witwen gibt, sondern um mehr, sie bezieht sie durch ihr Tun in die Gemeinde ein und bildet sogar ein Gemeinschaftsleben mit ihnen. Hier steht eindeutig die Person der Tabita im Zentrum der Erzählung und nicht der Wundertäter Petrus, der auffällig zurücktritt. Lukas möchte somit einen Einblick in das Gemeindeleben mit dem besonderen Aspekt einer gelungenen Witwenfürsorge geben.⁸²

Lukas greift an diesem Wendepunkt seiner Darstellung in der Beschreibung der Tabita ein beispielhaftes Jüngerdasein auf, wobei sich die Fürsorge für die Witwen und ein gemeinschaftliches Leben mit ihnen ein zentraler Punkt ihrer Frömmigkeit darstellt. Wenn man von einer Hausgemeinde im Hause der Tabita sprechen möchte, dann gehören zu dieser kleinen Gemeinschaft auch die Witwen, um die sich die Gemeinde und insbesondere diese Jüngerin kümmern. Somit könnte man von einer Art Integrationsmodell von Bedürftigen in die Gemeinde sprechen, das Lukas hier am Beginn der Heidenmission einfügt und damit einen Hinweis für die dortigen Gemeinden mit auf den Weg gibt. Wenn die Tabitaerzählung als Totenerweckung eine besondere Bedeutung unter den Wundererzählungen einnimmt, könnte ein spiritueller Aspekt eine zusätzliche Rolle spielen, der sich auch auf die Fürsorge für die Witwen erstreckt. Nicht nur Tabita wird zum neuen Leben erweckt, auch den Witwen wird damit die Lebensgrundlage und damit das Leben zurück gegeben, da sie ohne Tabita gleichsam ebenfalls zum Tod verurteilt wären.⁸³

⁸⁰ Vgl. Schneider, Apg II, 60ff, er teilt den Abschnitt Apg 10,1-11,18 in sieben Einzelabschnitte ein; siehe auch Zmijewski, Apg, 395ff, der den ganzen Abschnitt Apg 9,32-11,18 als eine Einheit ansieht, in der es inhaltlich um Petrus als Missionar und den Anstoß zur Heidenmission geht und ebenfalls in sieben Abschnitte unterteilt; vgl. Haehnchen, Apg, 331ff.

⁸¹ Vgl. Zmijewski, Apg, 404, er spricht davon, dass in der Darstellung der Tabita die zur praktischen Hilfe führende Erfüllung des Liebesgebotes als Ausdruck und Kennzeichen des wahren Jüngerseins erscheint; auch Jervell, Apg, 296.

⁸² Auch Richter Reimer, Frauen, 89 betont, dass Tabita das Zentrum der Geschichte ist, die durch das Wunder wieder in ihren Dienst an den sozial Schwachen eingesetzt wird und über die Grenzen der Gemeinde hinweg Vorbildfunktion übernimmt.

⁸³ Vgl. Pesch, Apg I, 326; auch Zmijewski, Apg, 405, die beide diese Erzählung dahingehend interpretieren, dass neben der Tabita auch die Nächstenliebe nicht im Tod verbleibt, da die Liebe stärker ist als der Tod, was hier besonders den Witwen zugute kommt.

Deshalb muss diese zweite Witwenperikope in der Apostelgeschichte in Verbindung mit Apg 6,1-7 gelesen werden. Nachdem es in Jerusalem zu einer Auseinandersetzung um die Witwenversorgung gekommen ist und das Gemeinschaftsleben so deutlich gestört wurde, dass sie weitere Auswirkungen zeigt und sich bis in die Darstellung des Lukas erhalten hat, wird nun gleichsam als eine Antwort auf diesen Konflikt eine andere Situation dargestellt. Lukas fügt hier ein gelungenes Modell der Integration von Witwen in die christliche Gemeinde ein, die an der Schwelle der beginnenden Heidenmission in der hellenistischen Umwelt als Modellerzählung dient. Die neuen Gemeinden in der hellenistisch-heidnischen Welt können und sollen sich an diesem Modell von Joppe orientieren.

VI. Narratologische Analyse

1. Zur Methode

Die narratologische Analyse der Texte im Kontext des lukanischen Doppelwerkes von Evangelium und Apostelgeschichte möchte im Anschluss an die exegetische Bearbeitung der einzelnen Perikopen einen zusammenfassenden Blick auf die Gesamtkomposition des Verfassers werden, um im Gesamtblick die Aussageintention des Erzählers besser zu verstehen und seine Botschaft auch in der Art seiner Darstellung der Erzählung zu erfassen.

Die verschiedenen Autoren, die sich mit der Erzähltheorie befassen,¹ unterscheiden zunächst zwischen faktuellem und fiktionalem Erzählen,² wobei die unterschiedlichen Schritte zur Erforschung eines Textes in beiden Fällen ähnlich sind, da es sich jeweils um einen Text handelt, in dem ein Geschehen durch einen Autor dargestellt wird. Dabei ist zwischen dem Geschehen und der Darstellung im Erzähltext zu unterscheiden,³ wobei das Geschehen und der Text auch weiter differenziert werden.⁴

In der folgenden Analyse soll von der Darstellung, die wir im lukanischen Werk vorfinden, ausgegangen werden.⁵ Dabei sollen unterschiedliche Aspekte der Erzählung analysiert werden. Ein Faktor der Analyse ist die Zeit, die dreifach unterteilt werden kann. Zunächst in die Ordnung und Reihenfolge der dargestellten Ereignisse, dann in die Dauer und Länge der Erzählung und

¹ Zu nennen seien u.a. Genette, *Erzählung*; Martinez/Scheffel, *Einführung*; Rimmon-Kenan, *Fiction*; Schmid, *Narratologie* sie geben ausführliche Darstellungen der Methode, verwenden dabei jedoch zum Teil unterschiedliche Terminologien oder haben methodologisch unterschiedliche Sichtweisen bzw. Einteilungen der Aspekte der Erzählung. Für die vorliegende Arbeit ist hier dargelegt, welche Aspekte in den lukanischen Perikopen und in der Fragestellung der Witwen bei Lukas untersucht werden sollen.

² Martinez/Scheffel, *Einführung*, 17 definiert faktuale Texte als Teil einer realen Kommunikation, in der das reale Schreiben eines realen Autors einen Text produziert, der aus realen Sätzen besteht, die von einem realen Leser gelesen und als tatsächliche Behauptungen des Autors verstanden werden, fiktionale Texte sind nach seiner Definition ebenfalls Teil einer realen Kommunikationssituation, in der ein realer Autor Sätze produziert, die von einem realen Leser gelesen werden, doch sie sind komplexer, weil sie noch einer imaginären Kommunikationssituation angehören; Ebner/Heininger, *Exegese*, 68ff weisen darauf hin, dass es sich bei den Evangelien und der Apostelgeschichte nicht selbstverständlich um faktuale Texte handeln muss, sondern auch fiktionale Texte vorzufinden sind; bei den faktualen Texten ist dann eine historische Rückfrage nach dem Event anzustellen, das in der Story dargestellt wird.

³ Vgl. auch Ebner/Heininger, *Exegese*, 58ff, dort werden Schritte vom Event zum Bericht beispielhaft dargestellt; Martinez/Scheffel, *Einführung*, 27ff bezeichnet die verschiedenen Ebenen als das Wie der Darstellung und das Was der erzählten Welt; bei Schimmon-Kenan, *Fiction*, 6ff wird zwischen story und text und narration unterschieden.

⁴ Vgl. Schmid, *Narratologie*, 223ff unterscheidet das Geschehen von der Geschichte, indem er der Unendlichkeit des Geschehens die Geschichte gegenüberstellt, die aus dieser Unendlichkeit bestimmte Ereignisse und Momente in den Blick nimmt, die dann auf einer dritten Ebene in eine Erzählung verwandelt werden, die wiederum auf einer vierten Ebene in einer bestimmten Weise präsentiert wird; somit kommt er zu einem Modell von vier narrativen Ebenen.

⁵ Martinez/Scheffel, *Einführung*, 27 beginnen ihre Erzähltheorie mit diesem Schritt „Das ‚Wie‘: Darstellung“.

schließlich in die Frequenz, wie häufig ein Ereignis berichtet wird.⁶ Als zweiten Faktor der Analyse ist der Modus der Erzählung zu untersuchen, wie die Story bzw. die Geschichte dargestellt wird. Dabei ist gerade auch für unsere Texte die Unterscheidung zwischen der Erzählung von Ereignissen und der Erzählung von Worten wichtig.⁷ Zu fragen ist, welche Distanz der Erzähler bzw. der Verfasser zur Erzählung einnimmt und wie mittelbar das Erzählte präsentiert wird. Außerdem ist zu beachten, aus welcher Sicht eine Erzählung überliefert ist. Hierbei wird von Fokalisierung gesprochen, die unterschiedlich das Erzählte in den Blick nimmt.⁸ Dabei muss unterschieden werden, ob es sich um einen allwissenden Erzähler handelt, der auktorial das Geschehen schildert, oder ob es sich um einen Erzähler handelt, der aus einer bestimmten und eingeschränkten Perspektive schreibt. Wichtig ist schließlich für die Erzählung auch die Charakterisierung der Personen in der Erzählung, die unterschiedlich stattfinden kann, einerseits durch direkte Beschreibungen bzw. Charakterisierungen als auch durch indirekte Charakterisierungen, die einerseits einer Rede einer Person oder andererseits ihrem Auftreten in der Erzählung zu entnehmen ist.⁹

Die Erzählung kann demzufolge in unterschiedlicher Weise und auf verschiedene Weisen präsentiert werden, die für die Aussageabsicht gerade auch in unserem Fall wichtig sind. Genette unterscheidet bei der Frage der Ebene grundsätzlich vier unterschiedliche Erzähler. Ein extradiegetischer-heterodiegetischer Erzähler ist ein Erzähler, der eine Geschichte erzählt und selbst nicht in der Erzählung vorkommt, ein extradiegetischer-homodiegetischer Erzähler erzählt eine fremde Geschichte, in der er selbst auch vorkommt. Daneben unterscheidet er noch zwischen einem intradiegetischen-heterodiegetischen Erzähler, der in einer Erzählung eine Geschichte erzählt, in der er nicht vorkommt, und einem intradiegetischen-homodiegetischen Erzähler, der als Erzähler in einer Erzählung eine Geschichte erzählt, in der er selbst vorkommt. Dabei kann es zu weiteren Ebenen von Erzählungen in der Erzählung kommen.¹⁰

Aus der Analyse dieser narratologischen Aspekte der einzelnen Witwenperikopen und ihrer Darstellung im Kontext des lukianischen Doppelwerks lassen sich gute Rückschlüsse auf die Aussageabsicht des Autors ziehen.

⁶ Siehe dazu Genette, *Erzählung*, 21ff, der in diesem Zusammenhang auf Analepsen, womit zeitliche Rückblenden gemeint sind, und Prolepsen, womit zeitliche Vorausblenden gemeint sind, im Erzählablauf hinweist; Martinez/Scheffel, *Einführung*, 30ff; Ebner/Heininger, *Exegese*, 79ff.

⁷ Vgl. Martinez/Scheffel, *Einführung*, 47ff.

⁸ Vgl. Rimmon-Kenan, *Fiction*, 71ff; Genette, *Erzählung*, 134ff und Martinez/Scheffel, *Einführung*, 63ff.

⁹ Vgl. dazu Rimmon-Kenan, *Fiction*, 59ff.

¹⁰ Siehe Genette, *Erzählung*, 249; dazu auch Schmid, *Narratologie*, 86ff; Schimmon-Kenan, *Fiction*, 86 und Martinez/Scheffel, *Einführung*, 75ff; in der Untersuchung der Texte ist interessant und bedeutungsvoll, inwieweit Lukas der Erzähler ist oder ob Jesus selbst oder auch eine andere Person als Erzähler in der Narration auftreten. Dem Text der Erzählung bekommt eine je eigene Bedeutung zu in Hinsicht darauf, wer ihn verfasst hat bzw. wem er in den Mund gelegt ist.

2. Die Witwen in der lukanischen Darstellung

2.1. Die Witwenperikopen im Evangelium

Zunächst wollen wir einen Blick auf die Darstellung der einzelnen Witwenperikopen werfen, wie sie uns in der Darstellung des Lukas im Evangelium begegnen. Dabei werden die verschiedenen narratologischen Aspekte der jeweiligen Perikopen zusammenfassend dargestellt.

2.1.1. Lk 2,36-38:

Der Verfasser berichtet hier eine kurze Begebenheit chronologisch aus der Kindheit Jesu, des Hauptdarstellers, die sich im Tempel von Jerusalem abspielt. Wir befinden uns auf der ersten Ebene der Erzählung, was bedeutet, dass Lukas als extradiegetischer Erzähler fungiert. Er berichtet eine Episode aus dem Leben der Hanna. Sie ist eine Nebenfigur aus der Story über Jesus. Anderen Personen spielen in dieser Szene keine Rolle, nur Jesus wird indirekt erwähnt und undefinierte Zuhörer der Hanna tauchen ansatzweise auf. Innerhalb der kurzen Begebenheit wird noch eine Rückblende eingeschaltet, die als externe Analepse einen Rückblick in die Lebensgeschichte Hannas einblendet und sich auf einen Zeitpunkt außerhalb der Erzählzeit des Lukasevangeliums bezieht.¹¹ Damit kommen in diesem kurzen Abschnitt zwei unterschiedliche Zeitstufen vor, die Vergangenheit der Hanna und schließlich die Gegenwart der eigentlichen Begebenheit, die zur ersten Ebene der Haupterzählung gehört. Die geschilderte Handlung umfasst nur einen kurzen Augenblick am Ende des Tempelbesuches der Familie Jesu, wobei abschließend eine weitere Handlung von Hanna gleichsam als Ausblick im Zeitraffer und summarisch unbestimmt gehalten wird. Sie könnte sich über einen längeren Zeitraum von Monaten und vielleicht sogar Jahren bis zum Lebensende der Hanna hingezogen haben. Liegen bei der Schilderung der eigentlichen Begegnung Erzählzeit und erzählte Zeit eng beieinander, die Begegnung dürfte kaum längere Zeit, einige Minuten bzw. die Zeit des Aufenthaltes der Familie im Tempel, in Anspruch genommen haben, so enthält der Rückblick den langen Zeitraum von 105 Jahren. Es handelt sich dabei um eine one-time action, die an diesem besonderen Punkt der Tempelszene in die Story eingefügt wird, wogegen in der Analepse in V. 37bc ihr Aufenthalt im Tempel als habitual action zu verstehen ist.¹²

Die Szene nimmt in der Beschreibung des Tempelbesuchs der Familie Jesu in Lk 2,21-38 eine auktoriale Fokalisierung vor, denn der Erzähler Lukas nimmt Hanna als eine neue Erzählfigur in den Blick und zeigt sich als allwissender Autor, der ihre lange Lebensgeschichte detailliert kennt. Dabei hat er nicht nur Einblick in ihre familiäre Situation, sondern auch in ihre innere Einstellung und Frömmigkeit,

¹¹ Vgl. zum narratologischen Mittel der Analepse vgl. Genette, *Erzählung*, 41ff; Ebner/Heininger, *Exegese*, 79ff.

¹² Vgl. Heininger, *Exegese*, 145.

wobei er durch eine direkte Charakterisierung eine positive Wertung der Figur vornimmt. Die eigentliche Handlung fügt der Verfasser im Anschluss an diesen Rückblick ein und lenkt geschickt mit einer Zeitangabe dazu über. Er bleibt dabei selbst außerhalb der Erzählung als extradiegetischer Autor, der die Ereignisse seiner Story heterodiegetisch erzählt, da er selbst nicht in dieser Geschichte vorkommt.¹³

Die Witwe Hanna erhält im Ablauf der Story eine ähnliche Funktion wie die himmlischen Boten, die zu Zacharias bzw. zu Maria sprechen, und wie Simeon. Anders als alle anderen Figuren der Erzählung sind sie in den Heilsplan Gottes für das Kind eingeweiht und können über die Bedeutung des Kindes Auskunft geben, sie wissen mehr als die Eltern Jesu und auch als der Leser und helfen somit dem Leser, die Hauptfigur der Erzählung besser zu verstehen. Es werden schließlich auch weitere Personen, die auf die Erlösung Jerusalems Wartenden, in die geheimen Pläne Gottes und in die Bedeutung des Kindes Jesus eingeweiht. Hanna weist dem Leser den Weg zu einer angemessenen Einschätzung des Kindes Jesus, ihr Lobpreis Gottes als Reaktion auf die Begegnung soll auch dem Leser den Weg weisen zu einer angemessenen Reaktion auf die Geburt und das Kommen Jesu.¹⁴

2.1.2. Lk 4,25f:

Der kurze Abschnitt Lk 4,25-26 ist Teil der Rede Jesu in der Synagoge in Nazaret. Jesus tritt dort als der Hauptakteur der Story des Lukas auf.¹⁵ Wir befinden uns am Anfang des ersten Hauptteiles der Gesamterzählung, wo in Lk 4,16 ein Einschnitt vollzogen wird, indem die Hauptfigur nach einer Zeit der Verkündigung im Gebiet von Galiläa nun den Ort wechselt und in seine Heimatstadt zurückkehrt. Die Predigt in der Synagoge von Nazaret ist für Lukas die erste ausführliche Darstellung der Lehrtätigkeit Jesu und trägt damit programmatischen Charakter. Da es sich hier um einen Ausschnitt aus der Rede Jesu handelt, entspricht die erzählte Zeit genau der Erzählzeit. Der Verfasser fokalisiert den Blick auf seine Hauptfigur, was durch die Einfügung von Lk 4,20d auch noch unterstrichen und mit einer dramatischen Spannung versehen wird. Der Leser wird damit gleichsam in die Zuhörergruppe eingereiht und direkt in das Geschehen einbezogen, und der Verfasser erreicht damit eine unmittelbare Nähe zu seiner Erzählung.

