

DAVID A. STAUB

Plutarch und die Evangelien

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*
632

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Christina M. Kreinecker (Leuven) · Tobias Nicklas (Regensburg)
Janet Spittler (Charlottesville, VA) · J. Ross Wagner (Durham, NC)

632



David A. Staub

Plutarch und die Evangelien

Von der Gattungskritik zum
interkulturellen Vergleich

Mohr Siebeck

David A. Staub, geboren 1981; 2016–2021 Studium der Evangelischen Theologie in Bern und Durham (UK); 2021–2024 wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Neues Testament und antike Religionsgeschichte an der theologischen Fakultät Bern; 2024 Promotion an der Universität Bern.
orcid.org/0009-0007-1938-1340

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

ISBN 978-3-16-164419-1 / eISBN 978-3-16-164420-7
DOI 10.1628/978-3-16-164420-7

ISSN 0340-9570 / eISSN 2568-7484
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

2025 Mohr Siebeck Tübingen.

© David A. Staub

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Satz: Martin Fischer, Tübingen. Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

*Für meine Kinder,
Ramon und Maëlle Staub,
die mich immer wieder für das Leben begeistern.*

Vorwort

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner von der Theologischen Fakultät der Universität Bern im Juni 2024 angenommenen Dissertationsschrift. Allen am Promotionsverfahren Beteiligten gilt mein aufrichtiger Dank. An erster Stelle ist mein Doktorvater Rainer Hirsch-Luipold zu nennen, der mich bereits seit meinem Masterstudium gefördert und mir den Zugang zu Plutarch von Chaironeia als interessantem Gesprächspartner für das Studium der neutestamentlichen Schriften eröffnet hat. Mit Freude denke ich an die inspirierenden Gespräche und kontrovers geführten Diskussionen über grosse religionsgeschichtliche Fragen, aber auch über winzige, philologisch bedeutsame Details zurück. Ohne seine Begleitung mit vielerlei Rückmeldungen und kundigem Rat wäre diese Qualifikationsarbeit nicht zustande gekommen. Weiter danke ich für die Unterstützung durch Benjamin Schliesser, meinen Zweitbetreuer, und Samuel Vollenweider, der sich als „Pate“ für mein Dissertationsprojekt zur Verfügung gestellt hat. Ihre ergänzenden Perspektiven und ermutigenden Kommentare in Kolloquien und persönlichen Gesprächen habe ich stets als Bereicherung erfahren. Darüber hinaus danke ich meinen Kollegen innerhalb des Berner Forschungsprojekts „Resonances through History“, Travis Niles und Stefano De Feo, mit denen mich über den akademischen Austausch hinaus die freundschaftliche Weggemeinschaft verbindet. Eine Tagung zum Thema meiner Dissertation konnte im Mai 2023 mit der Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) stattfinden, der außerdem die Open-Access-Publikation des vorliegenden Buches ermöglicht hat. Schliesslich danke ich Jörg Frey für die Aufnahme der Publikation in die zweite WUNT-Reihe, Tobias Stäbler, Markus Kirchner und Tabea Weber für die verlagsseitige Begleitung der Veröffentlichung, Liliane Staub für das zuverlässige Korrektorat und nicht zuletzt Matthias Müller, der wichtige Partien meines Textes stilistisch geschliffen hat.

Bern, Januar 2025

Inhaltsübersicht

Vorwort	VII
Inhaltsverzeichnis	XI
Abkürzungsverzeichnis	XVII
1. <i>Einleitung</i>	1
2. <i>Die Gattung der Evangelien: Ein forschungsgeschichtlicher Rückblick ..</i>	3
2.1. Phase 1: Paradigma der historischen Kritik	4
2.2. Phase 2: Das formgeschichtliche Paradigma	12
2.3. Phase 3: Das linguistische Paradigma	18
2.4. Phase 4: Neuere Arbeiten	42
2.5. Fazit	57
3. <i>Zur Methodik des Vergleichs</i>	61
3.1. Zu welchem Zweck soll der Vergleich geführt werden?	61
3.2. Welche Texte sollen verglichen werden?	63
3.3. In welcher Hinsicht sollen die Texte verglichen werden?	64
3.4. Wie sollen die Texte verglichen werden?	69
3.5. Konkretisierung im Hinblick auf den durchzuführenden Vergleich	77
4. <i>Plutarchs Leben Numas als narratives Nachdenken über das Wesen und Wirken des Göttlichen in der Welt</i>	81
4.1. Der Autor und sein literarisches Projekt	81
4.2. Plutarchs <i>Leben Numas</i>	99
4.3. Die Darstellung göttlichen Wirkens im <i>Leben Numas</i>	106
4.4. Die Figur Numas als heilsbringende Selbstoffenbarung des Göttlichen ..	118
4.5. Gottesoffenbarung als Kern der religiösen Reformen Numas	144
4.6. Plutarchs schriftstellerische Techniken im <i>Leben Numas</i>	167
4.7. Fazit	185

5. <i>Das Lukasevangelium im Vergleich mit Plutarchs Leben Numas'</i>	187
5.1. Das Lukasevangelium als biblischer Vergleichstext	187
5.2. Literarische Gestaltung: Die Charakterisierung der Hauptperson	192
5.3. Aussageziel: Die Offenbarung des göttlichen Wohlwollens	255
5.4. Hermeneutische Überlegungen:	
Das Verhältnis von Mythos und Geschichte	273
5.5. Ertrag für die Exegese des Lukasevangeliums und Plutarchs <i>Leben</i> <i>Numas</i>	293
6. <i>Schlussbemerkungen und Ausblick</i>	297
Literaturverzeichnis	305
Stellenregister	341
Moderne Autoren	356
Namens- und Sachregister	358

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Inhaltsübersicht	IX
Abkürzungsverzeichnis	XVII

1. Einleitung	1
2. Die Gattung der Evangelien: Ein forschungsgeschichtlicher Rückblick	3
2.1. Phase 1: Paradigma der historischen Kritik	4
2.1.1. Ernest Renan: „La vie de Jésus“ (1863)	6
2.1.2. Clyde Weber Votaw: „The Gospels and Contemporary Biographies“ (1915)	7
2.1.3. Beobachtungen und weiterführende Gedanken	10
2.2. Phase 2: Das formgeschichtliche Paradigma	12
2.2.1. Rudolf Bultmann: „Die Geschichte der synoptischen Tradition“ (1921)	15
2.2.2. Beobachtungen und weiterführende Gedanken	17
2.3. Phase 3: Das linguistische Paradigma	18
2.3.1. Die Redaktionsgeschichte und der <i>linguistic turn</i>	18
2.3.2. Auf der Suche nach der passenden Gattung	23
2.3.3. Charles Talbert: „What Is a Gospel?“ (1978)	26
2.3.4. David Aune: „The New Testament and Its Literary Environment“ (1987)	29
2.3.5. Detlev Dormeyer: „Evangelium als literarische und theologische Gattung“ (1989)	32
2.3.6. Richard Burridge: „What Are the Gospels?“ (1992)	34
2.3.7. Beobachtungen und weiterführende Gedanken	39
2.4. Phase 4: Neuere Arbeiten	42
2.4.1. Dirk Wördemann: „Das Charakterbild im bíos nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus“ (2002)	44

2.4.2. Eve-Marie Becker: „Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie“ (2006)	46
2.4.3. Michael Licona: „Why Are There Differences in the Gospels?“ (2017)	48
2.4.4. Helen Bond: „The First Biography of Jesus“ (2020)	51
2.4.5. Beobachtungen und weiterführende Gedanken	53
2.5. Fazit	57
3. Zur Methodik des Vergleichs	61
3.1. Zu welchem Zweck soll der Vergleich geführt werden?	61
3.2. Welche Texte sollen verglichen werden?	63
3.3. In welcher Hinsicht sollen die Texte verglichen werden?	64
3.3.1. Die lexikalische Vergleichsebene	64
3.3.2. Die konzeptuelle Vergleichsebene	66
3.3.3. Die textpragmatische Vergleichsebene	68
3.4. Wie sollen die Texte verglichen werden?	69
3.4.1. Auswahl der Vergleichstexte	70
3.4.2. Lektüre der Vergleichstexte	71
3.4.3. Vergleichskategorien bilden	72
3.4.4. Texte anhand von Ähnlichkeiten und Unterschieden erkunden ...	74
3.4.5. Neue Kategorien bilden, neue Fragen stellen und neue Beobachtungen machen	76
3.5. Konkretisierung im Hinblick auf den durchzuführenden Vergleich	77
3.5.1. Klärung des Vergleichsinteresses	77
3.5.2. Die <i>βίοι</i> Plutarchs als Vergleichstexte für die Evangelien	78
3.5.3. Weiteres Vorgehen	79
4. Plutarchs <i>Leben Numas</i> als narratives Nachdenken über das Wesen und Wirken des Göttlichen in der Welt	81
4.1. Der Autor und sein literarisches Projekt	81
4.1.1. Plutarch als Philosoph, Priester und Schriftsteller	81
4.1.2. Religiöse Aspekte im Leben und Denken Plutarchs	84
4.1.3. Das Projekt der Parallelbiographien	87
a) Die Parallelbiographien als historische Darstellungen	87
b) Die Parallelbiographien als Kulturvermittlungsprogramm	87
c) Die Parallelbiographien als Handbuch für politische Verantwortungsträger	89
d) Die Parallelbiographien als moralisch-pädagogisches Programm	90

e) Die Parallelbiographien als moralische Bildung	93
f) Die Parallelbiographien als Philosophie und (letztlich) Theologie	95
4.2. <i>Plutarchs Leben Numas</i>	99
4.2.1. Aufbau und Überblick über das <i>Leben Numas</i>	101
4.2.2. Mögliche Quellen Plutarchs zu Numa Pompilius	103
4.2.3. Die Stellung des <i>Leben Numas</i> innerhalb der <i>Parallelbiographien</i> ..	104
4.2.4. Nachdenken über das Göttliche im <i>Leben Numas</i>	105
4.3. <i>Die Darstellung göttlichen Wirkens im Leben Numas</i>	106
4.3.1. Direkte Einflussnahme: Wunder, Orakel und Omen	107
4.3.2. Indirekte Einflussnahme: Die treibende Kraft im Verborgenen	108
4.3.3. Die Deutung eines Ereignisses aus zwei unterschiedlichen Blickwinkeln bei Plutarch	109
4.3.4. Der göttliche Wille und die Freiheit des Menschen bei Plutarch ...	111
4.3.5. Das göttliche Wirken in unverfügbaren geschichtlichen Entwicklungen	112
4.4. <i>Die Figur Numas als heilsbringende Selbstoffenbarung des Göttlichen</i> ..	118
4.4.1. Numa als Philosoph	118
4.4.2. Numa als König	123
4.4.3. Numa als Gesetzgeber	131
4.4.4. Numa als Priester	134
4.4.5. Exkurs: Kann ein Mensch Gott sein?	138
4.5. <i>Gottesoffenbarung als Kern der religiösen Reformen Numas</i>	144
4.5.1. Die Undarstellbarkeit des Göttlichen	144
4.5.2. Die Einheit des Göttlichen	146
4.5.3. Die Gewaltlosigkeit des Göttlichen	148
4.5.4. Die Menschenfreundlichkeit des Göttlichen	149
4.5.5. Exkurs: Aberglaube und wahre Frömmigkeit	151
4.5.6. Der Appell zur Achtsamkeit gegenüber dem Göttlichen	159
4.6. <i>Plutarchs schriftstellerische Techniken im Leben Numas</i>	167
4.6.1. Methode und Kommunikationsstrategie	167
4.6.2. Die Synkrisis	170
4.6.3. Die Verwendung von Quellen	171
4.6.4. Das Verhältnis von Mythos und Logos in der Geschichtsschreibung	172
a) Numa, ein mythischer König	172
b) Exkurs: Plutarchs Mythosbegriff	175
c) Mythologische Nebenfiguren im Leben Numas	179
d) Mythische Erzählungen im Leben Numas	181
4.7. <i>Fazit</i>	185

5. Das Lukasevangelium im Vergleich mit Plutarchs <i>Leben Numas</i> ..	187
5.1. <i>Das Lukasevangelium als biblischer Vergleichstext</i>	187
5.2. <i>Literarische Gestaltung: Die Charakterisierung der Hauptperson</i>	192
5.2.1. Die Auswahl der Hauptperson	196
5.2.2. Die Rolle(n) der Hauptperson	199
a) Numa als König	199
b) Jesus als König?	200
c) Jesus als Messias	202
d) Jesus als Retter	206
e) Numa als Retter?	210
5.2.3. Die Hauptperson und ihre Autorität	212
5.2.4. Die Hauptperson und ihre Legitimierung	217
a) Die Legitimierung durch politische Autoritäten	217
b) Die Legitimierung durch das Volk	220
c) Die göttliche Legitimierung	226
d) Exkurs: Das leere Grab bei Jesus und Numa	229
5.2.5. Die Hauptperson und ihre Gestaltungsmittel, um Heil zu schaffen	232
a) Das eigene Vorbild	233
b) Das Gesetz	234
c) Religiöse Bildung	237
d) Gewalt(verzicht) und Frieden(bringen)	241
5.2.6. Das göttliche Wirken an der und durch die Hauptperson	245
5.2.7. Die Darstellung der Hauptperson vor dem Hintergrund des römischen Imperiums	249
5.3. <i>Aussageziel: Die Offenbarung des göttlichen Wohlwollens</i>	255
5.3.1. Das göttliche Wohlwollen gegenüber Tieren	257
5.3.2. Das göttliche Wohlwollen und das blutlose Opfer	259
5.3.3. Aspekte der Offenbarung des göttlichen Wohlwollens	262
a) Das göttliche Wohlwollen als Spende göttlicher Erkenntnis	263
b) Das göttliche Wohlwollen als Rettung in prekären Situationen ..	265
c) Das göttliche Wohlwollen als Herstellung von Gerechtigkeit	269
d) Das göttliche Wohlwollen als überreiche Grosszügigkeit	271
5.4. <i>Hermeneutische Überlegungen: Das Verhältnis von Mythos und Geschichte</i>	273
5.4.1. Geschichtliche Bezugspunkte	274
5.4.2. Mythische Elemente als Teil der Geschichtsschreibung	281
a) Figuren aus der göttlichen Sphäre	281
b) Liminale Orte	282

5.4.3. Der Mythos als Möglichkeit des Sprechens über Gott	285
5.4.4. Das Ineinander von Mythos und Geschichtsschreibung	288
5.5. <i>Ertrag für die Exegese des Lukasevangeliums und Plutarchs</i>	
<i>Leben Numas</i>	293
6. Schlussbemerkungen und Ausblick	297
Literaturverzeichnis	305
Stellenregister	341
Septuaginta	341
Zwischentestamentarische Schriften	342
Neues Testament	343
Plutarch	348
Weitere antike Schriften	353
Moderne Autoren	356
Namens- und Sachregister	358

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen biblischer Bücher und ausserbiblischer antiker Quellen orientieren sich ebenso wie die bibliographischen Kürzel an den „Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴⁴“ (Tübingen: Mohr Siebeck 2007) bzw. nach dem „Erweiterten Abkürzungsverzeichnis“ in DNP 3 (1997), VIII–XLIV. Abkürzungen der Werke Plutarchs sind im Folgenden aufgeführt:

Plutarch, Moralia

<i>Am.</i>	Amatorius / Über die Liebe
<i>An. procr.</i>	De animae procreatione in Timaeo / Über die Entstehung der Seele im Timaios
<i>An seni</i>	An seni sit gerenda res publica / Soll ein Greis politisch tätig sein?
<i>An virt. doc.</i>	An virtus doceri possit / Ist Tugend lehrbar?
<i>Aud. poet.</i>	De audiendis poetis / Wie ein junger Mensch Dichtung lesen soll
<i>Brut. anim.</i>	Bruta animalia ratione uti (Gryllus) / Die unvernünftigen Tiere besitzen Vernunft
<i>Cons. ad Apoll.</i>	Consolatio ad Apollonium / Trostschrift an Apollonius
<i>Cons. ad ux.</i>	Consolatio ad uxorem / Trostschrift an seine Frau
<i>De cap.</i>	De capienda ex inimicis utilitate / Wie man von seinen Feinden Nutzen zieht
<i>De coh. ira</i>	De cohibenda ira / Über die Mässigung des Zornes
<i>De def. or.</i>	De defectu oraculorum / Über die erloschenen Orakel
<i>De E</i>	De E apud Delphos / Über das E in Delphi
<i>De esu</i>	De esu carniū / Über das Essen von Fleisch
<i>De ex.</i>	De exilio / Über die Verbannung
<i>De fac.</i>	De facie in orbe lunae / Über das Mondgesicht
<i>De fort. Rom.</i>	De fortuna Romanorum / Über das Glück der Römer
<i>De garr.</i>	De garrulitate / Über die Geschwätzigkeit
<i>De gen.</i>	De genio Socratis / Über das Daimonion des Sokrates
<i>De glor. Ath.</i>	De gloria Atheniensium / Waren die Athener berühmter im Krieg oder in der Weisheit?
<i>De Is.</i>	De Iside et Osiride / Über Isis und Osiris
<i>De lat. viv.</i>	De latenter vivendo / Ist „Lebe im Verborgenen“ eine kluge Regel?
<i>De mul. vir.</i>	Mulierum virtutes / Von den Tugenden der Frauen
<i>De Pyth. or.</i>	De Pythiae oraculis / Über die nicht mehr metrisch gebundenen Orakel der Pythia
<i>De sera</i>	De sera numinis vindicta / Über die späten Bestrafungen durch die Gottheit

<i>De sol. an.</i>	De sollertia animalium / Welche Tiere sind vernünftiger, die Wasser- oder die Landtiere?
<i>De stoic. rep.</i>	De Stoicorum repugnantiiis / Über die Widersprüche der Stoiker
<i>De virt. mor.</i>	De virtute morali / Über die moralische Tugend
<i>Non posse</i>	Non posse suaviter vivi secundum Epicurum / Die Lehre Epikurs macht ein angenehmes Leben unmöglich
<i>Praec. ger. reip.</i>	Praecepta gerendae reipublicae / Regeln der Staatskunst
<i>Princ. iner.</i>	Ad principem ineruditum / An einen ungebildeten Herrscher
<i>Qu. Plat.</i>	Platonicae quaestiones / Probleme der Platonischen Philosophie
<i>Qu. R.</i>	Quaestiones Romanae / Fragen über den Ursprung römischer Sitten
<i>Sept. sap. conv.</i>	Septem sapientium convivium / Das Gastmahl der sieben Weisen
<i>Superst.</i>	De superstitione / Über den Aberglauben
<i>Symp.</i>	Quaestionum convivalium / Themen zum Wein

Plutarch, Parallelbiographien

<i>Aem.</i>	Das Leben des Aemilius Paullus
<i>Ag. et Cleom.</i>	Die Leben des Agis und des Kleomenes
<i>Alex.</i>	Das Leben Alexanders
<i>Arist.</i>	Das Leben des Aristides
<i>Brut.</i>	Das Leben des Brutus
<i>Cam.</i>	Das Leben des Camillus
<i>Cat. Min.</i>	Das Leben Catos des Jüngeren
<i>Cim.</i>	Das Leben Kimons
<i>Coriol.</i>	Leben des Gaius Marcius Coriolanus
<i>Demet.</i>	Das Leben des Demetrius
<i>Demos.</i>	Das Leben des Demosthenes
<i>Dion</i>	Das Leben Dions
<i>Fab.</i>	Das Leben des Fabius Maximus
<i>Lyc.</i>	Das Leben Lykurgs
<i>Nic.</i>	Das Leben Nikias
<i>Num.</i>	Das Leben Numas
<i>Peric.</i>	Das Leben des Perikles
<i>Phoc.</i>	Das Leben Phokions
<i>Rom.</i>	Das Leben des Romulus
<i>Sol.</i>	Das Leben Solons
<i>Sulla</i>	Das Leben Sullas
<i>Them.</i>	Das Leben des Themistokles
<i>Thes.</i>	Das Leben des Theseus
<i>Tim.</i>	Das Leben Timoleons
<i>Comp. Arist.-Cat.</i>	Synkrisis von Aristides und Cato dem Älteren
<i>Comp. Dion-Brut.</i>	Synkrisis von Dion und Brutus
<i>Comp. Lyc.-Num.</i>	Synkrisis von Lykurg und Numa

1. Einleitung

Zu etwa derselben Zeit, in der die neutestamentlichen Evangelien entstanden, verfasste der griechische Philosoph, Priester und Schriftsteller Plutarch von Chaironeia insgesamt 44 Lebensbeschreibungen (βίοι) berühmter Griechen und Römer (die sogenannten *Parallelbiographien*). Obwohl mutmasslich keinerlei literarische Abhängigkeit zwischen den beiden Textkorpora besteht, werden die *Parallelbiographien* Plutarchs sowohl in der jüngeren Kommentarliteratur¹ als auch bei der Diskussion um die Gattung der Evangelien seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts² gerne als zeitgenössische Vergleichstexte herangezogen, um die Evangelien in ihrem literarischen Kontext zu verstehen und auszulegen. Ein solcher Vergleich, über kulturelle Grenzen hinweg und ohne die Voraussetzung einer direkten literarischen Abhängigkeit, ist jedoch kein einfaches Unterfangen. Eine wörtliche oder gedankliche Ähnlichkeit zwischen den unterschiedlichen Texten ist zwar schnell festgestellt, doch bedarf sie der sorgfältigen Interpretation. Im Nachdenken über den Prozess des Vergleichens ergeben sich grundlegende Fragen: Wie kann ein solcher Vergleich nachvollziehbar und methodisch fundiert durchgeführt werden? Was kann ein Vergleich leisten und wo sind seine Grenzen? Wie kann ein Vergleich zu einem besseren Verständnis der Vergleichstexte beitragen und wie kann er für die Exegese fruchtbar gemacht werden?

