

# JESUS ALS ASKET?

*Angelika Strotmann*

Würde man Christinnen und Christen in Westeuropa fragen, ob Jesus ein Asket war, würden die allermeisten vermutlich mit »Nein« antworten. Die Antworten innerhalb der historischen Jesusforschung fallen zwar differenzierter aus, laufen aber im Wesentlichen auf dasselbe hinaus: Jesus war kein Asket. Jesu Nichtaskese wird vor allem im Vergleich mit Johannes dem Täufer thematisiert,<sup>1</sup> dessen Lebensweise in den Evangelien durchgehend asketisch dargestellt wird und von dem sich die Jesu deutlich absetzt. Der Gegensatz beider Lebensweisen wird besonders klar in Lk 7,33f par Mt 11,18f formuliert: Johannes, der nicht isst (kein Brot) und nicht trinkt (keinen Wein), wird ebenso von dieser Generation abgelehnt wie der Menschensohn, der isst und trinkt, und daraufhin als »Fresser« und »Weintrinker«, als Freund der Steuerpächter und Sünderinnen und Sünder beschimpft wird. Jesu offene Mahlpraxis und zahlreiche weitere Perikopen zum Thema »Mahl« zeigen von Askese, selbst von asketischen Tendenzen, keine Spur.

Bei einem weiteren Blick auf die kanonischen Evangelien als Hauptquellen für die Rückfrage nach dem historischen Jesus<sup>2</sup> sind aber auch Gegen-

---

<sup>1</sup> Die nichtasketische Lebensweise Jesu wird unabhängig von dem jeweils vermuteten Verhältnis Jesu zum Täufer vertreten. Diejenigen, die von Jesus als Schüler des Johannes ausgehen, verbinden seine nichtasketische Lebensweise mit einem umstürzenden Ereignis – in der Regel mit der Vision des Satanssturzes (Lk 10,18), teilweise zusätzlich mit der Erfahrung seines Wundercharismas, vor allem in Bezug auf Dämonenbannungen –, das »zu einer anders akzentuierten Bewertung der vom Täufer verkündeten, unmittelbar bevorstehenden Endzeit und damit auch zu einer heilvolleren Botschaft« führte (ANGELIKA STROTMANN, *Der historische Jesus: eine Einführung*, Paderborn 2012, 96), die nur mit einer anderen, nichtasketischen Lebensweise umzusetzen war. In der Konsequenz bedeutete das eine Trennung vom Täufer. Der Wandel Jesu von einer asketischen zu einer nicht asketischen Lebensweise wird neben STROTMANN, *Jesus*, 94–97, besonders überzeugend von MARTIN EBNER vertreten (*Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart <sup>2</sup>2004, 100–108); vgl. weiter LUDGER SCHENKE, *Jesus und Johannes der Täufer*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 94–105; JENS SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Biblische Gestalten 15*, Leipzig <sup>2</sup>2009, 135–149. Eher skeptisch gegenüber der These von Jesus als Täuferschüler äußern sich GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 3. durchges. Aufl. 2001, um aber ebenfalls die asketische Lebensweise des Täufers und die nichtasketische Jesu zu betonen (194f).

<sup>2</sup> Zur Quellensituation und zur Beurteilung der Quellen vgl. STROTMANN, *Jesus*, 35–48.

tendenzen zu erkennen, die die Behauptung von Jesu Nichtaskese in Frage stellen. Jesus hat mit seiner Familie gebrochen (Mk 3,20f.31–35), lebte ohne festen Wohnsitz, ohne Berufsausübung und ohne Besitz eine Wanderexistenz, er zog sich immer wieder zum Gebet zurück (vgl. Mk 1,35) und war möglicherweise nicht verheiratet (vgl. Mt 19,11f). Verstärkt wird alles dies dadurch, dass er einige seiner Schülerinnen und Schüler aufforderte Haus, Besitz und Familie, einschließlich Eltern, Kinder und Geschwister zu verlassen und ihm nachzufolgen.<sup>3</sup> Einzelnen von ihnen empfahl er vielleicht sogar die Ehelosigkeit (vgl. den Eunuchenspruch Mt 19,11f). Spätere asketische Strömungen im Christentum konnten dann gerade an diese Aspekte der Lebensweise Jesu und seiner Jüngerinnen und Jünger anknüpfen.<sup>4</sup>

## 1. EIN KURZER ÜBERBLICK ÜBER VERSCHIEDENE VERSUCHE, JESU VERHÄLTNIS ZUR ASKESE ZU BESTIMMEN

Die uneindeutigen Angaben in den kanonischen Evangelien zur asketischen Lebensweise Jesu spiegeln sich auch in der Askese-Forschung wider und führen im Unterschied zur historischen Jesusforschung in älteren Beiträgen zu einer eher ambivalenten Interpretation der Lebensweise Jesu. Auf der einen Seite wird Jesu Nichtaskese herausgestellt, auf der anderen Seite wird ihm unterschwellig oder offen doch eine mögliche asketische Haltung zugeschrieben.

So positioniert sich Hermann Strathmann im RAC-Artikel von 1950 zum Stichwort »Askese« zwar klar gegen eine jesuanische Askese, gibt aber nicht zu erkennen, was einen religiös begründeten Radikalismus, aus dem sich »unter Umständen Folgerungen ergeben, die äußerlich betrachtet wie A. aussehen«,<sup>5</sup> von Askese unterscheidet.

<sup>3</sup> Vgl. neben den Nachfolgeworten in Mk 10,28–31 par; QLk 9,57–60 und der Aussendungsregel in Mk 6,6b–13/QLk 10,4–12 auch die verschiedenen Berufungserzählungen in den synoptischen Evangelien, angefangen von der Berufung der ersten Jünger (Mk 1,16–20 par), über die Berufung des Levi (Mk 2,14 par) bis hin zur missglückten Berufung eines reichen Jünglings in Mk 10,17–22 par. Dagegen gehörte wohl nicht, wie die Lk Fassung des Nachfolgewortes Lk 18,29 suggeriert, die Aufforderung seine Ehefrau zu verlassen dazu. Vgl. im Einzelnen: EBNER, *Jesus*, 149–153.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. PETER NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, 5–19; zusammenfassend in verschiedenen Lexikonartikeln zum Thema: z.B. KARL SUSO FRANK, *Art. Askese IV. Frömmigkeitsgeschichte*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993), 1079; ULRICH KÖPF, *Art. Askese IV. Kirchengeschichtlich*, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998), 835; DAVID G. HUNTER, *Art. Ascetics, Asceticism V. Christianity, A. Greek and Latin Patristics and Orthodox Churches*, in: EBR 2 (2009), 947f. Ausführlich geht RICHARD VALANTASIS, *Art. Ascetics, Asceticism III. New Testament*, in: EBR 2 (2009), 942–944, auf die neutestamentlichen Passagen ein, die die Grundlage für einen christlich-asketischen Lebensstil lieferten.

<sup>5</sup> HERMANN STRATHMANN, *Art. Askese II A-D (christlich)*, in: RAC 1 (1950), 759.

Größere Probleme bereitet Peter Nagel (1966) die Frage nach der Askese Jesu.<sup>6</sup> Auf der einen Seite versucht er durchgehend zu zeigen, dass die frühchristlichen asketischen Bewegungen nicht auf ihn bzw. nur fälschlicherweise auf ihn zurückgehen. Entsprechend sind Heimat- und Ehelosigkeit Jesu im Wirken für das Reich Gottes begründet, und schon deshalb nicht asketisch, weil Jesus die Ehe geheiligt habe und ein unbefangenes Verhältnis zu Frauen hatte.<sup>7</sup> Auf der anderen Seite ringt Nagel sich zumindest zu der Aussage durch, dass Jesus eine asketische Haltung zum Besitz hatte, und diese Haltung auch von seinen Jüngern forderte, sie aber nicht zu einem allgemeingültigen Gesetz erhoben habe.<sup>8</sup>

Noch ambivalenter argumentiert Bernhard Lohse (1969). Seine Aussage: »Eigentliche Askese ist Jesus selbst wie auch seiner Verkündigung fremd«,<sup>9</sup> kann im Umkehrschluss nur heißen, dass eine »uneigentliche« Askese ihm nicht fremd war. Das bestätigen Lohses folgende Ausführungen, wonach »Jesus keineswegs eine entsagungsvolle Lebensweise als solche abgelehnt« hat, oder dass Jesus, was die Ehe betrifft, »nicht grundsätzlich der Askese das Wort geredet« hat, obwohl er selbst ehelos lebte. Ausführlich behandelt er dann eine »asketische Haltung Jesu«<sup>10</sup> am Beispiel von Mk 10,17–31 par, der missglückten Berufung eines reichen Jünglings, sowie am Beispiel des so genannten Eunuchenwortes in Mt 19,11f, das möglicherweise zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen auffordert.<sup>11</sup> Für Lohse zeigen beide Perikopen zwar, dass Jesus nicht nur selbst besitzlos und ehelos lebte, sondern auch seine Jünger dazu aufforderte, nicht aber, dass Jesus beides quasi gesetzlich forderte.<sup>12</sup>

Lohses ambivalente Einstellung zu einer asketischen Lebensweise oder Haltung Jesu findet sich so ausgeprägt sonst nicht mehr in der Askeseforschung, trotzdem kennzeichnet auch in der Folgezeit einzelne Beiträge zum Thema eine gewisse Unbestimmtheit. So sieht Jean Gibromont (1979) Jesus durchaus in der Tradition des von ihm als Asket vorgestellten Täufers, selbst wenn er ihm nicht in allem folgt, vermeidet aber die Bezeichnung Asket oder asketische Lebensweise für ihn und spricht stattdessen von »Entsagung«:

»Das entscheidende Vorbild für die späteren Asketen ist Jesu von allen irdischen Bindungen losgelöster Auftrag, bis hin zum Kreuz: Er verläßt seine Familie, lebt ehelos und arm, er fordert seine Jünger auf, ihm nachzufolgen (Mk 8,34 par). *Die Entsagung ist kein Selbstzweck, sie ist aber deswegen nicht weniger radikal* [Kursive nicht im Original]. Das sehr harte Wort über die Eunuchen, die sich im Hinblick

<sup>6</sup> NAGEL, Motivierung.