Im ganzen Abschnitt von 4,16-30 tritt der Verfasser selbst nicht in Erscheinung, es ist zunächst ein extradiegetisch-heterodiegetischer Erzähler, der die Handlung in der Synagoge mit vielen Details beschreibt: die Hauptfigur steht auf, man reicht ihr das Buch, das nach der Lesung wieder geschlossen und dem Synagogendiener

¹³ Vgl. Genette, *Erzählung*, 178f.

¹⁴ Vgl. Aletti, *L'arte*, 57-73, der darauf hinweist, dass der Leser von Anfang an durch Lukas über die Identität Jesu aufgeklärt wird und im Verlauf der Erzählung die Offenbarung Jesu mitverfolgen soll.

¹⁵ Vgl. auch Aletti, *L'arte*, 35, er beschreibt die Episode als Selbstoffenbarung Jesu, in der er gleichsam als einzige Person stark in den Vordergrund tritt und die anderen in den Hintergrund drängt.

zurückgegeben wird, worauf sich Jesus wieder setzt. Doch dann wechselt die Ebene in der Erzählung, indem Jesus als intradiegetischer Erzähler tätig wird. Nachdem er schon in 4,21b kurz das Wort ergriffen hatte, wird nach der ersten Beschreibung einer Reaktion der Zuhörer eine zweite Rede Jesu in VV. 23-27 angeschlossen, zu der auch unser Abschnitt gehört. Man kann dabei von einem Wechsel einer auktorialen Fokalisierung zu einer internen Fokalisierung sprechen, da Jesus zum Erzähler und Handelnden wird.¹⁶

Mit dem Stilmittel der Analepse wird in der Rede Jesu ein Rückblick auf die alttestamentliche Zeit eingeschaltet, sodass es sich um eine externe Analepse handelt, da der Bezugspunkt auf eine Zeit außerhalb der Story des Lukas liegt.¹⁷ Es handelt sich um die Geschichte des Propheten Elija in 1Kön. Dieser wird in V. 27 eine weitere externe Analepse zur Elischaerzählung in 2Kön angefügt. Der intradiegetische Erzähler Jesus spricht dabei in einer heterodiegetischen Weise von einem anderen Propheten, der wie er selbst in seiner Heimat auf Ablehnung stieß und dann ein Wunder in einer fremden Stadt vollbrachte.¹⁸

Der intradiegetische Erzähler beweist eine umfassende Kenntnis der biblischen Schriften des Volkes Israel, wobei er sogar Zahlen angibt, die so exakt nicht im biblischen Text stehen und somit selbst als allwissend auftritt. Außerdem fügt er mit der Aussage, dass Elija zu keiner anderen Witwe gesandt wurde, eine eigene Interpretation ein, die so nicht der Erzählung von 1Kön 17 zu entnehmen ist, die jedoch seiner Aussageabsicht entspricht.¹⁹ Daran wird deutlich, dass die Hauptfigur in freier Weise mit dem biblischen Text umgeht. Lukas charakterisiert ihn damit indirekt als großen Lehrer, der die Vollmacht besitzt, das Wort Gottes zu interpretieren. Jesus kommt es bei den beiden Beispielen nicht in erster Linie auf die Notlage der Witwe und des Syrers an, sondern dass es sich dabei um eine Sendung zu heidnischen Personen handelt. Er hebt für die Hörer eine Analogie hervor, die er durch sein vorher zitiertes Sprichwort angeregt hatte und nun am alttestamentlichen Text verdeutlicht. Dabei nutzt Jesus als Erzähler die Autorität der anerkannten Propheten Elija und Elischa als Argumentationshilfe und Begründung seiner Rede.

Die beiden Analepsen dienen ihm zur Kommentierung der Schriftstelle in Lk 4,18-19. Er knüpft an die Sendung zu den Armen an, die schon bei den Propheten des AT zu finden ist: Elija wurde zu einer armen Witwe gesandt, Elischa heilte einen Kranken, der noch dazu ein Ausländer war. Interessanterweise enthält das Lukasevangelium im Unterschied zu Mk keine Reise Jesu in das Gebiet von Tyrus und Sidon. Lukas schreibt außerdem im größeren Kontext seines Doppelwerkes. Die bei Markus nur in der Episode der Syrophönizierin (Mk 7,24-30) angedeutete und zögerliche Hinwendung Jesu zu den Heiden wird bei Lukas hier

¹⁶ Vgl. Genette, *Erzählung*, 178f.

¹⁷ Vgl. Wolter, *Lukas*, 20.

¹⁸ Vgl. Genette, *Erzählung*, 41f; auch Ebner/Heininger, *Exegese*, 79ff.

¹⁹ Evans, *Luke*, 275 spricht von einer ausdrücklichen Sendung zu Nichtisraeliten, die nicht nach einer Ablehnung geschehen ist, daher spricht er von einer gezwungenen Parallele. Man kann dagegen jedoch von einer Ablehnung des Propheten Elija sprechen, wie aus 1Kön 19 erkennbar wird, allerdings findet diese in der alttestamentlichen Erzählung erst nach der Begegnung mit der Witwe statt.

programmatisch in seiner Antrittspredigt angekündigt. In der Apostelgeschichte werden dann ausführlich die Ereignisse um die Hinwendung zu den Heiden geschildert. So kann man hier auch eine Prolepse erkennen,²⁰ denn es wird auch schon die Zeit der Christen nach Pfingsten und der lukanischen Gemeinden in den Blick genommen.

Die Hauptfigur wird in diesem Abschnitt nur indirekt charakterisiert in der abschließenden Bemerkung in V. 30, die seine Ruhe und Gelassenheit angesichts der Wut und dem Mordversuch betrachtet, denen er gerade ausgesetzt war. Darin zeigen sich seine Vollmacht und ein Selbstbewusstsein, die indirekt auch in seinem sicheren Auftreten in der Synagoge deutlich wurden. Sein Auftritt in der Synagoge kann einer Gewohnheit zugeordnet werden (V. 16), die ihn als frommen Juden charakterisiert. Seine Rede zeigt ihn, wie schon erwähnt, als gelehrten Redner, der geschickt argumentiert und sich sowohl in der Weisheitslehre der Sprichwörter als auch in der biblischen Tradition der jüdischen Religion ausgezeichnet auskennt und rhetorisch sehr gut ist. Die Witwe, die Jesus in seinem Beispiel erwähnt, wird nur schwach und indirekt charakterisiert. Wir erfahren nur, dass sie im heidnischen Gebiet, in Sarepta bei Sidon, lebte und während einer schweren Hungersnot Hilfe von einem Propheten erfuhr. Es kommt dem Redner nicht auf Details an, die man im Übrigen auch im AT nachlesen kann und die er bei seinen Zuhörern als bekannt voraussetzt.²¹

Zusammenfassend fügt der extradiegetische Erzähler Lukas in Lk 4,16ff eine Begebenheit ein, in der er seiner Hauptfigur geschickt eine Analepse in den Mund legt, die indirekt zur Prolepse wird, weil sie schon auf einen zentralen Aspekt seiner Erzählung in seinem zweiten Werk der Apostelgeschichte vorausblickt. Dabei sichert er durch das Zitat der Erzählfigur die Hinwendung zu den Heiden mit der alttestamentlichen Tradition ab und stellt somit geschickt eine Brücke zwischen der Tradition und der aktuellen Entwicklung seiner Leser dar. Eine in der Zeit des Erzählers stattgefundene Hinwendung zu den Heiden hat sich auch schon in der Geschichte des Volkes Israel angedeutet.²² Der Verfasser erreicht auf diese Weise eine geschickte Verbindung in seiner Erzählung und lässt den Leser die Übereinstimmung mit der biblischen Tradition erkennen, die sowohl für Leser mit jüdischem als auch mit hellenistisch-heidnischen Hintergrund einleuchtend sein möchte.

2.1.3. Lk 7,11-17

In dieser Perikope ist auf der ersten Erzählebene wieder der Evangelist am Werk, der im Rahmen des ersten Hauptteils seiner Story eine Begegnung aus dem Leben seiner Hauptfigur Jesus anfügt. Die Erzählung von der Totenerweckung des

²⁰ Vgl. Aletti, 50-53, es geht um eine neue Art der Schriftexegese durch Jesus, die er als typologische Lesart bezeichnet; in dieser Eingangsepisode wird Jesus als Hermeneut der Schrift dargestellt.

²¹ Vgl. zum Thema der Charakterisierungen Ebner/Heininger, Exegese, 86ff.

²² Vgl. Radl, Lukas, 250; Tannehill, Mission, 60; Wolter, Lukasevangelium, 199 spricht sich dagegen aus, dass der Abschnitt schon proleptisch auf die Heidenmission vorausschaut.

Sohnes der Witwe von Nain ist ein Beispiel für eines der in Lk 7,22 von Jesus erwähnten Zeichen der Heilszeit: *νεκροὶ ἐγείρονται*. Nachdem die Heilung des Dieners des Hauptmanns von Kapharnaum als Beispiel für das Heilszeichen *χωλοὶ περιπατοῦσιν* aus 7,22 angesehen werden kann, wird durch *ἐν τῷ ἑξῆς* aufzählend ein weiteres Zeichen der Heilszeit angeführt.

Die Zeit der Erzählung von Lk 7,11-17 ist zunächst der Teil eines Tages, an dem Jesus unterwegs ist. Diese Zeit verlängert sich jedoch in 7,17 durch die Abschlussbemerkung, die einen Zeitraum von Wochen bis Monaten umfassen kann. Im Verlauf der Erzählung wird die Zeit noch einmal kunstvoll verlangsamt, indem durch eine externe Fokalisierung immer mehr auf die entscheidende Begegnung Jesu mit der Witwe und dem Toten hingelenkt wird. In Lk 7,14c wird durch die Einfügung der Reaktion der Träger die Zeit kunstvoll angehalten, bevor das Entscheidende geschieht. Man kann dabei von einer Pause sprechen, die die Aufmerksamkeit des Lesers erhöht. Dann setzt wieder eine Bewegung ein, bei der die erzählte Zeit der Erzählzeit entspricht, bevor die Abschlussbemerkung summarisch einen längeren Zeitraum voraussetzt. Diese Notiz in V. 17 kann als interne Prolepse angesehen werden, da sie über den Erzählzusammenhang, der ab 7,18 folgt, hinausreicht.

Der Erzähler zeigt sich wiederum als allwissend, denn er hat Einblick in die innere Haltung der Figuren. Im Rückblick schildert er mit einer auktorialen Fokalisierung die Ereignisse um diese Begegnung. Er verrät dem Leser durch eine interne Fokalisierung, was in Jesus vorgeht, er kennt die Familiensituation der Frau, dass der Tote ihr Sohn und der einzige Sohn ist und dass sie Witwe ist. Und durch das Wort Jesu an die Frau, lässt er den Leser indirekt miterleben, wie es der Frau geht. Schließlich schildert er die Furcht der Volksmenge und ihr begeistertes Gotteslob und teilt den Eindruck mit, den dieses Wunder gehabt hat.

In der Erzählung werden verschiedene Charakterisierungen vorgenommen. Jesus wird direkt beschrieben, wenn gesagt wird, dass er Mitleid mit der Witwe hat. Indirekt wird er als liebevoller Tröster geschildert, indem er sich direkt an die weinende Witwe wendet. Dazu passt die Einfügung, dass Jesus den auferweckten Sohn dieser Witwe zurückgibt. Außerdem wird auch die Witwe indirekt durch die Aufforderung Jesu, nicht zu weinen, charakterisiert, nachdem sie der Verfasser in der direkten Charakterisierung als Witwe beschrieben hat. Schließlich wird auch durch die Beschreibung des Toten, dass er der einzige Sohn war, auf die extreme Notlage der Frau indirekt hingewiesen. Am Ende wird auch die Menge, die bei dem Ereignis anwesend ist, direkt charakterisiert, wenn von der Furcht die Rede ist. Indirekt wird sie auch durch ihr Tun charakterisiert, da sie das Tun Jesu zumindest ansatzweise interpretiert und erkennt, dass er ein Prophet ist und dass Gott hier handelnd am Werk ist. Am Ende wird noch zusätzlich das Wort in personifizierter Weise beschrieben, was einer lukanischen Gewohnheit entspricht, wie es sich vor allen Dingen in der Apostelgeschichte zeigt (vgl. z.B. Apg 6,7; 19,20; 20,32).

Lukas erzählt die Totenerweckung von Nain als extradiegetisch-heterodiegetischer Erzähler und bleibt durchgehend auf dieser narrativen Ebene.

Im Verlauf wechselt allerdings die Perspektive bei der Begegnung Jesu mit der Witwe und dem Toten, der Leser ist nicht mehr ein entfernter Betrachter, sondern wird direkt in das Geschehen hineingenommen.²³ Das Ende der Erzählung weitet den Blick auf das ganze Umland, sodass der geographische und perspektivische Wechsel in Lk 7,18 auf Johannes den Täufer geschickt vorbereitet wird.

Wichtig für die Gesamterzählung ist die Darstellung Jesu als Prophet, der durch das Wort tätig ist. Dies entspricht der Story, nachdem sich Jesus selbst in Lk 4,16ff als solcher angekündigt hatte. Dieses Programm findet hier seine Umsetzung, was auch durch die Tatsache bestätigt wird, dass das Wunder durch ein machtvolles Wort Jesu vollzogen wird und das Volk in seiner Akklamation die entsprechende Schlussfolgerung zieht (Lk 7,16).²⁴

2.1.4. Lk 18,1-8

Im Gesamtkontext seiner Story fügt Lukas im zweiten Hauptteil seiner Evangelienerzählung in Kapitel 18 durch seine Hauptfigur Jesus auf der zweiten Erzählebene eine *παραβολή* mit anschließender Erklärung ein. Sie wird thematisch in den Kontext eingebunden, indem er selbst den Rahmen in Lk 18,1.8b gestaltet, der einen Bezug zur vorherigen Rede über die Wiederkunft des Menschensohnes herstellt und damit auch verdeutlicht, dass die undefinierten Zuhörer der Jesusrede in 18,1 dieselben sind wie in Lk 17,22.

Es liegen in dieser Perikope demnach verschiedene narratologische Ebenen vor, es werden zudem mehrere Perspektivenwechsel vorgenommen. In der die Parabel einleitenden Bemerkung des Evangelisten zeigt er sich als extradiegetischer Erzähler, der allwissender und heterodiegetisch seine Intention darlegt, mit der seine Hauptfigur die folgende Parabel erzählt. Im Anschluss daran wechselt die Ebene und die Hauptfigur Jesus wird zum intradiegetischen Erzähler. Dabei sind in seiner Rede zwei Abschnitte zu unterscheiden. Zunächst erzählt Jesus heterodiegetisch die Parabel in VV. 2-5; dann schließt er noch eine Erläuterung an, in der er jedoch homodiegetisch spricht.²⁵

Auf der zweiten Erzählebene der Parabel wird eine längere Handlung beschrieben, die sich über einen Zeitraum von Wochen oder noch länger hinzieht. Dabei werden vom intradiegetischen Erzähler Jesus deutliche Charakterisierungen seiner Figuren vorgenommen. Er beschreibt den Richter zunächst direkt als *τὸν Θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντροπόμενος* und lässt ihn diese Aussage als indirekte Charakterisierung geschickt in seiner Selbstrede wiederholen (Lk 18,4c-d). Hier zeigt sich auch Jesus wiederum als allwissender Erzähler, der die Einstellung der Erzählfigur kennt. Es wird gleichsam eine weitere Erzählebene innerhalb der Parabel geschaffen, indem der Richter als Erzählfigur selbst die Begründung für

²³ Vgl. Genette, *Erzählung*, 178f; Ebner/Heininger, *Exegese*, 79ff zur narratologischen Methode.

²⁴ Vgl. Aletti, *L'arte*, 84.