Vor dem Hintergrund dieser Fragen besteht das Ziel der vorliegenden Studie darin, eine Methodik des interkulturellen Vergleichs zu erarbeiten und durch die exemplarische Gegenüberstellung eines βίος Plutarchs und eines neutestamentlichen Evangeliums zu einem vertieften Verständnis der Vergleichstexte zu gelangen.³

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die erwähnte Frage nach der Gattung der kanonischen Evangelien. Die neutestamentliche Forschungsdiskussion der letzten 150 Jahre lässt sich diesbezüglich in vier Phasen einteilen, in

¹ WOLTER, Lukasevangelium, referiert zum Beispiel gut 220-mal auf Plutarch.

² Vgl. unten 2.3.5. und 2.4.

³ Mit dieser Zielsetzung ist die vorliegende Untersuchung Teil des SNF-Projekt „Resonances through History“ verbunden, das sich der Erforschung der βίοι Plutarchs und der Evangelien als Beispiele biographisch grundlegender Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit widmet (vgl. <https://data.snf.ch/grants/grant/212662> [22-01-2024]; HIRSCH-LUIPOLD u. a., Resonances).

denen die Evangelien auf je eigene Weise mit ähnlichen Schriften aus ihrem literarischen Umfeld verglichen worden sind. In einer forschungsgeschichtlichen Skizze (Kap. 2) sollen konkrete Vergleichsvollzüge unter den in der jeweiligen Zeit herrschenden geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und methodischen Prämissen herausgearbeitet und kritisch reflektiert werden.

Auf Grundlage der forschungsgeschichtlichen Beobachtungen wird im Anschluss ein Vorschlag für eine tragfähige Methodik des interkulturellen Textvergleichs erarbeitet (Kap. 3). Im Blick ist dabei ein reziproker Vergleich, der als exploratives Werkzeug dienen kann, um die Vergleichsglieder wechselseitig auszuleuchten.

Exemplarische Anwendung findet dieser methodische Entwurf in einem ersten Schritt in einer Lektüre des *Leben Numas*, das im Lichte der Evangelien ausgelegt wird (Kap. 4). Diese Zusammenschau lässt in der Lebensbeschreibung insbesondere religiöse Aspekte hervortreten, die in der philologischen und historischen Sekundärliteratur bisher kaum Beachtung gefunden haben. Diese Beobachtungen liefern nicht nur einen eigenen Beitrag für die Plutarchforschung, sondern bereiten zugleich wichtige Schnittstellen für den Vergleich mit den biblischen Evangelien vor.

Als Vergleichstext wird das Lukasevangelium herangezogen (Kap. 5) und auf unterschiedlichen Vergleichsebenen, sowohl schriftstellerischer als auch inhaltlicher und hermeneutischer Art, mit dem *Leben Numas* in Beziehung gesetzt. Dabei werden Ähnlichkeiten und Unterschiede festgehalten und im gegenseitigen Vergleich neue Fragen und Erkenntnisse für beide Texte herausgearbeitet. Die wechselseitige Vergleichsbewegung eröffnet neue Sichtweisen auf das Lukasevangelium, wirft Fragen auf, die in bisherigen Auslegungen wenig berücksichtigt worden sind und trägt auf diese Weise zur Erforschung des Evangelisten, seines Denkens und literarischen Wirkens bei. Durch Rückfragen, die sich aus diesem Interpretationsgang ergeben, gewinnt auch die Sicht auf Plutarch und sein *Leben Numas* noch einmal an Tiefe.

Am Ende werden die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst und der Horizont auf weitere Forschungsmöglichkeiten hin geöffnet (Kap. 6).

2. Die Gattung der Evangelien: Ein forschungsgeschichtlicher Rückblick

Seit gut 150 Jahren wird die Gattung der Evangelien in der neutestamentlichen Wissenschaft intensiv diskutiert.¹ Bemerkenswert ist dabei der Wandel, der sich bei der Beurteilung dieser Frage vollzogen hat: Wurden die Evangelien im 19. Jahrhundert relativ unreflektiert als Biographien über Jesus von Nazareth gelesen, formte sich zu Anfang des 20. Jahrhunderts die Überzeugung, dass es sich bei den Evangelien gerade *nicht* um Biographien handle. Die Erforschung der antiken Biographie durch die klassische Philologie und das seit den siebziger Jahren neu entfachte Interesse der neutestamentlichen Wissenschaft am literarischen Kontext der Evangelien führte gegen Ende des 20. Jahrhunderts zu einer erneuten Wende im Forschungskonsens: Evangelien wurden nun wieder als Biographien aufgefasst und interpretiert. Richard Burridge stellte in den neunziger Jahren rückblickend fest: „The study of the genre of the gospels appears to have gone round in a full circle.“²

Es ist aber nicht so, dass die Debatte am Ende des 20. Jahrhunderts einfach nur zu ihren Anfängen zurückgekehrt wäre. Die Diskussion findet heute auf einem völlig neuen Reflexionsniveau statt. Auf dem Weg zum gegenwärtigen Forschungsstand haben die verschiedenen Entwürfe und Diskussionen zu einem differenzierten Bild der Gattungsfrage sowie der Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs der Evangelien mit Texten aus ihrem literarischen Umfeld geführt. Und doch lassen sich bereits zu Beginn der Diskussion wichtige Vorstellungen und methodische Ansätze finden, die in der weiteren Entwicklung der Debatte in Vergessenheit geraten sind und im Hinblick auf Problemanzeigen der heutigen Evangelienvergleiche noch einmal neue Aufmerksamkeit verdienen.

In der folgenden Skizze wird die Diskussion um die Gattung der Evangelien über die letzten 150 Jahre nachverfolgt und in vier Phasen gegliedert, in denen der Vergleich der Evangelien mit anderen Texten unter je verschiedenen pa-

¹ Den Anfang bildete mutmasslich Ernest Renans Überlegungen im Vorwort seines 1863 erschienen „La vie de Jésus“, vgl. unten 2.1.1. Für die Darstellung der Forschungsgeschichte vgl. insbesondere DORMEYER, *Evangelium*, 26–130; FRICKENSCHMIDT, *Evangelium als Biographie*, 43–76; BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, 3–24; KEENER, *Christobiography*, 27–37; BOND, *First Biography of Jesus*, 15–37, die jedoch mehr an der Beantwortung der Gattungsfrage zu unterschiedlichen Zeiten als an den jeweiligen methodischen Zugängen interessiert sind.

² BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, 3.

radigmatischen Bedingungen stattgefunden hat. Für jede Phase wird das jeweilige Vorverständnis darüber, was Evangelien sind, sowie das leitende Interesse und das methodische Vorgehen bei den Vergleichen herausgearbeitet. Die Auseinandersetzung mit den gedanklichen Voraussetzungen und den impliziten oder expliziten methodischen Annahmen in den unterschiedlichen Stadien der Gattungsdiskussion bieten wichtige Ausgangspunkte für weiterführende Überlegungen zur Frage, wie die Evangelien unter Berücksichtigung früherer Weichenstellungen oder Engführungen in Bezug zu ähnlichen Schriften ihrer Zeit gesetzt werden können und sollen. Dieses Kapitel soll folglich nicht nur auf den aktuellen Stand der Forschung hinführen, sondern die verschiedenen Debattenbeiträge bereits im Hinblick auf eine tragfähige Methodik des Vergleichs reflektieren.

Die Darstellung der einzelnen Phasen der Forschungsgeschichte ist jeweils in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil werden die herrschenden Grundüberzeugungen und deren wichtigste Vertreter charakterisiert, um so die Neuerungen gegenüber den vorangehenden Phasen herauszuarbeiten. Im zweiten Teil werden ausgewählte Positionen anhand eines einflussreichen exegetischen Werks dargestellt und kritisch gewürdigt. Im dritten und abschliessenden Teil werden wichtige Beobachtungen zusammengefasst und übergreifende Gedanken zur Forschungsdiskussion formuliert.

2.1. Phase 1: Paradigma der historischen Kritik

Die Aufklärung, die im 17. und 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, propagierte den Einsatz von Vernunft und Wissenschaft zur Verbesserung des menschlichen Lebens. Sie stellte traditionelle Autoritäten in Frage, beförderte die Idee der Freiheit und Eigenverantwortlichkeit des Individuums.³ Die Geisteswissenschaften waren vom Historismus geprägt, der Idee, dass alle kulturellen und sozialen Phänomene nicht universell, sondern historisch bedingt sind, und deshalb, durch methodisch geleitete, quellenkritische Forschung ein möglichst objektives Bild vergangener Zeiten gewonnen werden kann und soll.⁴ Vor neuen, geistesgeschichtlichen Grundüberzeugungen konnte sich auch die Theologie nicht verschliessen. So wurden die Evangelien in der neutestamentlichen Exegese nicht mehr so sehr als heilige Schrift, sondern als historische Quellen gelesen. Insbesondere die Wunderberichte wurden aus historisch-kritischer Perspektive als anstössig und unglaubwürdig empfunden. Mit Hilfe eines historisch-kritischen Methodenapparats versuchte man, die historischen Fakten hinter den

³ Vgl. ALT, Aufklärung; BAHR, Was ist Aufklärung?; MARTUS, Aufklärung; MEYER, Epoche der Aufklärung; SALTZWEDEL, Die Aufklärung; SCHNEIDERS, Zeitalter der Aufklärung.

⁴ Vgl. JAEGER/RÜSEN, Geschichte des Historismus; JORDAN, Historismus; OEXLE, Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus; RÜSEN, Konfigurationen des Historismus.

Wundererzählungen herauszuarbeiten. Das besondere Interesse galt dem historischen Jesus und seiner Lehre. Durch die historische Rekonstruktion des autoritativen Religionsgründers hoffte man, den christlichen Glauben erneuern und sich vom kirchlichen Christusdogma emanzipieren zu können.⁵

Mitte des 18. Jahrhunderts unterschied Hermann Samuel Reimarus zwischen dem historischen Jesus und dem Christusglauben der Apostel. Dem verklärten Bild der Apostelverkündigung wollte er ein glaubwürdiges historisches Bild von Jesus und seiner Lehre gegenüberstellen.⁶ Der Freidenker und US-amerikanische Präsident Thomas Jefferson wollte die Evangelien von allem Aberglauben befreien, zu dem er alles Übernatürliche einschliesslich der Auferstehung zählte.⁷ Einen Gegenentwurf zur Rekonstruktion des historischen Jesus bot David Friedrich Strauss. Er führte den in der alttestamentlichen Wissenschaft bereits etablierten Begriff des „Mythos“ in die Evangelieninterpretation ein. Anders als seine Zeitgenossen, die wundersame Elemente in den Erzählungen naturalistisch zu erklären versuchten und teilweise als bewussten Betrug der Jünger Jesu bewerteten, verstand Strauss die Stellen, an denen die Naturgesetze ausser Kraft gesetzt wurden, als Ausdruck der „absichtslos dichtenden Sage“, der unbewussten mythischen Imagination.⁸ Sie seien in ihrem historischen Kontext legitime Einkleidung der zeitlosen Idee der Gottmenschlichkeit, die sich in Jesus realisiert hätte.

In der Folge von Strauss' „Leben Jesu“ blühte im 19. Jahrhundert die *Leben-Jesu-Forschung* auf, die sich jedoch nicht so sehr für die mythischen Elemente als vielmehr für die historischen Fakten zum Leben Jesu interessierte und nach den frühesten Quellen der Evangelien fragte. Heinrich Julius Holtzmann, ein prominenter Vertreter der sich in dieser Zeit etablierenden Zweiquellentheorie, wollte „das, was der Stifter unserer Religion an sich war, also das ächte und naturgetreue Bild seines Wesens herausstellen unter dem allein legitimen Mittel einer gewissenhaften, historischen Kritik“.⁹ Die *Leben-Jesu-Forschung* spiegelte mehrheitlich das Jesusbild des liberalen Protestantismus wider: Jesus wurde als grosses sittliches Vorbild verstanden, der zusammen mit anderen Geistesgrössen die Menschheit zur Vollendung führt.¹⁰ Der Vergleich der Evangelien mit anderen Texten ihrer Umwelt lag dabei kaum im Blick. Eine sehr frühe, wichtige Ausnahme bildete dabei das „Leben Jesu“ des römisch-katholischen Religionswissenschaftlers Ernest Renan.

⁵ Vgl. SCHMIDT, Geschichtswissenschaft.

⁶ „[I]ch finde grosse Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eigenen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehrt hat, gänzlich abzusondern“ (REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, 7 f.).

⁷ JEFFERSON, Jefferson Bible.

⁸ STRAUSS, Leben Jesu, 75; vgl. THEISSEN/MERZ, Der historische Jesus, 23 f.; KLOPPENBORG, Einführung des Mythosbegriffs, 48–50.

⁹ HOLTZMANN, Die Synoptischen Evangelien, I.

¹⁰ Vgl. dazu die Kritik bei SCHWEITZER, Leben-Jesu-Forschung.

2.1.1. Ernest Renan: „*La vie de Jésus*“ (1863)

In der Mitte des 19. Jahrhunderts publizierte Ernest Renan ein Buch zum Leben Jesu, das binnen kürzester Zeit zum Bestseller wurde, ihm aber wegen seiner historisierenden und dogmenkritischen Sicht auf Jesus auch viel Kritik aus kirchlichen Kreisen einbrachte und ihn letztlich seinen Lehrstuhl am Collège de France der Universität Paris kostete. Renans erklärtes Ziel bestand darin, eine Geschichte Jesu zu schreiben, in der er die Evangelien einer historischen Kritik unterziehen wollte, um sie so zu einer konsistenten und historisch plausiblen Erzählung zu verarbeiten.¹¹ In seinem Vorwort legte er den intendierten Lesern¹² Rechenschaft darüber ab, welchen historischen Wert er den Evangelien beimass. Er kam zu folgendem Schluss:

[Die Evangelien] sind weder Biographien nach Art des Sueton, noch erdichtete Legenden nach Art des Philostratus; es sind legendenartige Biographieen. Ich möchte sie mit den Leben der Heiligen, den Lebensbeschreibungen des Plotin, des Proculus, des Isidorus und anderen Schriften derselben Art vergleichen, wo die historische Wahrheit und die Absicht, Musterbilder der Tugend aufzustellen, sich verschiedenartig combiniren.¹³

Bereits in diesen einleitenden Worten lassen sich verschiedene Aspekte der Methode Renans erkennen: Er verglich die Evangelien mit biographischen Schriften aus der Antike, die etwa zur Zeit des Neuen Testaments, zum Teil aber auch erst deutlich später entstanden waren. Diese bildeten für ihn einen Referenzrahmen, in dem er die Evangelien verortete.

Sein vordringliches Interesse richtete sich auf den historischen Wert der Evangelien. Dieses Interesse wurde zu seinem primären Kriterium, anhand dessen er auch die verschiedenen biographischen Texte aus dem antiken Umfeld ordnete. Er spannte das Spektrum zwischen zwei markant unterschiedlichen Beispielen auf: den Biographien von Sueton, denen er eine sehr grosse historische Exaktheit beimass, und den phantastischen Erzählungen von Philostratos. Die Evangelien lokalisierte er, zusammen mit weiteren Beispielen, grob zwischen diesen beiden Polen. Danach bot er eine positive Bestimmung der Evangelien als „legendenartige Biographien“. Er charakterisierte diese Art von Texten als Mischformen, in denen sich historische Erinnerungen mit sittlichen Anliegen treffen würden. Das Verhältnis zwischen dem historisch Vorgegebenen und der Pragmatik der Darstellung definierte er nicht näher. Es waren verschiedene Schattierungen denkbar.

¹¹ RENAN, Leben Jesu, 26.

¹² Der Begriff des „intendierten Lesers“ stammt von dem Literaturwissenschaftler E. Wolff und bezeichnet einen idealen Leser, den der Autor beim Schreiben vor Augen hat. Man kann versuchen, sich aufgrund der Texthinweise an ihn anzunähern. Er ist jedoch von den realen Lesern zu unterscheiden (WOLFF, Der intendierte Leser, 151.158).

¹³ RENAN, Leben Jesu, 31.