<sup>7</sup> NAGEL, Motivierung, 5f.

<sup>8</sup> NAGEL, Motivierung, 7.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> LOHSE, Askese, 117.

<sup>11</sup> LOHSE, Askese, 117–120, mit dem Hinweis, dass diese beiden Perikopen schon sehr bald in der frühen Kirche asketisch verstanden wurden.

<sup>12</sup> LOHSE, Askese, 120, mit dem Hinweis, dass nach Jesu Kreuzigung die Jünger »freilich diese Forderung Jesu nicht mehr für verbindlich gehalten« haben (ebd. Anm. 1).

auf das Reich Gottes entmannt haben (Mt 19,12), stellt ein Paradox dar, das [...] dem Vorbild des Meisters seinen vollen Sinn gibt [...].<sup>13</sup>

Keine Probleme, in Verbindung mit Jesus von Askese zu sprechen – oder zeigt der von ihm benutzte Begriff »Aszetik« doch einen gewissen Vorbehalt? – hat Kurt Niederwimmer (1998). Er hält im Unterschied zu den bisher behandelten Autoren in gewisser Weise Jesu gesamte Verkündigung für asketisch:

»Andererseits kann man die gesamte Verkündigung Jesu insofern unter den Gesichtspunkt der Aszetik stellen, als in ihr (angesichts der Nähe der Gottesherrschaft) zum unbedingten Gehorsam gegenüber den Forderungen Gottes aufgerufen wird. Die Gabe der Gottesherrschaft macht alle Gaben der Schöpfung indifferent und öffnet das Herz zur ungeteilten Gottesliebe (Mt 13,44ff.). Das ist der Quellgrund christl. A.«<sup>14</sup>

Unklar bleibt jedoch, warum Niederwimmer sich zwar zur Verkündigung, nicht aber zur Lebensweise Jesu äußert bzw. nur indirekt über die Berufung eines kleinen Kreises in seine »unmittelbare Nachfolge«, die mit Verzicht auf Besitz, Ehe, Heimat verbunden war.<sup>15</sup>

Die bisher vorgestellten Positionen äußern sich ausdrücklich zum historischen Jesus und diskutieren zum Teil die Historizität einzelner, für die christlichen Askesebewegungen wichtiger Stellen in den kanonischen Evangelien (z.B. Mt 19,12f; die Armutsaussagen im Lukasevangelium). Bei anderen Beiträgen in theologischen und religionswissenschaftlichen Lexika zum Thema »Askese« ist der Rekurs auf den historischen Jesus dagegen entweder nicht klar zu bestimmen,<sup>16</sup> oder es ist eindeutig die Jesustradition und nicht der historische Jesus gemeint.<sup>17</sup>

Zusammenfassend ergeben sich folgende Beobachtungen:

- Eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem Begriff »Askese« im Umfeld der Frage nach Jesu Askese findet sich in der älteren Askeseforschung und in den zahlreichen Lexikonartikeln kaum. So bleibt völlig unklar, warum z.B. Peter Nagel und Bernhard Lohse Askese nur dann als solche bezeichnen, wenn sie quasi gesetzlich gefordert wird. Manchmal fehlt überhaupt eine Begriffsdefinition.

<sup>13</sup> JEAN GRIBOMONT, Art. Askese IV. Neues Testament und Alte Kirche, in: TRE 4 (1979), 205.

<sup>14</sup> KURT NIEDERWIMMER, Art. Askese III. Neues Testament, in: RGG<sup>4</sup> 2 (1998), 833.

<sup>15</sup> NIEDERWIMMER, ebd., vermeidet für diese Lebensweise ebenso wie GRIBOMONT die Begriffe »asketisch« oder »Askese« und betont stattdessen, dass es dabei nicht »um die dualistische Verwerfung der Welt« geht, »sondern um die »radikale Freiheit des Herzens« (Rahner, 449)«.

<sup>16</sup> So der wenig reflektierte Beitrag von PAUL DESELAERS, Art. Askese III. Neues Testament, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993), 1078.

<sup>17</sup> Z.B. REINHART STAATS, Art. Askese, in: EKL 1 (1986), 288–291; RICHARD VALANTASIS, Art. Ascetics, in: EBR 2 (2009), 941–944.

- Wo von jesuanischer Askese gesprochen wird, wird häufig nicht klar unterschieden zwischen historischem Jesus, Jesustradition und Evangelien.<sup>18</sup>
- Das Auswahlkriterium für Texte und Themen zur Askese ist die asketische Rezeption der Evangelien: z.B. Ehelosigkeit, Eunuchenspruch, reicher Jüngling, Besitzverzicht, Heimatlosigkeit.<sup>19</sup> Dagegen kommen Statusverzicht, Gewaltverzicht oder Vergeltungsverzicht kaum oder nur am Rande vor.

Die beiden letzten Punkte sind möglicherweise der Tatsache geschuldet, dass die Autoren der Lexikonbeiträge wie der Monographien in der Regel keine Exegeten sind, sondern Fachleute für Alte Kirchengeschichte/Patristik bzw. Kirchengeschichte, die eben neben der Entwicklung der Askese im Frühen Christentum auch noch das Neue Testament mit betreuen.<sup>20</sup>

Und schließlich: die älteren Beiträge zur möglichen Askese bzw. Nichtaskese Jesu und der ihm Nachfolgenden stammen aus der Feder protestantischer Autoren. Die aufgezeigten Aporien dieser Positionen, insbesondere der Versuch, Jesu Verkündigung, Verhalten und Lebensweise als nichtasketisch zu definieren, wirken auf mich als katholische Theologin wie eine unreflektierte Abwehr gegenüber einer als normativ empfundenen, mönchisch-katholischen Askese, die protestantische Errungenschaften wie die Abschaffung des Zölibats, die Hochschätzung der Ehe etc. mit Rekurs auf eine asketische Jesustradition in Frage stellt.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Das ist bei den Überblickslexika wie dem EKL oder dem LThK noch nachvollziehbar, weniger für die Monographien von PETER NAGEL oder BERNHARD LOHSE. Ansatzweise erfolgt diese Unterscheidung bei VALANTASIS, *Ascetics* (942: »Jesus himself is portrayed with ascetic traits in the gospels«), der sich nicht für den historischen Jesus interessiert. Einzig KURT NIEDERWIMMER, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, FRLANT 113, Göttingen 1975, beschäftigt sich ausführlich mit einer möglichen Sexualaskese beim historischen Jesus (z.B. 13–24 zum Ehescheidungsverbot wie überhaupt Kap. 1 zur eschatologischen Moralkritik Jesu).

<sup>19</sup> Besonders auffällig ist das bei den jüngsten Askeseaufsätzen in EKL und EBR.

<sup>20</sup> Ausnahmen sind der Neutestamentler Kurt Niederwimmer und Richard Valantasis, der sich auf der Grenze zwischen NT und Alter Kirchengeschichte bewegt.

<sup>21</sup> Am deutlichsten zeigt sich das bei BERNHARD LOHSE, *Askese*, der zweimal darauf hinweist, dass die Apostel nach Jesu Tod den Verzicht auf Ehe und Familie »als beendet angesehen und es als ihr gutes Recht betrachtet [haben], ihre Frauen bei sich zu haben.« (121; vgl. auch 120, Anm. 1); vgl. zur Askeseablehnung von protestantischer Seite auch JAN BERGMANN, *Art. Askese I. Einleitende und religionsgeschichtliche Bemerkungen*, in: TRE 4 (1979), 196.