²⁵ Vgl. Genette, *Erzählung*, 162ff; Schmid, *Narratologie*, 86ff.

seine Entscheidung darlegt und dem Leser einen Einblick in seine Gedankengänge gewährt.²⁶

Die Witwe wird indirekt durch ihr Auftreten als mutige und selbstbewusste Frau dargestellt. Ihre fordernde Rede an den Richter zeigt ihre Unerschrockenheit. Diese indirekte Charakterisierung wird in der Folge durch die Selbstrede des Richters noch verstärkt, indem er ihr in Lk 18,5c-d diese Stärke im Auftreten bestätigt (*ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με*) und damit fast eine Angst gegenüber dieser Frau zum Ausdruck bringt. Die Parabel wird in Lk 18,2b im Umfeld einer Stadt angesiedelt, in das auch die geschilderte Gerichtsverhandlung gut hineinpasst. Die Erzählung baut einen Gegensatz auf, denn dem furchtlosen und mächtigen Richter wird eine schwache und hilfsbedürftige Witwe gegenübergestellt, die durch einen Feind Unrecht erfahren hat. Nach einer anfänglichen Reaktion, die den normalen Erwartungen entspricht, kommt es letztlich zu einem Ergebnis, das der anfänglichen Beschreibung der Personen widerspricht. Der mächtige und furchtlose Richter gibt klein bei angesichts einer einfachen Witwe, die ihm Angst einjagt. Dabei ist eine gewisse Ironie festzustellen, denn auf die großprotzige und arrogante Ankündigung folgen kleinliche Taten, weil der Richter Angst vor einer schwachen Witwe bekommt und sich damit lächerlich macht. Die machtlose und schwache Witwe jedoch zeigt in Wahrheit keine Angst vor dem übermächtigen Richter. Auch darin sind die vorher skizzierten Verhältnisse umgekehrt.²⁷ Es ist anzunehmen, dass es sich bei der Parabel um eine fiktive Erzählung handelt, was auch die allgemeine Einleitung nach dem Motto „es war einmal“ vermuten lässt.

Im zweiten Abschnitt der intradiegetischen Erzählung nimmt der Erzähler Jesus einen Perspektivenwandel vor, indem er sich nun direkt an die Zuhörer wendet, die in Lk 18,1a auf der ersten Erzählebene erwähnt wurden. Der Evangelist Lukas selbst greift in Lk 18,6a kurz ein und leitet den neuen Redeabschnitt ein. Jesus zeigt sich noch einmal als allwissender Erzähler, der sogar Einblick in die Gedanken Gottes hat und sein Verhalten kennt. Kunstvoll wird hier die enge Beziehung Jesu zu Gott in den Erzählkontext eingefügt. Dabei wird Gott durch Jesus direkt als jemand charakterisiert, der sich anders als der Richter verhält und sofort Recht verschafft.

Schließlich kommt es am Ende des Abschnittes durch die Frage in Lk 18,8cd zu einem Ausblick. Man könnte dabei von einer externen Prolepse sprechen, weil sie auf das Ereignis der Wiederkunft des Menschensohnes vorausblickt, die sich zeitlich außerhalb der Gesamterzählung des Evangeliums befindet und nicht auf einen fixen Zeitpunkt auszumachen ist.²⁸ Damit endet diese intradiegetische Erzählung Jesu offen und nimmt gleichzeitig den Faden der Rede vom Kommen des Reiches Gottes in Lk 17,20-37 auf, die ebenfalls mit einem offenen Ende abschließt. Es lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob dieses Ende der zweiten Erzählebene zuzuordnen ist und somit als Jesuswort zu gelten hat oder ob

²⁶ Schmid, Narratologie, 89 spricht in Anlehnung an Genette von einem metadiegetischen Erzähler, der hier homodiegetisch spricht, bzw. von einem tertiären diegetischen Erzähler.

²⁷ Vgl. Heininger, Methaphorik, 198ff.

²⁸ Vgl. Ebner/Heininger, Exegese, 79f.

Lukas als extradiegetischer Erzähler hier noch eine Anfügung macht. Diese Doppeldeutigkeit ist bezeichnend, denn für beide Ebenen bleibt diese Frage offen und kann nicht beantwortet werden, da das Kommen des Menschensohnes noch aussteht. Lukas greift sonst nicht mehr ein und berichtet von keiner Reaktion der Zuhörer, die überhaupt nicht mehr erwähnt werden. In Lk 18,9 leitet er dann zu einer weiteren Parabel über, die ein anderes Thema behandelt, und deutet dadurch an, dass er hier eine kleine Reihe von Parabeln in den Erzählkontext eingefügt hat.

2.1.5. Lk 20,45-47

Diese kurze Perikope aus der langen Sequenz Lk 19,47-21,38,²⁹ in der Lukas den Aufenthalt Jesu im Jerusalemer Tempel schildert und zunächst die Auseinandersetzung mit Vertretern der jüdischen Religion darstellt (Lk 19,47-20,44) und dann eine Unterweisung an die Jünger anschließt (Lk 20,45-21,38), ist insgesamt aus der Perspektive der Hauptfigur Jesus geschrieben. Der Autor behält dabei allerdings den Überblick und lenkt das Geschehen immer wieder durch Anmerkungen, wobei er einen Blick von außen einnimmt, indem er z.B. das Verhalten der verschiedenen Akteure deutet, die Jesus feindselig oder reserviert gegenüber stehen (vgl. Lk 20,5-6.19.20.26.27.40).

Die Verse Lk 20,45-47 bilden in dieser Sequenz gleichsam ein Scharnier, denn sie blicken durch den Inhalt der Jesusworte auf die Auseinandersetzung zurück, wobei allerdings nur die Schriftgelehrten erwähnt werden, andererseits werden mit den Jüngern im Beisein des Volkes neue Adressaten angesprochen, sodass hier eine neue Einheit ansetzt.³⁰ Der Erzähler der ersten Ebene bleibt dabei fast ganz im Hintergrund und taucht nur durch die Einleitung indirekt in der Erzählung auf, indem er die folgenden Worte Jesu in den großen Kontext des ganzen Volkes stellt und somit einen großen Hörerkreis aufzeigt. Dieser Rahmen gibt den Worten eine große Bedeutung, denn es wird betont gesagt, dass *παντός τοῦ λαοῦ* zuhört. Die Anklage sollen also alle deutlich hören. Die Rede ist ganz aus der Sichtweise Jesu überliefert, sodass wir hier von einem intradiegetisch-heterodiegetischen Erzähler sprechen können. Wir befinden uns auf der zweiten Erzählebene, wobei Jesus als Erzähler von den schlechten Taten der Schriftgelehrten berichtet und damit eine Warnung ausspricht.³¹ Die Zeit der Erzählung ist die Vergangenheit. Dieses kurze Wort Jesu soll seine persönliche Einstellung gegenüber den Schriftgelehrten kundtun. Es ist eine kurze Begebenheit, die wohl am Ende eines unbestimmten Tages Jesu im Jerusalemer Tempel stattfindet, der in Lk 20,1 begonnen hatte (*ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*).

In dieser Szene wird Jesus durch die Deutlichkeit seiner Worte indirekt als jemand charakterisiert, der sich einer falschen Frömmigkeit widersetzt und mutig solches Fehlverhalten offenlegt und Veränderungen einfordert. Eine starke direkte Charakterisierung wird von den Schriftgelehrten gegeben, denen Scheinheiligkeit,

²⁹ Vgl. Meynet, Luc, 605.

³⁰ Vgl. Wolter, Lukas, 662.

³¹ Vgl. Genette, Erzählung, 178ff; auch Heininger/Ebner, Exegese, 102ff.

Gewalttätigkeit und Skrupellosigkeit in deutlicher Art vorgeworfen wird. Von einer Handlung oder einer Reaktion auf die Worte Jesu ist jedoch nicht die Rede. Sie sind dem Leser bekannt und haben sich durch ihre ablehnendes Verhalten im Kontext selbst diskreditiert. In Lk 20,20 ändert Lukas Mk 12,13ff ab und verschärft, indem er sogar Spitzel erwähnt. Die Personengruppe ändert er im Vergleich zu Markus, statt Pharisäer und einige Anhänger des Herodes sind es bei ihm Gesandte der Schriftgelehrten und Hohenpriester; im ganzen Kontext werden dabei die Schriftgelehrten besonders häufig erwähnt (Lk 19,47; 20,1.19.39). Konsequenterweise warnt Jesus bei Lukas daher vor den Schriftgelehrten. Die Anklage, sie verschlängen die Häuser der Witwen, steht im Mittelpunkt der Vorwürfe (1. sie lieben lange Gewänder, 2. lassen sich grüßen, 3. nehmen die ersten Plätze in Synagoge und bei Mählern ein, 4. sie verschlingen die Häuser der Witwen und 5. sie verrichten zum Schein lange Gebete). Dieser Vorwurf, dass sie den Witwen schaden, erscheint am schwerwiegendsten, da sie dabei die anderen nicht nur täuschen, sondern auch einer bedürftigen Bevölkerungsgruppe, die sie eigentlich zu schützen hätten, massiv schaden. Auch der letzte Vorwurf in Bezug auf ein falsches Verhalten vor Gott im Gebet wirkt gravierend, sodass von einer Steigerung in den Vorwürfen gesprochen werden kann. Der vierte und fünfte Vorwurf nehmen die Nächsten- und Gottesliebe in den Blick, die Lukas in betonter Weise miteinander verbindet (vgl. Lk 10,25-42).³²

2.1.6. Lk 21,1-4

Auch diese Perikope ist zunächst aus der Erzählperspektive des Evangelisten auf der ersten Erzählebene geschrieben und nimmt einen kurzen Augenblick aus der Zeit des Aufenthaltes Jesu im Tempel in den genaueren Blick. Seit Lk 20,1 ist der Ort der Erzählung der Tempel von Jerusalem, in dem sich Jesus ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν aufhält. Im Verlauf von Kapitel 20 reiht der Erzähler verschiedene Dialoge, Reden und Streitgespräche aneinander. In diesem Zusammenhang der Diskussion um theologische Fragen, die sich um die Frage des rechten religiösen Verhaltens drehen, fügt der Erzähler eine kurze Begebenheit ein, die dieses Thema noch einmal aufgreift und in überraschender Weise verdeutlicht.

Der Erzähler selbst bleibt dabei vollkommen im Hintergrund, es ist eine extradiegetische und heterodiegetische Erzählung.³³ Die Zeit dieses Abschnittes der Erzählung liegt in der Vergangenheit und umfasst eine kurze Szene aus der Story, die sich innerhalb weniger Minuten abspielt. Es geht dabei um eine lineare Handlung und einen Kommentar der Hauptperson Jesus zum Verhalten verschiedener Figuren, die dort im Tempel in der Erzählung auftauchen. Die Personen der Perikope sind neben Jesus einige Reiche und eine Witwe; die Jünger und wohl das ganze Volk sind als Adressaten der Rede Jesu (21,3) voranzusetzen wie in Lk 20,45.

³² Auch dort wird zuerst die Nächstenliebe verdeutlicht, im Gleichnis vom barmherzigsten Samariter, und dann der Aspekt der Gottesliebe, im Hören der Maria auf das Wort Jesu.

³³ Vgl. Genette, *Erzählung*, 178ff; auch Heininger/Ebner, *Exegese*, 79ff.

Anfangs nimmt der Erzähler in der Einleitung die Hauptperson Jesus in den Blick, die wiederum den Blick des Lesers durch das eigene Verhalten sofort auf eine andere Szene im Tempelbereich lenkt. Hier nimmt der Erzähler eine interne Fokalisierung vor und schildert aus der Sicht seiner Hauptfigur.³⁴ Schließlich wird in einem Perspektivenwechsel Jesus wieder in den Blick genommen, der sich nun in einer Rede vor dem Volk an die Jünger wendet, was sich aus dem weiteren Erzählkontext (Lk 20,45) erschließt.

Interessant ist die Charakterisierung der handelnden Personen, die der Erzähler Lukas direkt durch die Bezeichnung „Reiche“ und „arme Witwe“ vornimmt, aber gleichzeitig auch indirekt, indem er diese Charakterisierung durch das Handeln der Akteure bestätigt, die Reichen bringen ihre Gaben, die arme Witwe wirft nur zwei Lepta in den Opferkasten. Jesus als Hauptperson wird hier durch seine Worte charakterisiert und als allwissend dargestellt, denn er „sieht“ über die äußere Erscheinung der Figuren in das Herz und erkennt die innere Einstellung der Personen. Diese Erkenntnis ermöglicht ihm ein Urteil über das Verhalten der handelnden Personen.

Insgesamt lässt sich daher eine parallele und eine chiastische Struktur feststellen, die das Handeln zweier Personen bzw. Personengruppen darstellt und dann bewertend einander gegenüberstellt. Zwischen Handeln und Erklärung steht als Höhepunkt in Lk 21,3 das vergleichende Wort, das den Blick deutlich auf die arme Witwe lenkt. Hier wird nun die Hauptfigur Jesus zum Sprecher, der im Grunde genommen eine andere Charakterisierung der beiden vom Erzähler eingeführten Personen bzw. Personengruppen vornimmt. Auf der zweiten Erzählebene interpretiert er die vom Erzähler der ersten Ebene beschriebene Szene, was den Leser überrascht, da es die Charakterisierung des ersten Erzählers in Frage stellt. Jesus zeigt sich als intradiegetischer Erzähler wiederum als allwissend, denn er kennt sowohl die Einstellung der Reichen als auch die innere Haltung und die soziale Notlage der Witwe.

Es handelt sich hier um eine enge Verquickung der beiden Erzählebenen, die Lukas als geschickter Erzähler nutzt, um seine Intention zu verdeutlichen. Die Witwe, die auf den ersten Blick der äußeren Wahrnehmung nur als arm zu charakterisieren ist, wie er auf der ersten Erzählebene kundtut, erhält auf der zweiten Erzählebene von seiner Hauptfigur Jesus eine völlig andere Charakterisierung. Nun ist sie die eigentliche wichtige und große Person, weil ihre Tat etwas Großartiges darstellt. Bei Lukas wird die zweite Erzählebene immer wieder genutzt, um durch die Hauptfigur eigene Akzente zu setzen und seine Aussagen zu bestätigen. Das wird hier in der letzten Witwenperikope der Evangelienerzählung noch einmal deutlich. Witwen, die man auf dem ersten Blick nur als arm und damit auch als nutzlos ansieht, haben im Blick Jesu eine ganz andere Bedeutung, ihr Tun und Handeln hat viel größere Bedeutung als das Tun und Handeln vieler Reicher und Angesehener. Lukas verhilft dem Leser durch diese narratologische Gestaltung zu einer tieferen Sichtweise der Menschen.

³⁴ Vgl. zu Fokalisierung auch Schimmon-Kenan, Fiction, 71ff.

2.2. Ein Blick auf die Apostelgeschichte

2.2.1. Apg 6,1-7

Der Abschnitt Apg 1-8,4 ist örtlich in Jerusalem angesiedelt und berichtet vom Leben der ersten Jüngergemeinde in der Stadt. Der extradiegetische Erzähler Lukas schildert nach seiner homodiegetischen Einleitung in Apg 1,1-4 das Leben der Jünger und der Urgemeinde als heterodiegetischer Erzähler. Dabei werden auch verschiedene Probleme der Gemeinde dargestellt, die in den Erzählablauf eingefügt werden: in Apg 4,1-22 müssen sich Petrus und Johannes vor dem Hohen Rat verantworten, in Apg 5,1-11 wird ein internes Gemeindeproblem in Bezug auf die Gütergemeinschaft geschildert und in Apg 5,17-42 müssen nun die Apostel insgesamt wiederum vor dem Hohen Rat verantworten. In der Perikope Apg 6,1-7 wird im Ablauf wiederum ein Perspektivenwechsel vorgenommen, und der Blick nun auf ein internes Problem in der Gemeinde gelenkt, das wiederum mit der Frage der Gütergemeinschaft zu tun hat.

Die Zeit dieser Erzählung wird unbestimmt gelassen und nur mit „in diesen Tagen“ angegeben.³⁵ Der Verfasser schildert eine Konfliktsituation in der Urgemeinde von Jerusalem, die sich um die Witwenversorgung dreht und durch diese ausgelöst wird. Diese wird thematisiert und dann durch eine Zusammenkunft gelöst, indem sieben Personen für die Versorgung bestimmt werden. Der Zeitrahmen weitet sich schließlich am Ende der Perikope (Apg 6,7) in eine allgemeine Ausbreitungsnotiz des Wortes Gottes. Der Zeitraum dieser Erzählung kann nicht genau definiert werden, es kann sich um einen Zeitraum von Wochen oder auch Monaten handeln.

Interessant sind in diesem Abschnitt die handelnden Personen bzw. Subjekte, die sehr unterschiedlich sind.³⁶ Neben der unbestimmten Größe der Jünger treten die Hellenisten und die Hebräer als zwei Gruppen auf, die in einen Konflikt geraten. Objekt des Konfliktes sind die jeweiligen Witwen, die allerdings nur erwähnt werden und nicht in der Handlung auftreten. Als Hauptakteure treten schließlich die Zwölf bzw. die Apostel als Gesamtheit auf, die eine Versammlung einberufen und das Wort ergreifen, wobei sie im Plural auftreten. Eine weitere Größe ist die Gemeinde, die dem Vorschlag der Zwölf zustimmt. Die einzigen Personen, die namentlich auftreten sind die sieben, die gewählt werden, vor die Apostel hintreten und denen die Hände aufgelegt werden. Diese Sieben werden zunächst insgesamt charakterisiert als Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit, worauf ihre Namen genannt und Stephanus und Nikolaus noch einmal vom Erzähler eigens direkt charakterisiert werden. Am Ende tritt interessanterweise das Wort Gottes als Subjekt und gleichsam handelnde Person auf, das sich ausbreitet, wobei noch einmal die Jünger und auch als neue Größe Priester erwähnt werden.