Dieser letzte Punkt führte Renan zu einer eingehenden Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Historizität und Wahrheit. Er übte Kritik an der Idee des Historismus, der eine reine Faktengeschichte erzählen wollte. Sich nur auf die Schilderung von Tatsachen zu beschränken, hiesse in den Augen Renans, die Geschichte zu vernichten.¹⁴ Gewisse Angaben in den Evangelien seien zwar ungenau und nicht buchstäblich wahr, jedoch seien sie „wahr vermöge einer höheren Wahrheit; sie sind wahrer als die nackte Wahrheit“.¹⁵ Sogar bei offensichtlich irrigen Überlieferungen solle der Historiker prüfen, welche (Teil-)Wahrheit darin zu finden sei.¹⁶ Denn für Renan existiert eine Wahrheit, die sich nur narrativ erfassen lässt: „Ein grosses Leben ist ein grosses organisches Ganze[s], welches nicht durch blossе Anhäufung von kleinen Thatsachen wiedergegeben werden kann. [...] Der künstlerische Gesichtspunkt ist bei einem solchen Gegenstand ein guter Führer.“¹⁷ Das Johannesevangelium etwa beschrieb er als das kunstvolle Spiel eines Musikers, der über ein vorgegebenes Thema improvisierte.¹⁸ Die Mischung von historischer Rückfrage und dem Sinn für eine höhere Wahrheit, die mit einer gewissen schriftstellerischen Freiheit verfolgt wurde, prägte Renans Arbeit an seinem „Leben Jesu“ massgeblich.

Die vage und methodisch kaum begründete Bestimmung der Evangelien als „legendenartige Biographien“ konnte sich längerfristig allerdings nicht durchsetzen. Nötig war eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem literarischen Charakter der Evangelien und vergleichbarer Texte aus ihrem Umfeld. Eine solche Untersuchung, die für ihre Zeit bereits ausserordentlich differenziert ausfiel, präsentierte gut fünfzig Jahre nach Renan der US-Amerikaner Clyde Weber Votaw.

2.1.2. Clyde Weber Votaw: „*The Gospels and Contemporary Biographies*“ (1915)

In einem vielbeachteten Aufsatz, der 1915 in zwei Teilen unter dem Titel „*The Gospels and Contemporary Biographies*“ im *American Journal of Theology* publiziert wurde, verglich Clyde Weber Votaw die Evangelien mit vier ausgewählten biographischen Texten der griechischen Antike, um ein besseres Verständnis von den neutestamentlichen Evangelien und ihrer Entstehung zu gewinnen.¹⁹ Er unterschied dabei zwischen zwei Typen antiker Biographien, wobei er einräumte, dass die Grenzen fliegend seien:²⁰

¹⁴ A. a. O., 34.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A. a. O., 37.

¹⁷ A. a. O., 38.

¹⁸ A. a. O., 23.

¹⁹ VOTAW, *Gospels*, 55: „origin, sources, contexts and characteristics of the New Testament Gospels“.

²⁰ A. a. O., 52.

- 1) Die *historische Biographie* stellte das Leben eines wichtigen politischen Führers in seiner Ganzheit, in chronologischer Ordnung, und mit historischer Sorgfalt dar.
- 2) Die *Populärbiographie* bestand nur aus lose zusammengeführten Memorabilia aus dem Leben eines grossen intellektuellen Führers, ohne klare Chronologie und ohne Referenzen zu seinem historischen Kontext.²¹

Die Evangelien zählte Votaw eindeutig zum Typ der Populärbiographie. Sie stellten keine Geschichtsbücher dar, die an historischen Fakten zum Leben Jesu interessiert seien, sondern Bücher für die christliche Mission.²² Man könne die historische Frage an die Evangelien stellen, müsse sich aber bewusst sein, dass diese nicht in erster Linie dazu geschrieben wurden, ein solches Interesse zu bedienen: „One may say that the Gospels are writings from which historical facts about Jesus may be learned, rather than that they are historical writings“.²³ Um den Charakter von Populärbiographien zu veranschaulichen, verwendete Votaw den Vergleich zwischen einer Photographie und einem Gemälde: Während die Photographie das Äussere einer Person exakt abbilde, zeige das gemalte Portrait ein Idealbild, das von einem gewissen Glanz umgeben ist – was manchmal gar mit einem Strahlenkranz sichtbar gemacht wurde.²⁴ In diesem Sinne seien auch grosse Persönlichkeiten wie Sokrates und Jesus als öffentliche Heroen dargestellt worden: Ihre Taten, Aussprüche und Charakterzüge mit inspirierendem und pädagogischem Wert wurden ausgewählt und möglichst effektiv in Szene gesetzt.²⁵ Das ging zulasten der historischen Exaktheit: „We are not therefore to expect too much in the line of exact historical fact from our biographical accounts of Socrates and Jesus. The chief concern of their biographers was to accomplish practical results in the moral-religious sphere“.²⁶ Für Votaws Zuordnung der Evangelien zur Populärbiographie gab jedoch nicht die missionarische Pragmatik dieser Texte den Ausschlag. Er war sich bewusst, dass auch historischen Biographien eine gewisse Pragmatik innewohne. Sie konnten eulogistisch, politisch, sozial, ästhetisch oder pädagogisch ausgerichtet sein.²⁷ Als Charakteristikum der Evangelien sah er stattdessen die Episodenhaftigkeit und den mangelnden historischen Rigor, mit dem die biblischen Jesusberichte zusammengestellt worden seien.

Die nächsten Analogien zu den Evangelien fand Votaw deshalb nicht bei den grossen Schriftstellern wie Tacitus, Plutarch oder Sueton, die seines Erachtens

²¹ A. a. O., 51.

²² A. a. O., 47.

²³ A. a. O., 48.

²⁴ A. a. O., 223.

²⁵ „They aimed to make men ‚see Jesus‘, not in the literal garb of a Galilean prophet but in the transfigured raiment of the Son of God redeeming the world“ (A. a. O., 49).

²⁶ A. a. O., 223.

²⁷ A. a. O., 51.

historische Biographien verfassten, sondern bei bestimmten Beispielen der Populärbiographie. Nur diese seien für einen sinnvollen Vergleich mit den Evangelien geeignet. In einer ausführlichen Analyse stellte er zunächst Arrians *Epictetus* und Philostratos' *Leben des Apollonius von Tyana* den Evangelien gegenüber. Da es sich bei den Evangelien um vier unterschiedliche Darstellungen des Lebens Jesu handelt, verglich er sie weiter mit den diversen Sokratesbildern bei Platon und Xenophon. Bei all diesen Texten leuchtete er den historischen Kontext der jeweiligen Entstehungssituation aus und fragte dann nach der Qualität der den Texten zugrundeliegenden Quellen.

Unterschiede in Kultur und Religion wurden thematisiert, stellten für Votaw aber kein Hindernis für den Vergleich dar.²⁸ So sah er zum Beispiel Epiktet, wie Jesus, als frommen Mann beschrieben²⁹ oder entdeckte sowohl in den Evangelien als auch im *Leben des Apollonius* die Absicht, Moral und Religion zu verbreiten.³⁰ An anderer Stelle wurde die Religion zum interessanten Vergleichspunkt: Während Jesus als apokalyptisch-prophetischer Charakter voller religiösem Eifer dargestellt sei, erscheine Apollonius als mild, geduldig und humorvoll im Sinne des heidnisch-philosophischen Ideals.³¹

Ganz im Sinne des Historizismus glaubte Votaw, dass genauso wie die griechisch-römischen Biographien einer historischen Kritik unterzogen werden konnten, um zur Erkenntnis der historischen Person hinter der idealisierenden Darstellung vorzudringen, auch mit den Evangelien so verfahren werden konnte, um zur Erkenntnis des „wahren“ (gemeint ist des historischen) Jesus zu gelangen:

Plato and Xenophon give us a portrait rather than a photograph of Socrates; they idealize him, they select the facts about him and the teachings which will serve their didactic and apologetic purpose. But when we once understand the nature of their compositions, we

²⁸ Zu den Begriffen „Religion/religiös“ und „Kultur/kulturell“: Vor zehn Jahren hat B. Nongbri in seinem Buch „Before Religion“ darauf aufmerksam gemacht, dass in der Antike kein Mensch von seiner „Religion“ gesprochen hätte, sondern dass sich der Begriff, wie wir ihn heute verstehen, erst im 16. und 17. Jahrhundert in Europa entwickelt hat. Er ist weitgehend von der christlich-protestantischen Idee eines universalen Phänomens privaten Glaubens geprägt und steht oft im Gegensatz zu sogenannten „säkularen“ Bereichen des Lebens (NONGBRI, Before Religion, 24). Ein solches Verständnis war dem antiken Menschen fremd, dessen Handlungen in Bezug auf übermenschliche Wesen einen starken öffentlichen Charakter hatten und mit allen anderen Lebensbereichen eng verknüpft waren. Nongbri schlägt als Alternativen zum Begriff der Religion in der Antike Formulierungen wie „Tradition der Vorfahren“ oder „Schreibpraxis“ vor (a. a. O., 159). Die Problematik entschärft sich etwas, wenn „Religion“ explizit als heuristische Kategorie zweiter Ordnung verstanden und kritisch reflektiert wird (a. a. O., 158). In diesem Sinne wird „Religion“ und „religiös“ als diejenige Dimension der antiken Tradition verstanden, die auf die göttliche Sphäre ausgerichtet ist. Oft wird dafür auch der Begriff der „religiösen Tradition“ verwendet. Bei Vergleichen von antiken religiösen Traditionen, die aus unterschiedlichen Kulturräumen stammen, wird in dieser Arbeit, um Missverständnissen vorzubeugen, nicht von „interreligiösen“, sondern von „interkulturellen“ Vergleichen gesprochen.

²⁹ VOTAW, Gospels, 57.

³⁰ A. a. O., 65.

³¹ A. a. O., 59 f.

can with considerable success extricate the biographical data, and so come to know the real Socrates. [...] Of Jesus, too, the picture is a portrait rather than a photograph. [...] When we can detach ourselves sufficiently from current theology and homiletics to study and view Jesus quite historically, the real Jesus will come into view.³²

2.1.3. Beobachtungen und weiterführende Gedanken

An Renans und Votaws Ansätzen lassen sich einige Aspekte erkennen, die bis in die heutige Gattungsdiskussion bedeutsam sind:

(1) Die Vergleichsrichtung: Um das Wesen der Evangelien besser zu verstehen, versuchten sowohl Renan wie auch Votaw, sie im Horizont von Texten aus ihrem literarischen Umfeld zu verorten. Die antike biographische Literatur diente beiden als fester Bezugsrahmen, in den die Evangelien eingepasst werden konnten. Diese Vergleichspraxis hat die Diskussion praktisch durchgehend bis heute bestimmt. Sie scheint allerdings in mancher Hinsicht verengt zu sein. In der vorliegenden Studie soll sie kritisch hinterfragt und eine Alternative formuliert werden.

(2) Das Vergleichsinteresse: Das Interesse von Renan und Votaw bestand darin, mit methodisch kontrollierter historischer Kritik zur Person des historischen Jesus hinter den Evangelientexten vorzudringen. Sie ordneten die antiken biographischen Texte deshalb selbstverständlich nach dem Kriterium ihres mutmasslichen historischen Gehalts. Wie die weitere Forschungsgeschichte zeigt, ist der historische Wert der Texte bei weitem nicht das einzige mögliche Ordnungskriterium. Die historische Rückfrage verlor anfangs des 20. Jahrhunderts an Gewicht, erlebte aber in den letzten Jahren eine Neuauflage mit verschiedenen Arbeiten von Michael Licona, Craig Keener und Marius Reiser.³³ Bei Renan und bei Votaw zeigte sich in unterschiedlicher Ausprägung, dass die Frage nach der Historizität eng mit der Frage nach der Wahrheit verbunden ist. Überlegungen zum Verständnis von Mythos und Geschichtsschreibung begegnen auch in der aktuellen Diskussion mit neuer Dringlichkeit.

(3) Die Vergleichsgrösse: Während Renan die Evangelien in ein vage umrissenes Korpus antiker, biographischer Texte einbezog, die er anhand seines Forschungsinteresses auf einem grösseren Spektrum zwischen Historizität und Fiktionalität anordnete, bediente sich Votaw eines Ansatzes, der bis zum Ende des 20. Jahrhunderts weiterverfolgt wurde: Er teilte die Biographien in Untergruppen ein, um den Charakter der Evangelien als Vertreter einer bestimmten Untergruppe präziser zu bestimmen. Dieses Verfahren suggerierte ein stärkeres Profil der Evangelien im Rahmen der Gattung „Biographie“. Es fragt sich aber, wie aussagekräftig eine Zuweisung zu einer solchen Untergruppe ist, wenn scharfe Grenzen zwischen den Untergruppen kaum gezogen werden können.

³² A. a. O., 247 f.

³³ LICONA, Differences in the Gospels; KEENER, Christobiography; REISER, Vier Porträts Jesu; JOHN, Jesus-Vita.

Votaw selbst merkte an, dass die Grenzen zwischen den Gruppen von Biographien fließend seien. In der weiteren Forschungsgeschichte wurden aufgrund verschiedenster Kriterien etliche Einteilungen von bis zu fünf Subgattungen vorgeschlagen, ohne dass eine davon restlos zu überzeugen vermochte. Ein Denken in Spektren, das mit verschiedenen Graden von Ähnlichkeiten rechnet, scheint dazu eine geeignete Alternative zu sein.

(4) Die Aussageabsicht: Sowohl Renan als auch Votaw betonten, dass sich bei den Evangelien und vergleichbaren biographischen Texten historisch Vorgegebenes mit einer gewissen Textpragmatik mischte. Während Renan dies für ein Charakteristikum legendenartiger Biographien hielt, stellte Votaw fest, dass auch Texte, die er „historische Biographien“ nannte, einer gewissen Pragmatik folgen. Sah Renan ganz im Sinne der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts vor allem ein moralisches Anliegen, registrierte Votaw eine Vielzahl möglicher Aussageabsichten biographischer Texte. Das historisch Vorgegebene und die Pragmatik der antiken Biographen und Historiographen sind bis heute wichtige Bezugspunkte beim Nachdenken über die Gattung der Evangelien geblieben.

(5) Die Interkulturalität des Vergleichs: Zu guter Letzt fällt auf, wie unbefangen Renan und Votaw mit den kulturellen Unterschieden zwischen den Vergleichstexten umgingen. Dies zeigte sich besonders ausgeprägt bei Votaw: Philosophische und theologische Motivationen der verschiedenen Texte konnte er problemlos miteinander in Beziehung setzen. Dies änderte sich anfangs des 20. Jahrhunderts grundlegend. Die religiös-philosophischen Unterschiede wurden zu einem entscheidenden Kriterium dafür, die Evangelien von einem Vergleich mit anderen Texten ihrer Zeit auszunehmen.³⁴ Als gegen Ende des 20. Jahrhunderts bei der Suche nach einer Gattungszuschreibung für die Evangelien erneut auf gemeinsame Merkmale paganer³⁵ und christlicher Texte geschaut wurde, blieb der interkulturelle Vergleich religiöser, theologischer³⁶ und

³⁴ Vgl. unten 2.2.1.

³⁵ Die Ausdrücke „heidnisch“ oder „pagan“ bedürfen in zweierlei Hinsicht einer Präzisierung: Sie stellen Sammelbegriffe dar, mit denen traditionell alle nichtmonotheistischen religiösen Traditionen bezeichnet werden. Die Ausdrücke weisen von ihren christlich-polemischen Anfängen her einen pejorativen Unterton auf, von dem sich die Verwendung in wissenschaftlichen Arbeiten aber erkennbar gelöst hat. Sie werden deshalb in einem nichtwertenden Sinn in dieser Untersuchung weiter verwendet. Weiter wird unter dem „Paganen“ in der Forschungsliteratur bis heute aber auch das „Nichtreligiöse“ verstanden – dies ist eine Vorstellung, die mit dieser Untersuchung dezidiert in Frage gestellt wird.

³⁶ Der Begriff „Theologie/theologisch“ wird heute zumeist im christlich geprägten Sinn einer reflektierten Glaubensexplikation verwendet. Es stellt sich deshalb die Frage, inwiefern der Begriff auch bei der Betrachtung der Gedankenwelt eines „paganen“ Philosophen wie Plutarch sinnvoll ist. Der Begriff *θεολογία* hat seine Wurzeln bereits in der griechischen Antike, in der er verschiedene Bedeutungen – von im weitesten Sinn „Reden über die Götter“ bis hin zu einer „systematischen, verallgemeinerten Theorie über das Göttliche“ – annehmen konnte (Eidinow u. a., Introduction, 3f.). Während Platon mit *θεολογία* philosophisch vertretbare *μυθολογία* bezeichnete, verknüpfte Plutarch die Idee der *θεολογία* mit dem spekulativen aristotelischen Diskurs über das Wesen des Göttlichen. So wird *θεολογία* bei Plutarch zu einem

philosophischer Aspekte dabei oftmals unterbelichtet oder er wurde sogar ganz ausgeblendet. Gerade in dieser Hinsicht bieten sich aber besonders interessante und ergiebige Möglichkeiten der Zusammenschau.

2.2. Phase 2: Das formgeschichtliche Paradigma

Die Suche nach dem historischen Kern der Evangelien, nach dem historischen Jesus und seiner Lehre, verlor zu Beginn des 20. Jahrhunderts an Dynamik. Albert Schweitzer wies in seinem einflussreichen Werk über die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ nach, dass die verschiedenen Leben-Jesu-Entwürfe des 18. und 19. Jahrhunderts vor allem Projektionen der ethischen Ideale ihrer Autoren darstellten.³⁷ Das Forschungsinteresse verschob sich nachfolgend von der Rekonstruktion der historischen Fakten hinter den neutestamentlichen Texten hin zu einer Suche nach den frühesten Formen der Jesustradition. Anfangs des 20. Jahrhunderts suchte man nicht mehr nach dem historischen Jesus hinter dem Text, sondern nach den Anfängen der frühchristlichen Lehre.

Exegeten begannen, zwischen dem zeitlichen und räumlichen Erzählrahmen der Evangelien, den sie als redaktionell und deshalb sekundär bestimmten, und dem in ihnen verarbeiteten Traditionsmaterial zu unterscheiden.³⁸ Die Evangelien erschienen als Perikopenliteratur und die Evangelisten nicht so sehr als Autoren, sondern vielmehr als Sammler und Tradenten.³⁹ Das Traditionsmaterial versuchte man, nach seinen Formen zu klassifizieren: Man unterschied zwischen Erzähl- und Wortüberlieferungen, die ihrerseits wiederum kleineren Formen zugeordnet wurden.⁴⁰ Diese reinen Formen standen nach Ansicht der Exegeten am Anfang eines mündlichen und später schriftlichen Überlieferungs- und Wandlungsprozesses. Man bemühte sich, Tendenzen im Überlieferungsprozess in den schriftlichen Texten festzustellen und diese dann bis in die mündliche Überlieferungsphase zurückzuverlängern, um so möglichst nahe zu den ursprünglichsten Traditionen des frühen Christentums zu gelangen. Den Ursprung der Formen bildete deren *Sitz im Leben*, eine ursprüngliche, sich wieder-

philosophischen Nachdenken über das Göttliche auf der Grundlage der gelebten Tradition (vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Theo-logy, 131–133). In diesem Sinn, der im Folgenden noch weiter ausgeführt wird, ist es möglich und sinnvoll, beispielsweise von einer „Theologie“ Plutarchs zu sprechen.