## 2. DAS PROBLEM EINER FÜR DIE RÜCKFRAGE NACH DEM HISTORISCHEN JESUS RELEVANTEN UND HILFREICHEN DEFINITION VON ASKESE

### 2.1 Überblick

Eine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs ›Askese‹ gibt es nicht.<sup>22</sup> Fast immer wird jedoch der freiwillige Verzicht auf grundlegende menschliche Güter wie z.B. auf (bestimmte) Nahrung, Kleidung, Sexualität, Familie, Besitz als wesentliches Merkmal von Askese genannt.<sup>23</sup> Umstritten ist, ob schon temporärer Verzicht, z.B. aus kultischen Gründen oder Fasten als Vorbereitung auf ein großes Fest, Askese genannt werden soll, oder ob die gesamte Lebensführung von diesem Verzicht geprägt sein muss.<sup>24</sup> Umstritten sind ebenfalls die der Askese zugrunde liegenden Motive. Für viele gelten nur religiöse Motive – und, je nachdem, ob die nichtchristliche Antike einbezogen wird oder nicht, philosophische Motive, als adäquat. Noch 1998 schreibt Ulrich Köpf, dass man von Askese nur sprechen kann, »wo der Verzicht nicht aus funktionalen (z.B. diätetischen) Gründen, sondern aus rel. Motiven (»um des Himmelreichs willen« [Mt 19,12]; als Leidensnachfolge Christi) geleistet wird.«<sup>25</sup> Ob Köpf damit nur christliche Askese als Askese akzeptiert, ist aus seinem Beitrag nicht zu erkennen. Die Forschung tendiert jedoch mittlerweile dahin, auch nichtchristliche Religionen, insbesondere östlich/fernöstliche Religionen mit ihren vielfältigen asketischen Tendenzen einzubeziehen.

Nicht immer wird allerdings klar, was unter religiösen und/oder philosophischen Motiven verstanden wird. Sind sie identisch mit dem Ziel der asketischen Übungen bzw. des asketischen Verhaltens? Als Ziel von Askese auf der Grundlage eines bestimmten Verhaltens, das häufig mit Verzicht und Selbstdisziplin in Verbindung gebracht wird, wird z.B. genannt: »den Menschen aus einem Zustand des Ungenügens oder der Unreinheit bzw. Unheiligkeit zu

<sup>22</sup> BERGMANN, Askese I, 196.

<sup>23</sup> Darin sind sich ältere wie jüngere Beiträge einig: z.B. H. STRATHMANN, Art. Askese I (nichtchristlich), in: RAC 1 (1950), 749f; LOHSE, Askese, 15; BERGMANN, Askese I, 196; STAATS, Askese, 287; KÖPF, Askese IV, 834f; HUNTER, Ascetics, 947; Art. Asceticism, in: The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church (2. rev. ed.) Onlineversion 2013; der Begriff ›renunciatio‹ fehlt dagegen bei VALANTASIS, Ascetics, 941f.

<sup>24</sup> Letzteres z.B. NAGEL, Askese, 1 Anm. 2 (sic! Man beachte die Definition von Askese in einer Fußnote); ebenfalls HANS-ULRICH WEIDEMANN, Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief, in: DERS. (Hrsg.), Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses, NTOA 101, Göttingen 2013, 24.

<sup>25</sup> KÖPF, Askese IV, 834; vgl. auch: Asceticism, Oxford Dictionary: »(1) practices employed to combat vices and develop virtues and (2) the renunciation of various facets of customary social life and comfort or the adoption of painful conditions for religious reasons.« Religiöse und philosophische Motive sind für LOHSE, Askese, 15, Grundlage von Askese.

läutern, so daß er der Gottheit nahen kann oder seine höhere Bestimmung erfüllt«,<sup>26</sup> oder »to attain a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred«.<sup>27</sup>

## 2.2 Die Diskussion um eine weite Askese-Definition

In jüngster Zeit mehren sich Stimmen, die diese relativ engen Ziele von Askese und die damit einhergehenden engeren Definitionen von Askese in Frage stellen und sehr weite Definitionen bevorzugen. Einer ihrer bekanntesten und einflussreichsten Vertreter ist Richard Valantasis, der sich u.a. von Max Weber, Michel Foucault und Geoffrey Harpham zu folgender Definition inspirieren ließ: »*Asceticism may be defined as performances within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relations, and an alternative symbolic universe*« [kursiv im Original].<sup>28</sup> Für meine Frage nach möglichen asketischen Zügen im Bild des historischen Jesus ist Stephen J. Pattersons Versuch interessant, auf der Grundlage dieser Definition den Wanderradikalismus der frühen Jesustradition in der Logienquelle und dem Thomasevangelium (EvThom) als asketisch zu erweisen.<sup>29</sup> Er stellt dabei den Aspekt der performance ins Zentrum, versteht gar das Typische des Wanderradikalismus als »*a series of performances, done for others to see*«. <sup>30</sup> Deren Ziel sei es, jene, die an ihnen partizipieren vom dominanten sozialen Ethos zu trennen und ein neues Netzwerk sozialer Beziehungen zu schaffen, »in which an alternative symbolic universe might be articulated«. <sup>31</sup> Seine These entfaltet er am Beispiel der Aussendungsrede in Qlk 10,2–16 als Kern der Wanderradikaltradition sowie am Beispiel der Logien vom Verlassen/Hassen der Familie (Qlk 14,26f) und vom Verlust/Vernichten des Lebens (Qlk 17,33).<sup>32</sup> Während die sehr konkreten Anweisungen Jesu in der Aussendungsrede, von der marginalen Ausrüstung unterwegs über das Verhalten in den Häusern bis

<sup>26</sup> LOHSE, Askese, 15. Ähnlich auch STAATS, Askese, 287: »Verzicht [...] um eines übergeordneten Zieles willen.«

<sup>27</sup> WALTER O. KAELEBER, Art. Asceticism, in: EncRel<sup>2</sup> 1 (2005), 526.

<sup>28</sup> RICHARD VALANTASIS, Constructions of Power in Asceticism, in: JAAR 63 (1995), 797; diese Definition unterscheidet sich nach seinen eigenen Angaben (Anm. 4 ebd.) von derjenigen in seinem im selben Jahr erschienenen Aufsatz: A Theory of the Social Function of Asceticism, in: VINCENT L. WIMBUSH/RICHARD VALANTASIS (Eds.), Asceticism, New York u.a. 1995, 548. Der größte Unterschied besteht meines Erachtens in der Hinzufügung von »within a dominant social environment«, zu deren Werten und Zielen die Asketen in deutlicher Opposition stehen. Valantasis geht damit auf Distanz zu seiner älteren Definition, die vom Kontext her eher allgemein kulturtheoretisch verstanden werden kann (z.B. Theory, 547: »asceticism functions as a system of cultural formation; it orients the person or group of people to the immediate cultural environment and to the unexpressed, but present, systems that underlie it.«).

<sup>29</sup> STEPHEN J. PATTERSON, Askesis and the Early Jesus Tradition, in: VAAGE/WIMBUSH, Asceticism, 49–69.

<sup>30</sup> PATTERSON, Askesis, 61.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> PATTERSON, Askesis, 61–65.

hin zum Verhalten bei Ablehnung etc., in ihrer Umsetzung gut als performances im obigen Sinn verstanden werden können und einen neuen Akzent setzen, führt die sehr knappe Interpretation der beiden Logien kaum weiter. Dass in QLk 14,26f par und EvThom 55 die Familienbande und -beziehungen transzendiert und die sich solcherart Verhaltenden in eine neue verwandtschaftliche Gruppe integriert werden, ist keine neue Erkenntnis. Dasselbe gilt für das äußerst knapp behandelte Logion vom Verlust und Gewinn des Lebens, das Patterson als eine Art Summe der frühen Logientradition für das Zurücklassen des bisherigen Lebens versteht.<sup>33</sup> Was die Inhalte beider Logien mit performances zu tun haben, bleibt offen.

Doch warum ist es hilfreich, das beschriebene Verhalten als Askese zu bezeichnen? Patterson gelingt es meiner Meinung nach nicht, diese Frage für die frühe Jesustradition zu beantworten. Unabhängig davon halte ich mit John S. Kloppenborg die Valantasis-Definition von Askese grundsätzlich für zu allgemein.<sup>34</sup> Nach Kloppenborg besteht die Gefahr einer so weiten Definition vor allem darin, dass tatsächliche Unterschiede zwischen asketischer Literatur und den kanonischen Evangelien nicht mehr in den Blick kommen. So vernachlässigt die weite Definition z.B. die besondere Rolle des menschlichen Körpers in der Askese, als eines Ortes, an dem Macht demonstriert wird:

»Both the (interior) self-mastery and the demonstrative or performative aspects are essential to asceticism. It is the body itself that provides the particular ›surface‹ of performance, whether in a dramatic form, such as Symeon Stylites' act of touching his toes 1244 times [...] or in the more ›passive‹ form of Thecla's refusal to marry – and hence, her choice to appear in public space without the usual markers of marriage.«<sup>35</sup>

Mary Ann Tolbert, die ausschließlich das Markusevangelium untersucht, hält ebenfalls eine zu weite – wie auch eine zu enge – Definition von Askese für wenig hilfreich.<sup>36</sup> Sie führt stattdessen den Ansatz von Averil Cameron weiter, für die der frühchristliche asketische Diskurs durch bestimmte Schlüsselbegriffe und -konzepte identifizierbar ist und zwar sogar dort, wo der Text als Ganzes sich nicht direkt mit Askese beschäftigt.<sup>37</sup>

Ich werde im Folgenden die engere, an Camerons Kriterien von Askese angelehnte Definition von Tolbert übernehmen (vgl. 3.1). Sie erscheint mir für mein Vorhaben deshalb hilfreich, weil Camerons Kriterien so offen sind, dass sie sich auf den späteren Askesediskurs beziehen, ohne jedoch im Detail zu

<sup>33</sup> PATTERSON, *Askesis*, 64f.