Die Erzählung spielt nur auf der ersten Ebene, wobei der Erzähler extradiegetisch-heterodiegetisch berichtet und zunächst in einer Fokalisierung ein detailliertes

³⁵ Zur Bedeutung der Zeit in der Erzählung vgl. Schimmon-Renan, Fiction, 43ff.

³⁶ Zur Darstellung der Personen vgl. Genette, Erzählung, 257ff.

Problem im Leben der Jerusalemer Urgemeinde darstellt, das zu einem Murren in unter den Jüngern führt. Danach wird ausführlicher die Problembewältigung dargestellt. Besonders wird in diesem Zusammenhang der Augenblick der Versammlung fokalisiert, wobei die Wahl der sieben Männer durch die Nennung der einzelnen Namen mit einigen zusätzlichen Hinweisen, ihr Hintreten und die Handauflegung noch einmal eine stärkere Fokalisierung innerhalb der Versammlung darstellt. Dann folgt ein Bruch, und mit einem rapiden Perspektivenwechsel wird der Blick des Lesers auf ein anderes Geschehen: die Ausbreitung des Wortes Gottes und die Zunahme der Zahl der Jünger, was ein Rückbezug auf Apg 6,1 herstellt. Erst im folgenden Abschnitt Apg 6,8ff wird eine Person aus dem Siebenerkreis genauer in den Blick genommen. Es wird in diesem Abschnitt offen gelassen, ob das eigentliche am Beginn geschilderte Problem letztlich auch gelöst wurde. Es scheint indirekt vorausgesetzt zu werden.

2.2.2. Apg 9,36-43

Der Abschnitt Apg 9,36-43 gehört zu einer weiteren Etappe der Erzählung der Apostelgeschichte, die nach Jerusalem örtlich nun den Blick auf die Entwicklung der Gemeinden außerhalb der Stadt lenkt (Apg 8,4-11,30).³⁷ Nach der ausführlichen Schilderung der Bekehrung des Saulus und seiner ersten Tätigkeit in Apg 9,1-31 wechselt die Hauptfigur der lukanischen Erzählung, und der Autor berichtet von der Tätigkeit des Petrus zunächst in Lydda (Apg 9,32-35), der dem Leser schon aus dem Kontext der Apostelgeschichte bekannt ist.

Petrus heilt zunächst in Lydda den bettlägerigen Äneas. Daran schließt sich die mit der Auferweckung der Tabita eine zweite Wundererzählung des Petrus an. Der Ort der Erzählung ist Joppe, das mit dem Ort der vorherigen Perikope durch die geographische Nähe in Verbindung steht, wodurch der Erzähler auch die Brücke herstellt (Apg 9,38). Die Erzählung im Abschnitt Apg 9,36-43 beginnt zeitlich mit einer Analepse³⁸ und blickt auf die Lebensgeschichte der Tabita und ihre Krankheit und ihren Tod in den Tagen vor der aktuellen Erzählzeit zurück. Danach schildert der Erzähler die Ereignisse nach dem Tod fokussierend in ausführlicher Weise und berichtet von der Gesandtschaft zu Petrus und sein Eintreffen bei der Toten. Dann wird die Totenerweckung mit ausführlichen Details in einer Verlangsamung der Erzählung geschildert. Schließlich wird der Blick wieder geweitet und summarisch von der Auswirkung des Geschehens in Joppe und unbestimmt von einer längeren Zeit berichtet, die sich Petrus aufhält.

Der Hauptakteur der Perikope ist eindeutig Petrus, wobei zahlreiche andere Personen in der Erzählung auftreten, unter denen Tabita eine zentrale Rolle spielt. Zunächst wird das Auftreten der Gesandtschaft zu Petrus und sein Kommen kurz in einem Zeitraffer berichtet. Darauf findet eine Fokalisierung auf die Situation im

³⁷ Vgl. Zmijewski, Apg, 7 bezeichnet den Abschnitt Apg 8,4-11,18 als zweite Etappe: Samaria und die Küstengebiete; vgl. auch Schneider, Apg, 9, der den Abschnitt Apg 6,1-15,35 mit „Das Christuszeugnis dringt über Jerusalem hinaus und nimmt seinen Weg zu den Heiden“ überschreibt.

³⁸ Vgl. dazu auch Martinez/Scheffel, Einführung, 32ff.

Totenzimmer der Tabita statt, um den Blick letztlich auf die beiden zentralen Figuren in dieser Erzählung, Petrus und Tabita, zu lenken. Nach der Auferweckung wird der Blick wieder geweitet zunächst auf das Zimmer mit den anderen Personen im Haus und dann auf die ganze Stadt Joppe. Petrus ist der hauptsächlich Handelnde und Sprechende, Tabita dagegen agiert fast überhaupt nicht, das einzige, was sie tut, ist das Öffnen ihrer Augen, ansonsten geschieht nur etwas mit ihr. Als Nebenakteure treten die Witwen zweimal auf, außerdem die Heiligen, zwei Männer, die gesandt werden, und am Ende wird noch Simon, der Gerber erwähnt. In der Erzählung wird Tabita indirekt durch das Auftreten der Witwen, die über ihren Tod weinen und Petrus die Kleider zeigen, die sie gemacht hat, als wohltätige und gute Frau charakterisiert. Dies ist zudem eine Charakterisierung der Witwen, deren Betroffenheit über den Tod ein indirekter Hinweis auf ihre Notlage ist. Interessant ist die Tatsache, dass Petrus als Wundertäter nur durch sein Tun charakterisiert wird und dass in der Akklamation nicht der Wundertäter sondern der Herr genannt wird, was im Erzählablauf recht unvermittelt wirkt, wodurch Petrus indirekt als Gesandter bzw. Jünger des Herrn charakterisiert wird.

Der Erzähler schreibt hier extradiegetisch-heterodiegetisch von einem Ereignis, wobei die Darstellung der handelnden Personen ist sehr nüchtern ausfällt, außer beim auffälligen Auftreten der Nebenfiguren der Witwen, die aus der Begleitergruppe der Wunderheilung extra hervorgehoben werden und durch ihr Auftreten indirekt als bedürftig und als Betroffene charakterisiert werden. Wichtig sind sie als Zeugen in der Erzählung, denn die auferweckte Tabita wird in der Demonstration des Wunders³⁹ den Heiligen und Witwen als lebendig gezeigt. Indirekt lässt der Erzähler vermuten, dass mit der Auferweckung der Tabita den Witwen eine Person wiedergegeben wird, die sie mit Kleidung versorgte und somit in ihrer Notlage unterstützte. Die Erzählung schildert dadurch ein doppeltes Geschehen, zum einen die Totenerweckung der Tabita und zum anderen die Wiederherstellung der Gemeinschaft von Tabita und den Witwen innerhalb der Gemeinde von Joppe.

³⁹ Vgl. Fischbach, Totenerweckungen, 272f.

3. Die Witwen im Evangelium

Wenn man das Lukasevangelium betrachtet, finden wir die Witwenthematik bis auf die Passionsgeschichte⁴⁰ in allen Abschnitten:

Kindheitsgeschichte im Tempel	Lk 2,36-38
Beginn des öffentlichen Wirkens in Nazaret	Lk 4,25f
Unterwegs in Galiläa	Lk 7,11-17
Auf dem Weg nach Jerusalem	Lk 18,1-8
Im Tempel von Jerusalem	Lk 20,45-47 Lk 21,1-4

Somit begleitet diese Thematik in der lukanischen Evangelienerzählung fast den ganzen Lebensweg Jesu schon seit seiner Kindheit. Diese Begleitung beginnt im Evangelium im Tempel mit der Witwe Hanna und endet wieder im Tempel mit der Witwe, die ihre kleine Gabe spendet. Dabei tritt zum einen die Bedürftigkeit und Armut in Erscheinung, besonders in Lk 7,11-17 (das Leid der Witwe durch den Verlust des einzigen Sohnes); 20,45-47 (das Ausgeliefertsein der Witwe) und 21,1-4 (die Armut der Witwe). Auch in Lk 2,36-38 (die lange Zeit des Alleinseins der Hanna) und 4,25f (die Armut der Witwe) klingt die Notlage und Schwierigkeit des Witwendaseins an. Andererseits wird die Beispielhaftigkeit des Einsatzes der Witwen in Frömmigkeit und im Einsatz für Gerechtigkeit dargestellt: Lk 2,36-38 (die vorbildliche Frömmigkeit der Hanna); 4,25f (die Hilfsbereitschaft der Witwe); 18,1-8 (der energische Kampf der Witwe für das Recht) und 21,1-4 (die Großzügigkeit der Witwe). Daneben klingt aber auch die Kritik an einem falschen Verhalten und an der Ausbeutung der Witwen an (20,45-47), die als Mahnung an die Jünger und damit an die Gemeinden gerichtet ist.

Die Zuwendung Jesu zu den bedürftigen Witwen, die Warnung vor der Ausnutzung ihrer Schwäche und die Beispielhaftigkeit einzelner Witwen beziehen sich der in der Evangelienerzählung auf jüdische Witwen. Dies steht im Kontrast zur Vernachlässigung der hellenistischen Witwen in Apg 6,1-7. Lukas zeichnet somit einen Kontrast, den der Leser feststellen soll und den er als Botschaft an seine Gemeinden richtet. Wenn dann in den neu entstandenen christlichen Gemeinden in Apg 9,36-43 beispielhaft die Fürsorge der Tabita für die Witwen in ihrem Haus bzw. ihrer Hausgemeinschaft erwähnt wird, ist dies als Hinweis zu deuten, dass sich in der judenchristlichen Gemeinde von Joppe⁴¹ eine Fürsorge für

⁴⁰ Wenn man in den Frauen auf dem Kreuzweg in Lk 23,27-31 ähnlich wie in den Trauernden und Weinenden von Apg 9,36-43 auch Witwen erkennen würde, wären sie auch in diesem Evangelienabschnitt vertreten. Doch wie oben erwähnt, beschränken wir uns auf ausdrücklich erwähnte Witwen; Rusam, Lukasevangelium, 186 gliedert neben dem Proömium in vier Abschnitte: 1. Exposition: Kindheitsgeschichten, Vorbereitung Lk 1,5-4,13; 2. Jesu Wirken in Galiläa Lk 4,14-9,50; 3. Jesu Reise nach Jerusalem („Reisebericht“) Lk 9,51-19,27 und 4. Jesu Wirken in Jerusalem (Passion, Erscheinungen, Himmelfahrt) Lk 19,28-24,53; danach wären Witwenperikopen in allen Abschnitten enthalten; ähnlich vgl. Wolter, Lukas, 16ff, der noch mehrere Untergliederungen der verschiedenen Teile vornimmt; Schürmann, Lukas I, IXff; vgl. dagegen Bovon, Lukas I, 12ff, der die Kapitel nur nacheinander behandelt; vgl. Radl, Lukas, 9ff; auch Aletti, L'arte, 75ff und 95ff gliedert ähnlich.

⁴¹ Vgl. dazu das entsprechende Kapitel; auch Schneider, Apg II, 48ff; Jervell, Apg, 294ff; Zmijewski, Apg, 395ff; Pesch, Apg I, 318ff.

die Witwen andeutet, die wiederum beispielhaft für die heidenchristlichen Adressaten des Lukas ist.

Bei den Witwenperikopen im Evangelium fällt weiterhin auf, dass sie sich in zwei Gruppen einteilen lassen, da man sie verschiedenen Erzählebenen zuordnen kann. Auf der ersten Ebene mit Lukas als extradiegetischem Erzähler werden die Perikopen der Witwe Hanna (Lk 2,36-38), der Witwe von Nain (Lk 7,11-17) und der Witwe im Tempel von Jerusalem (Lk 21,1-4) in den Erzähl Ablauf integriert.⁴² Neben den beiden Witwen im Jerusalemer Tempel am Anfang und gegen Ende der lukanischen Erzählung hat Lukas im ersten Hauptteil des Evangeliums, der von der Tätigkeit Jesu in Galiläa berichtet, die Erzählung von Nain integriert. Lukas thematisiert dabei in diesen Perikopen die beiden unterschiedlichen Aspekte aus dem Witwendasein, sowohl Armut und Bedürftigkeit als auch Vorbildlichkeit im Einsatz und im Leben. Im Tempel von Jerusalem begegnen dem Leser des Evangeliums somit Witwen als Vorbilder im Gebet und in der Großzügigkeit ihrer Hingabe. Dabei haben wir bei der letzten Witwenperikope festgestellt, dass Lukas hier auch durch die intradiegetische Rede Jesu die Vorbildlichkeit noch einmal durch die Worte im Munde Jesu gleichsam autorisiert und damit diesen Aspekt als Schlussakzent in seinem Evangelium setzt.

Auch auf der zweiten Erzählebene des intradiegetischen Erzählers Jesus begegnen uns Witwen. Lukas fügt noch einmal drei Witwenperikopen in Form von Worten seiner Hauptfigur in den Kontext ein. Darunter sind zwei kleine Abschnitte im Rahmen eines größeren Redezusammenhangs. Diese Funktion Jesu als intradiegetischer Erzähler ist für Lukas als akribischen Historiker von wichtiger Bedeutung. Nicht nur er als Verfasser seines historischen Berichtes fügt Witwenperikopen in sein Werk ein, seine Hauptfigur selbst hat der Thematik in seiner Verkündigung einen wichtigen Platz gegeben.

Zunächst ist die Witwe von Sarepta in der Erzählung Jesu zum einen als Objekt der Fürsorge des Propheten Elija in den Kontext eingefügt (Lk 4,25-26), gleichzeitig ist sie jedoch in 1Kön eine hilfsbereite Frau, die den Propheten aufnimmt. Hier verankert Jesus zudem als Hauptfigur des Evangeliums die Intention der Hinwendung zu den Heiden in der alttestamentlichen Tradition und bildet für den ersten Erzähler Lukas selbst eine wichtige Stütze seiner Witwenbotschaft. Dann zeichnet Jesus in der Parabel von der unbequemen Witwe das Bild einer bedürftigen Frau, die in ihrer Schwäche eine große Stärke zeigt (Lk 18,1-8). Im Munde Jesu ist dieses Bild in der Parabel eindrucksvoll und mit der festgestellten Ironie auch ein Hinweis darauf, dass man die Witwen nicht unterschätzen darf. Schließlich spricht er schon in Jerusalem in einer Rede vor dem ganzen Volk im Tempel einen Vorwurf gegen die Schriftgelehrten aus, weil sie die Witwen um ihre Häuser bringen und somit noch größere Not und in Armut stürzen (Lk 20,45-47) und bezieht sich dabei noch einmal auf den Aspekt der Bedürftigkeit und Hilflosigkeit der Witwen, der immer wieder in allen Perikopen durchscheint.

⁴² Zum Erzählmodus siehe Martinez/Scheffel, Einführung, 47ff; Ebner/Heininger, Exegese, 81ff; Genette, Erzählung, 41ff.

In drei unterschiedlichen Abschnitten seines Wirkens, zunächst in seiner Heimat in Galiläa, dann auf dem Weg nach Jerusalem und schließlich direkt im Tempel von Jerusalem wird die Witwenthematik von der Hauptfigur des Lukas selbst eingebracht und somit für ihn als Verfasser des Evangeliums historisch verwurzelt. Damit wird die Witwenfrage als besonders wichtig für seine Botschaft hervorgehoben. Wiederum geht es auf dieser zweiten intradiegetischen Ebene sowohl um die Bedürftigkeit und Armut als auch um die Vorbildlichkeit von Witwen.