³⁷ SCHWEITZER, Leben-Jesu-Forschung; vgl. THEISSEN/MERZ, Der historische Jesus, 25.

³⁸ Vgl. WREDE, Messiasgeheimnis.

³⁹ Vgl. SCHMIDT, Rahmen der Geschichte Jesu.

⁴⁰ M. Dibelius unterschied bei der Erzählüberlieferung zwischen Paradigmen, Novellen, Legenden und Mythos, Bultmann zwischen Wundergeschichten, Geschichtsberichten und Legenden. Die Wortüberlieferung bestimmte Dibelius mit dem Sammelbegriff der Paränese, Bultmann unterteilte weiter in weisheitliche und prophetische Worte, Gemeineregeln, Gleichnisse und andere Formen (DIBELIUS, Formgeschichte; BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition).

holende Kommunikationssituation, in der die mündliche Sprache zu festen Formen geprägt wurde.⁴¹ Das Ziel der neutestamentlichen Forschung bestand darin, diesen *Sitz im Leben* in der frühchristlichen Gemeinde anhand der Texte zu rekonstruieren, denn die Ursprungssituationen spielten eine erhebliche Rolle für die Erklärung der Entstehung und Form der Evangelien und damit auch für ihre Interpretation.⁴²

Diese neuen Ansätze in der Evangelienexegese hatten auch Konsequenzen für den Vergleich mit Texten aus dem literarischen Umfeld: Die perikopenhaften Evangelien verstand man als Kleinliteratur, die mit der griechisch-römischen Literatur der gebildeten Welt praktisch nichts zu tun hatte. Franz Overbeck grenzte die Evangelien als „Urliteratur“ kategorisch von der „Hochliteratur“ der griechisch-römischen Welt ab. Den Begriff „Urliteratur“ bestimmte er folgendermassen: Es gehe um „eine Literatur, welche sich das Christentum so zu sagen aus eigenen Mitteln schafft, sofern sie ausschliesslich auf dem Boden und dem eigenen inneren Interesse der christlichen Gemeinde noch vor ihrer Vermischung mit der sie umgebenden Welt gewachsen ist“.⁴³ Overbeck verstand das frühe Christentum als radikal eschatologische Gruppierung, ohne Kultur oder Geschichte, die unberührt von den literarischen Einflüssen der gebildeten Elite religiöse Volkserzählungen hervorbrachte.⁴⁴ Eduard Norden akzentuierte die These Overbecks weiter und hielt fest: „Die Evangelien stehen völlig abseits von der kunstmässigen Literatur“.⁴⁵ Sie seien Denkmäler des „absolut Neuen“.⁴⁶ Martin Dibelius verankerte die Idee der literarischen Sonderstellung der Evangelien mit seinen Standardwerken der Exegese schliesslich im Paradigma der formgeschichtlichen Methode: Er sonderte die Evangelien als volkstümliche Kleinliteratur entschieden von der Hochliteratur ihres Umfelds ab.⁴⁷ So entwickelte sich die Vorstellung, die die Diskussion über weite Teile des 20. Jahrhunderts dominierte: dass die Evangelien eine eigenständige Gattung (*sui generis*) bildeten, die nicht mit der Literatur ihrer Zeit verglichen werden könne.

⁴¹ Dibelius sah den *Sitz im Leben* allgemein in der frühchristlichen Predigt (DIBELIUS, Formgeschichte, 7f.), Bultmann differenzierte zwischen verschiedenen Ursprungssituationen wie Polemik, Apologetik, Gemeindedisziplin und Predigt (BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 41.49 u. a.).

⁴² Eine sehr übersichtliche Darstellung des formgeschichtlichen Paradigmas findet sich bei THEISSEN, Erforschung der synoptischen Tradition, 409–411.

⁴³ OVERBECK, Anfänge der patristischen Literatur, 36.

⁴⁴ Obwohl bei Overbeck keine explizite Referenz zu J. G. Herder begegnet, lag seiner Vorstellung der christlichen „Urliteratur“ offenbar Herders romantische Idee der unberührten, naiven Volksdichtung zugrunde (vgl. dazu DORMEYER, Evangelium, 49).

⁴⁵ NORDEN, Kunstprosa, 480.

⁴⁶ A. a. O., 480 f.

⁴⁷ „Nur zwei oder drei ihrer Texte gehören in die Nähe des Philon oder des Josephus. Alles übrige ist nichtliterarisch oder Klein-Literatur. Diese Entwicklung verläuft ohne direkte Fühlung mit der großen Literatur“ (DIBELIUS, Formgeschichte, 2). „Die Stilisierung dieser Geschichten ist also volkstümlich naiv und nicht bewußt künstlerisch“ (ders., Geschichte der urchristlichen Literatur, 26).

Die wohl schärfste Kritik an der Idee des 19. Jahrhunderts, Evangelien als Biographien zu verstehen, äusserte Karl Ludwig Schmidt. Er hielt Votaws methodische Begründungen für zu oberflächlich.⁴⁸ Die von Votaw aufgezeigten Parallelen zwischen den Evangelien und (Populär-)Biographien relativierte er und betonte stattdessen die Unterschiede zwischen diesen Texten. Dabei argumentierte er vor allem mit der sich etablierenden Differenzierung von Klein- und Hochliteratur. Auch Werke wie Philostratos' *Apollonius von Tyana* zählte er zur Hochliteratur, weil hier – im Unterschied zu den Evangelien – das auktoriale Ich erkennbar werde, der Autor also als selbstbewusster literarischer Gestalter auftrete. Die Evangelisten seien dagegen „naive Volkserzähler“, die schlicht Anekdoten aneinanderreihen.⁴⁹ Aus diesem Grund stellten die Evangelien „[n]icht Hochliteratur, sondern Kleinliteratur, nicht individuelle Schriftstellerleistung, sondern Volksbuch, nicht Biographie, sondern Kultlegende“ dar.⁵⁰ Entsprechend müsse man Parallelen zu den Evangelien nicht bei den antiken Biographien suchen, sondern bei der Folklore. Der Vergleich von Folkloretexten konnte bei Schmidt durchaus epochenübergreifend stattfinden. Als Beispiele zog er auch das deutsche Volksmärchen *Doktor Faustus* heran, Legenden über Mönche oder die Geschichten, die sich um die Gestalt des heiligen Franziskus ranken. All diesen Texten sei der Charakter „kultischer Volksbücher“ bzw. „volkstümlicher Kultbücher“ gemeinsam.⁵¹

Die Unvergleichbarkeit der Evangelien mit anderen Schriften aus ihrem Umfeld wurde nicht nur in formal-literarischer, sondern auch in inhaltlich-theologischer Hinsicht betont. Die Suche nach dem *Sitz im Leben* der biblischen Texte lenkte das Interesse der Exegese auf die frühchristliche Verkündigung und ihre Genese. Die Evangelien wurden als veranschaulichende Erweiterung des christlichen Urkerygmas verstanden. Der urchristlichen Verkündigung schrieb man die Kraft zu, aus vielen kleinen Gemeindefraditionen ein ganzes Werk, das Evangelium, hervorzubringen. Dieses evolutionistische Modell⁵² dominierte bald die Hypothesen zur Evangelienentstehung: Das urchristliche Kerygma formte den Nukleus, aus dem durch Ergänzung von narrativem Traditions-material die neue, einzigartige Gattung des Evangeliums entstanden sei. Nach dem historischen Gehalt der Evangelien wurde in diesem Kontext kaum mehr gefragt. Sie galten nun vorrangig als Niederschlag eines von seiner intellektuellen Umwelt abgesonderten Teils urchristlicher Theologie.

Als Vertreter dieser Anschauung machte Martin Kähler seinen Wort-Gottes-Begriff nicht am historischen Gehalt der Evangelientexte, sondern in deren Wesen als Verkündigungsliteratur fest. Die Evangelien waren in seinen Augen

⁴⁸ SCHMIDT, Stellung der Evangelien, 51.

⁴⁹ A. a. O., 75.

⁵⁰ A. a. O., 76.

⁵¹ A. a. O., 124.

⁵² Zum Begriff siehe VORSTER, Kerygma/History, 88.

„Urkunde der kirchengründenden Predigt“, insofern sie deren „Abdruck, Vollzug und Mittel“ seien.⁵³ Kählers dogmatischer Zugang wurde von William Wrede in der Exegese aufgenommen. Er verstand das Markusevangelium nicht als historische Quelle, da allfällige historische Zeugnisse vom Leben Jesu bei Markus bereits in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen seien.⁵⁴ Wrede meinte folglich: „Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte“.⁵⁵ So liessen sich auch die historisch „schlimme[n] Sinnlosigkeiten“ im Markusevangelium erklären, wenn man sie als „begreifliche Begleiterscheinungen einer Schriftstellerei“ verstand, „die etwas unbeholfen aus [dogmatischen] Gedanken Geschichte zu formen versucht“.⁵⁶ Seinen Höhepunkt fand dieser Kerygma-Ansatz bei Rudolf Bultmann.

2.2.1. Rudolf Bultmann: „Die Geschichte der synoptischen Tradition“ (1921)

In seinem Standardwerk zur „Geschichte der synoptischen Tradition“ verband Rudolf Bultmann die neuen Ansätze der Formgeschichte mit den Ideen der aufkommenden dialektischen Theologie. Im Gegensatz zur liberalen Theologie betonte die dialektische Theologie, dass der Mensch Gott nicht aus eigener Kraft erkennen könne, sondern Gott sich allein aus seiner Gnade heraus offenbare. Historische Erkenntnisse konnten für Bultmann deshalb keine Grundlage für den christlichen Glauben bilden. Stattdessen konzentrierte er sich auf die frühchristliche Verkündigung, die die Gottesoffenbarung in Jesus Christus zur Sprache gebracht habe. Diese Justierung hatte erhebliche Konsequenzen für die Frage nach der Gattung der Evangelien.

Die Bedeutung der Evangelien war für Bultmann nicht historisch, sondern kerygmatisch begründet. Über die Frage, inwiefern die Evangelien authentische Jesusüberlieferungen enthielten, könne man trefflich streiten. Das einzig Fassbare und deshalb auch für die Exegese Relevante sei aber die Verkündigung der frühchristlichen Gemeinde.⁵⁷ Hinter die frühchristliche Verkündigung gelangt man nach Bultmanns Auffassung mit exegetischen Methoden nicht zurück. Den Kern dieser Verkündigung destillierte er aus ältesten Traditionen in den Paulusbriefen (Röm 1,3 f.; 6,3 f.; 10,9; 1 Kor 11,23–26; 15,3–7; Phil 2,6–11) und den Reden in der Apostelgeschichte (Apg 2,22–24; 3,13–15; 10,37–41; 13,26–31): Dort ging es in konzentrierter Form um die Menschwerdung Christi und Gottes Heilshandeln in dessen Tod und Auferstehung. Diese Glaubensgrundlagen führten nicht zum historischen Jesus, sondern gehörten zu den Bekenntnissen der frühchristlichen Gemeinde.⁵⁸ Aus diesem urchristlichen Kerygma seien schliesslich

⁵³ KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus, 106.

⁵⁴ WREDE, Messiasgeheimnis, 131.

⁵⁵ A. a. O., 131.

⁵⁶ A. a. O., 135.

⁵⁷ BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 8.

⁵⁸ A. a. O., 396.

die Evangelien hervorgegangen: „Das Christuskerygma ist also Kultuslegende, und die Evangelien sind erweiterte Kultuslegenden.“⁵⁹ Die Evangelien galten für Bultmann folglich in erster Linie als Schöpfung der frühchristlichen, hellenistischen Gemeinde.⁶⁰

Daraus ergab sich für Bultmann, dass die Evangelien nicht biographisch, sondern mythisch orientiert zu verstehen seien. Den Evangelien fehle ein biographisches Interesse, denn wesentliche biographische Elemente wie das Aussehen, der Charakter oder die innere Entwicklung Jesu würden in den Erzählungen nicht behandelt. Wie Schmidt wies auch Bultmann auf die Absenz eines auktorialen Ichs hin. Sein Resümee lautete folglich, dass man die Evangelien „nicht zur Gattung der Biographie rechnen“ dürfe.⁶¹ Nicht die Biographie Jesu, wohl aber der Christus-Mythos bildete für ihn das verbindende Element der Evangelien. Dieser christliche Mythos war es auch, der die Evangelien in den Augen Bultmanns grundsätzlich von den paganen Texten ihrer Umwelt unterschied. Zwar könne man in der „Kleinliteratur“ wie den Erzählungen von Aesop, Apollonius von Tyana, in orientalischen Volksbüchern wie dem Achikar-Roman oder in volkstümlichen Sammlungen von Worten und Taten berühmter Personen aus allen Zeiten und Kulturen nach Analogien für die Evangelien suchen. Doch unterschieden sich die Evangelien von ihnen „dadurch, dass sie nicht von einer bewunderten menschlichen Persönlichkeit erzählten, sondern von dem Gottessohn Jesus Christus, dem Herrn der Gemeinde, dadurch, dass sie aus dem Christuskult erwachsen sind und ihm verbunden bleiben“.⁶²

Da sich die Entstehung der Evangelien nach Bultmann nicht im Rückgriff auf die hellenistische biographische Literatur erklären liess, sondern diese Texte nach seiner Auffassung aus dem urchristlichen Kerygma heraus entsprungen waren und gleichzeitig durch die frühe Kanonisierung der Kirche kein literarisches Eigenleben entwickeln konnten, lehnte er es ab, sie als „Literatur“ zu bezeichnen. Die Evangelien müssten im literarischen Sinn eher als „Zufallsprodukt“, als eine „original christliche Schöpfung“ gelten.⁶³ In seinem Artikel zu den Evangelien in der zweiten Auflage des Lexikons zur „Religion in Geschichte und Gegenwart“ formulierte er diesen Gedanken etwas später prägnant: „So stehen sie [sc. die Evangelien] eigenartig in der Literaturgeschichte, wie sie zugleich symbolisch sind für die Eigenart der christlichen Religion überhaupt.“⁶⁴ So unvergleichbar wie der christliche Glaube in der Weltgeschichte war für Bultmann auch die literarische Form der Evangelien in der Literaturgeschichte. In dieser engen Korrelation von Glaube und literarischer Form würde mit einer literarischen

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ A. a. O., 399.

⁶¹ A. a. O., 418.

⁶² A. a. O., 398.

⁶³ A. a. O., 400.

⁶⁴ BULTMANN, Evangelien, 419.

Vergleichbarkeit der Evangelien auch die Besonderheit des christlichen Glaubens in Frage stehen. Es ist nicht erstaunlich, dass in diesem Denkraum Ähnlichkeiten zwischen den Evangelien und ihrem literarischen Umfeld marginalisiert und Kontraste betont wurden. Diese Kontraste liessen die Evangelien gar in ihrer Besonderheit aufleuchten: „Die etwa vorhandenen Analogien lassen nur die Eigenart des Evangeliums umso deutlicher hervortreten.“⁶⁵

2.2.2. Beobachtungen und weiterführende Gedanken

Bei Bultmann zeigen sich verschiedene Probleme eines spezifischen Gattungsbegriffs, der die neutestamentliche Forschung über viele Jahrzehnte prägte.

(1) Das Vergleichsinteresse: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden die Evangelien mit anderen Schriften ihrer Zeit vorrangig dazu verglichen, um ihre Unvergleichbarkeit hervorzuheben. Es wurde nicht das Verbindende gesucht, sondern es wurden klare Grenzen gezogen und dadurch die Alleinstellungsmerkmale der Evangelien gegenüber anderen Schriften ihrer Zeit betont.

(2) Die Vergleichsgrösse: Gattungen wurden im formgeschichtlichen Paradigma als präskriptive und sowohl zeit- als auch kulturübergreifende Entitäten verstanden. Deshalb war es Schmidt und Bultmann möglich, die Evangelien etwa mit Volksmärchen wie *Doktor Faustus* oder narrativen Texten der Buddha-Tradition zu vergleichen. Umgekehrt wurden moderne Vorstellungen von einer Biographie unreflektiert auf antike biographische Texte angewandt. Diese ahistorische Betrachtungsweise wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts korrigiert und eine stärkere Sensibilität für die historische Gebundenheit der Texte entwickelt. Die Frage nach dem zeitlichen und kulturellen Horizont, in dem Vergleichstexte sinnvollerweise gesucht werden sollten, ist bis in jüngere Zeit hinein bedeutend geblieben.

Trotz der enormen zeitlichen und kulturellen Spannweite des Materials, mit dem die Evangelien verglichen wurden, weigerte sich Bultmann kategorisch, die Evangelien einer literarischen Gattung zuzuordnen. Dies ist bemerkenswert, und zwar insbesondere in Anbetracht der hitzigen Debatte, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts um dieses Problem entwickelte.⁶⁶ Mit Bultmann liesse sich über konkrete Gattungsfragen hinaus nach dem Sinn der Gattungszuordnung überhaupt fragen und danach, inwiefern diese tatsächlich zu einem besseren Verständnis der Evangelien führen kann. Diese Frage soll später wieder aufgenommen werden.

(3) Die Aussageabsicht: Die Formgeschichte ist an den Quellen der Evangelientexte interessiert. Die Evangelien wurden deswegen weniger als Gesamtwerke wahrgenommen, sondern vielmehr als Sammlungen kleinster Texteinheiten.

⁶⁵ BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, 399.

⁶⁶ S. u. 2.3.

Die Evangelisten galten als Sammler, die Traditionsmaterial zusammengestellt haben. Redaktionelles wurde als sekundär und deshalb als unwichtig eingestuft, weshalb der Vergleich mit Biographien von vornherein problematisch schien. Im Vordergrund des Forschungsinteresses standen die Einzel- und Kleinsttexte, die Evangelisten wurden kaum als literarisch Schaffende wahrgenommen. Diese Wahrnehmung erfuhr später, im Zuge der Redaktionsgeschichte, eine radikale Neubewertung.

(4) Die Interkulturalität des Vergleichs: Die historische Rückfrage trat bei Bultmann aus methodischen und theologischen Gründen in den Hintergrund, während das Religiöse prominent in den Fokus rückte. Diese Verschiebung hätte womöglich interessante interkulturelle Bezüge aufdecken können, doch betonte Bultmann stattdessen vor allem die Unterschiede zwischen den Evangelien und potentiellen Vergleichstexten. In ihrem spezifisch christlich-theologischen Gehalt sah er das Alleinstellungsmerkmal der Evangelien begründet. Damit erschienen sie im Rahmen der Literaturgeschichte als einzigartig und der Vergleich mit paganen Texten als zwecklos. Im späten 20. Jahrhundert wurden diese Gräben überwunden und neue literarische Vergleiche angestellt. Dabei wurden wieder mehr die Ähnlichkeiten als die Differenzen betont. Die religiösen Vergleichsaspekte fristen dabei jedoch bis heute ein Schattendasein. Gerade hier scheint aber grosses Potential zu liegen, denn der christlich-theologische Charakter macht die Evangelien zwar in der Literaturgeschichte zu etwas Besonderem, nicht aber zu etwas Unvergleichbarem.