<sup>34</sup> JOHN S. KLOPPENBORG, *Making Sense of Difference. Asceticism, Gospel Literature, and the Jesus Tradition*, in: VAAGE/WIMBUSH, *Asceticism*, 149–156.

<sup>35</sup> KLOPPENBORG, *Sense*, 151f.

<sup>36</sup> MARY ANN TOLBERT, *Asceticism and Mark's Gospel*, in: VAAGE/Wimbush, *Asceticism*, 30–32. Sie kritisiert insbesondere die ältere Definition von Valantasis, die in ihrer Konsequenz zu einer Entleerung und Unbrauchbarkeit des Begriffs führe. Die jüngere Definition scheint sie nicht zu kennen.

<sup>37</sup> TOLBERT, *Asceticism*, 34.



sehr festgelegt zu sein.<sup>38</sup> Am Ende meiner Untersuchung werde ich jedoch noch einmal Valantasis' Askese-Definition aufnehmen und einen Definitionsvorschlag jenseits der weiten und engen Definition versuchen.

### 3. DER HISTORISCHE JESUS UND DIE SCHLÜSSELTHEMEN DES FRÜHCHRISTLICHEN ASKESEDISKURSES

Nach Averil Cameron kann ein asketischer Diskurs im Kontext des frühen Christentums dort identifiziert werden, wo bestimmte Schlüsselbegriffe und -konzepte vorkommen, und zwar selbst da, wo der Text als Ganzer sich nicht direkt mit der Befürwortung von Askese beschäftigt.<sup>39</sup> Die Schlüsselthemen Verzicht (renunciation), Versuchung (temptation), Verleugnung (denial), spiritueller Fortschritt bzw. Aufstieg im spirituellen Leben (ascent in the spiritual life) und ein spezialisierter Gebrauch griechischer Begriffe wie *porneia* (Unzucht), *erōs*, *logismoi* (Überlegungen, Gedanken), *aktēmosynē* (Besitzlosigkeit) sind ziemlich gute Indikatoren für einen impliziten wie expliziten Askesediskurs,<sup>40</sup> die Cameron noch um die Dämonologie ergänzt. Dieses Begriffs- und Themeninventar erweitert Mary Ann Tolbert durch Themen wie Rückzug (*anachōrēsis*), Reinigung (von Geist und Seele) und Leiden.<sup>41</sup>

Die neutestamentlichen Quellen gehören eindeutig nicht zum asketischen Diskurs im eigentlichen Sinn. Keine Schrift befürwortet ausdrücklich ein Set asketischen Verhaltens. Es gibt aber Texte, die sich indirekt am Askesediskurs, wie Cameron ihn versteht, beteiligen, indem sie einzelne Themen dieses Diskurses aufgreifen bzw. als eine Art Vorstadium zu diesem Diskurs aufzufassen sind.<sup>42</sup> Dazu gehören u.a. die Paulusbriefe,<sup>43</sup> von den Evangelien besonders das Lukasevangelium<sup>44</sup> und möglicherweise unter den frühen Jesustraditionen nach Stephen Patterson die Logienquelle Q sowie das Thomasevan-

<sup>38</sup> Vgl. dagegen die Beschreibung asketischer Praktiken bei ANTHONY J. SALDARINI, *Asceticism and the Gospel of Matthew*, in: VAAGE/WIMBUSH, *Asceticism*, 11.

<sup>39</sup> AVERIL CAMERON, *Ascetic Closure and the End of Antiquity*, in: VINCENT L. WIMBUSH/RICHARD VALANTASIS (Eds.), *Asceticism*, New York u.a. 1995, 151f; zum Verständnis von »asketischem Diskurs« äußert sich CAMERON, ebd., 150f.

<sup>40</sup> Nicht ganz klar geworden ist mir bei CAMERON die Bedeutung von »denial« und *logismoi*. Ist mit »denial« auch oder wesentlich »self-denial« gemeint? Und wie konnotiert sie die *logismoi*? Handelt es sich um eher positive oder eher negative Gedanken?

<sup>41</sup> TOLBERT, *Asceticism*, 35. Das Thema Dämonologie ergänzt sie ebenfalls, obwohl es bei Cameron vorkommt.

<sup>42</sup> In dieser Einschätzung unterscheide ich mich deutlich von JOHN S. KLOPPENBORG, der für eine Definition von Askese plädiert, die die kanonischen Evangelien ausschließt (Sense, 150).

<sup>43</sup> Vgl. dazu den Beitrag von CHRISTINE GERBER zur Enthaltensamkeit im 1Kor in diesem Band. Als askese-kritisch werden in der Regel die Pastoralbriefe eingeschätzt, wobei WEIDEMANN, *Engelsgleiche*, 48–63, für 1 Tim eher von »Gegen-Askese« sprechen möchte (bes. 62f).

<sup>44</sup> Dazu WEIDEMANN, *Engelsgleiche*, 25–48.

lium.<sup>45</sup> Im Folgenden wird daher zu fragen sein, ob diese asketischen Tendenzen auch schon für den historischen Jesus festzustellen sind, und wenn ja, in welcher Hinsicht.

### 3.1 Verzicht auf Nahrung, Kleidung, soziale Kontakte, Ehe und Sexualität

Das von Cameron als erstes genannte Schlüsselthema des frühchristlichen Askesediskurses, *Verzicht*, halte ich mit Hans-Ulrich Weidemann für zentral. Es handelt sich dabei um einen dauerhaften bzw. programmatischen und religiös begründeten Verzicht, der mit dem Körper verbunden ist.<sup>46</sup> Verzichtet werden kann auf Sexualität und Ehe, Reichtum und Besitz, Nahrung bzw. bestimmte Nahrungsmittel, Kleidung, eine feste Unterkunft, Schlaf, Körperpflege, soziale Kontakte etc.

In den beiden Hauptquellen der frühen Jesustradition, Mk und Q, wird der Verzicht auf Schlaf und Körperpflege nirgends thematisiert, auch über den Verzicht auf Kleidung bzw. auf bestimmte, wohl den eigenen Status betonende Kleidung erfahren wir nur wenig. Allenfalls wird in QLk 7,25 in Bezug auf den Täufer und in der Nichtsorgen-Perikope (QLk 12,22b–31) die Bedeutungslosigkeit der Kleiderfrage und der Sorge um die richtige Kleidung angesichts des Königreiches Gottes hervorgehoben. Gleiches gilt für die Sorge um das Essen. Dass damit weder der *Verzicht auf eine bestimmte Nahrung*, noch *Fasten* gemeint sein kann, zeigt neben der Charakterisierung Jesu in QLk 7,33 als »Fresser und Weintrinker, als Freund von Steuerpächtern und Sündern« vor allem seine Mahlpraxis samt den daraus erwachsenen Traditionen wie den Speisungserzählungen, seine Mahlgleichnisse und Mahlmetaphorik, die Seligpreisung der Hungernden, die Perikope über das Ährenraufen in Mk 2,23–28 bis hin zu den Erzählungen vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern und den Mählern des Auferstandenen. Fasten ist erst nachösterlich angesagt, nachdem der Bräutigam den Jüngerinnen und Jüngern entrissen worden ist (Mk 2,20). Nicht allein für den Evangelisten Markus ist Jesus »the living symbol of plenty, just as the kingdom of itself is the advent of the abundant harvest (4:8,20)«<sup>47</sup> sondern vermutlich auch für die Mehrzahl der ersten Adressatinnen und Adressaten seiner Reich-Gottes-Botschaft: die Bettelarmen, die am Existenzminimum Lebenden, die Kranken und Behinderten, die eher den Hunger kannten als das Sattsein.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Vgl. PATTERSON, Askesis.

<sup>46</sup> WEIDEMANN, Engelsgleiche, 24; er folgt dabei ELIZABETH A. CLARK, die Verzicht bestimmt als »bodily discipline serving to strengt[h!]en the soul.« (Asceticism, Class, and Gender, in: VIRGINIA BURRUS [Ed.], A People's History of Christianity II. Late Ancient Christianity, Minneapolis MN, 2005, 30; zit. n. WEIDEMANN, ebd.); ähnlich auch TOLBERT, Asceticism, 39, u.a.

<sup>47</sup> TOLBERT, Asceticism, 40.

<sup>48</sup> Vgl. zur sozialen und wirtschaftlichen Situation im Römischen Reich, insbesondere in Judäa und Galiläa: WOLFGANG STEGEMANN, Jesus und seine Zeit, BE 10, Stuttgart 2010, 236–262; bes. 248–257.