Wir können festhalten:

1. Ebene extradiegetisch-heterodiegetisch Lk 2,36-38	2. Ebene intradiegetisch-heterodiegetisch Lk 4,25-26
Lk 7,11-17	Lk 18,1-8 Lk 20,45-47
Lk 21,1-4	

Es wird deutlich, dass die zweite Erzählebene durch die Worte Jesu als Bestätigung der Darstellung des Erzählers Lukas dient. Was der Evangelist von den Witwen zu berichten weiß und wie er in seiner Beschreibung der Hauptfigur Jesus die Witwen integriert, hat sein Fundament in der Verkündigung Jesu selbst. Es gibt hier eine direkte Linie von der Verkündigung Jesu zur Darstellung des Evangelisten, was noch einmal die Ernsthaftigkeit und Glaubhaftigkeit des Autors bestätigt, die er in seinem Proömium angegeben hat. Auch für die Frage der Witwen gilt: *παρηκολούθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*. Wenn wir bei Lukas immer wieder darauf stoßen, wie wichtig und symbolhaft für ihn Zahlen sind, können wir auch hier auf eine Symbolik stoßen. Im Evangelium greift auf der zweiten Ebene Jesus dreimal die Thematik der Witwen in seinen Worten auf, dreimal begegnen Witwen auf der ersten Erzählebene des Lukas. Wenn die Zahl drei für Fülle und besonders auch in der biblischen Tradition von großer symbolischer Bedeutung ist,⁴³ kann man sagen, dass das Thema für Jesus und für Lukas so wichtig ist, dass hier eine wichtige Botschaft vermittelt werden soll, die dem Leser und Hörer des

⁴³ Vgl. Werlitz, Geheimnis, 263ff; er betont, dass die Zahl Drei als Vollkommenheit in der Bibel vielfach bezeugt ist und nennt zahlreiche Beispiele sowohl aus dem Alten als auch aus dem Neuen Testament: z.B. den dreifachen Segen des Aaron (Num 6,24-26), die drei hohen Feste Passa, Wochenfest und Laubhüttenfest (vgl. Ex 34,23), was sich auch im Christentum findet mit Weihnachten, Ostern und Pfingsten; die drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, bei Jesus die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes, die an wichtigen Ereignissen wie bei der Verklärung oder beim Gebet in Getsemani teilnehmen. Auch in Geschichten spielt die Drei eine Rolle, wenn zB. im Buch Ester mit Ester, Haman und Ahasver drei Hauptpersonen auftreten, im Buch Hiob drei Freunde (vgl. Hi 2,11; Elifas, Bildad und Zofar), in Daniel die drei Jünglinge im Feuerofen (Dan 3,1-10; Schadrach, Meschach und Abednego); die drei Magier aus Mt 2,1ff entsprechen allerdings der Volksfrömmigkeit, weisen aber auch in diese Richtung. Allgemein ist bei den Pythagoräern die Drei die perfekte Zahl, weil sie Anfang, Mitte und Ende hat, wie auch in der Mathematik vielfach die Drei als erste Zahl überhaupt angesehen wird, weil sie aus zwei Zahlen zusammengesetzt ist und mit der Drei die Geometrie beginnt, da das Dreieck als Verbindung von drei Punkten als einfachste Fläche gilt.

Evangeliums ins Herz geschrieben wird. Der Leser des Lukasevangeliums soll demzufolge in doppelter Weise ein Hinweis gegeben werden, der Frage der Witwen Beachtung zu schenken.

Wenn man dann einen Blick auf das gesamte lukanische Doppelwerk wirft, zeigt sich in der Apostelgeschichte zunächst der Kontrast, dass die jesuanische Botschaft in Bezug auf die Witwen und sein Umgang mit den Witwen im hellenistischen Teil der Gemeinde von Jerusalem nicht umgesetzt wird und zu einer Krisensituation führt. Dem stellt Lukas in der Totenerweckungserzählung der Tabita von Joppe ein Beispiel zur Seite, wie eine Sorge für die Witwe auch in der Gemeinde aussehen und gelingen kann. An diesem Beispiel können sich die Gemeinden in der hellenistischen und heidnischen Umwelt orientieren, die die Witwenfürsorge aus der biblischen Tradition nicht kennen. Auch hier wird der doppelte Aspekt dieser Frage deutlich, indem einerseits diese Gruppe als besonders hilfbedürftig der Fürsorge der Gemeinden anvertraut werden, andererseits können sie jedoch auch darauf vertrauen, dass sie trotz ihrer Schwäche eine bedeutende Stütze und Hilfe für die Gemeinden werden können, wenn sie in das Leben integriert werden.

VII. Ergebnisse

1. Der Ausgangspunkt des Lukas

Als glänzender Erzähler unter den Evangelisten und sicherlich auch unter den antiken hellenistischen Autoren hat Lukas sein Doppelwerk von Evangelium und Apostelgeschichte in besonderer Weise gestaltet und wichtige Akzente gesetzt. Er hat, wie er in seiner Einleitung zum Evangelium schreibt akribisch nachgeforscht und seine Traditionen in ein kunstvolles Werk zusammengestellt. Nicht nur in einzelnen Perikopen gestaltet er seine Vorlagen und fügt kunstvoll eigene Akzente ein, sondern auch im großen Kontext und Gesamtrahmen entwirft er einen Plan, der sich über zwei Werke von Evangelium und Apostelgeschichte erstreckt und somit eine eindrucksvolle Schilderung der Ausbreitung des Wortes, das von Gott ausgeht (Lk 1) und sich dann in der ganzen Welt bis ins Zentrum des damaligen Weltreiches Rom gelangt (Apg 28).¹

In diesem großen Rahmen hat Lukas in sein Evangelium das Thema der Witwen in besonderer Weise eingefügt und es mit einer festen Botschaft verknüpft, die er seinen Lesern vermitteln möchte. Als Ausgangspunkt für diesen Akzent in seiner Darstellung der Geschichte und Botschaft Jesu Christi haben wir eine Problematik in der Urgemeinde von Jerusalem ausgemacht, die in der lukanischen Darstellung in der Apostelgeschichte über die Ausbreitung und das Wachstum der christlichen Gemeinschaft eingefügt wird. Die Apg nennt zwei große Probleme in der Jerusalemer Urgemeinde, die das Idealbild beträchtlich trübten: 1. interne Unehrllichkeit und Betrug (Apg 5,1ff) und 2. Probleme bei der Versorgung der armen Witwen (Apg 6,1ff). Beide Problematiken führen zu einem umfassenden Eingreifen der Apostel.

Die Frage der Witwen steht bei Lukas im Kontext einer Hinwendung der urchristlichen Gemeinde zur heidnisch-hellenistischen Welt, die sich durch die ganze Darstellung der Apg zieht. Die Witwenversorgung und damit auch die Armenproblematik ist in der lukanischen Darstellung ein wichtiger Punkt in seiner Botschaft an die hellenistische Welt und Kultur. Schon in der Urgemeinde von Jerusalem, die aus Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft und zunächst nur aus Juden bestand, zeigt sich eine wichtige Differenz zwischen der hellenistischen und jüdischen Lebensform, die sich auf das kulturelle und soziale Leben bezieht. Die hellenistische Welt und Kultur zeigt einen anderen Umgang mit den Witwen und vor allen Dingen mit den armen Witwen als die hebräische und vom biblischen Bewusstsein geprägte Kultur. Da in Jerusalem auch viele Juden aus der Diaspora ihren Lebensabend verbrachten, weil sie dort in der heiligen Stadt sterben wollten kam es in besonderer Weise zu einem Zusammenleben der verschiedenen Kulturen. Diese kulturelle Differenz hat sich auch auf die entstehende christliche Gemeinde übertragen und wurde nicht selbstverständlich in einer lebendigen Solidarität unter den verschiedenen

¹ Vgl. Wolter, Lukas, 30, er spricht davon, dass die beiden Werke zwar publikationstechnisch nacheinander geschrieben und unabhängig voneinander veröffentlicht wurden, andererseits jedoch durch ein einheitliches theologisches und literarisches Konzept miteinander verbunden sind und das Lukasevangelium nicht unabhängig von der Apostelgeschichte konzipiert wurde.

Gruppen aufgefangen. Lukas ist sich dieser Problematik bewusst. Da er gerade auch auf Jerusalem einen Schwerpunkt seiner erzählerischen Gestaltung legt und er ein besonderes Interesse am Ausgleich zwischen Armen und Reichen zeigt,² musste ihn dieses Problem in besonderer Weise auffallen. Diese Unterschiede in der Sensibilität gegenüber den Armen und Bedürftigen zeigten sich in noch größerem Maße, wenn die christlichen Glaubensboten auf die Welt der Heiden stießen und sich dort vermehrt Gemeinden bildeten.

An diesem Punkt besinnt sich Lukas auf die biblische Tradition der Witwen- und allgemein der Armenfürsorge und greift die besondere Sensibilität der alttestamentlich-biblischen Tradition auf, insbesondere was die Frage der Witwen betrifft, um sie zu einem wichtigen Akzent in seiner Darstellung der Geschichte und Botschaft Jesu zu machen.³ Er sucht bei seiner genauen Forschungsarbeit Anhaltspunkte in der Predigt und Lebensgeschichte Jesu, um die Frage der Witwen in sein Evangelium aufzunehmen und zu integrieren. So findet er bei seiner Vorlage des Markusevangeliums zwei Abschnitte (Mk 12,38-40 und 12,41-44), die er selbstverständlich übernimmt. Dass er hierbei eine besondere Aufmerksamkeit zeigt, wird schon allein daran deutlich, dass Matthäus in seinem Evangelium beide Perikopen auslässt.⁴ Andere Jesusüberlieferung mit Perikopen von Witwen und Jesusworten, die sich auf Witwen beziehen, übernimmt er aus dem Sondergut. Dieses Material integriert er an unterschiedlichen Punkten in sein Evangelium und gibt ihm damit einen besonderen Schwerpunkt, durch den er seinen Gemeinden in der heidnischen Umwelt eine wichtige Botschaft vermittelt.

2. Die Botschaft des Lukas

Als wichtigen Ausgangspunkt unserer Untersuchung haben wir die Erfahrung der Urgemeinde von Jerusalem ausgemacht. Wir haben festgestellt, dass in der hellenistisch-römischen Gesellschaft nicht von einer Witwenfürsorge gesprochen werden kann, wie sie in der biblisch-jüdischen Tradition bekannt war. Wenn es um besondere Witwen aus reichem Haus ging, wurden z.B. Fragen der Erbschaft thematisiert. Was jedoch die durchschnittliche Witwe und damit arme Witwe betraf, kannte die hellenistisch-römische Kultur keine besondere Aufmerksamkeit und Fürsorge. Notsituationen der Witwen und vor allen Dingen der älteren Witwen, so haben wir festgestellt, finden erst spät in der Antike bei christlichen Autoren Beachtung, für andere Autoren in der früheren Zeit stellt diese Frage

² Vgl. Heininger, Option, 195ff.

³ Vgl. Wolter, Lukas, 27, nach ihm will Lukas mit seiner Jesusgeschichte nichts anderes als einen weiteren Ausschnitt aus der Geschichte Israels erzählen, was er an drei Merkmalen erkennt: 1. Die Erzählweise erinnert in mehrfacher Hinsicht an die Erzählweise der Septuaginta; 2. Er deutet die Ereignisse immer wieder als Erfüllung der heiligen Schriften und der Heilshoffnungen Israels (z.B. Lk 1,55.70-71.73; 3,4-6; 4,8-19; 7,27; 18,31; 22,37; 24,26f.44-48; Apg 2,16-21.25-28; 15,15-17; 26,6-8; 28,26-27); 3. Er stellt Jesus als den erwarteten „Retter“ und Messias König Israels dar und verankert ihn in der Geschichte Israels (Lk 1,32-33; 2,11.30; 3,6; Apg 13,17-23). Zudem versuche er auch, bei offenen Juden anzuknüpfen, bei denen er besondere Kenntnis der Tradition voraussetzt, vgl. Agrippa in Apg 26,1-29.

⁴ Wie wir darstellen haben, ist die Übernahme von Mk 12,40 in Mt 23,14 nur von späten Textzeugen überliefert und somit als sekundär zu werten.

überhaupt kein Problem dar. Noch dazu wurde den Armen und Bettlern oft Müßiggang vorgeworfen, statt dass man ihnen mit Mitleid und Erbarmen begegnete, wie z.B. Joh. Chrys., In epist. ad Hebr. hom. 11,4 und In gen. Serm. 5,3 und auch Bas., Hom. quod mundanis adhaerendum non sit 8 bestätigen. Dass das Leid sogar von reichen Witwen groß war, bestätigt Val. Max. 2,6,8, der von einer Witwe berichtet, die sich vor den Augen des Sex. Pompeius im Alter von 90 Jahren auf Kos mit Gift umbrachte, wobei als Motiv ihr hohes Alter angegeben wird. Auch die Zahl von 3000 Witwen und Jungfrauen, die zur Zeit des Johannes Chrysostomus in Antiochia von der Kirche unterstützt wurden (Joh. Chrys., In Matth. hom. 66(67),3) stammt zwar aus einer späteren Zeit, ist jedoch ein Hinweis für die Größe des Phänomens, um das es sich in dieser Frage handelte.

Der Schriftsteller Lukas hatte bei der Abfassung seines Werkes diesen gesellschaftlichen Hintergrund vor Augen und kannte gleichzeitig die biblische Tradition der Witwenfürsorge, vor allen Dingen auch der Fürsorge für die armen und bedürftigen Witwen, zu denen die biblische Tradition meistens auch die Waisen zählt (vgl. u.a. Dtn 10,18; 14,29; 24,19-21; 2Makk 8,28.30; Ps 94,6; Sir 4,10; Jes 1,23; 10,2; Sach 7,9). Dieser Hintergrund hat Lukas veranlasst, seinem Evangelium mit den Witwenperikopen eine besondere Ausrichtung zu geben, wobei er sich ganz in Kontinuität zur biblischen Tradition sieht.

Diese biblischen Bezüge haben wir bei den lukanischen Witwengestalten festgestellt. Zunächst hat er mit der Witwe Hanna einen indirekten aber doch deutlichen Bezug zur Judith aus dem Alten Testament herstellt und an die Stärke der Witwe erinnert. Wenn Hanna gleichzeitig auch noch als Prophetin beschrieben wird, betont er den alttestamentlichen Zug von der Größe und der Bedeutung der Witwe Judith für die Gemeinschaft der Glaubenden. Daneben spielt die Prophetentradition des Elija im Lukasevangelium eine wichtige Rolle. Dieser Bezug wird noch zusätzlich betont, indem Jesus in seiner programmatischen Antrittspredigt auf die Witwe von Sarepta verweist (Lk 4,25f) und Lukas sich damit auf Jesus selbst beruft. Wie sich Jesus in der Prophetentradition sah und dabei die Sendung zu einer Witwe heraushebt, so möchte nun Lukas diesen Aspekt aufgreifen. Dabei spielt in dieser Perikope der Aspekt eine große Rolle, dass die Witwe eine Heidin war. Dies ist für Lukas ein Signal für sein ganzes Werk. Auch die Totenerweckung des einzigen Sohnes der Witwe von Nain (Lk 7,11-17) und die Totenerweckung der Tabita (Apg 9,36-43) bestätigen den engen Bezug zur biblischen Tradition. Mit großen Ähnlichkeiten zu den Erzählungen in 1Kön 17,17-24 und 2Kön 4,8ff werden das Wunder Jesu und das Wunder des Petrus dargestellt, wobei es sogar wörtliche Übereinstimmung mit der Erzählung der LXX gibt. Damit verankert Lukas seine Intention in der alttestamentlichen Tradition und vermittelt dem Leser, dass hier eine lange Tradition ihre Fortsetzung findet, die durch das Wunder Jesu bestätigt wurde. Dieser Bezug zur Elijatraddition kommt ebenfalls in der Akklamation des Volkes von Nain (Lk 7,16) deutlich zum Ausdruck. An die Elijatraddition erinnert schließlich, wenn auch mit geringerer Deutlichkeit, die Gabe der Witwe im Tempel, denn solche Bereitschaft zur Hingabe zeigte auch die Witwe aus Sarepta (1Kön 17,10ff).

Auch im Gleichnis von der unbequemen Witwe (Lk 18,1-8) haben wir deutliche Bezüge zum AT festgestellt. Es kennt die Kritik an Richtern aus der Prophetentradition (Mi 7,3; Zef 3,3) und die Aufforderung an die Richter, den Schwachen zur Seite zu stehen (Ps 82,2-7; Jes 1,17). Es gibt den Vorwurf, dass die Witwen bzw. ihre Schwäche durch Richter ausgenutzt wurde (Jes 10,1ff; auch Hi 24,3, Ps 94,6, Jer 5,28), wobei erwähnt wird, dass das Anliegen der Armen nicht entschieden wird. Auch die Verbindung von Gott und Richter ist in der biblischen Tradition nicht unbekannt (Gen 18,25; Hi 9,15; Ps 50,6; 74,8; Jes 30,18 LXX; 33,22; 63,7 LXX). Eine besondere Verbindung haben wir zu Sir 35,21f, denn dort wird von Gott als Richter gesprochen, der das Anliegen des Armen erhört. Der Mut dieser unbequemen Witwe, die sich nicht scheut, sich einem mächtigen und ungerechten Mann entgegenzustellen, erinnert wieder an die alttestamentliche Judith, die es ganz allein mit dem menschenverachtenden und rücksichtslosen Holofernes aufnimmt und letztlich ihm den Kopf abschlägt, woran die Ironie der Parabel mit dem ἰπωπιάζη με erinnert. Der Richter fürchtete, dass die Witwe ihm ins Gesicht schlägt und somit gewalttätig werden könnte. Auch die rabbinische Tradition kennt dieses Bild von Gott als Richter, der die Armen bzw. die Witwen unterstützt (vgl. Abot IV, 22; Hen 42,9); und auch Philo verwendet dieses Bild. Lukas bewegt sich also auch hier ganz im biblischen Kontext und bringt diese Tradition mit der Umwelt der römisch-hellenistischen Gesellschaft in Verbindung.