2.3. Phase 3: Das linguistische Paradigma

Das formgeschichtliche Paradigma verhinderte über weite Strecken des 20. Jahrhunderts eingehendere Vergleiche zwischen den Evangelien und Texten aus ihrem literarischen Umfeld. Erst in den siebziger und achtziger Jahren erlebte das Interesse der neutestamentlichen Wissenschaft am literarischen Milieu des Neuen Testaments einen neuerlichen Aufschwung. Eine Grundlage dafür bildete die aufkommende redaktionsgeschichtliche Methode, aber auch neue Erkenntnisse aus der Literaturtheorie und der sozialgeschichtlichen Erforschung der neutestamentlichen Umwelt lenkten die Aufmerksamkeit zurück auf dieses lange vernachlässigte Feld.

2.3.1. Die Redaktionsgeschichte und der linguistic turn

Das formgeschichtliche Paradigma begann zu bröckeln, als mit der Redaktionsgeschichte seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr die Tradition im Vordergrund stand, sondern vermehrt die redaktionellen Aspekte bei der Evangelienkomposition. Dem formgeschichtlichen Unterfangen, eine mündliche

Vorgeschichte der biblischen Texte zu rekonstruieren, begegnete man zunehmend mit Skepsis. Die Frage nach dem *Sitz im Leben* der ursprünglichen, frühchristlichen Traditionen verlagerte sich hin zur Frage nach dem *Sitz im Leben* der redaktionellen Gestaltung der Evangelien.⁶⁷ Der sekundäre Rahmen, in den die Evangelisten den Traditionsstoff einfügten, der bisher in der Exegese ein Schattendasein fristete, weckte neues Interesse. Er wurde als Ausdruck einer profilierten Kompositionsabsicht verstanden. Die Evangelisten sah man entsprechend nicht mehr so sehr als Sammler und Tradenten, sondern vielmehr als eigenständige Theologen und Autoren. So zeigte etwa Günter Bornkamm an der Erzählung von der Sturmstillung, wie Matthäus die Perikope gegenüber der markinischen Vorlage als Lehrstück über christliche Nachfolge interpretierte.⁶⁸ Einige Jahre später analysierte Hans Conzelmann – in dezidiert Abgrenzung von formgeschichtlicher Methodik – den Aufbau des Lukasevangeliums und fragte nach dem Sinn dieser Darstellungsweise gegenüber der Vorlage bei Markus.⁶⁹ Als Antwort auf diese Frage arbeitete er das spezifische Geschichtsverständnis des Lukas mit dem irdischen Wirken Jesu als Mitte der dreigliedrigen Heilsgeschichte heraus.⁷⁰ Das Markusevangelium wurde von Willi Marxsen einer redaktionsgeschichtlichen Analyse unterzogen: Er trennte im Markustext zuerst die Redaktion vom Traditionsgut und erklärte sodann die Komposition der Endgestalt des Evangeliums.⁷¹ In vier ineinandergreifenden Studien zeichnete er auf diese Weise schlaglichtartig ein Profil des Redaktors Markus und seiner Theologie. Die im Untertitel der Untersuchung genannte Methodik der „Redaktionsgeschichte“ wurde zum Leitbegriff für den neuen Zugang zu den Evangelien. Bei diesen frühen redaktionsgeschichtlichen Arbeiten stand zunächst die Theologie der Evangelisten und nicht ihre literarische Tätigkeit im Vordergrund. Die Frage nach der Gattung der Evangelien galt hier noch als problematische Überbewertung des Literarischen, weil man befürchtete, dass sie vom Eigentlichen, von der Theologie der Redaktoren, ablenkte. Doch die grundlegende Weichenstellung war getroffen: Die Orientierung am Endtext und das Interesse an den Evangelisten als Autoren öffnete in der folgenden Zeit auch neue Wege für literarische Vergleiche.⁷² Diese wurden vor allem durch einen erneuerten Gattungsbegriff ermöglicht.

⁶⁷ ZIMMERMANN, Neutestamentliche Methodenlehre, 217.

⁶⁸ BORNKAMM, Sturmstillung, 53.

⁶⁹ CONZELMANN, Mitte der Zeit, 7.

⁷⁰ A. a. O., 158.

⁷¹ MARXSEN, Evangelist Markus, 16.

⁷² Das Konzept des Autors hat in der Literaturwissenschaft eine eigene, lange und wechselhafte Geschichte, die sich in der neutestamentlichen Wissenschaft nicht in diesen Extremen abbildete: Am Anfang des 20. Jahrhunderts fokussierte die Literaturwissenschaft stark auf den Autor und dessen Intention. Die autorenzentrierte Methode geriet jedoch später massiv in die Kritik. Man versuchte, den Text und die Leserschaft vom überstarken Autor (als kognitivem Konstrukt der Leserschaft) zu befreien. Zu oft wurde unter Berufung auf den Autor nur eine

Während man im formgeschichtlichen Paradigma nach den reinen, stil-echten und historisch konstanten Grundformen einer Gattung suchte, zeigten neue Erkenntnisse aus der Literaturkritik, dass es sich bei Gattungen um literarische Konventionen handelt, die sich durch die Schreibpraxis und durch das Zusammenspiel mit anderen Gattungen weiterentwickeln. So betonte bereits Charles Talbert zu Beginn der siebziger Jahre: „genres are not wooden, static entities. They develop because an author not only uses a set of conventions to communicate but also deviates from the way those conventions have been used“.⁷³ Zu jeder Zeit ist zwar eine gewisse Anzahl von Gattungen geläufig, die präskriptiv auf den Schreibprozess von Autoren einwirken, doch werden sie von diesen Autoren beim Schreiben auf je eigene Art weiterentwickelt.⁷⁴

bestimmte Interpretation eines Textes als legitim betrachtet. R. Barthes proklamierte gar den „Tod des Autors“, um die Texte von ihrer Domestizierung durch die Literaturwissenschaft zu entbinden (BARTHES, *La mort de l'auteur*). In vielen anderen Diskussionsbeiträgen wurde der Autor zwar nicht für tot erklärt, zumindest jedoch entthront: Für W. K. Wimsatt und M. C. Beardsley war der Autor im Text weder eindeutig erkennbar noch ein wünschbarer Massstab der Interpretation (WIMSATT/BEARDSLEY, *Intentional Fallacy*). S. Chatman arbeitete in seiner Narratologie mit dem Begriff des „implizierten Autors“: Der implizierte Autor ist ein text-immanentes Prinzip, das von der Leserschaft wahrgenommen werden kann, vom realen Autor jedoch kategorisch unterschieden ist (CHATMAN, *Story and Discourse*, 147). Damit sollte eine vorschnelle Historisierung oder Psychologisierung der Textinterpretation verhindert werden. Später zeigte M. Foucault auf, dass die Frage nach dem Autor eine unter verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten von Texten ist. Es gibt Kulturen, die Texte ohne den Blick auf einen „Autor“ lesen, und auch in der europäischen Kulturgeschichte hat sich die Funktion des Autors mehrfach verändert (FOUCAULT, *Qu'est ce que c'est un auteur?*). Auch im Rahmen der Reader-Response-Theorie war der Autor lediglich von sekundärem Interesse. Er galt als eine Hypothese des realen Lesers, die aufgrund der Textdaten deduziert wird (ECO, *Lector in fabula*, 76). Gegen die Kritik am Konzept des Autors bei der Textinterpretation erhob E. D. Hirsch vehement Einspruch. Er war der Auffassung, dass der Sinn eines Textes sich nur im Bewusstsein des Menschen bilde, also sowohl zwischen Autor und Text als auch zwischen Text und Lesern. Dabei ergab sich jedoch das Problem, dass längst verstorbene Autoren einer heutigen Leserschaft ausschliesslich über ihre Texte zugänglich sind (vgl. MAYORDOMO, *Den Anfang hören*, 178). In jüngerer Zeit hat die Frage nach dem Autor in den Literaturwissenschaften jedoch eine Renaissance erlebt. Seit den neunziger Jahren sind im anglo-amerikanischen Raum vermehrt Stimmen zu hören, die das Konzept des Autors wieder stärker in die Textinterpretation einbeziehen möchten. Im deutschsprachigen Raum markierte der 1999 erschienene Tagungsband „Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs“ (JANNIDIS u. a., *Rückkehr des Autors*) eine deutliche Wende im literaturwissenschaftlichen Diskurs. Auch das DFG-Symposium zum Thema „Autorschaft“ (DTERING, *Autorschaft*) setzte sich intensiv mit einer Erneuerung des Autorbegriffs auseinander, um sich auf diese Weise von den Theoremen des Poststrukturalismus zu distanzieren. Nach der, freilich nötigen, Korrektur des absoluten Geltungsanspruchs der konstruierten Autorenintention und der Entwicklung eines Bewusstseins für mögliche Stolpersteine und Verzerrungen wird die Frage nach dem Autor, seiner Lebens- und Ideenwelt und seiner Aussageabsicht durchaus als ein wichtiges Interpretationswerkzeug unter anderen gewürdigt, woran auch diese Untersuchung anschliesst.

⁷³ TALBERT, *What Is a Gospel?*, 79.

⁷⁴ An diesem Punkt wurde besonders gegen den Altertumswissenschaftler A. Dihle argumentiert, der einen sehr engen Gattungsbegriff vertrat. Er meinte, dass nur ein kleiner Bruchteil dessen, was Menschen in der Vergangenheit geschrieben haben, mit einem literarischen

Gattungen sind demnach als Entitäten zu verstehen, die in einem komplexen, dynamischen linguistischen System in Wechselwirkung stehen und sich über die Zeit verändern. Detlev Dormeyer formulierte diesen Zusammenhang wie folgt: „Neubildung, Umwandlung und Verschwinden von Gattungen sind Ausdruck für den Geschichtsprozess textlicher Kommunikation.“⁷⁵ Vor diesem Hintergrund plädierte Klaus Berger dafür, von „vorfixierten archetypischen oder typologischen Grundbegriffen als Gattungsamen“ abzusehen und stattdessen bei der Gattungsbestimmung „deskriptiv-historisch und nicht apriorisch-systematisch“ vorzugehen.⁷⁶ In der Antike habe es eine Vielzahl von Gattungen gegeben, die nie Eingang in offizielle Rhetoriktheorien gefunden hätten. Diese Gattungen könnten aber im Rückblick benannt und analysiert werden: „Viele Gattungen der Antike haben keinen antiken Namen und umgekehrt werden die antiken Namen sehr oft nicht im präzisen technischen Sinn gebraucht. Ausschlaggebend ist daher allein das Urteil des Wissenschaftlers heute.“⁷⁷

Dieser neue Blickwinkel wurde massgeblich durch die strukturalistischen Ansätze von Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer und im englischen Raum von Jonathan Culler ermöglicht, die Sprache als ein eigenes, komplexes System beschrieben, in dem Gattungen Ordnungskategorien darstellten.⁷⁸ Gattungen erscheinen so als ein ubiquitäres und grundlegendes Mittel menschlicher Kommunikation, ein gattungsloses Sprechen ist demnach schlichtweg unmöglich. Im Rahmen dieser neuen Gattungstheorie ergibt die Redeweise von den Evangelien als einer Gattung *sui generis* keinen Sinn mehr. Gattungen sind synchron und diachron dynamische Gebilde. Sie stehen, entstehen und entwickeln sich immer in Auseinandersetzung und Wechselwirkung mit anderen Gattungen. Eine literarische Neuschöpfung jenseits dieser Prozesse würde von der primären Adressatenschaft gar nicht verstanden werden.⁷⁹

Diese Erkenntnisse hatten drei grundlegende Konsequenzen für die Gattungsdiskussion: (1) Die direkte literarische Abhängigkeit, für die man sich unter dem formgeschichtlichen Paradigma vor allem interessierte, wurde nicht mehr als alleinige Voraussetzung für einen Textvergleich verstanden. Auch synchrone Vergleiche literarischer Konventionen oder gewisser inhaltlicher Topoi konnten nun hilfreich sein, um Gattungsphänomene zu einer bestimmten Zeit besser zu

Gattungsbegriff in Verbindung zu bringen sei (DIHLE, Studien, 383). Zur Kritik an Dihles Gattungsbegriff siehe DORMEYER, Evangelium, 175; FRICKENSCHMIDT, Evangelium als Biographie, 82; BURRIDGE, What Are the Gospels?, 89.

⁷⁵ DORMEYER, Evangelium, 143.

⁷⁶ BERGER, Hellenistische Gattungen, 1037.

⁷⁷ A. a. O., 1044. Zum Verständnis von Gattungen als kognitive Schemata in den Literaturwissenschaften siehe OLSON/MACK/DUFFY, Cognitive Aspects of Genre; FISHELOV, Genre Theory; DERS., Structure of Generic Categories; VIEHOFF, Literarische Gattungen.

⁷⁸ Vgl. z. B. RICOEUR, Biblische Hermeneutik; GADAMER, Wahrheit und Methode; CULLER, Structuralist Poetics.

⁷⁹ BERGER, Hellenistische Gattungen, 1038.

erfassen.⁸⁰ (2) Damit einher ging eine Abwendung von anachronistischen Vergleichen über weite zeitliche und kulturelle Abstände hinweg, da Gattungen jetzt als kulturell geprägt und diachron dynamisch verstanden wurden. Die Evangelien sollten im kulturellen Kontext des Hellenismus im frühen Kaiserreich verglichen werden. Dormeyer meinte in diesem Sinne: „Die Evangelien dürfen daher nicht aus der Geschichte der antiken Literatur herausgenommen werden, sondern müssen innerhalb der damals herrschenden Gattungen in ihrer literarischen und theologischen Eigenart bestimmt werden“.⁸¹ (3) Die Klärung der Gattungsfrage wurde zur entscheidenden Voraussetzung für die Textinterpretation erhoben. So erklärte David Aune: „Literary genres are not simply neutral containers [...], they are social conventions that provide contextual meaning. The original significance that a literary text had for both author and reader is tied to the genre of that text, so that the meaning of the part is dependent upon the meaning of the whole.“⁸² Nur wer die Idee eines Gesamtwerkes verstehe, die durch Gattungssignale kommuniziert werde, könne auch die einzelnen Teile richtig interpretieren. Burridge bezeichnete die Gattung gar als Vertrag zwischen Autor und Leser, der die Leseerwartungen kläre und die Erkenntnis des eigentlichen Sinns eines Textes erst ermögliche.⁸³ Diese Vorstellungen lassen rückblickend den Eifer verständlich werden, mit dem gegen Ende des 20. Jahrhundert nach einer passenden Gattungszuordnung für die Evangelien gesucht wurde.

Um neue Wege für den Vergleich der Evangelien mit anderer antiker Literatur zu erschliessen, mussten die in der bisherigen Forschungsgeschichte behaupteten formalen und inhaltlichen Gräben überwunden werden. Eine formale Hürde bildete die strikte Trennung zwischen Klein- und Hochliteratur. Bereits die neue Perspektive auf die Evangelisten, die nicht mehr nur als Sammler, sondern als eigenständige Redaktoren bzw. Autoren verstanden wurden, rückte die Evangelien näher an die Literatur ihrer Umwelt. Auch der neue, dynamischere Gattungsbegriff relativierte die Trennung zwischen den zwei Literaturtypen erheblich. Klein- und Hochliteratur wurden nicht mehr als absolute Kategorien, sondern lediglich als kognitive Schemata bzw. deskriptive Definitionen verstanden, deren Wert sich daran mass, welchen Erkenntnisgewinn sie brachten. Es stellte sich zunehmend die Frage nach der Sinnhaftigkeit und Berechtigung einer strikten Trennung zwischen Klein- und Hochliteratur. Denn eine eingehende Beschäftigung mit der Literatur der frühen Kaiserzeit zeigte, dass eine klare Grenze zwischen diesen Literaturformen nicht gezogen werden konnte. So stellte Aune fest: „the antithetical categories of *Hochliteratur* and *Kleinliteratur* have only value as ideal types at opposite ends of a complex spectrum of linguistic

⁸⁰ A. a. O., 1045; DORMEYER, *Evangelium*, 190.

⁸¹ DORMEYER, *Evangelium*, 58.

⁸² AUNE, *Literary Environment*, 13.

⁸³ BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, 39. Zum Konzept der Leseerwartung siehe z. B. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 251; CULLER, *Structuralist Poetics*, 136.147.

and literary style and levels“.⁸⁴ Zu den neuen, textorientierten Ansätzen traten Erkenntnisse aus sozialgeschichtlichen Untersuchungen zur Umwelt des Neuen Testaments. Es wurde erkannt, dass die griechisch-römische Literatur nicht allein der Elite vorbehalten, sondern durch öffentliche Lesungen Menschen aus verschiedensten Gesellschaftsschichten zugänglich war. Des Weiteren stellte man fest, dass viele antike Gattungen bereits im Curriculum der hellenistischen Grundbildung behandelt wurden. Jeder, der lesen und schreiben konnte, war mit den Regeln der antiken Textrezeption und -produktion vertraut. Man ging davon aus, dass dies wohl auch für die Autoren gelten musste, die ganze Evangelien verfasst hatten.⁸⁵

Inhaltlich wurde die unter dem Einfluss der dialektischen Theologie betonte Unterscheidung zwischen den christlichen Offenbarungstexten und den „paganen“ Texten ihrer Umwelt überwunden. Im Rahmen des linguistischen Paradigmas konnte die religiöse Ausrichtung der Texte keinen Hinderungsgrund für etwaige Vergleiche bilden. Man versuchte, *a priori* gefällte Werturteile zu vermeiden, die die christlichen Texte auf theologisch-philosophischer Ebene über die „paganen“ Texte erhoben. Pagane und christliche Texte sollten formal und inhaltlich auf derselben Ebene angesiedelt und verglichen werden.⁸⁶

2.3.2. Auf der Suche nach der passenden Gattung

Welcher antiken Gattung die Evangelien aber zugeordnet werden konnten, musste erst neu ausgehandelt werden. Bereits in den sechziger Jahren schlugen Moses Hadas und Morton Smith dafür die Gattung „Aretalogie“ vor.⁸⁷ Der Begriff war zwar in keinem antiken Text im Sinne einer Gattungsbezeichnung bezeugt, was ein erhebliches argumentatives Problem darstellte. Jedoch identifizierten Hadas und Smith das Motiv des θεῖος ἄνθρωπος als verbindendes Element einer Vielzahl hellenistischer Vergleichstexte. Es handelte sich um die Vorstellung eines göttlichen Menschen, der in Lobreden gepriesen wurde.⁸⁸ Auf den Vorschlag von Hadas und Smith folgte eine Vielzahl weiterer Ideen: Michael Goulder las das Matthäusevangelium als Midrasch,⁸⁹ Dan Via verstand die Evangelien als Tragikomödien,⁹⁰ Marius Reiser bezeichnete das Markusevangelium als Roman,⁹¹ Gregory Sterling als Historiographie,⁹² Mary Ann Tolbert

⁸⁴ AUNE, Literary Environment, 12.