Die reiche Mahltradition in Erzähl- und Redenstoff ist ohne die vielfältigen *sozialen Kontakte* Jesu und der Jesusbewegung nicht denkbar. Typisch für ihn ist die offene Tischgemeinschaft, die nicht nur die eigene Peer-Group einschließt mit Familie, Verwandten, Benachbarten, Anhängerinnen und Anhänger etc., sondern sogar Menschen, die – ob selbst verschuldet oder nicht – allgemein verachtet und ausgegrenzt waren, wie z.B. Steuerpächter und Sünderinnen und Sünder (vgl. Qlk 7,34; Mk 2,15–17 par, u.ö.).<sup>49</sup> Die Mähler Jesu und in ihrer Folge die Mähler der frühen Jesusbewegung unterscheiden sich gerade durch die Integration von Menschen und Gruppen unterschiedlichster Herkunft von den nicht nur in antiken Gesellschaften üblichen Beschränkungen der Mahlteilnehmenden. Davon abgesehen ist Jesus in den Evangelien in der Regel von zahlreichen Menschen umgeben. Er setzt sich ihnen bewusst aus, indem er sie zum Teil gegen den Willen seiner Schülerinnen und Schüler nicht nur zu sich kommen bzw. an sich herankommen lässt (z.B. Kinder und ihre Eltern Mk 10,13–16; Kranke, Behinderte und deren Helfer), sondern sie auch selbst aufsucht. Die Verkündigung des unmittelbar bevorstehenden Königreiches Gottes an alle Kinder Israels wäre ohne ausgreifende soziale Kontakte überhaupt nicht umzusetzen gewesen.

Weniger klar sind die Einstellungen zu *Sexualität, Ehe und Fortpflanzung* in der Jesustradition. Hinweise auf einen positiv konnotierten Verzicht auf sie gibt es in zwei nicht voneinander abhängigen Quellen der Jesustradition, im Lukasevangelium und im Matthäusevangelium, wobei beide Hinweise jedoch dem Verdacht ausgesetzt sind, Schöpfungen des jeweiligen Evangelisten zu sein. Für das Lukasevangelium ist das mehr oder weniger Konsens, da der Evangelist seine Quellen in dieser Hinsicht durchgehend verändert und die Ehelosigkeit als Jüngerideal darstellt und den idealen Jünger damit als männlich kennzeichnet.<sup>50</sup> Am Auffälligsten ist diese Änderung in den Nachfolgeworten Lk 14,25f und 18,29f, in denen er gegenüber der jeweiligen Vorlage aus Q (vgl. Mt 10,37) und Mk 10,28–31 par Mt 19,27–30 die Ehefrau in die Reihe der zu hassenden und zu verlassenden Familienmitglieder einfügt.<sup>51</sup> Im Um-

<sup>49</sup> Im frühen Christentum setzt sich das z.B. in den paulinischen Gemeinden fort. Stellvertretend sei Gal 3,28 genannt, das für eine solche, soziale Grenzen aufhebende Vision von Gesellschaft steht. Vgl. auch die paulinischen Kommentare zu den Konflikten in den Gemeinden, die relativ oft einen Bezug zu diesem Hintergrund aufweisen (z.B. 1Kor 11: Frauen und Männer, arm und reich; Gal und 1Kor 8–10: Juden und Nichtjuden; Sklaven und Freie: passim, bes. Phlm).

<sup>50</sup> Vergleiche zum Folgenden besonders WEIDEMANN, Engelsgleiche, 25–38, der die lukanische Ehelosigkeits- bzw. Sexualitätsaskese sorgfältig analysiert.

<sup>51</sup> Weitere Änderungen in diesem Sinn betreffen z.B. die sogenannte »Entheiratung« des Petrus und die gegenüber dem Markusevangelium völlig umgearbeitete Antwort Jesu auf die Sadduzäerfrage (Lk 20,34–36). Während Jesus in Mk 12,25 das Aufhören von Heiraten und Geheiratet werden erst für die Zeit nach der Auferstehung der Toten erwartet, sind die in der Gegenwart ehelos Lebenden für den lukanischen Jesus schon jetzt engelgleich und würdig der Auferstehung der Toten. Vgl. dazu ebenfalls WEIDEMANN, Engelsgleiche, 32–38.

kehrschluss bedeutet das, dass Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern keine Anweisung gab, auf Ehe und Sexualität zu verzichten und die Ehefrau zu verlassen. Im Gegenteil, die in den Nachfolgeworten des Markus- und Matthäusevangeliums fehlende Ehefrau zusammen mit unserer Kenntnis, dass nicht nur Petrus zusammen mit seiner Frau auf Missionsreisen ging und das Evangelium verkündete (vgl. 1Kor 9,5), sondern auch weitere Ehepaare missionierten (vgl. Röm 16,3.7; 1Kor 16,19), bestätigt die These von Martin Ebner, wonach Jesus wahrscheinlich bei Verheirateten beide Partner in seine Nachfolge rief und der Zwölferteil als Repräsentation der zwölf Stämme Israels nicht aus zwölf Männern, sondern aus zwölf Paaren bestand.<sup>52</sup> Das stimmt damit überein, dass für Jesus das Paar und damit die Ehe von Beginn der Welt an göttlich legitimiert ist, und er die Scheidung als Verstoß gegen die Schöpfungsordnung (Mk 10,2–12 par) wertet.<sup>53</sup>

Wesentlich schwieriger zu beurteilen, und damit in der Forschung umstrittener, ist das Eunuchenlogion in Mt 19,11f. Das betrifft die Frage seiner Herkunft und seiner ursprünglichen Bedeutung ebenso wie seine Rolle im matthäischen Kontext,<sup>54</sup> in den es nicht wirklich gut passt.<sup>55</sup> Nicht wenige halten es wegen seiner schockierenden Aussage für jesuanisch<sup>56</sup> und interpretieren es als einen bestärkenden Reflex Jesu auf die vermutete Kritik an seiner zölibatären Lebensweise bzw. an der einiger seiner Jünger.<sup>57</sup> Auf diese Weise wird es zu einem wichtigen Indiz jesuanischer Ehelosigkeit. Doch ist

<sup>52</sup> EBNER, Jesus, 149–153. Nach Ebner sind auf diese Weise auch die Worte von der Ehescheidung und das Wort vom begehrliehen Blick überzeugend zu erklären (151f).

<sup>53</sup> Die besondere Rolle der Schöpfungsordnung für Jesu Ehevorstellung ist kein Widerspruch zu Ebners Erklärung der Worte von Ehescheidung und Begehrensverbot (s.o.), sondern eher eine weiterführende theologische Motivation; vgl. dazu auch STROTMANN, Jesus, 152f.

<sup>54</sup> Man vergleiche nur die anregende Interpretation von MARIANNE BLICKENSTAFF, ›While the Bridegroom Is with Them‹. Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew, JSNTS 292, London/New York 2005, 134–142, mit der Interpretation von ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), EKK I/3, 1997, 106–111. Blickenstaff blendet den unmittelbar vorher gehenden Kontext, das Scheidungsverbot Jesu (Mt 19,3–9), völlig aus und legt stattdessen den Fokus auf das sogenannte Kinderevangelium, zu dem Mt 18,1–5 und die dem Eunuchenwort nachfolgende Perikope Mt 19,13–15 gehört. Der mit Eunuch für das Himmelreich zeugt nicht biologisch, sondern übernimmt die Rolle eines fürsorglichen Adoptivvaters in seiner fiktiven Familie und zugleich verhält er sich wie ein Kind. Dagegen interpretiert Luz die Perikope im mt Kontext als Kommentar zu Scheidungsverbot und Unzuchtsklausel, der zu einem ehelosen Leben nach Entlassung der unzüchtigen Ehefrau ermutigen will. Ähnlich PETER FIEDLER, Das Matthäusevangelium, ThKNT 1, Stuttgart 2006, 312.

<sup>55</sup> Zur Begründung vgl. z.B. LUZ, Matthäus 3, 108–111, oder JOHN P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Bd. I: The Roots of the Problem and the Person, New York u.a. 1991, 343.

<sup>56</sup> Ausführlich dazu WILLIAM LOADER, The New Testament on Sexuality, Grand Rapids, Mich./Cambridge 2012, 436–444.447–453. Ähnlich auch MEIER, Jew I, 344.