Bei der Anklage gegen die Schriftgelehrten (Lk 20,45-47) haben wir festgestellt, dass sich in der biblischen Tradition immer wieder Propheten berufen fühlten, die Autoritäten des Volkes wegen Missbrauch ihres Amtes und ihrer Verantwortung anzuklagen und zur Änderung ihres Verhaltens aufzurufen. Besonders Ez 34,1-10 und die Kritik Jeremias zur Zeit verschiedener Könige vor dem Untergang Jerusalems (Jer 22) sind Beispiele dafür. Diese kritische Haltung konnten wir auch in frühjüdischen Schriften finden, wofür beispielhaft AscMos 7,3-10 steht. Schließlich haben wir auch bei der Erzählung von der Gabe der Witwe feststellen können, dass es auf ein bereites Herz und auf die innere Einstellung beim Geben ankommt. Das ist wichtiger als viele große Opfer, wie dies auch in der biblischen Tradition vor allen Dingen bei Hos 6,6 und in den Psalmen (51,18-19) erwähnt wird. Lukas greift somit in den verschiedenen Witwenperikopen biblische Tradition auf, die er in seine Botschaft einflechtet, um sie dem heidnischen Leser nahe zu bringen und ihm zu vermitteln, dass Jesus aus dieser alten Glaubens-tradition schöpft. Damit bekommt diese Tradition auch für die Heidenchristen eine besondere Bedeutung.

Wenn wir die Botschaft des Lukas an seine hellenistischen Leser aus der Welt der Heiden in Bezug auf die Witwen noch einmal zusammenfassen, so ist zunächst darauf hinzuweisen, dass er mit der programmatischen Antrittspredigt Jesu die Botschaft mitteilen möchte, dass schon Jesus sich auf die Elijatraddition beruft und sich auf seine Sendung zu einer heidnischen Witwe bezieht (Lk 4,25f). Dieses jesuanische Zitat darf nicht als Zufall und unwesentlich angesehen werden. Bewusst bezieht Jesus diesen Aspekt in seine Verkündigung ein und lenkt dadurch die Aufmerksamkeit seiner Hörer auf diese Problematik der heidnischen Witwen. Sie sind in besonderer Weise bedürftig und müssen daher in der

christlichen Sendung auch eine dementsprechende Aufmerksamkeit finden. Jesus hat der christlichen Gemeinde diese besondere Aufmerksamkeit damit gleichsam ins Stammbuch geschrieben.

Als zweiter Aspekt der lukanischen Botschaft ist die Tatsache festzuhalten, dass er den Leser seines Evangeliums für die Bedürftigkeit der Witwen sensibilisieren möchte. Die beispielhafte Armut und das Schicksal der Witwe von Nain (Lk 7,11-17) erinnert den Leser an das Drama, dem viele Witwen ausgesetzt waren. Der Leser soll sich dies zu Herzen nehmen und daran erinnert werden, dass auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Tradition eine große Aufmerksamkeit für das Leid dieser besonderen Bevölkerungsgruppe das Leben der christlichen Gemeinde kennzeichnen soll. Der Umgang der christlichen Gemeinde muss sich daher vom gewöhnlichen Verhalten der heidnischen Umwelt unterscheiden, indem sie das Mitleid nachahmt, das typisch für Jesus war. Sie soll sich am Verhalten Jesu ein Beispiel nehmen, der sich nicht mit diesem Schicksal abgefunden hat. Das machtvolle Wort Jesu hat das Drama verwandelt. Das Weinen der Witwen kann sich durch das konkret gelebte Mitleid in Freude verwandeln. Der Witwe von Nain wurde der Sohn zurückgegeben, so kann der Witwen in der christlichen Gemeinde durch die Geschwisterlichkeit wieder eine Familie geschenkt werden. Auch in der Lebensbeschreibung der Hanna kann man das Drama einer langen Witwenschaft erkennen, die durch ihren ständigen Aufenthalt im Tempel erleichtert wird. In der Nähe Gottes findet sie Kraft und Halt für ihr Leben. Die christliche Gemeinde soll für diese Art von Armut aufmerksam gemacht werden und darf in ihrem Verhalten nicht im Widerspruch zur eigentlichen Botschaft leben, wie es in der Erfahrung der Religionsgeschichte des Judentums immer wieder festgestellt werden konnte. Auch dieser Aspekt wird im Evangelium in der Anklage gegen die Führer thematisiert (vgl. Lk 20,45-47). Diese Versuchung sieht der Evangelist auch für eine christliche Gemeinde, besonders wenn sie sich in einem Stadium größerer Stabilität befindet.

Als dritten Aspekt konnten wir in der Bearbeitung der lukanischen Texte feststellen, dass der Evangelist dem Leser neben der Armut und Schwäche im Leben der Witwen auch die Botschaft vermittelt, dass die Witwen für die christliche Gemeinde eine große Chance darstellen. Man darf das Witwendasein nicht auf den äußerlichen Aspekt der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit beschränken. Es gibt auch sehr viele positive Seiten im Leben der Witwen, die Lukas deutlich macht. Hanna im Jerusalemer Tempel führt ein außerordentlich vorbildliches Leben. Ihre Frömmigkeit ist vorbildlich für das christliche Leben, sodass sie auch eine Botschaft vermittelt und als Prophetin dem Leser etwas über Jesus vermittelt. Sie bringt zum Ausdruck, dass man die Schwäche der alten Witwen nicht unterschätzen darf. Die Glaubenserfahrung der Witwen muss als Schatz für die Gemeinde verstanden werden, die etwas über das Heil offenbaren kann. Deshalb darf man die Witwen nicht nur als eine Last ansehen, sondern muss ihren Reichtum verstehen lernen. Auch das Zitat der Witwe von Sarepta weist auf diesen Aspekt hin. Sie hat als notleidende Frau den Propheten aufgenommen und war bereit, das Wenige ihres Vorrates zu teilen und zeigte damit eine besondere Großzügigkeit, die auch für die christliche Gemeinde als Hinweis zu werten ist. Dabei zeigt die alttestamentliche Erfahrung, dass der Prophet bei dieser fremden

Witwe die Erfahrung besonderer Gastfreundschaft macht. Das kann für die christliche Gemeinde eine Ermutigung sein, sich für die Witwen zu öffnen.

Hier zeigt sich ein weiterer Zug der Witwendarstellung des Lukas, den man mit „Stärke in der Schwäche“ beschreiben könnte. In diesem Zusammenhang sind die Witwenfiguren des Lukas beispielhaft. Es wurde schon erwähnt, dass Hanna im Tempel eine besonders vorbildliche Frömmigkeit zeigt und ihre Schwäche durch das Gebet zu einer Stärke macht. Daneben ist besonders das Gleichnis von der unbequemen Witwe zu nennen, die sich in ihrer vollkommenen Schwäche dem ungerechten Richter entgegenstellt und ihm sogar gefährlich wird. Sie zeigt eine unvermutete Stärke und kann sich mit ihrem Vorhaben durchsetzen. Im Evangelium wird sie damit zum Vorbild für die Gläubigen. Sie sollen sich an ihrer Ausdauer und ihrem Glauben orientieren. Diese innere Stärke des Glaubens und des Gebetes können die Witwen in die Gemeinde einbringen und damit zu einer großen Stütze werden. Auch wenn die Gemeinde Bedrängnisse und Schwierigkeiten ertragen muss, möchte der Evangelist die Botschaft vermitteln, dass der Glaube Berge versetzen kann und auch Boshaftigkeit von Gegnern oder Mächtigen widerstehen kann. Schließlich zeigt sich auch bei der letzten Witwenperikope in Lk 21,1-4 dieser Aspekt. Das äußerliche Erscheinungsbild steht dabei ebenfalls im Widerspruch zur wahren Bedeutung, auf die das Wort Jesu hinweist. Gerade in der Armut erlebt die Gemeinde immer wieder eine große innere Hingabe, die auf eine besondere Großzügigkeit des Herzens hinweist. Darin zeigt diese Witwe eine innerliche Größe, die es nachzuahmen gilt.

Außerdem haben wir bei dieser Witwe noch einen Zug festgestellt, der in besonderer Weise auf die Hingabe Jesu hinweist. Die Hingabe der Witwe im Tempel erscheint paradigmatisch für die Lebenshingabe Jesu, die kurz nach dieser Perikope in der Passionserzählung dargestellt wird. Der Evangelist weist damit darauf hin, dass man in den Witwen eine große Hingabebereitschaft finden kann, an der sich die Gemeinde ein Beispiel nehmen kann. Auch wenn es sich äußerlich nur um eine kleine Gabe handelt, die finanziell oder materiell gering erscheint, darf man die tiefere Bedeutung der Hingabe nicht verachten. Statt das eigene großzügige Verhalten äußerlich zur Schau zu stellen, geht es im christlichen Leben eben um diese innerliche Hingabe des Herzens und die Bereitschaft das ganze Leben für den Herrn hinzugeben. Dabei dürfen die Witwen darauf vertrauen, dass sie nicht verlassen sind. Denn wie der Sohn der Witwen von Nain auferweckt wurde und ihr zurückgegeben wurde, so ist der Sohn Gottes auferweckt worden und hat eine neue Familie gegründet, in der die Witwen aufgenommen und aus ihrem traurigen Schicksal befreit werden.

Wenn Lukas dann in der Apostelgeschichte nach dem Konfliktfall auch ein Beispiel für eine gelungene Integration der Witwen in eine judenchristliche Gemeinde anfügt (9,36-43) gibt er seinem Leser ein Modell mit auf den Weg, das sich weitere Auswirkungen gehabt hat. Es führte dazu, dass es zu einer immer stärkeren Institutionalisierung der Witwenfürsorge und zu einer Integration dieser bedürftigen Personengruppe in die christlichen Gemeinden kam (vgl. 1Tim 5,3-16). Diese Integration hat sich weiter entwickelt und zu einem geregelten Witwenstand geführt, wie die Quellen belegen. Somit kann die Aufmerksamkeit

des Lukas für die Witwen als wichtiger Schritt von der alttestamentlichen Sensibilität zu einer besonderen christlichen Witwenfrömmigkeit verstanden werden, sodass Tertullian später sogar von einem „sacerdotium viduitatis“ sprechen kann.⁵

Die Schriften des Lukas bilden somit eine Brücke von der jüdischen Frömmigkeit und Armenfürsorge zu einer neuen Art der Integration der Witwen in die christliche Gemeinde. Sein besonderes Anliegen, den Witwen gerecht zu werden und ihnen einen Platz in der christlichen Gemeinde zu geben, wie es der jüdisch-biblischen Tradition entspricht, hat dann bedeutende Auswirkungen in der Kirche der Antike gehabt und zu innovativen Formen der Integration von Witwen in die Gemeinden und damit auch in die damalige Gesellschaft geführt.

Abschließend sei eine Anmerkung an den Leser erlaubt, die einen Bezug zur heutigen Lebenssituation herstellen möchte. Die gesellschaftliche Entwicklung bewegt sich immer mehr in eine Richtung, die das Leben der älteren Menschen als Last und Bedrohung darstellt. Die Zahl der alten Menschen und damit auch der Witwen hat, wie eingangs erwähnt, durch die Fortschritte der Medizin stark zugenommen. Der Evangelist Lukas kann uns in diesem Zusammenhang Mut machen, die Frage der Versorgung der Witwen und alten Menschen nicht nur nach dem Nützlichkeitsdenken oder unter finanziellen Aspekten zu verstehen, sondern in ihnen eine große Chance und einen besonderen Reichtum zu erkennen. Wir können von ihm lernen, in der scheinbaren Schwäche und Notlage eine große Kraft zu entdecken, die einem äußerlichen und kalten Blick verborgen bleibt, die aber gerade die Christen entdecken und in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen sollten. Der Zivilisationsgrad einer Gesellschaft lässt sich daran messen, wie sie mit den Bedürftigen, den alten Menschen und damit auch den Witwen umgeht. Die biblische Tradition hat in dieser Hinsicht vor fast zweitausend Jahren die heidnische Gesellschaft stark humanisiert. Diese Erfahrung kann uns auch heute ermutigen und auf unsere Gesellschaften humanisierend einwirken.

⁵ Tert., Ad ux. I,4.

VIII. Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Serien und Lexika richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), zusammengestellt von Schwertner, S., Berlin ²1994.

Biblische und außerkanonische Schriften sind abgekürzt nach Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, Tübingen 2007.

Bibelausgaben

Aland, K. (Hrsg.), Synopsis Quattuor Evangeliorum, Stuttgart ¹²1982.

Elliger, K./Rudolph, W. (Hrsg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ³1987.

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung, Stuttgart ⁵1988.

Nestle, E.u.E./Aland, B.u.K. (Hrsg.), Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, Griechischer Text: 27. Auflage, Stuttgart ⁴2003.

Rahlfs, A. (Hrsg.), Septuaginta, Stuttgart 1979.

Hilfsmittel

Aland, K., Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament (ANNT 4), 2 Bde., Berlin 1983.

Bauer, W., Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ⁶1988.

Cancik, H./Schneider, H., Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart 1996-2003.

Lisowsky, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart ²1981.

Moulton, J.H./Milligan, G., The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources, London 1930.

Pape, W., Handwörterbuch der griechischen Sprache. Band 3/1: Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig ³1911.

Rengstorf, K.H. (Hrsg.), A Complete Concordance to Flavius Josephus IV, Leiden 1983.

Quellen

Apelt, O., Platon. Gesetze I u. II, Leipzig 1945.

Barrett, C.K./Thornton, C.-J. (Hrsg.), Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen ²1991.

Böttrich, C., Das slavische Henochbuch, in: JSRZ V, 781-1040.

Brodersen, K. (Hrsg.), Apollodorus, Gegen Neaira (Demosthenes 59). Antiphon, Gegen die Schwiegermutter (Texte zur Forschung 84) Darmstadt 2004.

Cary, E. (Hrsg.), Cassius Dio, Dio's Roman History in nine Volumes with an English Translation, London 1960f.

Cary, E./Spelman, E. (Hrsg.), Dionysios. The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus in seven Volumes, London 1962-1986.

Clementz, H., Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, Wiesbaden ²2006.

Cohn, L. u.a. (Hrsg.), Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 1-7, Berlin ²1962/1964.

Diercks, G.F. (Hrsg.), Sancti Cypriani episcopi epistularium, Turnhof 1994.

Friedrich, H.-V. (Hrsg.), Tertullian. De exhortatione castitatis. Ermahnung zur Keuschheit, Stuttgart 1990.

Heller, E., P. Cornelius Tacitus. Annalen, München 1982.

Helm, R., Apuleius. Metamorphosen oder Der goldene Esel, Darmstadt 1956.

Holzberg, N. (Hrsg.), Publius Ovidius Naso. Liebesgedichte. Amores, Zürich 1999.

Kasten, H. (Hrsg.), Cicero. Atticus-Briefe, München 1959.

Kellner, K.A.H., Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt, Köln 1882.

Luck, G. (Hrsg.), Properz und Tibull. Liebeseligen, Stuttgart 1964.

Maier, J. (Hrsg.), Die Qumran-Essener. Die Texte vom Roten Meer, Bd. 1-3, München 1995/1996.

Marchant, E.C./Todd, O.J., Xenophon in seven Volumes, Bd. 4: Memorabilia, Oeconomicus, Symposion, Aplogy, London 1979.

Michel, O./Bauernfeind, O. (Hrsg.), Flavius Josephus, De Bello Judaico – Der jüdische Krieg (griechisch-deutsch) Darmstadt 1959-1969.

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, hrsg. von Samnter, A. u.a., Basel ³1968.

Müller, K./Ehlers, W., Petronius. Satyrica. Schelmenszenen, München ³1983.

Munier, C., Tertullien. A son épouse, Paris 1980.

Oldfather, C.H. u.a. (Hrsg.), Diodorus of Sicily. Bibliotheca Historica in twelve Volumes with an English Translation, London 1961-1969.

Plutarque, Œvres morales. Les Belles Lettres, Paris 1972-2004.

Rahn, H. (Hrsg.), Marcus Fabius Quintilianus. Ausbildung des Redners I u. II, Darmstadt ³1995.

Rolfe, J.C. (Hrsg.), Suetonius. De vita Caesarum in two Volumes with an English Translation, London 1979.

Rosenbach, M. (Hrsg.), L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften, Bd. 2, Darmstadt 1971.

Rost, L., Die Damaskusschrift (Kleine Texte 167) Berlin 1933.

Schade, L., Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. (Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften Bd. 2-3; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 16 und 18) München 1936-1937

Schaff, P., Ante-Nicene Fathers. Volume 7, Michigan 1886.

Schaller, B., Das Testament Hiobs, in: JSHRZ III, 301-387.

Schneemelcher, W., Neutestamentliche Apokryphen I, Evangelien, Tübingen ⁵1987.

-, Neutestamentliche Apokryphen II, Apostolisches und Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1997.

Schönberger, O. (Hrsg.), Philostratos. Die Bilder, Würzburg 2004.

Schulte, F.X., Ausgewählte Schriften des heiligen Ambrosius, Bischofs von Mailand. (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 13), Kempten 1871.

Shackleton Bailey, D.R. (Hrsg.), M. Tulli Ciceronis. Epistulae ad familiares. Libri I-XVI, Stuttgart 1988.

-, Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings I (LCL 492) London 2000.

-, Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings II (LCL 493) London 2000.

Wengst, K., Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Clemensbrief, Schrift an Diognet (SUC 2) Darmstadt 1984.

Wise, M./Abegg, M./ Cook, E., Die Schriftrollen von Qumran, Augsburg 1997.

Zeller, F., Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 35) München 1918.

Kommentare

Bardy G., Épitres pastorales. Traduites et commentées (La sainte Bible XII) Paris 1946.

Bovon F., Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) (EKK III/1) Neukirchen 1989.

-, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35) (EKK III/2) Neukirchen 1996.

-, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1-19,27) (EKK III/3) Neukirchen 2001.

Brown, R.E., The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke, New York 1993.

Brox N., Die Pastoralbriefe (Regensburger Neues Testament 7,2) Regensburg⁴1969.

Chrysostomus Johannes, In epistolam primam ad Timotheum commentarius, in: PG 62,501-600.

Conzelmann, H., Die Apostelgeschichte (HNT 7) Tübingen²1972.

Delebecque, E., Evangile de Luc. Texte traduit et annoté, Paris 1976.

Dibelius M./Conzelmann H., Die Pastoralbriefe (HNT 13) Tübingen 1966.

Ellis, E.E., The Gospel of Luke, Grand Rapids 1980.

Ernst, J., Das Evangelium nach Lukas (RNT 3) Regensburg⁶1993.

Evans, C.F., Saint Luke (NTC) London 1990.

- Fitzmyer, J.A., The Acts of the Apostles (The Anchor Yale Bible Commentaries) Yale 1998.
- , The Gospel according to Luke (I-IX). Introduction, Translation and Notes (AncB 28) New York ³1984.
- , The Gospel according to Luke (X-XXIV) (AncB 28a) New York 1985.
- Geldenhuis, N., Commentary on the Gospel of Luke, Londen 1956.
- Giesen, H., Die Offenbarung des Johannes (RNT) Regensburg 1997.
- Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus II (Mk 8,27-16,20) (EKK II/2) Neukirchen 1979.
- , Das Matthäusevangelium 1. Teil (HThKNT I/1) Freiburg 1986.
- , Das Matthäusevangelium 2. Teil (HThKNT I/2) Freiburg 1988.
- Grässer, E., An die Hebräer 7,1-10,18 (EKK XVII/2) Neukirchen 1993.
- Green, J.B., The Gospel of Luke, Michigan 1997.
- Gross, H., Tobit, Judith (NEB) Würzburg 1987.
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Lukas (ThK 3) Berlin ⁷1974.
- Harnack, A. von, Die Apostelgeschichte, Beiträge zur Einleitung in das NT 3, Leipzig 1908.
- Haenchen, E., Die Apostelgeschichte (KEK III) Göttingen ⁷1977.
- Holtz, G., Die Pastoralbriefe (THNT XIII) Berlin ³1980.
- Jeremias, J., Die Briefe an Timotheus und Titus (NTD 9) Göttingen 1968.
- Jervell, J., Die Apostelgeschichte (KEK NT 3) Göttingen 1998.
- Johnson, L.T., The Acts of the Apostles (SPS 5) Minnesota 1992.
- , The Gospel of Luke (SPS 3) Minnesota 1991.
- Kelly J.N.D., A Commentary on the Pastoral Epistles, London 1963.
- Klein, H., Das Lukasevangelium (KEK I/3) Göttingen ¹⁰2006.
- Knoch, O., 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief (NEB 14) Würzburg ²1990.

- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25) (EKK I/3) Neukirchen 1997.
- Maier G., Lukas-Evangelium I, Stuttgart 1991.
- Marchal L., Èvangile selon saint Luc (La Sainte Bible X) Paris 1950.
- Marshall, I.H., The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids 1992 (reprint).
- Müller, U.B., Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19) Gütersloh ²1995.
- Mußner, F., Die Apostelgeschichte (NEB 5) Würzburg 1984.
- Nolland J., Luke 1-9:20 (WBC 35A) Dallas 1989.
- Noth, M., Das 2. Buch Mose. Exodus (ATD 5) Göttingen ⁸1988.
- Oberlinner, L., Die Pastoralbriefe I (HThK 11,2,1) Freiburg 1994.
- Pesch, R., Das Markusevangelium 2. Teil (HThKNT II/2) Freiburg ⁴1991.
- , Die Apostelgeschichte (Apg 1-12) (EKK V/1) Neukirchen 1986.
- Plummer, A., The Gospel according to S. Luke (The International Critical Commentary) Edinburgh ⁵1956.
- Radl, W., Das Evangelium nach Lukas 1,1-9,50, Freiburg 2003.
- Rienecker, F., Das Evangelium des Lukas (Wuppertaler Studienbibel) Wuppertal ⁹1982.
- Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus (EKK XV) Neukirchen 1988.
- , Die Apostelgeschichte (NTD 5) Göttingen ²1988.
- Satake, A., Die Offenbarung des Johannes (redaktionell bearbeitet von T. Witulski) (KEK 16) Göttingen 2008.
- Schille, G., Die Apostelgeschichte des Lukas (THNT V) Berlin 1983.
- Schlatter, A., Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt, Stuttgart ³1975.
- Schmid, J., Das Evangelium nach Lukas (Das Neue Testament 3) Regensburg ³1955.
- Schmithals, W., Die Apostelgeschichte des Lukas, Zürich 1982.

Schnackenburg R., Das Johannesevangelium 1. Teil (HThKNT IV/1) Freiburg²1967.

-, Das Johannesevangelium 3. Teil (HThKNT IV/3)⁵1986.

-, Der Brief an die Epheser (EKK X) Neukirchen 1982.

Schneider G., Das Evangelium nach Lukas, Kapitel 1-10 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 3/1) Würzburg 1977.

-, Die Apostelgeschichte I (HThK NT V/1) Freiburg 1980.

-, Die Apostelgeschichte II (HThK NT V/2) Freiburg 1982.

Schürmann H., Das Lukasevangelium I (HThK NT III/1) Freiburg⁴1990.

Schweizer E., Das Evangelium nach Lukas (NTD 3) Göttingen¹⁸1982.

Spicq C., Saint Paul. Les épîtres pastorales, Paris⁴1969.

Spreafico A., Il libro dell'esodo, Rom 1992.

Stählin, G., Die Apostelgeschichte (NTD 5) Göttingen¹¹1966.

Strack, H.L./Billerbeck P., Die Briefe des NT und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch (Strack H.L./Billerbeck P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III) München²1954.

-, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte (Strack H.L./Billerbeck P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II) München⁶1974.

-, Das Evangelium nach Matthäus (Strack H.L./Billerbeck P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I) München⁶1974.

-, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments (Strack H.L./Billerbeck P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV) München⁵1969.

Wiefel W., Das Evangelium nach Lukas (ThHKNT III) Berlin 1988.

Wilckens, U., Der Brief an die Römer. Röm 1-5 (EKK VI/1) Neukirchen²1987.

Wolter, M., Das Lukasevangelium (HNT 5) Tübingen 2008.

Zedda S., Prima lettura di San Paolo, Brescia⁵1973.

Zmijewski, J., Die Apostelgeschichte (RNT) Regensburg 1994.

Sekundärliteratur

Aletti, J.-N., L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca, Brescia 1991.

Bal, M., Narration and Focalization, in: dies., On story-telling. Essays in Narratology, Sonoma 1991.

-, Narratology. Introduction to the Theory of Narrative, Toronto²1997.

Balz, H., Art. *ἐντρέπω*, in: EWNT I (1980) 1127.

Bangerter O., Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der Alten Kirche, Neukirchen 1971.

Bartsch H.W., Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen (Theologische Forschung 34) Hamburg 1965.

Bassler J.M., The Widow's Tale: a fresh Look at 1 Tim 5:3-16, in : JBL 103/1 (1984) 23-41.

Bauckham, R., Anna of the Tribe of Asher (Luke 2:36-38), in: RevBib 104,2 (1997) 161-191.

-, Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels, New York 2002.

Beauvoir S.de, Das Alter, Hamburg 1972.

Behm, J., Art. *δείπνον*, in: ThWNT II (1935) 33-35.

Bendemann, R. von, Zwischen Doxa und Stauros. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101) Berlin 2001.

Benjamin, D.C., The Persistent Widow, in: BibT 28 (1990) 213-219.

Berger, K., Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005.

Berger, K./Colpe, C. (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (NTD Textreihe 1) Göttingen 1987.

Berges, H./Hoppe, R., Arm und reich (NEB.Themen 10) Würzburg 2009.

Bieberstein S., u.a., Prophetinnen, Apostelinnen, Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden (WerkstattBibel 5) Stuttgart 2003.

Bigelmair, A., Art. Armut II, in: Reallexikon für Antike und Christentum (1950) 705-709.

Bindemann, W., Die Parabel vom ungerechten Richter, in: ThV 13 (1983) 91-97.

Blank, J., Frauen in der Jesusüberlieferung, in: Dautzenberg, G./Merklein, H./Müller, K., Die Frau im Urchristentum (Quaestiones disputatae 95) Freiburg 1983, 57-68.

Bolkestein, H., Art. Armut I, in: Reallexikon für Antike und Christentum (1950) 698-705.

-, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“, Groningen 1967.

Bopp, L., Das Witwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche. Ein geschichtlicher Beitrag zur Grundlegung der Witwenseelsorge in der Gegenwart, Mannheim 1950.

Bordreuil P./ Israel F./ Pardee D., King's Command and Widow's Plea. Two new Hebrew Ostraca of the Biblical Period, in: New Eastern Archeology 61,1 (1998) 2-13.

Borgen, P., Eschatology and Heilsgeschichte in Luke-Acts, Madison 1956.

Bovon, F., Apocalyptic Traditions in the Lukan Special Material: Reading Luke 18:1-8, in: HThR 90 (1997) 383-391.

Braun, H., Spätjüdischer-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Tübingen 1957.

Bremmer J.N., Pauper or patroness. The widow in the early christian church, in: Bremmer J.N./Bosch Laurens van den (Hrsg.), Between poverty and the pyre. Moments in the history of widowhood, London 1995.

Brown, C.A., No longer be silent. First Century Jewish Portraits of Biblical Women, Louisville 1992.

Büchsel, F., Art. *λύω*, in: ThWNT IV (1942) 337-359.

Büchsel, F./Hertrich, V., Art. *κρινωω*, in: ThWNT III (1938) 920-955.

Bultmann, R., Art. *ἐλεημοσύνη*, in: ThWNT II (1935) 482f.

-, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 12) Göttingen³ 1957.

Busink, T.A., Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus II: Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1980.

Busse, U., Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30 (SBS 91) Stuttgart 1978.

-, Die Wunder des Propheten Jesus (FzB 24) Stuttgart 1977.

Buzy, D., Le juge inique, in: RB 39 (1930) 378-391.

Campenhausen Hans Freiherr von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur historischen Theologie 14) Tübingen 1953.

Catchpole, D.R., The Son of Man's Search for Faith (Luke XVIII 8b), in: NT 19,2 (1977) 81-104.

Cattaneo E., I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli, Mailand 1997.

Cotter, W., The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luk 18.1-8), in: NTS 51 (2005) 328-343.

Cranfield, C.E.B., The Parable of the Unjust Judge and the Eschatology of Luke-Acts, in: SJTh 16 (1963) 297-301.

Cullmann, O., Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.

Curkpatrick, S., Dissonance in Luke 18:1-8, in: JBL 121 (2002) 107-121.

-, A Parable Frame-up and its Audacious Reframing, in: NTS 49 (2003) 22-38.

Dalman, G., Jerusalem und sein Gelände, Hildesheim 1972.

Degenhardt, H.-J., Lukas. Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften, Stuttgart 1965.

Delling, G., Art. *παροξένος*, in: ThWNT V (1954) 824-835.

-, Art. *τέλος*, in: ThWNT VIII (1969) 50-58.

-, Das Gleichnis vom gottlosen Richter, in: ZNW 53 (1962) 1-25.

-, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe (BWANT 56) Stuttgart 1931.

Derrett, J.D.M., 'Eating up the Houses of Widows': Jesus's Comment on Lawyers ?, in: NT 14 (1972) 1-9.

- Deschryver, R., La parabole du juge malveillant, in: RHPPhR 48 (1968) 355-366.
- Ebner, M., Widerstand gegen den „diskreten Charme der sozialen Distanz“ im Lukasevangelium, in: ThPQ 155 (2007) 123-130.
- Ebner, M./Heininger, B., Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677) Paderborn 2005.
- Ebner, M./Schreiber, S. (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6) Stuttgart 2008.
- Egger, W., Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg 1987.
- Elliott, J.K., Anna's Age (Luke 2:36-37), in: NovT 30,2 (1988) 100-102.
- Erichsen-Wendt, F., Tabita: Zur Symbolik der Kleider in Apg 9,39, in: Hauff, A.M.von (Hrsg.), Frauen gestalten Diakonie I: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 111-123.
- Ernst, J., Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefes – ein Hinweis auf die biblischen Ursprünge des weiblichen Ordenswesens?, in: ThGL 59 (1969) 434-445.
- Evan Grubbs, J., Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood, London 2002.
- Fensham, F.C., Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, in: JNES 21 (1962) 129-139.
- Fischbach, S.M., Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69) Würzburg 1992.
- Friedrich, G., Art. *προφήτης*, in: ThWNT VI (1959) 781-863.
- Fusco, V., Povertà e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc. 10,17-31 parr.) (Studi Biblici 94) Brescia 1991.
- Galling, K. (Hrsg.), Biblisches Reallexikon (HAT) Tübingen ²1977.
- Genette, G., Die Erzählung, München 1994.
- Gerstenberger, E., Art. ענה II, in: ThWAT VI (1989) 247-270.
- Gils, F., Jésus prophète. D'après les évangiles synoptiques, Löwen 1957.
- Gnilka, C., Art. Altersversorgung, in: RAC (2001) 266-289.

-, Art. Greisenalter, in: RAC (1983) 995-1094.

Gnilka, J., Die Verstockung Israels. Jesaja 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3) München 1961.

Gradl, H.-G., Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leseorientierter und textpragmatischer Perspektive (FzB 107) Würzburg 2005.

Grangaard, B.R., Conflict and Authority in Luke 19:47 to 21:4 (SBL 8) New York 1999.

Guyot, P./Klein, R., Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Bd. 2 Die Christen in der heidnischen Gesellschaft, Darmstadt 1994.

Haacker, K., Das Gleichnis von der bittenden Witwe (Lk 18,1-8), ThBeitr 25 (1994) 277-284.

Harbarth, A., „Gott hat sein Volk heimgesucht“. Eine form- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 7,11-17: „Die Erweckung des Jünglings von Nain“, Heidelberg 1977.

Harnack, A., Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, Leipzig 1886.

Harries, J., Law and empire in late antiquity, Cambridge 1999.

Haslinger, H., Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009.

Hauck, F., Art. *κόπος*, in: ThWNT III (1943) 827-829.

-, Art. *πεινιχρός*, in: ThWNT VI (1959) 40.

Hauck, F./Baumel, E., Art. *πτωχός*, in: ThWNT VI (1959) 885-915.

Hausbeck, W., Das Gleichnis vom ungerechten Richter und der Witwe, in: Theologisches Gespräch 28 (2004) 157-168.

Heine, S., Frauen der frühen Christenheit, Göttingen³1990.

Heininger, B., Die fromme Witwe. Lk 2,36-38 und das lukanische Frauenideal, in: Franz, T./Sauer, H. (Hrsg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2: Diskursfelder (FS E. Klinger) Würzburg 2006, 139-168.

-, Die Option für die Armen, in: Hotze, G./Spiegel, E. (Hrsg.), *Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien – Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen* (FS F.G. Untergaßmair) Berlin 2006, 195-203.

-, Geschlechterdifferenz im Neuen Testament, in: Heininger, B. (Hrsg.), *Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen*, Münster 2003, 26-49.

-, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA NF 24) Münster 1991.

-, Totenerweckung oder Weckruf (ParJer 7,12-20)? Gnostische Spurensuche in den Paralipomena Jeremiae, in: *SNTU.A 23* (1998) 79-112.

Hengel, M., Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), in: *ZThK 72* (1975) 151-206.

Hentschel, A., *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT II.226) Tübingen 2007.

Hentschel, G., *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (EThSt 33) Leipzig 1977.

Herrmann, W., Jahwes Triumph über Mot, in: *UF 11* (1979) 371-377.

Hicks, J.M., The Parable of the Persistent Widow (Luke 18:1-8), in: *Restoration quarterly 33* (1991) 209-223.

Hiebert, P.S., „Whence shall help come to me?“, the biblical widow, in: Dan Peggy L. (Hrsg.), *Gender and difference in ancient Israel*, Minneapolis 1989, 125-141.

Hobart, W.K., *The Medical Language of St. Luke*, repr. Grand Rapids 1954.

Hoffner, H.A., אֵלֶּיָּהוּ, in: *ThWAT I* (1973) 308-313.

Holman, J. u.a., Le fils de la veuve: deux récits de résurrection, in: Panier, L. (Hrsg.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique* (FS J. Delorme) Paris 1993, 247-266.

Horneffer, E., *Der junge Platon 1. Sokrates und die Apologie*, Gießen 1922.

Horsley, R.A. (Hrsg.), *Sozialgeschichte des Christentums I. Die ersten Christen*, Gütersloh 2007.

Ilan T., Queen Salamzion Alexandra and Judas Aristobulus I.'s Widow, in: *Journal for the Study of Judaism 24,2* (1993) 181-190.

Jackson, F.J.F./Lake, K. (Hrsg.), *The Beginnings of Christianity I. The Acts of the Apostels V. Additional Notes to the Commentary*, London 1933.