⁸⁵ BERGER, Hellenistische Gattungen, 1043; DORMEYER, Evangelium, 121.

⁸⁶ Vgl. BERGER, Hellenistische Gattungen, 1038.

⁸⁷ HADAS/SMITH, Heroes and Gods, 3.

⁸⁸ Später hat David du Toit erfolgreich gegen die Vorstellung eines religionsgeschichtlichen Topos des θεῖος ἄνθρωπος argumentiert (DU TOIT, Theios Anthropos).

⁸⁹ GOULDER, Midrash.

⁹⁰ VIA, Kerygma and Comedy.

⁹¹ REISER, Alexanderroman.

⁹² STERLING, Historiography.

als eine Novelle,⁹³ E. P. Sanders und Margaret Davies lasen die Evangelien als Theodizee.⁹⁴

Eine wachsende Zahl von Forschern (darunter Charles Talbert, Philip Shuler, Klaus Berger, Detlev Dormeyer, Hubert Frankemölle, Hubert Cancik u. a.)⁹⁵ setzte sich mit Erfolg für die Rehabilitierung der Idee ein, die Evangelien als antike Biographien zu lesen. Sie mussten für diesen Neuansatz allerdings die Kritik aus der frühen Formgeschichte überwinden, die eine solche Analogie explizit verneint hatte. Als hilfreich erwiesen sich dabei grundlegende Arbeiten in der altphilologischen und althistorischen Biographieforschung.⁹⁶ In diesem Zusammenhang erfreute sich gerade Plutarch als „Kronzeuge der Gattung Biographie“ eines zunehmenden Interesses.⁹⁷ Zu verdanken war dies nicht zuletzt dem Altertumswissenschaftler Albrecht Dihle, der wegen seines allzu engen Gattungsbegriffs zwar zu Recht kritisiert wurde,⁹⁸ durch seine Auseinandersetzung mit der Schreibtechnik Plutarchs jedoch viele Anknüpfungspunkte bot, um weiter über die Gattung der Biographie nachzudenken.⁹⁹

Die vielfältigen Vorschläge für die Gattungszuordnung der Evangelien zwangen die Exegeten im linguistischen Paradigma dazu, selbstkritisch über das eigene Vorgehen bei der Gattungsbestimmung nachzudenken. Der neue Gattungsbegriff erlaubte es den Forschenden, verschiedenste Kriteriologien für die Bestimmung literarischer Formen auszuarbeiten und auf die Evangelien und ihre Vergleichstexte anzuwenden. Diese neue Freiheit eröffnete neue Möglichkeiten des Vergleichs, die sich aber auch die Kritik gefallen lassen mussten, einer gewissen Beliebigkeit zu verfallen. Die Auswahl der Kriterien thematischer, formaler oder inhaltlich-struktureller Art und deren Gewichtung bestimmte massgeblich das gattungskritische Urteil, das am Ende des Vergleichsprozesses gefällt wurde.¹⁰⁰ Welches waren aber die gattungskonstitutiven Merkmale? Und wie sollten die Grenzen zwischen den Gattungen gezogen werden? Kriterien, die früher stark betont wurden, wie Stilniveau oder religiöse Orientierung, traten zurück und wurden durch viele weitere ergänzt. Doch waren diese neuen Kriterien historisch plausibel und methodisch sinnvoll? Talbert bemerkte diesbezüglich: „Systems

⁹³ TALBERT, *Sowing the Gospel*.

⁹⁴ SANDERS/DAVIES, *Synoptic Gospels*.

⁹⁵ TALBERT, *What Is a Gospel?*; SHULER, *Genre for the Gospels*; BERGER, *Hellenistische Gattungen*; DORMEYER, *Evangelium*; FRANKEMÖLLE, *Evangelium*; CANCEK, *Markus-Philologie*.

⁹⁶ Vgl. z. B. LEO, *Biographie*; MOMIGLIANO, *Development of Greek Biography*.

⁹⁷ DORMEYER, *Evangelium*, 175; vgl. auch ders., *Plutarchs Cäsar*.

⁹⁸ Vgl. dazu oben Anm. 74.

⁹⁹ Berühmt wurde Dihles überspitzte Aussage „Leider bietet die Überlieferung der biographischen Literatur des Hellenismus und der Kaiserzeit das Bild eines einzigen großen Trümmerfeldes, aus dem nur Plutarchs Biographien als vollständige Denkmäler herausragen“ (DIHLE, *Evangelien und die griechische Biographie*, 394). Zur kritischen Würdigung Dihles siehe DORMEYER, *Evangelium*, 175–179.

¹⁰⁰ BERGER, *Hellenistische Gattungen*, 1038.

of classification, however, can obscure as well as enlighten.“¹⁰¹ Welche neuen Erkenntnisse schaffte eine neue Kriteriologie? Welche Aspekte wurden durch sie eher verdunkelt? Alle Vorschläge, die im linguistischen Paradigma präsentiert wurden, standen im Hinblick auf ihre Kriteriologie unter einem latenten Willkürverdacht.

Dieses Problem wurde auch nicht durch den sich langsam ausbildenden Konsens entschärft, dass die Evangelien zur Gattung der antiken Biographie gehören. Denn auch wenn die Evangelien als eine Art Biographie verstanden wurden, so schienen sie doch nicht ganz problemlos zu anderen biographischen Vergleichstexten zu passen. Es wurden deshalb verschiedene Versuche unternommen, die Gattung der Biographie weiter zu differenzieren, um die Evangelien präziser einer Subgattung zuzuordnen, wie es lange zuvor schon Votaw getan hatte.¹⁰² Auch hier schlossen die Überlegungen der Neutestamentler an Diskussionen in der Altphilologie an. Friedrich Leo unterschied zwischen drei Subgattungen der antiken Biographie: dem Enkomion, der peripatetischen und der alexandrinischen Biographie.¹⁰³ Während die peripatetische Biographie in der Regel in chronologischer Folge vom Leben und Handeln bestimmter Militärs und Politiker erzählte und deren Tugenden oder Laster anhand ihrer Taten aufzeigte, portraitierte die alexandrinische Biographie in einem episodenhaften Stil die Persönlichkeit bekannter Künstler. Die Dreiteilung Leos konnte sich in der weiteren Systematisierungsarbeit an den Biographien jedoch nicht durchsetzen. Eine grosse Anzahl von Texten liess sich nicht eindeutig einer der Untergattungen zuordnen. So stellte Arnaldo Momigliano fest: „Hellenistic literary biography was far more elegant and sophisticated than Leo had thought“.¹⁰⁴ Auch in der neutestamentlichen Diskussion erwiesen sich die Einteilungen in verschiedene Subgattungen als wenig hilfreich. Während Votaw noch zwischen zwei Untergattungen der Biographie unterschieden hatte,¹⁰⁵ schlug Talbert gar eine Fünfteilung vor.¹⁰⁶ Es stellte sich erneut die Frage, in welcher Weise die vorgenommenen Einteilungen methodisch abgesichert werden und zum besseren Verständnis der Evangelien beitragen konnten.

Mit dem vielbeachteten Entwurf von Burridge kam die Suche nach einer Gattung für die Evangelien zu einem vorläufigen Abschluss. Mit seinem Ansatz fand er gewichtige Argumente gegen den schwelenden Willkürverdacht bei

¹⁰¹ TALBERT, *What Is a Gospel?*, 93.

¹⁰² S. o. 2.1.2.

¹⁰³ LEO, *Biographie*.

¹⁰⁴ MOMIGLIANO, *Second Thoughts on Greek Biography*, 10 f. Ihm folgten DORMEYER, *Evangelium*, 60 („Die Formgesetze sind weit offener und variabler, als Weiss nach Leo und Plutarch der Gattung Biographie zugestehen will“), und DIHLE, *Entstehung der historischen Biographie*, 7 („Leos These von zwei voneinander unabhängigen Gattungen der antiken Biographie ist unhaltbar“).

¹⁰⁵ Vgl. oben 2.1.2.

¹⁰⁶ Vgl. nachfolgend 2.3.3.

der Klärung der Gattungsfrage im Rahmen des linguistischen Paradigmas. Seit Burridges Untersuchung, die weiter unten detaillierter betrachtet wird, teilt die Mehrzahl der Neutestamentlerinnen und Neutestamentler die Überzeugung, dass Evangelien generell als antike Biographien verstanden werden sollten.

Im Folgenden werden vier bedeutende Ansätze aus dem linguistischen Paradigma besprochen, die von der Aufbruchszeit in den siebziger Jahren bis hin zum Abschluss der Phase in den neunziger Jahren reichen.

2.3.3. Charles Talbert: „What Is a Gospel?“ (1978)

Nachdem Bultmanns Votum, dass die Evangelien *keine* Biographien seien, für über fünfzig Jahre die neutestamentliche Forschung bestimmt hatte, wagte es Charles Talbert mit seinem Buch „What Is a Gospel?“, das Verdikt der bisher unangefochtenen formgeschichtlichen Autorität zu hinterfragen. Programmatisch schrieb er in der Einleitung über das Ziel seiner Studie: „Its purpose is to show that the canonical gospels do, in fact, belong to antiquity's genre of biography“.¹⁰⁷ Um dieses Ziel zu erreichen, analysierte er Bultmanns Argumente für die Unvergleichbarkeit der Evangelien und versuchte, diese zu entkräften, indem er aufzeigte, dass die postulierten Alleinstellungsmerkmale der Evangelien auch in anderen antiken Biographien zu finden sind. Dieser Nachweis gelang ihm, indem er die Evangelien und griechisch-römische Biographien unter interkulturellen Gesichtspunkten miteinander in Bezug setzte und so, auf einer höheren Abstraktionsebene, gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Texten feststellen konnte. Nach Talbert stand die Argumentation Bultmanns auf drei Säulen:

(1) Das Organisationsprinzip: Nach Bultmann war der Christusmythos und nicht ein „pagan“ literarisches Vorbild für die äussere Struktur der Evangelien verantwortlich. In den Evangelien werde nicht vom historischen Jesus aus Nazareth, sondern vom göttlichen Herrn Jesus Christus erzählt. Talbert zeigte auf, dass nicht nur die Evangelien, sondern auch andere zeitgenössische Biographien mythische Elemente aufwiesen und die Protagonisten keineswegs immer als rein historische Menschen dargestellt wurden. Die Grenze zwischen Gott und Mensch, so argumentierte Talbert, sei nach der Zeitenwende generell unscharf gewesen: Es gab Götter, die Menschen wurden, und Menschen, die göttlich gesprochen wurden.¹⁰⁸ Mythische Figuren der Vorzeit wie Osiris, Dionysos, Herakles, Aeneas, Romulus oder Mose wurden als Menschen portraitiert, die aufgrund ihrer Wohltaten für die Menschheit göttlichen Ruhm erlangt hatten. Später wurden auch Figuren der jüngeren Geschichte wie Alexander der Grosse, Augustus, oder Empedokles mit göttlichen Attributen versehen. Dazu wurden auch Motive wie eine wundersame Geburt, eine Himmelfahrt oder ein leeres Grab verwendet. Nicht nur den Evangelien, sondern auch anderen antiken Bio-

¹⁰⁷ TALBERT, What Is a Gospel?, 15.

¹⁰⁸ A. a. O., 25 f.

graphien, so stellte Talbert fest, lag offenbar ein Mythos als strukturgebendes Ordnungsprinzip zugrunde.¹⁰⁹

(2) Die Funktion: Der *Sitz im Leben* für die Evangelien war nach Bultmann in der frühchristlichen Gemeinde zu finden. Die biblischen Texte hatten einen vorwiegend kultischen Zweck. Dies müsste umgekehrt heissen, so konterte Talbert, dass antike Biographien ihren jeweiligen *Sitz im Leben* grundsätzlich nicht im kultischen Kontext hätten. Doch gerade die mythischen Elemente in den Biographien würden, so Talbert, auf einen kultischen *Sitz im Leben* hinweisen. Eingehende Kritik übte er am Mythosbegriff Bultmanns: Ein Mythos vermittele nicht primär ein bestimmtes Weltbild, sondern mache eine Aussage über eine urzeitliche Realität, die das gegenwärtige Leben der Menschen massgeblich beeinflusse und exemplarische Modelle für gelingendes menschliches Leben im Hier und Jetzt aufzeige. Die Funktion des Mythos liege also eher in der Legitimierung als in der Erklärung einer Weltsicht.¹¹⁰ Wurde das Leben eines berühmten Denkers oder Herrschers in mythischer Sprache erzählt, so sei daraus eine Biographie entstanden, die den Gründungsmythos einer Gemeinschaft wiedergab.¹¹¹ Als Beispiele führte Talbert Porphyrios' *Leben des Pythagoras*, Diogenes Laertios' *Über Leben und Lehren berühmter Philosophen* (Empedokles), Philostratos' *Leben des Apollonius von Tyana*, Philons' *Leben des Mose* und Pseudo-Kallisthenes' *Leben des Alexander* an. Diese Texte waren, so mutmasste Talbert, in der einen oder anderen Art an Gemeinschaften gebunden, die ihre Heldengestalten (quasi-)religiös verehrten.¹¹² Als bekannte historische Beispiele für solche Gemeinschaften nannte er die Epikureer, die nicht nur eine Philosophenschule, sondern auch eine Lebensgemeinschaft bildeten, und die Pythagoräer, die sich als Mysterienkult organisiert hatten. So konnte Talbert schliessen: „If myth is basically an account of origin, and if myth is employed in accounts of historical figures because they are in some sense founders, then both gospels and biographies function in the same way.“¹¹³

(3) Die Haltung: In diesem Punkt argumentierte Talbert vorwiegend gegen die Sichtweise Overbecks, für den die eschatologische Stimmung in der frühen Christengemeinde zu einer Ablehnung aller literarischen Formen ihrer Umwelt führen musste. Diese Prämisse war auch für Bultmanns Urteil grundlegend. Doch die literarischen Formen ihres Umfelds waren den frühen Christen keineswegs fremd. Talbert zeigte auf, dass einzelne Stücke der Evangelien wie die Parabeln, die Wundergeschichten oder gewisse Jesusworte in der Logienquelle Q sich antiker Gattungen bedienten, wie auch Paulus die Gattung des antiken Briefes nutzte. Wenn einzelne Stücke Analogien zu nichtchristlichen Gattungen

¹⁰⁹ A. a. O., 43.

¹¹⁰ A. a. O., 101.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

¹¹³ A. a. O., 107.

zeigten, sollte ein entsprechender Aufweis auch für die Gesamtwerke möglich sein.¹¹⁴ Weiter machte Talbert die Haltung der Evangelien gegenüber anderen Traditionen an ihrem Umgang mit Quellen fest. Er zeigte auf, dass die Evangelisten bei der Komposition ihrer Texte Traditionen, die ihnen fremd waren und nicht in ihre Theologie passten, nicht einfach ausschlossen, wie es sich zum Beispiel bei Markion beobachten liess. Stattdessen integrierten sie sie in ihre Erzählungen, reinterpretierten sie und inkorporierten sie in ihre Gesamtschau.¹¹⁵ Dies verbinde die Evangelien mit anderen antiken Biographien, die in ähnlicher Weise mit ihren Quellen umgingen.

Neben der intensiven Auseinandersetzung mit Bultmann und der Kritik an seiner Argumentation, bot Talbert auch eine positive Beschreibung dessen, was er unter der Gattung der antiken Biographie verstand, zu der nach seiner Auffassung auch die Evangelien gehören sollten. Seine Definition lautete wie folgt:

[A]ncient biography is a prose narration about a person's life, presenting supposedly historical facts which are selected to reveal the character or essence of the individual, often with the purpose of affecting the behaviour of the reader.¹¹⁶

Auffällig ist die Umsicht, mit der Talbert formuliert, um eine Definition von antiker Biographie zu erhalten, die sowohl auf die Evangelien wie auch auf andere Vergleichstexte zutrifft: Das Interesse der antiken Biographie am Charakter eines Menschen kann nach dieser Umschreibung zugleich der „essence“ der betreffenden Person gelten. Auch das Verbum „reveal“ ist so gewählt, dass es offen für theologische Konnotationen ist. Es geht also nicht nur darum, gewisse Charakterzüge aufzuzeigen, sondern möglichst das Wesen einer Person zu offenbaren. Auch in Bezug auf die Historizität des Erzählten bleibt die Definition relativ unbestimmt („supposedly historical facts“). Damit hält Talbert sie für eine ganze Bandbreite von Texten zwischen Fakten und Fiktion offen. Mit derselben Vorsicht geht er auf die pragmatische Funktion ein: Biographien zielten „oftmals“ („often“) auf eine Veränderung des Handelns der intendierten Leserschaft. Unter diesem Gesichtspunkt teilt Talbert die Gattung der Biographie in fünf Untergattungen mit unterschiedlicher Pragmatik ein: Ein erster Typ ermutige die Leser, Verhaltensweisen des Protagonisten nachzuahmen, ein zweiter Typ versuche, ein falsches Bild eines Vorbilds zu zerstreuen, ein dritter Typ beabsichtige, eine prominente Person zu diskreditieren, ein vierter Typ suche die Stimme einer Autoritätsperson in einer neuen Situation zu aktualisieren und ein fünfter Typ vermittele schliesslich einen hermeneutischen Schlüssel zu den Lehren eines berühmten Meisters. Das Markus- und das Johannesevangelium ordnete Talbert dem zweiten Typus zu, das Lukasevangelium dem vierten und das Matthäusevangelium dem fünften Typ.

¹¹⁴ A. a. O., 116.

¹¹⁵ A. a. O., 127.

¹¹⁶ A. a. O., 17.

Obwohl sich weder seine Definition der Gattung Biographie noch die Einteilung in Subgattungen nach textpragmatischen Gesichtspunkten durchsetzen konnte, gelang es Talbert, die argumentative Bastion des formgeschichtlichen Paradigmas zu erschüttern, die zuvor einen Vergleich der Evangelien mit zeitgenössischen biographischen Texten verunmöglicht hatte. Auf diese Weise wurde er zu einem wichtigen Vorkämpfer für die Biographie-Hypothese, wie sie in den kommenden Jahren in der neutestamentlichen Wissenschaft eine immer breitere Anerkennung fand.