<sup>57</sup> So z.B. MEIER, Jew I, 344; LOADER, Testament, 443; LUZ, Matthäus 3, 110.

diese Ehelosigkeit Jesu – die der Eunuchenmetapher besser entsprechend eigentlich als Eheunfähigkeit bezeichnet werden muss – dann auch gleichzusetzen mit Askese?<sup>58</sup> Meiner Meinung nach eher nicht, denn einerseits wird die Ehelosigkeit Jesu in der Jesustradition nirgends explizit thematisiert und kann daher immer nur aus einem *argumentum e silentio* geschlossen werden,<sup>59</sup> andererseits spricht der Eunuchenspruch selbst von der radikalen Eheunfähigkeit um des Himmelreiches willen als von etwas einmalig Gegebenem und nicht von einer immer wieder neu einzuübenden Entscheidung. Sie muss weder von allen Jesus Nachfolgenden nachvollzogen, ja noch nicht einmal verstanden werden: »und es gibt Eunuchen, die sich selbst zu Eunuchen machen um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, fasse es« (Mt 19,12).<sup>60</sup>

### 3.2 Verlassen von Familie, Wohnort und Besitz

Das so genannte Nachfolgewort in Mk 10,29f par setzt voraus, dass die Jüngerinnen und Jünger Jesu ihre *Familie* (Schwestern und Brüder, Mutter und Vater, Kinder), ihren *Besitz* (Acker und evtl. Haus<sup>61</sup>) und damit ihr Zuhause verlassen haben, um Jesus nachzufolgen. Das zieht in einer agrarischen Gesellschaft, in der die Mehrheit der Bevölkerung in der Landwirtschaft oder in landwirtschaftsnahen Bereichen wie der Fischerei arbeitet, dann auch die Aufgabe des Berufes (Acker) nach sich bis hin zur Aufgabe einer durch einen kleinen Acker gewährleisteten Selbstversorgung. Auch wenn das Nachfolgewort im markinischen Kontext an die missglückte Berufung eines reichen jungen Mannes und die darauffolgende Jüngerinnen- und Jüngerbelehrung über Reichtum angehängt ist, thematisiert es selbst weniger den Verzicht auf Reichtum – Acker und Haus weisen eher auf bescheidene Verhältnisse – als das Verlassen der patriarchalen Familie und damit den Ausstieg aus dem sozialen Netz. Die Logienquelle formuliert das noch radikaler als Mk 10,28–30, wenn sie in QLk 14,26 gar den Hass des Jüngers/der Jüngerin gegen Vater und Mutter, Sohn und Tochter fordert und damit den Abbruch jeglichen Kontaktes der Jüngerinnen und Jünger mit ihren Familien.<sup>62</sup> Auf einer ähnlichen Ebene liegt die Aufforderung Jesu an einen Jünger-Kandidaten nicht mit der Nachfolge zu warten, bis der Vater gestorben ist (»lass die Toten ihre Toten

<sup>58</sup> So JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Bd. III: *Companions and Competitors*, New York u.a. 2001, 635: »The one truly ascetic practice of Jesus was his celibacy.«

<sup>59</sup> Und das ungeachtet der respektablen Versuche die Ehelosigkeit Jesu breit zu begründen, wie z.B. von MEIER, *Jew I*, 332–345, oder LOADER, *Testament*, 447–453.

<sup>60</sup> Ähnlich auch LOADER, *Testament*, 449.

<sup>61</sup> Da »Haus« an erster Stelle steht und ihm die Aufzählung der Familienmitglieder folgt, ist es fraglich, ob es als Gebäude und damit als Besitz verstanden werden soll. Eher legt es sich nahe, es als Haushalt und Lebensort der Familie und damit als Heimat der anschließend genannten Familienmitglieder anzusehen, wie auch der Person, die dieses Haus verlassen hat.

<sup>62</sup> Zur sozialen Semantik von »lieben/*agapan*« und »hassen/*misein*« in der Antike vgl. STEGEMANN, *Jesus*, 292; dort auch weitere Literatur.

begraben«, QLk 9,60). Die markinische Erzählung lässt in Bezug auf Jesus selbst noch den historischen Hintergrund dieser radikalen Trennung von der Familie durchscheinen. Nach Mk 3,21 lehnte die Familie Jesu seine Sendung und das damit verbundene unkonventionelle Verhalten nicht nur ab, sondern sie unternahm sogar den Versuch, ihn mit Gewalt an dieser Sendung zu hindern und ihn als gehorsamen Sohn in den Familienverband zurückzuführen (vgl. auch Mk 3,31–35; für das Dorfumfeld Mk 6,1–6a).<sup>63</sup> Konflikte in der Familie von Jesusanhängerinnen und Jüngern aus ähnlichen Gründen reflektieren auch Mk 13,12 und QLk 12,51.53.

Mit James D.G. Dunn<sup>64</sup> halte ich allerdings eine grundsätzliche Antithese und einen grundsätzlich notwendigen Bruch zwischen der Herkunftsfamilie und der *familia dei* als Familie der Jesus Nachfolgenden nicht für historisch wahrscheinlich.<sup>65</sup> Der Kontaktabbruch war nur notwendig, wenn die Familie die Nachfolge Jesu hintertrieb und zu verhindern suchte, dass die Jüngerinnen und Jünger Jesu zusammen mit ihm die Nähe der *basileia* Gottes verkündeten und diese Nähe in Exorzismen, Mählern mit outcasts und einem gesellschaftliche Hierarchien und Grenzen sprengenden Umgang untereinander und gegenüber anderen erfahrbar machten. Dass dieser Ausstieg mit Askese eher weniger zu tun hat, zeigt neben der hohen Wahrscheinlichkeit, dass Jesus Ehepaare berufen hat (s.o.), auch die Verheißung Jesu in Mk 10,29f, dass die ihm Nachfolgenden, die Familie, Haus und Acker verlassen haben, schon in diesem Äon Haus, Acker und alle Familienmitglieder außer dem Vater hundertfach zurück erhalten, sodass das Verlassen der patriarchalen Familie durch eine viel größere neue soziale Gruppe mit allen Funktionen und Beziehungen einer Familie kompensiert wird.

Wer Familie und Wohnort um des unmittelbar bevorstehenden Königreiches Gottes willen verlässt, verlässt auch seinen Besitz, der für die meisten Jüngerinnen und Jünger aus dem ländlichen Galiläa aus Haus und Acker und evtl. Arbeitsgerät, wie z.B. dem Fischerboot der beiden Brüder Andreas und Simon Petrus, bestanden haben dürfte. Ob das Verlassen dieser Lebensgrundlagen aber auch bedeutet, auf sie ganz zu verzichten, ist damit nicht gesagt. Auf Grund des konflikthaften Verhältnisses Jesu zu seiner Familie ist das für Jesus selbst anzunehmen, für seine Jüngerinnen und Jünger aber nicht unbe-

<sup>63</sup> Mk 3,21 (vgl. auch Joh 7,5) hat den christlichen Interpreten schon früh Probleme bereitet, da es der besonderen Rolle der Mutter und der Brüder Jesu im frühen Christentum, vor allem der von Jakobus als einer der Leiter der Jerusalemer Urgemeinde, deutlich widerspricht. Bei Mt und Lk fehlt diese Notiz bezeichnenderweise. Daher spricht einiges für die Authentizität von Mk 3,21.

<sup>64</sup> JAMES D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2003, 592–599.

<sup>65</sup> Vgl. nur das Haus des Petrus in Kafarnaum als möglichen Ausgangs- und Rückzugsort für Jesu Wirken in Galiläa (passim; so auch DUNN, *Jesus*, 317–319) und der Kontakt zur Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31 par Mt; anders Lk, der die Heilung der Schwiegermutter des Petrus vor seiner Berufung erzählt, um damit den Bruch mit seiner Familie zu motivieren).

dingt, wie das Beispiel des Petrus zeigt. Wenn sein Haus Stützpunkt Jesu in Kafarnaum war, hat er es zwar immer wieder verlassen, aber nicht auf es verzichtet. Allein aus Rücksicht auf ihre Familien haben sie mit Sicherheit nicht alles verkauft und den Armen gegeben, wie es die Verbindung der Nachfolgeworte mit der Perikope von der gescheiterten Berufung des reichen Jünglings (Mk 10,17–22) suggeriert. In dieser Erzählung, die mit großer Wahrscheinlichkeit einen historischen Kern hat,<sup>66</sup> fordert Jesus von dem jungen Mann eine radikale Trennung von seinem großen Vermögen (*ktēmata pollá*) – und was kann radikaler sein als dessen Verkauf? – weil dieses Vermögen ihn genau an dem hindert, was er sich wünscht, nämlich »ewiges Leben zu erben« (Mk 10,17) bzw. in die *basileia* Gottes zu kommen (vgl. Mk 10,23). Das Problem ist ein Reichtum, der den Reichen so vollkommen vereinnahmt, dass der Reichtum sein Gott wird, d.h. »that possessions begin to possess the possessor rather vice versa.«<sup>67</sup> (vgl. Mt 6,24 par Lk 16,13) Ein asketischer Kontext, auf den der im Neuen Testament nirgends vorkommende Begriff *aktēmosynē* (Besitzlosigkeit) hinweist, scheint hier (noch) keine Rolle zu spielen.

### 3.3 Weitere Schlüsselthemen frühchristlicher Askese in der frühen Jesustradition

Weitere, von Cameron und Tolbert genannte Schlüsselthemen frühchristlicher Askese kommen zwar in der Jesustradition vor, haben aber eine andere als asketische Bedeutung bzw. nur eine marginale Bedeutung.