Jendorff Bernhard, *Jesus und seine Zeit*, Aschaffenburg 1973.

Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁶1962.

-, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen ³1962.

Johanson, I., *Die Frau im Evangelium. Urbilder des Lebens*, Stuttgart 1995.

Jonge de M./Safrai S. (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I*, Assen 1974.

Kadushin, M., *A Conceptual Commentary on Midrash Leviticus Rabbah. Value Concepts in Jewish Thought (Brown Judaic Studies 126)* Atlanta 1987.

Kähler E., *Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung*, Zürich 1960.

Karlsen Seim, T., *Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Edinburgh 1994.

Katholisches Bibelwerk (Hrsg.), *Apostelgeschichte*, Stuttgart 2004.

Katzer, J., *Leben in Israel zur Zeit Jesu*, Würzburg 2003.

Kaufmann, C.M., *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg 1917.

Klauck, H.-J., *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.

-, *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas*, in: *Claretianum* 16 (1986) 5-47.

-, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike*, in *Qumran und im Neuen Testament*, in: *RdQ* 11 (1987) 47-79.

-, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103)* Stuttgart 1981.

-, *Herremahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA.NF 15)* Münster ²1982.

Kleinknecht, Art. *θεῖος*, in: *ThWNT III*, 122-123.

Köster, H., Art. *σπλανγχνίζομαι*, in: *ThWNT VII*, 548-555.

Kollmann, B., Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, Göttingen 1990.

Kratzer, J., Leben in Israel zur Zeit Jesu, Würzburg 2003.

Kraus, W./Wilk, F. (Hrsg.), Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments (WUNT 98) Tübingen 1997.

Krause, J.-U., Witwen und Waisen im römischen Reich I: Verwitwung und Wiederverheiratung (HABES 16) Stuttgart 1994.

-, Witwen und Waisen im römischen Reich II: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen (HABES 17) Stuttgart 1994.

-, Witwen und Waisen im römischen Reich III: Rechtliche und soziale Stellung von Waisen (HABES 18) Stuttgart 1995.

-, Witwen und Waisen im römischen Reich IV: Witwen und Waisen im frühen Christentum (HABES 19) Stuttgart 1995.

Kurtz, D.C./Boardman, J., Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen (Kulturgeschichte der antiken Welt 23) Mainz 1985.

Lallemand, L., Histoire de la charité I. L'antiquité, Paris 1902.

-, Histoire de la charité II. Les neuf premiers siècles de l'ère chrétienne, Paris 1903.

Lee, C.L., Soziale Unruhe und Urchristentum, in: Meeks, W.A. (Hrsg.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, München 1979, 67-87.

Leenhardt Franz J./Blanke Fritz, Die Stellung der Frau im Neuen Testament und in der alten Kirche (Kirchliche Zeitfragen 24) Zürich 1949.

Lips Hermann von, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122) Göttingen 1979.

Leipolt J., Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig ²1955.

Levebvre, P., Anne de la tribu d'Asher. Le bonheur d'une femme (Lc 2,36-38), in: Sémiotique et bible 91 (1998) 3-32.

Lichtenberger, H. (Hrsg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III. Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 2001.

Liebs, D., Art. Iudicium, in: KP II, 1504-1507.

Löning, K., Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart 1997.

Lohfink G., Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 93-106.

-, Weibliche Diakone im Neuen Testament?, in: Diakonia 11 (1980) 385-400.

Lohmeyer Ernst, Soziale Fragen im Urchristentum, Darmstadt 1973.

Lohse, E., Umwelt des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe 1) ⁸1989.

Malbon, E.S., The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers, in: CBQ 53 (1991) 589-604.

Martinez, M./Scheffel, M., Einführung in die Erzähltheorie, München 1999.

Matthews M.W./Carter S./Scheele B., Proclaiming the parable of the persistent widow (Lk 18,2-5), in: Bearis Mary Ann (Hrsg.), The lost coin. Parables of women, word and wisdom (The biblical seminar 86) New York 2002, 46-70.

Mayer, G., Index Philoneus, Berlin 1974.

Medicus, D., Art. Judex, in: KP II, 1503f.

Meeks, W.A., Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993.

Melzer-Keller, H., Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (HBS 14) Freiburg 1997.

Methuen C., The "Virgin Widow": A Problematic Social Role for the Early Church?, in: HThR 90 (1997) 285-298.

Mittelstaedt, A., Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes (TANZ 43) Tübingen 2006.

Morris, I., Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state, Cambridge 1987.

Müller, C.G., Mehr als ein Prophet. Die Charakterisierung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31) Freiburg 2001.

Müller-Bardorff J., Art. Witwe, in: Biblisch-historisches Handwörterbuch III (1966) 2177-2178.

Müller-Bardorff J., Zur Exegese von 1 Timotheus 5,3-16, in: Gott und die Götter (FS E. Fascher) Berlin 1958, 113-133.

Neuberth, R., Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Würzburg 2000.

Neufeld, V.H., The Earliest Christian Confessions (New Testament Tools and Studies V) Leiden 1963.

Neundorfer, H.-W., Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F.C. Baur, Basel 1983.

Neyrey, J.H., Jesus' Adress to the Women of Jerusalem (Lk 23.27-31) – A Prophetic Judgement Oracle, in: NTS 29 (1983) 74-86.

Niederwimmer K., Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113) Göttingen 1975.

Norrback A., The Fatherless and the Widow in the Deuteronomistic Covenant, Åbo 2001.

Oakman, D.E., The countryside in Luke-Acts, in: Neyrey, J.H. (Hrsg.), The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody 1991, 151-179.

Oberholt, T., Feeding the Widow, Raising the Dead: What counts as Cultural Exegesis?, in: Text & Experience. Towards a Cultural Exegesis of the Bible (The Biblical Seminar 35). Sheffield 1995, 104-121.

Oepke, A., Art. *ἐγγίγω*, in: ThWNT II, 332-337.

Osiek C., Women's role in the pastorals, in: BiTod 23 (1985) 246-247.

Ostertag D., La veuve dans le plan messianique de Dieu, in: Foi et Vie 83 (1984) 5-26.

Parrot, A., Le temple de Jérusalem, Neuchatel 1954.

Patte, D., Semiology and Parables. Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis, Pittsburgh 1976.

Paglia, V., L'amore cristiano, Mailand 2006.

Paulsen, H., Die Witwe und der Richter (Lk 18,1-8), in : ThGl 74 (1984) 13-39.

Petzke, G., Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten, in : Betz, H.D./Schottroff L. (Hrsg.), Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun) Tübingen 1973, 367-385.

Price, R.M., *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny* (SBL 155) Atlanta 1997.

Puig I Tàrrach, Armand, Gesù. *La risposta agli enigmi*, Mailand 2007.

Quell, G./Foerster W., Art. *κύριος*, in : ThWNT III, 1038-1098.

Radl, W., *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2*, Freiburg 1996.

Raja R.J., *The Church in Transition – Ecclesiology of the Pastoral Letters*, in: *Jeevadhara* 15 (1985) 105-122.

Rebell W., *Neutestamentliche Apokryphen und apostolische Väter*, München 1992.

Reid E.B., *A godly widow persistently pursuing justice: Luke 18:1-8*, in: Reid E.B., *Choosing the better part? Women in the gospel of Luke*, Collegeville 1996, 25-33.

Rengsdorf, K.H., Art. *κλαίειν*, in: ThWNT III, 721-725.

Réville M.J., *Le rôle des veuves dans le communautés chrétiennes primitives*, in: *Sciences religieuses* I, Paris 1889, 231-251.

Richter Reimer, I., *Frauen in der Apostelgeschichte. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992.

Rimmon-Kenan S., *Narrative Fiction: Contemporary Poetics (New Accents)*, London²2003.

Rochais, G., *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament* (MSSNTS 40) Cambridge 1981.

Rodhe J., *Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1976.

Roloff, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970.

Rowe, C.K., *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZAW 139) Berlin 2006.

Rowley, H.H., *Elija on Mount Carmel*, in: Ders., *Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy*, London 1963, 37-65.

Rusam, D., *Das Alte Testament bei Lukas* (BZNW 112) Berlin 2003.

Rusam, D., Das Lukasevangelium, in: Ebner, M./Schreiber, S. (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6) Stuttgart 2008, 184-207.

Ryrie C.C., The Place of Women in the Church, New York 1958.

Sachers E., Das Recht auf Unterhalt in der römischen Familie, in: Festschrift Fritz Schulz, Weimar 1951, 310-363.

Sachs, J., The Dignity of Difference, London 2003.

Safrei S./Stern M. (Hrsg.), The Jewish People in the First Century, Historical, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Assen 1974.

Sand A., Witwenstand und Ämterstrukturen in den urchristlichen Gemeinden, in: Bibel und Leben 12 (1971) 186-197.

Schiller, A.A., „Alimenta“ in the „Sententiae Hadriani“, in: Studi in onore di Giuseppe Grosso 4, Turin 1971, 399-415.

Schlier Heinrich, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: Kertelge Karl, Das kirchliche Amt im Neuen Testament (WdF 189) Darmstadt 1977, 475-500.

Schlosser J., La didascalie et ses agents dans les épîtres pastorales, in: RevSR 59 (1985) 81-94.

Schmid, W., Elemente der Narratologie, Berlin ²2008.

Schmidt, K.H., Abkehr von der Rückkehr: Aufbau und Theologie der Apostelgeschichte im Kontext des lukanischen Diasporaverständnisses, in : NTS 53 (2007) 406-424.

Schnackenburg, R., Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT Suppl. IV) Freiburg 1993.

Schneider, G., Stephanus, die Hellenisten und Samaria, in: Kremer, J., Les Actes des Apôtres, 215-234.

Schnider, F., Jesus der Prophet, Göttingen 1973.

Schnyder, C., Zum Leben befreit. Jesus erweckt den einzigen Sohn einer Witwe vom Tode (Lukas 7,11-17), in: Steiner A./Weymann V. (Hrsg.), Wunder Jesu (Bibelarbeit in der Gemeinde: Themen und Materialien Bd. 2) Basel 1978, 77-87.

Schörner, H., Sepulturae graecae intra urbem. Untersuchungen zum Phänomen der intraurbanen Bestattungen bei den Griechen (Münsterische Beiträge zur Archäologie 9) Bad Langensalza 2007.

Schottroff, L., DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Schäfer, G.K./Strohm, T. (Hrsg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Ein Arbeitsbuch, Heidelberg 1994, 222-242.

-, *Lydias ungeduldige Schwestern*. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.

Schrenk, G., Art. *ἐκδικέω*, in: ThWNT II (1935) 440-444.

Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*, Leipzig⁵1920.

Schüssler Fiorenza Elisabeth, *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung*, in: *Conc 12* (1976) 3-9.

-, *Zu ihrem Gedächtnis*. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988.

Schwartz, *The Temple in Jerusalem*, in: Poorthuis, M./Safrai, C. (Hrsg.), *The Centrality of Jerusalem*. Historical Perspectives, Kampen 1996.

Schwer, W., Art. *Armenpflege*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum I* (1950) 689-698.

Semanet Groupe, *Le fils de la veuve*. Deux récits de résurrection, in: Panier Louis (Hrsg.), *Le temps de la lecture*. Exégèse biblique et sémiotique (FS Delorme Jean) Paris 1993, 247-266.

Siebert-Hommes Jopie, *The Widow of Zarephath and the Great Woman of Shunem*. A Comparative Analysis of Two Stories, in: Becking Bob/Dijkstra Meindert (Hrsg.), *On Reading Prophetic Texts: Gender-specific and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes* (Biblical interpretation series 18) Leiden 1996, 231-250.

Smith, G., *A Closer Look at the Widows Offering: Mark 12:41-44*, in: *JETS 40/1* (1997) 27-36.

Sneed Mark, *Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?*, in: *ZAW 111* (1999) 498-507.

Spencer, F.S., *Neglected Widows in Acts 6:1-7*, in: *CBQ 56* (1994) 715-733.

Spic, C., *La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (Lc XVIII, 1-8)*, in: *RevBibl 68* (1961) 68-90.

Stählin G., Art. *χήρα*, in: ThWNT IX (1973) 428-454.

-, Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike, in: JAC 17 (1974) 5-20.

Standartinger, A., Witwen im Neuen Testament, in: Hauff, A.M., Frauen gestalten Diakonie. Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart 2007, 141-154.

Stegemann, E.W./Stegemann, W., Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1995.

Stenger, W., Biblische Methodenlehre (LeTh 18) Düsseldorf 1987.

Stein-Hölkeskamp, E., Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005.

Steiner, A./Weymann, V. (Hrsg.), Wunder Jesu (Bibelarbeit in der Gemeinde: Themen und Materialien 2) Basel 1978.

Strathmann, Art. *λατρεῖω*, in: ThWNT IV (1942) 58-66.

Strehlein, H., Die Totenklage des Vaters um den Sohn in der sophokleischen und euripideischen Tragödie, Bamberg 1958.

Strobel A., Armenpfleger „um des Friedens willen“ (Zum Verständnis von Act 6,1-6), in: ZNW 63 (1972) 271-276.

Struthers M.E., The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers, in: Catholic biblical quarterly 53 (1991) 589-604.

Tannehill, R.C., The Mission of Jesus according to Luke IV 16-30: Jesus in Nazareth, in: Gräßer, E. (Hrsg.), Jesus in Nazareth (BZNW 40) Berlin 1972, 51-75.

Ternant, P., La résurrection du fils de la veuve de Nain, in: Assemblées du Seigneur 41 (1971) 69-79.

Thraede, K., Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der griechisch-römischen Antike (späte Republik und frühe Kaiserzeit), in: Schäfer, G.K./Strohm, T. (Hrsg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag, Heidelberg 1990, 44-63.

Theißen, G., Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1ff). Gab es eine Spaltung in der Urgemeinde?, in: Cancik, H./Lichtenberger, H./Schäfer, P. (Hrsg.), Geschichte-Tradition-Reflexion (FS Martin Hengel) Bd. III Frühes Christentum, Tübingen 1996, 323-343.

-, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (STNT 8) Gütersloh 1974.

Thurston B.B., *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989.

-, *Who was Anna? Luke 2:36-38*, in: *Perspectives in religious studies* 28/1 (2001) 47-55.

Trummer P., *Einehe nach den Pastoralbriefen*, in: *Bib* 51 (1970) 471-484.

Tsuji M., *Zwischen Ideal und Realität: Zu den Witwen in 1 Tim 5,3-16*, in: *NTS* 47,1 (2001) 92-104.

Tyron-Montalembert R.de, *La veuve dans l'église catholique*, in: *Foi et Vie* 83 (1984) 47-63.

Tyson, J.B., *Acts 6,1-7 and Dietary Regulations in Early Christianity*, in: *Perspectives in Religious Studies* 10 (1983) 145-161.

Untergaßmair, F.G., *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen « Kreuzestheologie »* (Paderborner Theologische Studien 10) Paderborn 1980.

Verner, D.C., *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles* (SBL DS 71) Chico 1983.

Venez, H.-J., *Der Evangelist des Alltags. Streifzüge durch das Lukasevangelium*, Freiburg 2000.

Veyne, P., *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1990.

Vielhauer, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975.

Viteau, J., *L'institution des Diacres et des Veuves*, in: *RHE* 22 (1926) 513-537.

Vogt, H.J., *Die Witwe als Bild der Seele in der Exegese des Origenes*, in: *ThQ* 165 (1985) 105-118.

Vonhoff, H., *Geschichte der Barmherzigkeit. 5000 Jahre Nächstenliebe*, Stuttgart 1987.

Voss, G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965.

Wagener U., *Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort der Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT 2.65) Tübingen 1994.

Walter, N., *Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem*, in: *NTS* 29 (1983) 370-393.

-, Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus, in: ZNW 93 (2002) 200-226.

Wasserberg, G., Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (BZNW 92) Berlin 1998.

Weiler I., Witwen und Waisen im griechischen Altertum. Bemerkungen zu antiken Randgruppen, in: Kloft Hans, Sozialmassnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, Graz 1988, 15-33.

Weinrich, O., Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Berlin 1909.

Weller I., Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt, in: Saec 31 (1980) 157-193.

Werlitz, J., Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel, München 2000.

Wilcox, M., Luke 2,36-38. „Anna bat Phanuel, of the Tribe of Asher, a Prophetess...“. A Study in Midrash in Material Special to Luke, in: Van Segbroick, F., u.a. (Hrsg.), The Four Gospels 1992 II (FS Frans Neiryneck) Leuven 1992, 1571-1579.

Winter, B.W., Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities, Cambridge 2003.

Winter, P., On Luke and Lucan Sources, in: ZNW 47 (1956) 217-242.

Wright A. G., The Widow's Mites: Praise or Lament? – A Matter of Context, in: Catholic biblical quaterly 44 (1982) 256-265.

Zimmermann, H., Das Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8), in: Schnackenburg, R. u.a. (Hrsg.), Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann) Freiburg 1978, 79-95.

Zobel H.-J., Das Recht der Witwen und Waisen, in: Gottes Recht als Lebensraum (FS Hans Jochen Boecker) Neukirchen 1993, 33-38.

Zscharnack L., Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902.