2.3.4. David Aune: „*The New Testament and Its Literary Environment*“ (1987)

Fast zehn Jahre später hatte sich die intensive Auseinandersetzung mit Bultmanns Argumenten auch dank Talberts Interventionen weitgehend erledigt. Es war nun allgemein anerkannt, dass die Entstehung der Evangelien nicht allein aus dem christlichen Kerygma heraus zu erklären war. Die Evangelien zeigen Ähnlichkeiten mit hellenistischen Texten aus ihrer Umwelt, die zu ihrem Verständnis nicht ignoriert werden dürfen.¹¹⁷ Der Vergleich mit anderen zeitgenössischen Texten war für die Analyse der Gattung der Evangelien unverzichtbar, wie auch David Aune meinte, um auf diesem Weg auf die Bedeutung zu schliessen, die Autor und ursprüngliche Leserschaft den Evangelien beimassen. Wie Talbert schlug Aune die antike Biographie als Gattung für die Evangelien vor, die er, kulturell enger bestimmt, als „griechisch-römische Biographie“ bezeichnete. Anders als Talbert postulierte Aune keine Subgattungen, sondern bevorzugte ein breites Verständnis der griechisch-römischen Biographie mit vielen möglichen Schattierungen. Er analysierte diese Gattung anhand der Merkmale, die sich in Hinblick auf Inhalt, Form (Sprache, Stil, Struktur) und Funktion feststellen liessen. In allen diesen drei Bereichen ging er von einer grossen Spannweite und Flexibilität der Gattung aus:

(1) Inhalt: Im Mittelpunkt der biographischen Erzählungen stand der Protagonist. Die Auswahl der Personen, die portraitiert wurden (vorbildliche Bürger, Philosophen, Militärs usw.), bestimmte massgeblich den Charakter der Erzählung und die in ihr behandelten Topoi. Während Leo und viele andere die Personenauswahl bereits als Faktor für die Differenzierung von Subgattungen betrachteten, verstand Aune die unterschiedlichen Personentypen als ein Spektrum der literarischen Möglichkeiten der antiken Biographie. Auch die Darstellung der portraitierten Personen konnte variieren: von historisch zu fiktiv, von ernst zu witzig, von lobend zu tadelnd, von lehrreich zu unterhaltsam, von zustimmend zu ablehnend.¹¹⁸

¹¹⁷ AUNE, *Literary Environment*, 12.

¹¹⁸ A. a. O., 34.

(2) Form: Die Gestaltung der Biographien konnte ganz unterschiedliche Formen annehmen, die Aune nicht kategorisieren oder bewerten wollte: Die Bandbreite reichte etwa von einer kontinuierlichen zu einer episodischen Erzählung, von einem chronologisch zu einem thematisch geordneten Narrativ, von einer populären zu einer gehobenen Wortwahl, von einem einfachen zu einem kunstvollen Schreibstil.¹¹⁹

(3) Funktion: Nach Aune sollte die antike Biographie das Publikum davon überzeugen, in der Gegenwart eine bestimmte Sicht der Dinge einzunehmen, in Zukunft gewisse Handlungen zu tun oder vergangene Ereignisse auf eine bestimmte Art zu interpretieren. Neben diesen deutlich hervortretenden Bestimmungen gab es auch weitere, implizite Funktionen: Zum Beispiel konnte die Biographie darauf zielen, ein bestimmtes Wertesystem historisch zu legitimieren. Biographien waren mächtige Propagandainstrumente, um eine bestehende (politische, philosophische, oder moralische) Ordnung zu unterstützen oder zu kritisieren.¹²⁰

In diese so breit charakterisierte Gattung der antiken Biographie liessen sich die Evangelien (mit Ausnahme des lukanischen Doppelwerks, das Aune der allgemeinen Geschichtsschreibung zuordnete) gut einfügen.¹²¹ Hatte man in der älteren Forschung versucht, zunächst den Charakter einer Gattung herauszuarbeiten, um anschliessend zu beurteilen, ob ein Text dieser Gattung zugehörte, sofern er nämlich die Gattungsmerkmale erfüllte, erklärte Aune dieses Verfahren, zumindest im Hinblick auf die Gattung der griechisch-römischen Biographie, für unnötig oder gar unmöglich. Die Diversität zwischen den einzelnen Biographien war so gross, dass man diese Gattung für ein sehr breites, flexibles und dynamisches Gebilde halten musste, das sich dauernd weiterentwickelte.¹²² Aus diesem Grund zeichnete Aune auch keine klaren Linien, um die Gattung Biographie gegenüber anderen Gattungen abzugrenzen oder sie, wie Leo und Talbert, in Subgattungen zu unterteilen. Stattdessen definierte er gewisse Spektren inhaltlicher, formaler und funktionaler Art, mit denen die Vergleichstexte beschrieben werden konnten.¹²³ Damit hatte er bereits eine wichtige Grundlage für Burridges Modell der Familienähnlichkeit antiker biographischer Texte gelegt.¹²⁴

Überhaupt wandte sich Aune gegen allzu starre gedankliche Grenzziehungen in der Gattungsdiskussion. Den Gegensatz zwischen alttestamentlich-jüdischen und griechisch-römischen Textgattungen zur Zeit des Neuen Testaments stellte er dezidiert in Frage und versuchte, ein differenzierteres Bild zu zeichnen:

¹¹⁹ A. a. O., 35.

¹²⁰ A. a. O., 35 f.

¹²¹ A. a. O., 138.

¹²² A. a. O., 46.

¹²³ A. a. O., 12.32.

¹²⁴ Vgl. unten 2.3.6.

Im Alten Testament gebe es rudimentäre biographische Texte zu verschiedenen grossen Figuren.¹²⁵ Insbesondere der Elia-Elisa-Zyklus weise viele Bezüge zur Jesuserzählung der Evangelien auf. In der zwischentestamentlichen Zeit seien im jüdischen Kulturraum auch hellenistisch geprägte Werke wie die *Leben der Propheten* oder Philons Darstellungen des Lebens Josephs, Abrahams oder Moses entstanden. In der sich entwickelnden rabbinischen Tradition liessen sich jedoch kaum biographische Texte finden. Da sich die alttestamentliche Biographie nie zu einer eigenen Gattung entwickelt und dem rabbinischen Judentum das biographische Interesse gefehlt habe, sei mit der griechisch-römischen Biographie, wie sie auch bei Philon in jüdischer Form begegne, die beste gattungsmässige Zuordnung für die Evangelien gegeben. Die hellenistische Kultur habe zur Zeit des Neuen Testaments auch das Judentum erfasst und mit der Form der Biographie seine Spuren in den verschiedenen Texten der jüdischen und christlichen Gemeinschaften hinterlassen.¹²⁶ So seien in den Evangelien israelisch-jüdische Inhalte in eine hellenistische Form gegossen worden.¹²⁷

Auch den Gegensatz zwischen (historisch akkurater) Geschichtsschreibung und (an übergeschichtlichen Idealen orientierter) Biographik hielt Aune für unplausibel. Die Biographie verstand er im weiteren Sinn als Geschichtsschreibung, denn auch diese sei keine Darstellung rein historischer Fakten, sondern wolle übergeschichtliche Anliegen vermitteln:

[H]istory was the arena in which transcendent values were exemplified in exceptional individuals and states that could serve as models for the present and future. This idealism had an „anti-historical“ tendency that valued persons as types and paradigms rather than as historical individuals [...], plausibility was the primary means of separating truth from falsehood (rather than the critical analysis of sources), and the main requirement of a narrative.¹²⁸

Diese Feststellung gilt nach Aune ebenso für die Evangelien: Auch wenn die Evangelisten mit einem historischen Anliegen schrieben, müsse dies nicht heissen, dass sie auch nur ein einziges historisches Faktum überliefert hätten.¹²⁹ Denn die antiken Historiker besaßen die Freiheit, Quellenmaterial abzukürzen, auszulassen, zu ersetzen, oder auszuschnücken. Sie formten und färbten die Quellen, so dass sie zu ihrem Narrativ passten.¹³⁰ Zwar kannte die antike Rhetorik verschiedene

¹²⁵ Zu nennen sind hier die Vätererzählungen von Abraham (Gen 12–25), Isaak und Jakob (Gen 25–26), die Josephnovelle (Gen 37–50) und die vielfach unterbrochene Geschichte Moses mit dem Volk Israel (Ex–Dtn), weiter die Geschichten der Richter Gideon (Ri 6–8) und Simson (Ri 13–16) sowie von König David (1 Sam 16–2 Sam 5). Auch bei den Propheten finden sich biographische Passagen. Schliesslich ist auch an Charaktere wie Ruth oder Esther zu denken, denen ganze Bücher gewidmet sind.

¹²⁶ A. a. O., 27.

¹²⁷ A. a. O., 22.

¹²⁸ A. a. O., 64.

¹²⁹ A. a. O., 65.

¹³⁰ A. a. O., 82.

Stufen der Historizität bzw. Fiktionalität, in der Praxis aber mischten sich diese Kategorien unvermeidbar. In dieser Hinsicht bildeten die Evangelien keine Ausnahme: Konnte man Evangelien als Theologie in narrativer Form bezeichnen, so waren griechisch-römische Historiographie und Biographik Ideologie in narrativer Form. Die funktionalen Unterschiede hielt Aune dabei für marginal.¹³¹ In ähnlicher Weise, wie griechische und römische Gemeinschaften mit ihren philosophischen oder militärischen Gründergestalten umgingen, wurden in den Evangelien christliche Glaubensinhalte und Werthaltungen in Jesus von Nazareth personifiziert und historisch legitimiert.¹³² In Bezug auf ihre Pragmatik definierte Aune die antike Biographie deshalb folgendermassen:

A biography relates the significance of a famous person's career (i. e., his character and achievements), optionally framed by a narrative of origins and youth, on the one hand, and death and lasting significance on the other.¹³³

Wie bei Talbert bildet auch bei Aunes Definition die portraitierte Person den Mittelpunkt der Biographie. Das Interesse der Biographie richtet sich auf den Charakter der Hauptperson und auf ihre Errungenschaften. Dadurch setzt Aune einen eher handlungsorientierten Akzent, während andere wichtige Aspekte, wie zum Beispiel die Lehre der portraitierten Person, im Hintergrund bleiben.¹³⁴ Die Darstellung des Protagonisten geschieht nach Aune immer deutlich – sie vermittelt die Bedeutung eines speziellen Lebens – und sie spricht anhand des portraitierten Vorbilds in die Gegenwart der intendierten Leserschaft. Präziser als Talbert bezeichnet Aune in seiner Definition den Umfang der erzählten Lebenszeit: Die grossen Taten im Erwachsenenalter können optional am Anfang und am Ende mit Erzählungen zur Herkunft und Kindheit des Protagonisten bzw. zu seinem Tod und zur Nachwirkung ergänzt werden, was offensichtlich gut zur kurzen Darstellung der Jesuserzählung im Markusevangelium und zu den bekannten Erweiterungen durch die Synoptiker passt.

2.3.5. Detlev Dormeyer: „*Evangelium als literarische und theologische Gattung*“ (1989)

Bald nach Aune plädierte im deutschsprachigen Raum Detlev Dormeyer prominent für das Verständnis der Evangelien als griechisch-römische Biographien. Wie Aune beschäftigte sich auch Dormeyer intensiv mit dem Verhältnis zwischen dem alttestamentlich-jüdischen und dem hellenistischen Kontext, in denen die Evangelien entstanden waren. Auf Vorarbeiten von Klaus Baltzer aufbauend,¹³⁵

¹³¹ A. a. O., 62.

¹³² Ebd.

¹³³ A. a. O., 27.

¹³⁴ Vgl. dazu H. Bonds Definition unten in 2.4.4.

¹³⁵ BALTZER, Biographie der Propheten.

charakterisierte er biographische Texte aus dem Alten Testament als „Idealbiographien“.¹³⁶ Diese orientierten sich weniger an der individuellen Person und ihrem Schicksal, sondern zeichneten einen immer ähnlichen idealisierten Typus eines Herrschers oder Propheten. Die idealbiographischen Erzählungen würden typischerweise mit der Einsetzung der Person beginnen und sich dann auf ihr Amt bzw. ihre heilsgeschichtliche Funktion konzentrieren.¹³⁷ Mit dem jüdischen Exil und dem Verlust des Königsamtes wie des Prophetenamtes sei auch die Möglichkeit zum Verfassen einer Idealbiographie verloren gegangen. In der zwischentestamentarischen Zeit entstünden zwar noch Idealbiographien, aber lediglich solche von Gestalten aus alter Geschichte wie Henoch oder Levi. Nach Dormeyer nahmen die Evangelien die Charakteristik der alttestamentlichen Idealbiographien wieder auf und wandten sie auf Jesus an. Dabei wurde der Typus des alttestamentlichen Herrschers durch verschiedene gesellschaftliche Entwicklungen, die in der Abfassungszeit eine Rolle spielten (Apokalyptik, frühjüdische Gruppenbildung und der Einfluss von Hellenismus und römischem Imperium), transformiert.¹³⁸

Die Bestimmung der Gattung der Evangelien allein durch die literarischen Vorgaben der alttestamentlichen Idealbiographien greift deshalb zu kurz. Um das Amtsverständnis Jesu abzubilden, bedurfte es laut Dormeyer einer „neue[n] Art Biographie“.¹³⁹ Eine solche bot sich in Form der griechisch-römischen Biographie an, in der die Evangelien allerdings nicht aufgingen. Gerade das Amtsverständnis Jesu verhinderte, dass die Evangelien sich allein aus der hellenistischen Biographie entwickeln konnten.¹⁴⁰ Stattdessen schufen die Evangelisten eine neue Untergattung der Biographie, in der sie die alttestamentliche Idealbiographie mit der hellenistischen Biographie zusammenbrachten. Wie dieses Verhältnis zu beschreiben sei, blieb bei Dormeyer unklar: Einerseits erklärte er, dass die Evangelisten nach neuen literarischen Mitteln suchten, weil Jesus nicht allein im Rahmen der alttestamentlichen Idealbiographie zu beschreiben gewesen sei, und dass sie diese Mittel bei der hellenistischen Biographie fanden.¹⁴¹ Andererseits meinte er, die Evangelisten hätten eine hellenistische Biographie geschrieben und sie in ein biblisches Licht getaucht.¹⁴² Charakteristisch für die Evangelien sei die Korrelation von Glaube und geschichtlicher Person. Diese Eigenheit sah Dormeyer aber nicht als genuin christlich an, sondern als Element, das sowohl in der hellenistischen wie auch in der alttestamentlich-frühjüdischen Geschichts-

¹³⁶ DORMEYER, *Evangelium*, 168.

¹³⁷ A. a. O., 169.

¹³⁸ A. a. O., 170.

¹³⁹ A. a. O., 171.

¹⁴⁰ A. a. O., 180.

¹⁴¹ A. a. O., 173.

¹⁴² A. a. O., 178.

schreibung verwurzelt sei. Nur die Person Jesu betrachtete er als „die spezifisch christliche Differenz“.¹⁴³

Für die gattungskritische Einordnung der Evangelien prägte Dormeyer den Begriff der „Sondergattung“. Die antike Biographie sei eine Sondergattung innerhalb der antiken Geschichtsschreibung, die Evangelien wiederum müssten als eine „Sondergattung der hellenistischen und jüdischen Biographie“ gelten.¹⁴⁴ Stärker als Aune versuchte Dormeyer ein Gleichgewicht zwischen den beiden kulturellen Einflüssen auf die Evangelien herzustellen. Diese Sicht konnte sich aber in der weiteren Forschungsgeschichte nicht durchsetzen. Zwar blieben die alttestamentlich-frühjüdischen Wurzeln der Jesuserzählungen weiter unbestritten, doch vermochte Aunes Modell den bedeutenden Einfluss des Hellenismus auf die jüdische Kultur zur Zeit des Neuen Testaments besser abzubilden. Auch die Kategorie der „Sondergattung“ bewährte sich nicht, da sie für das Verständnis der Evangelien als antike Biographie wenig austrug.

2.3.6. Richard Burridge: „What Are the Gospels?“ (1992)

Richard Burridges Werk bildete im Rahmen der Gattungsdiskussion den Höhepunkt des linguistischen Paradigmas. Wie kein anderer betonte er die hermeneutische Bedeutung der Zuordnung der Evangelien zu einer literarischen Gattung und fand methodisch begründete Antworten auf bisher ungelöste Schwierigkeiten in der Forschungsdiskussion.

Ausführlich leuchtete er die Frage nach der Relevanz der Gattungsbestimmung aus, die im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem der zentralen Gegenstände der neutestamentlichen Forschung geworden war. Für Talbert stand noch zur Debatte, ob sich Evangelien überhaupt literarisch bestimmen liessen. In den achtziger Jahren fanden sich bei Aune und Dormeyer bereits einige Erörterungen zur Bedeutung der Gattung für das Textverständnis. Eine ausführliche Begründung der Relevanz der Gattungsklä rung anhand von sprachphilosophischen und literaturwissenschaftlichen Theorien bot aber erst Burridge. Dieser berief sich auf die strukturalistische Literaturtheorie und deren Vorstellung, dass die Gattung einen elementaren Baustein der Kommunikation zwischen Sender und Empfänger darstellt:¹⁴⁵ Die Gattung leite sowohl den Autor beim Codieren seiner Gedanken als Text als auch die Leserschaft beim Decodieren des Textes, sie kläre also die gemeinsamen Erwartungen an den Text. Die Gattung bilde eine implizite Übereinkunft zwischen Autor und Empfängern: „Genre provides a form of contact between author and reader, giving a set of expectations for both composition and interpretation.“¹⁴⁶ Sie werde durch bestimmte Gattungsmerkmale

¹⁴³ A. a. O., 190.

¹⁴⁴ A. a. O., 181.

¹⁴⁵ Vgl. oben 2.3.

¹⁴⁶ BURRIDGE, What Are the Gospels?, 53.

wie etwa Titel, Versmass und charakteristische Topoi vermittelt.¹⁴⁷ In einem hermeneutischen Zirkel würden beim Lesen die anfänglichen Erwartungen immer wieder neu am Text abgeglichen. Oft fänden diese Prozesse unbewusst statt, die Gattung und ihre Implikationen seien der Leserschaft also intuitiv zugänglich. Wenn heute antike Texte gelesen würden, müssten die Leserinnen und Leser sich ihnen allerdings – in Anbetracht der grossen zeitlichen und kulturellen Distanz und des fehlenden intuitiven Verständnisses für die damaligen literarischen Konventionen – in einem bewussten Prozess nähern. Einen elementaren Schritt bilde in diesem Zusammenhang die Gattungsbestimmung und die Feststellung der damit implizierten Kommunikationserwartungen. Diese seien jedoch nicht als statische Vorgaben zu verstehen. Der Autor müsse sich zwar an die gängigen Gattungskonventionen halten, um für seine primäre Leserschaft verständlich zu sein, zugleich könne er aber auch mit den Leseerwartungen experimentieren. So entwickelten sich Gattungen kontinuierlich im Spiel zwischen den bestehenden Konventionen und der Dehnbarkeit ihrer Grenzen weiter.¹⁴⁸

Aufgrund dieses dynamischen und unscharfen Gattungsbegriffs nahm Burridge davon Abstand, eine Gattungsbestimmung im Sinne einer strengen Klassifizierung vorzunehmen. Stattdessen versuchte er, ein komplexes Cluster von möglichen Leseerwartungen darzustellen. Bei dem schottischen Literaturkritiker Alastair Fowler fand er dafür das Konzept der „Familienähnlichkeit“, das bereits Ludwig Wittgenstein verwendet hatte, um eine Verbindung zwischen Texten aufzuzeigen, die zwar unterschiedlich waren, aber doch gewisse typische Merkmale teilten: Wie sich Eltern, Kinder und Geschwister in manchen Aspekten ähnlicher sind als in anderen, und doch zur selben Familie gehören, können sich Texte in verschiedenen Aspekten unterscheiden und doch zur selben Gattung gehören (auch wenn sie, im Gegensatz zum Bild der Menschenfamilie, keine generische Abhängigkeit aufweisen).¹⁴⁹ Mit einem solchen Gattungskonzept war es möglich, eine Gattung flexibel zu beschreiben, ohne dabei beliebig zu werden.