Wesentlich zur Askese gehört der *Rückzug* (*anachōrēsis*) des Asketen aus dem normalen täglichen Leben in ein Leben der Einsamkeit und des Gebets, häufig in der Wüste. Auch von Jesus werden im Erzählstoff des Markusevangeliums Phasen eines solchen Rückzugs zum Gebet berichtet (1,35; 6,45f; 14,32–35). Hinzu kommen sein vierzigtägiger Aufenthalt in der Wüste nach seiner Taufe durch Johannes (Mk 1,12f) und sein Rückzug zusammen mit seinen Jüngern in Mk 3,7.<sup>68</sup> Dass Jesus sich zum Gebet oder zur Jüngerinnen- und Jüngerunterweisung zurückgezogen hat, ist sehr wahrscheinlich. Im Vergleich mit den frühchristlichen Asketen war dieser Rückzug jedoch immer nur temporär und kurz. Das Ziel der Sendung Jesu war das Gegenteil von Rückzug, nämlich die Verkündigung der Königsherrschaft Gottes an ganz Israel.

Mit dem Rückzug in die Wüste verbindet der christlich-antike Askesedikurs eine *Versuchung* (*peirazo*) durch den Teufel und seine Dämonen. Von einer Versuchung Jesu durch den Satan wird in Mk 1,12f und seiner Q-Variante, Qlk 4,1–13, erzählt. Eine Versuchung durch Dämonen fehlt. Ansonsten suchen Menschen, insbesondere seine Gegner, Jesus in Versuchung zu führen. Auch wenn das griechische Verb »auf die Probe stellen, prüfen« bedeuten

<sup>66</sup> Zur Begründung MEIER, Jew III, 515–517.

<sup>67</sup> MEIER, Jew III, 518.

<sup>68</sup> Das Lexem kommt im NT nur als Verb vor (*anachōreō*). Während es im Markusevangelium einmal vorkommt, fehlt es in Q und im Lukasevangelium. Vergleichsweise oft benutzt es der Evangelist Matthäus (zehnmal).

kann, wird die deutlich negative Konnotation des Lexems in der Jesustradition durch die letzte Vaterunserbitte (QLk 11,4 par Mt 6,13) bestätigt, in der Formulierung aber gerade nicht auf den Teufel bezogen, sondern in fast anstößiger Weise auf Gott selbst: »und führe uns nicht in Versuchung.«

*Dämonen oder unreine Geister* spielen in der Jesustradition zwar eine wichtige Rolle, doch Jesus wird anders als viele Asketen weder durch sie verfolgt, noch ununterbrochen schikaniert, im Gegenteil: er erweist sich im Redenstoff (z.B. in der Beelzebulpärikope in Mk 3,22–30) wie in den Erzählungen über seine Exorzismen gerade als Herr der Dämonen, der sie herausfordert, sie aus den Besessenen vertreibt und vernichtet. Jesu Ziel ist nicht der immer wieder von Neuem zu führende Kampf gegen die seinen Körper angreifenden Dämonen, sondern die Befreiung der Besessenen aus der Macht des Bösen.

Ein letztes Thema, das sowohl in der Jesustradition als auch im frühchristlichen Asketediskurs eine wichtige Rolle spielt, ist das von *Leiden und Selbst-Verleugnung*. Mary Ann Tolbert weist in Bezug auf das Leiden für das Markusevangelium jedoch auf einen deutlichen Unterschied zum Asketediskurs hin.<sup>69</sup> Der Asket leidet seelisch, weil er sich der sündigen Natur des Menschen und damit auch seiner eigenen bewusst ist. Um die Begierden seines Fleisches im Zaum zu halten, fügt er sich regelmäßig selbst Schmerzen und Leiden zu, z.B. durch Selbstgeißelung, Tragen von unbequemer Kleidung wie die eines härenen Hemdes, und Schlafentzug. Eine solche Art des physischen Leidens ist der Jesustradition völlig fremd. Nicht selbst zugefügte Schmerzen, sondern Ablehnung bis hin zur Verfolgung durch menschliche Gegner sind die Probleme der Jüngerinnen und Jünger im Markusevangelium, in der Logienquelle, im Matthäus- und im Johannesevangelium.

Im Kontext von mentaler bis physischer Ablehnung des Weges Jesu und seiner Botschaft stehen auch das *Logion vom Retten und Verlieren des eigenen Lebens* (Mk 8,34–37 u.ö.) und das *von Selbstverleugnung und Kreuzaufnahme*. Beide könnten auf Jesus selbst zurückgehen. Die Paradoxie vom Retten und Verlieren des Lebens ist dreimal in voneinander unabhängigen Quellen bezeugt, bei Mk (Mk 8,35 par Mt 16,25 par Lk 9,24), in Q (Lk 17,33 par Mt 10,39) und in Joh 12,25, und hat in allen Varianten nach John P. Meier dieselbe grundlegende Botschaft:<sup>70</sup> diejenigen, die an ihrem gegenwärtigen Leben als einem letzten Gut hängen, werden das wirklich endgültige Gut des wahren Lebens in der *basileia* Gottes verlieren; diejenigen dagegen, die den Verlust des gegenwärtigen Lebens riskieren, werden das wahre Leben in der *basileia* finden. Im Markusevangelium und seinen Seitenreferenten schließt dieses Logion unmittelbar an das Logion von Selbstverleugnung und Kreuztragen an (Mk 8,34; Mt 16,24; Lk 9,23), von dem es auch noch eine Q-Variante in Lk 14,27 par

<sup>69</sup> TOLBERT, *Asceticism*, 41f. Von dort stammen auch die im Folgenden aufgeführten Beispiele.

<sup>70</sup> MEIER, *Jew III*, 56–63, versucht mit eher mäßigem Erfolg den ursprünglichen Spruch zu rekonstruieren, da er letztlich nicht ausschließen möchte, dass alle drei Varianten auf Jesus selbst zurückgehen.



Mt 10,38 gibt, ohne die Aufforderung zur Selbstverleugnung: »Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein.« Die jesuanische Herkunft dieses Logions erscheint vor allem auf Grund der Kreuzmetapher nicht ganz so einleuchtend wie die des Logions vom Gewinn und Verlust des Lebens.<sup>71</sup> Unabhängig davon stehen beide Jesusworte in Kontexten, die den Adressierten die Möglichkeit vor Augen führen, das eigene Leben in der Nachfolge Jesu tatsächlich gewaltsam zu verlieren. Ursprünglich wollten sie aber wohl einfach darauf aufmerksam machen, dass ein Leben, das ausschließlich auf das eigene Wohlergehen und auf die Durchsetzung eigener Interessen ausgerichtet ist, nicht dem nahe gekommenen Königreich Gottes entspricht. Für beide Deutungen ist die Annahme eines asketischen Kontextes nicht nötig, zumal wenn die Selbstverleugnung in der markinischen Variante der Kreuzesnachfolge ein erst nachösterlicher Zusatz sein sollte.

#### 4. DAS FEHLEN ZENTRALER INHALTE DER JESUSTRADITION IM FRÜHCHRISTLICHEN ASKESEDISKURS

Die behandelten Inhalte der frühen Jesustradition orientieren sich selbstredend an der vorgegebenen Askese-Definition, konkret an den von Cameron und Tolbert benannten Schlüsselthemen des frühchristlichen Askese-Diskurses. Sie entsprechen damit den auch in der Forschung immer wieder untersuchten und erwähnten neutestamentlichen Perikopen (vgl. oben Kap. 1), die wiederum Basis der spätantiken asketischen Rezeption waren. Es stellt sich jedoch die Frage, ob eine solche Einengung des Textmaterials der Jesustradition zu überzeugenden Ergebnissen führen kann, wenn grundlegende Aspekte des Wirkens und der Verkündigung Jesu nicht oder nur ansatzweise berücksichtigt werden.

Mehrfach erwähnt wurde schon die Verkündigung der nahe gekommenen Königsherrschaft Gottes an ganz Israel, insbesondere an Arme, Kranke, Behinderte und an sogenannte Sünderinnen und Sünder. Hinzu kommt das Charisma Jesu als eines Heilers und Exorzisten, der dieses Charisma als Zeichen oder Realsymbol des schon in der Gegenwart und in seinem Handeln angebrochenen und erfahrbaren Heils interpretierte. Für diese Verkündigung brauchte er Unterstützung durch Menschen, die sich ihm anschlossen, und die bereit waren, wenn nötig Familie, Beruf, Besitz, Sicherheit hintan zu stellen. Der zumindest zeitweise Verzicht auf diese grundlegenden menschlichen Bedürfnisse war kein Wert an sich, sondern stand im Dienst der Reich-Gottes-Verkündigung. Das gilt letztlich auch für die mögliche Ehelosigkeit Jesu.

<sup>71</sup> Zur Diskussion vgl. MEIER, *Jew III*, 64–67 inkl. Anmerkungen. Meier selbst hält mit Hinweis auf den Eunuchenspruch (Mt 19,12) und die Hyperbel vom Ausreißen des Auges und Abhauen der Hand (Mk 9,43–48 par) gerade die Metapher vom Kreuztragen wegen ihres schockierenden, anstößigen Charakters für jesuanisch.

Bisher noch kaum diskutiert ist das mit dem kommenden Königreich Gottes verbundene und geforderte Ethos, das nicht nur Kennzeichen des jesuanischen Handelns war, sondern auch Kennzeichen seiner Jüngerinnen und Jünger sein soll. Mich wundert daher besonders, dass selbst Vertreterinnen und Vertreter der weiten Askese-Definition die Verwirklichung dieses Ethos kaum mit dem Begriff ›Askese‹ in Verbindung bringen. Vielleicht hängt das damit zusammen, dass Valantis' Askese-Definition im eigentlichen Sinn die Zusammenfassung einer soziologischen Theorie ist, die selbst da, wo er sie mit einer Reihe von Beispielen aus der Askese-geschichte unterfüttert, weniger inhaltlich als formal angelegt ist.<sup>72</sup> Auch Stephen Patterson bleibt in seiner Übertragung des Valantis-Ansatzes auf die frühe Jesustradition in Q und EvThom im Wesentlichen diesem formalen Schema verhaftet (s.o. 2.1), mit einer Ausnahme: das Verlassen der Herkunftsfamilie demonstriert für ihn eine fundamentale Verbundenheit, die durch die gemeinsame Beziehung zu Gott vermittelt ist: »With God as their Father, human beings are all siblings«.<sup>73</sup>

Was also fehlt? Hinweise darauf, wie eine solche fundamentale Verbundenheit gelebt werden kann. In der Jesustradition sind das u.a. das Nächstenliebegebot, Vergeltungsverzicht und Feindesliebe (QLk 6,27–36), Vergebungsbereitschaft (vgl. QLk 17,3f) und Verurteilungsverzicht (QLk 6,37f.41), Geltungs- und Statusverzicht, die vor allem im Positionsweschel-motiv (vgl. z.B. Mk 10,41–45) zum Ausdruck kommen, besondere Zuwendung zu den Marginalisierten der Gesellschaft etc. Für all dieses Verhalten braucht es auch Askese, allerdings nicht nur eine Askese im Sinne von Selbstverleugnung, Selbstdisziplin und Selbstbeherrschung, sondern vor allem eine im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs, als Einübung in ein Verhalten, das Gottes Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe nachahmt, und im Kontext einer Gemeinschaft, die die Einübung in dieses Verhalten aktiv unterstützt. Askese wäre dann weniger der Verzicht auf ein bestimmtes Verhalten oder der Verzicht auf ein bestimmtes Gut, ein bestimmtes Bedürfnis, sondern die Bedingung der Möglichkeit, um das dem Ethos der Gottesherrschaft entsprechende Verhalten umsetzen zu können.

## 5. FAZIT

Der Aufsatz versucht zu zeigen, dass Jesus kein Asket im Sinne des frühchristlichen Askese-diskurses war. Auch wenn einzelne Verhaltensweisen und grundlegende Entscheidungen Jesu eine Nähe zu Schlüsselthemen dieses Diskurses suggerieren, von seiner vermutlichen Ehelosigkeit über das Verlassen der Herkunftsfamilie bis hin zur Bedeutung von Dämonen und unreinen Geistern für sein Wirken, sind sie doch nicht asketisch im genannten Sinn

<sup>72</sup> Das gilt auch für seinen nicht ganz so theoretisch angelegten Aufsatz: VALANTIS, *Constructions*.

<sup>73</sup> PATTERSON, *Askesis*, 64.

motiviert. Das gilt auch für das geforderte Verhalten seiner Jüngerinnen und Jünger bei der Verkündigung der nahegekommenen *basileia* Gottes. Dieses Verhalten gilt nicht pauschal für alle und immer und überall, sondern orientiert sich an den konkreten Jüngerinnen und Jünger und ihren Problemen (z.B. reicher Jüngling ↔ Simon Petrus) und an den konkreten Situationen, vor allem aber am Ziel eines bestimmten Handelns oder Auftrags (vgl. die Ausrüstungsregeln in der Aussendungsrede), an Glaubwürdigkeit und Authentizität der Botinnen und Boten. Letztlich sind Verkündigung, Wirken und Verhalten Jesu wie seiner Jüngerinnen und Jünger allein der *basileia* Gottes verpflichtet, einer Wirklichkeit, die jede menschliche Rechts- und Sozialordnung transformiert und als großes Fest imaginiert wird. Das Ethos dieser Gemeinschaft orientiert sich am Verhalten Gottes selbst (vgl. QLK 6,36 par Mt 5,48). Wenn überhaupt in Bezug auf den historischen Jesus und die frühe Jesusbewegung sinnvoll von Askese gesprochen werden kann, dann als Einüben in dieses Ethos der *basileia* Gottes.

## LITERATUR

- ANONYMUS, Art. Asceticism, in: The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church (2. rev. ed.) Onlineversion 2013.
- BERGMANN, JAN, Art. Askese I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen, in: TRE 4 (1979), 195–198.
- BLICKENSTAFF, MARIANNE, »While the Bridegroom Is with Them«. Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew, JSNTS 292, London/New York 2005.
- CAMERON, AVERIL, Ascetic Closure and the End of Antiquity, in: VINCENT L. WIMBUSH/RICHARD VALANTASIS (Eds.), Asceticism, New York u.a. 1995, 147–161.
- DESELAERS, PAUL, Art. Askese III. Neues Testament, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993), 1078.
- DUNN, JAMES D. G., Jesus Remembered, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2003.
- EBNER, MARTIN, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, SBS 196, Stuttgart<sup>2</sup>2004.
- FRANK, KARL SUSO, Art. Askese IV. Frömmigkeitsgeschichtlich, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993), 1079f.
- GRIBOMONT, JEAN, Art. Askese IV. Neues Testament und Alte Kirche, in: TRE 4 (1979), 204–225.
- HOFFMANN, PAUL/HEIL, CHRISTOPH (Hrsg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven 2002.
- HUNTER, DAVID G., Art. Ascetics, Asceticism V. Christianity, A. Greek and Latin Patristics and Orthodox Churches, in: EBR 2 (2009), 947–951.
- KAELBER, WALTER O., Art. Asceticism, in: EncRel<sup>2</sup> 1 (2005), 526–530.
- KLOPPENBORG, JOHN S., Making Sense of Difference. Asceticism, Gospel Literature, and the Jesus Tradition, in: LEIF E. VAAGE/VINCENT WIMBUSH (Eds.), Asceticism and the New Testament, New York u.a. 1999, 149–156.
- KÖPF, ULRICH, Art. Askese IV. Kirchengeschichtlich, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998), 834–837.

- LOHSE, BERNHARD, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, München 1969.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), EKK I/3, 1997.
- MEIER, JOHN P., A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Bd. I: The Roots of the Problem and the Person, New York u.a. 1991.
- A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Bd. III: Companions and Competitors, New York u.a. 2001.
- NAGEL, PETER, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, Berlin 1966.
- NIEDERWIMMER, KURT, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen 1975.
- Art. Askese III. Neues Testament, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998), 832–834.
- PATTERSON, STEPHEN J., Askesis and the Early Jesus Tradition, in: LEIF E. VAAGE/VINCENT L. WIMBUSH, (Eds.), Asceticism and the New Testament, New York u.a. 1999, 49–69.
- SALDARINI, ANTHONY J., Asceticism and the Gospel of Matthew, in: LEIF E. VAAGE/VINCENT L. WIMBUSH (Eds.), Asceticism and the New Testament, New York u.a. 1999, 11–27.
- SCHENKE, LUDGER, Jesus und Johannes der Täufer, in: DERS. u.a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 84–105.
- SCHRÖTER, JENS, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Biblische Gestalten 15, Leipzig<sup>2</sup> 2009.
- STAATS, REINHART, Art. Askese, in: EKL 1 (1986), 287–292.
- STEGEMANN, WOLFGANG, Jesus und seine Zeit, BE 10, Stuttgart 2010.
- STRATHMANN, HERMANN, Art. Askese II A-D (christlich), in: RAC 1 (1950), 758–763.
- STROTMANN, ANGELIKA, Der historische Jesus: eine Einführung, Paderborn 2012.
- THEISSEN, GERD/MERZ, ANNETTE, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 3. durchges. Aufl. 2001.
- TOLBERT, MARY ANN, Asceticism and Mark's Gospel, in: LEIF E. VAAGE/VINCENT L. WIMBUSH (Eds.), Asceticism and the New Testament, New York u.a. 1999, 29–48.
- VALANTASIS, RICHARD, Art. Ascetics, Asceticism. III. New Testament, in: EBR 2 (2009), 941–944.
- Constructions of Power in Asceticism, in: JAAR 63 (1995), 775–821.
- A Theory of the Social Function of Asceticism, in: VINCENT L. WIMBUSH/RICHARD VALANTASIS (Eds.), Asceticism, New York u.a. 1995, 544–552.
- WEIDEMANN, HANS-ULRICH, Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief, in: DERS. (Hrsg.), Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses, NTOA 101, Göttingen 2013, 21–68.