Seine literaturtheoretischen Konzepte verband Burridge mit Erkenntnissen aus der altphilologischen Biographieforschung. Bei der Beantwortung der Frage, was man sich unter der Gattung der antiken Biographie vorzustellen habe, stand ihm Plutarch mit seinen *Parallelbiographien* Modell. Obwohl er sich bewusst war, dass Plutarchs Schriften die Gattung Biographie lediglich exemplarisch repräsentieren konnten,¹⁵⁰ stellte das umfangreiche biographische Werk eine gute Referenz und genügend Anschauungsmaterial bereit, um die Breite, Vielschichtigkeit und Dynamik der Gattung aufzuzeigen: Burridge konnte zum Beispiel nachweisen, dass das historische und das moralische Interesse Plutarchs bei verschiedenen

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ A. a. O., 49.

¹⁴⁹ A. a. O., 39; vgl. FOWLER, *Kinds of Literature*, 42.

¹⁵⁰ BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, 89 f.

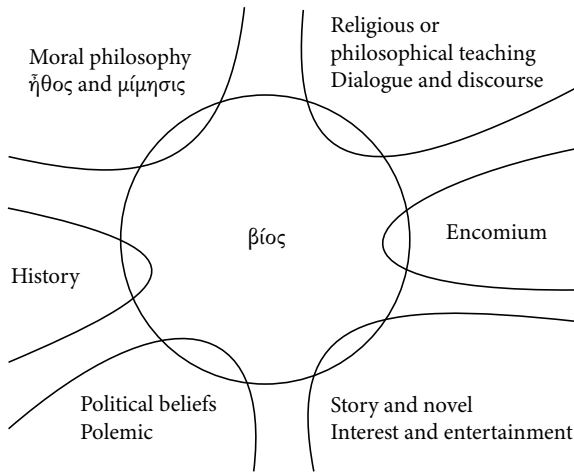


Abb. 1: $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ und Nachbargattungen (Quelle: Burridge, *What are the Gospels?*, 64).

Biographien markant variiert.¹⁵¹ Aus diesem Grund liessen sich auch die Grenzen zu Nachbargattungen nicht klar bezeichnen. Die Biographie bewege sich irgendwo zwischen Enkomion, Geschichtsschreibung, politischer Polemik, religiös-philosophischen Diskursen, Moralphilosophie und Unterhaltungsliteratur. Überall seien Überschneidungen und Vermischungen möglich (s. Abb. 1). Da Burridge wegen der problematischen Vorgeschichte im Hinblick auf die Überlagerung von modernen und antiken Leseerwartungen auf die Gattungsbezeichnung „Biographie“ verzichten wollte, entlehnte er bei Plutarch den Begriff des $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$, der im griechischen Text für die Biographien verwendet wird.

Generell vertrat Burridge die Auffassung, dass Texte der Gattung $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ oft in Gemeinschaften entstanden seien, die sich um einen charismatischen Leiter scharten, weil die Adepten ihre Erinnerungen an den Meister bewahren wollten. Wichtige Funktionen der Gattung $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ verortete er im Kontext didaktischer oder philosophischer Konflikte. Darüber hinaus vermied er aber eine Definition der Gattung, denn „ $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ is a genre of flexibility, adaption and growth, and we should avoid facile and simplistic definitions“.¹⁵² Um die Breite der $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ -Gattung auszuloten und zu zeigen, inwiefern auch die Evangelien dazuzurechnen seien, wählte Burridge zehn antike Biographien aus: Fünf davon waren (zum Teil schon lange) vor den Evangelien entstanden (Isokrates’ *Evagoras*, Xenophons *Agesilaus*, Satyros’ *Euripides*, Nepos’ *Atticus* und Philons *Leben Moses*), die anderen fünf nach den Evangelien (Tacitus’ *Agricola*, Plutarchs *Cato minor*, Suetons’ *Leben der Caesaren*, Lukians *Demonax* und Philostratos’ *Apollonius*

¹⁵¹ A. a. O., 67.

¹⁵² A. a. O., 80.

von Tyana). Diese Auswahl griechischer und römischer Biographien unterzog Burridge einer Analyse anhand von neunzehn verschiedenen Merkmalen, die er für die Gattung des βίος als relevant erachtete. Die Gattungsmerkmale teilte er in vier Kategorien ein:

- Die Eröffnungsmerkmale umfassen den Titel, die Eröffnung und den Prolog bzw. das Vorwort. Hier werden der Leserschaft die ersten wichtigen Hinweise auf die Gattung gegeben.
- Die externen Merkmale betreffen die Darstellungsart, das Versmass, den Aufbau und den Umfang der Texte.
- Die internen Merkmale beziehen sich auf den Stil, den Ton, die Stimmung, die typischen Themen und Motive, die sich im Text spiegelnden Haltungen und Werte, die vermutete soziale Funktion und die mutmassliche Autorenintention.
- Das Subjekt der Erzählung, die Hauptperson, spielt bei der Gattung des βίος eine zentrale Rolle. Burridge nutzte computergestützte Analysen, mit denen er statistisch den Anteil derjenigen Verben ermittelte, die sich auf die Hauptperson als Subjekt beziehen.¹⁵³

Die breit angelegten Gattungsmerkmale sollten nicht mechanisch angewendet werden, sondern bei der Analyse eines Textes zu einem Gesamtbild verbunden werden, das die Zuordnung zur Gattung des βίος ermöglichen sollte.¹⁵⁴ Die Untersuchung der ausgewählten Biographien, die über einen Zeitraum von etwa sechs Jahrhunderten entstanden waren, sollte ein Profil ergeben, das einen differenzierten Eindruck davon vermittelt, was eine antike Biographie ausmachte.

Wenig überraschend war Burridges Feststellung der grössten Gemeinsamkeit bei den verglichenen βίοι, die in der Zentralität der Hauptperson lag. Βίοι waren Erzählungen über eine spezifische Person.¹⁵⁵ Diese wurde meist bereits im Titel oder spätestens im Prolog oder Vorwort explizit genannt. Oft wurde sie anhand ihrer Taten und Worte charakterisiert. Bei der Behandlung der Person zeigte sich eine grosse Vielfalt: Manche βίοι erzählten das Leben der Hauptperson von der Geburt bis zum Tod, andere nur einen bedeutungsvollen Abschnitt. Die einen fokussierten auf gewisse Taten der Hauptperson, andere waren eher an spezifischen Lehren oder Tugenden interessiert. Burridges Verbanalysen bestätigten jedoch, dass die Hauptperson die Erzählungen nicht nur inhaltlich, sondern auch formal deutlich dominierte.

Weiter stellte Burridge fest, dass es sich bei den βίοι um Prosaerzählungen handelte, die eine mittlere Länge besaßen, so dass sie zum Beispiel nach dem

¹⁵³ A. a. O., 134 f.

¹⁵⁴ A. a. O., 126 f.; vgl. FOWLER, *Literary Forms*, 203.

¹⁵⁵ BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, 189 f.

Nachtessen als Abendunterhaltung in einem Stück vorgelesen werden konnten.¹⁵⁶ In ihrer Struktur wiesen sie einen grob chronologischen Rahmen auf und der Erzählradius war vorwiegend auf das Subjekt der Erzählung beschränkt.¹⁵⁷

Gemeinsame Topoi liessen sich in der Abstammung, der Geburt, der Kindheit und Ausbildung, in grossen Taten und Tugenden sowie im Tod der Hauptperson ausmachen. Im Hinblick auf die Autorenintention fand Burridge eine ganze Palette an Möglichkeiten: *βίοι* konnten enkomiastisch, beispielhaft, informativ, unterhaltsam, erinnernd, didaktisch oder apologetisch/polemisch angelegt sein.¹⁵⁸

Auch die Evangelien unterzog Burridge der Analyse mit seinen neunzehn Gattungsmerkmalen. Zwar verfügten die synoptischen Evangelien in ihrer ursprünglichen Form nicht über einen Titel, der darauf hindeuten konnte, dass es sich um *βίοι* handelte. Aber Lukas begann sein Evangelium mit einem formellen Vorwort, und bei Markus und Matthäus setzten die Erzählungen mit dem Namen der Hauptperson ein. Beides waren bekannte Eröffnungsmerkmale für *βίοι*.¹⁵⁹ Jesus ist das Subjekt einer signifikanten Menge an Verben in den Evangelientexten. Bei den Synoptikern erhielt Jesu Leiden und Tod gegenüber seinem restlichen Leben sehr viel Raum. Die Analyse der zehn Vergleichstexte hatte gezeigt, dass ein wichtiger Abschnitt im Leben der Hauptperson auch dort einen überproportionalen Raum einnehmen konnte.¹⁶⁰ Weiter zeigten die synoptischen Evangelien eine ähnliche Länge und Struktur wie die untersuchten *βίοι*. Sie charakterisierten ihre Hauptperson Jesus mit deren Worten und Taten, wie dies auch bei anderen *βίοι* der Fall war. Die inneren Gattungsmerkmale stimmten zwar nicht in jedem Detail, wohl aber im Allgemeinen mit den untersuchten *βίοι* überein. Burridge fand auch in den synoptischen Evangelien enkomiastische, pädagogische, bildende, unterhaltende, erinnernde, apologetische und polemische Merkmale der Autorenintention vor.¹⁶¹

Diese Befunde liessen sich in einem weiteren Schritt ebenso für das Johannes-evangelium bestätigen. Vor diesem Hintergrund konnte Burridge folgendes Urteil fällen: „[The gospels] have at least as much in common with Greaco-Roman *βίοι*, as the *βίοι* have with each other. Therefore, the gospels must belong to the genre of *βίος*.“¹⁶² Diese Schlussfolgerung blieb konsequent im Rahmen des gezeichneten Gattungsbegriffs: Burridge zeigte nicht, dass die Evangelien vordefinierte grundlegende Gattungskriterien des *βίος* erfüllten. Stattdessen entwickelte er ein differenziertes Gesamtbild der Evangelien anhand der neunzehn gewählten Kriterien und bewies dann, dass das Spektrum der schriftstellerischen

¹⁵⁶ A. a. O., 184 f.

¹⁵⁷ A. a. O., 144 f.

¹⁵⁸ A. a. O., 185–188.

¹⁵⁹ A. a. O., 217 f.

¹⁶⁰ A. a. O., 218.

¹⁶¹ A. a. O., 214–216.

¹⁶² A. a. O., 258.

Möglichkeiten im Rahmen der Gattung grösser war als die im direkten Vergleich zwischen den Evangelien und anderen βίαι aufgefundenen Unterschiede und dass die Evangelien demnach zur linguistischen Familie der βίαι gezählt werden durften.

2.3.7. Beobachtungen und weiterführende Gedanken

Im linguistischen Paradigma wandte sich die Forschungsdiskussion erneut dem Vergleich der Evangelien mit ähnlicher Literatur aus ihrem Umfeld zu. Die neu gefundene Gewichtung im Blick auf die Gattungsfrage lässt eine gewisse Rückbesinnung auf die Anfänge der Gattungsdiskussion im 18. und 19. Jahrhunderts erkennen, freilich auf einem ganz anderen historischen, literaturtheoretischen und hermeneutischen Reflexionsniveau.

(1) Das Vergleichsinteresse: Während sich die neutestamentliche Forschung in den früheren Phasen für den historischen Wert der Evangelien und später für deren Profilierung als einzigartige Texte interessierte, versuchte man im linguistischen Paradigma zu einem gattungskritischen Urteil über die Evangelien im Rahmen ihres literarischen Kontexts zu gelangen. Ging es Talbert noch primär darum, durch die Zuordnung der Evangelien zur Gattung der antiken Biographie die Vergleichbarkeit der Evangelien mit ähnlicher Literatur ihrer Zeit zu begründen, so machte sich bei den späteren Untersuchungen der erstarkende sprachwissenschaftliche Einfluss auf die Debatte bemerkbar. Die Bestimmung der Gattung wurde als notwendiger hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis von Texten überhaupt betrachtet. Die Klärung der Gattungsfrage der Evangelien galt demzufolge als grundlegende Aufgabe, die bewältigt werden muss, um die Evangelien angemessen interpretieren zu können. Für Aune und Dormeyer stellte die Gattungsbestimmung die Voraussetzung für die grösstmögliche Annäherung an die ursprüngliche Autorenintention dar. Burridge sprach gar von einem impliziten Vertrag zwischen Autor und Lesern, der die Leseerwartungen klärte und das richtige Verständnis der Texte erst ermöglichte.

(2) Die Vergleichsgrösse: Der statische Gattungsbegriff des formgeschichtlichen Paradigmas war einem diachron-dynamischen Gattungsbegriff gewichen: Gattungen konnten im Laufe der Zeit entstehen, einander beeinflussen, ineinander übergehen und auch wieder verschwinden. Die Evangelien wurden vermehrt als kontextuelle und zeitbedingte Ausprägungen der Gattung der antiken Biographie verstanden. Unklar blieb aber, gerade wegen der Dynamik und Vielfalt, die der neue Gattungsbegriff zulässt, was unter der Gattung der antiken Biographie überhaupt zu verstehen sei, mit welchen Kriterien die Zugehörigkeit zu dieser Gattung bestimmt werden sollte und welche Texte als repräsentative Beispiele einer antiken Biographie gelten konnten.

Während Talbert noch recht eklektisch gewisse Texte heranzog, die ihm für seine Argumentation sinnvoll erschienen, versuchten Aune und Dormeyer, eine

Entwicklungsgeschichte der Biographie zu zeichnen, um die Evangelien darin zu verorten. Dabei erwiesen sich Plutarchs Lebensdarstellungen als herausragende Beispiele der antiken Biographik und Plutarchs Reflexionen über die eigene Schreibtätigkeit als hilfreiche Referenz. Besonders Aune legte dar, wie vielgestaltig und dynamisch die Gattung der antiken Biographie gedacht werden muss und wie schwer sie anhand von festen Kriterien zu fassen war. Burridge vermied vor diesem Hintergrund eine einheitliche Definition der Gattung der antiken Biographie und erarbeitete stattdessen anhand von Stichproben aus zehn bedeutenden biographischen Texten, die einem Zeitraum von sechs Jahrhunderten entstammten, ein Cluster von neunzehn möglichen Gattungsmerkmalen. Diese mussten bei einem Text nicht vollständig erfüllt, jedoch in hinreichendem Masse feststellbar sein, um ihn als antike Biographie zu klassifizieren. Dieser Ansatz vermied klare Abgrenzungen der antiken Biographie von anderen Textgattungen und operierte mit einer differenzierten Beurteilung anhand von mehr oder weniger deutlichen Ähnlichkeiten, die sich im Hinblick auf sehr breit abgestützte Gattungskriterien ergaben. Offen blieb dabei, ob alle Kriterien gleichermaßen bedeutsam waren und wann eine angemessene Ähnlichkeit erreicht war, damit ein Text als antike Biographie gelten konnte. Viele Neutestamentlerinnen und Neutestamentler liessen sich aber von Burridges Argumentation überzeugen.

Die Schwierigkeiten bei der Erfassung einer derart vielgestaltigen und dynamischen Gattung, als die die antike Biographie nun vor Augen stand, liessen jedoch auch Zweifel an der tatsächlichen Erklärungskraft einer solchen Gattungsbestimmung aufkommen, die bis heute nicht beseitigt werden konnten. Es stellt sich die Frage, ob nicht auch auf eine präzise Gattungszuordnung verzichtet werden könnte – ohne jedoch das Faktum der grossen literarischen Nähe der Evangelien zu den antiken Biographien zu ignorieren.¹⁶³

(3) Die Interkulturalität des Vergleichs: Bei Bultmann hatte die christliche Religion noch die Unvergleichbarkeit der Evangelien mit der Literatur aus ihrem Umfeld begründet. Auch diese Unterscheidung verlor im linguistischen Paradigma an Bedeutung. Dormeyer versuchte die Evangelien noch als *tertium quid* zwischen alttestamentlich-jüdischer und hellenistischer Biographie zu fassen. Aune brach die gedankliche Trennung zwischen jüdischen, paganen und christlichen Kulturen dagegen gänzlich auf. Für Burridge waren kulturelle Unterschiede als

¹⁶³ In diese Richtung sind T. Häggs einleitende Bemerkungen zu seiner „Art of Biography in Antiquity“ zu verstehen, wenn er zur Gattungsfrage schreibt: „My principal aim is not to trace historical interrelationships or lines of ‚development‘. Nor is my heart in generic classification, the game of delimiting genre and distinguishing subgenres. The more I have worked with these texts [gemeint sind Texte, die üblicherweise zur Gattung Biographie gezählt werden], the less I can see the point of drawing borders where the authors themselves so obviously moved on mapless terrain. [...] I want to show that the works I am treating may with profit be read as biographies, not that they ‚are‘ biographies rather than, say, historiography, doxography, protreptics, panegyrics, novels, or ‚gospels‘“ (HÄGG, Art of Biography, xi).

Problemanzeige für die Gattungsbestimmung der Evangelien überhaupt kein Thema mehr. Er behandelte Philons *Leben des Mose* als βίος, ebenso Plutarchs *Cato minor* und die Evangelien. Das inhaltlich-religiöse bildete nicht mehr den entscheidenden Faktor zur Gattungsbestimmung, sondern nur noch eines von vielen verschiedenen Gattungskriterien, von denen der Grossteil formeller Art war. Talbert machte zwar das Religiöse explizit zum Vergleichsaspekt, wenn er nach interkulturellen Vergleichskategorien suchte, unter denen er die Ähnlichkeit zwischen den Evangelien und ausgewählten „paganen“ Vergleichstexten nachweisen konnte. Seine Darstellung war jedoch insofern einseitig, als er nur sehr eklektisch mit dem Vergleichsmaterial arbeitete und für seine Argumentation lediglich die Ähnlichkeiten und nicht auch die Unterschiede zwischen den Evangelien und den herangezogenen Vergleichstexten im Blick hatte.

(4) Vergleichsrichtung: Generell ist zu beobachten, dass die neutestamentliche Forschung auch im linguistischen Paradigma dem klassischen Vergleichsmuster folgte, das seit dem Beginn der kritischen Forschung praktiziert wurde: Die literarische Umwelt wurde analysiert, um die Evangelien anschliessend darin zu verorten. Auf der Suche nach einer Gattung für die Evangelien wurden die literarischen Formen in deren Umfeld charakterisiert, um daraufhin die Evangelien mit ihnen in Bezug zu setzen. Auch bei Burridge zeigte sich dieses Muster: Anhand von zehn Referenztexten, zu denen keines der Evangelien gehörte, arbeitete er Charakteristika der antiken Biographie heraus, um an diesem Schema zu prüfen, inwiefern auch die Evangelien zu dieser Gattung passten. Talbert und Aune bedienten sich eines etwas anderen Verfahrens. Sie suchten nach interkulturellen Kategorien und einer Definition für die antike Biographie, die sowohl den Evangelien als auch anderen antiken biographischen Texten gerecht werden sollte. Die Evangelien wurden so, zusammen mit den Vergleichstexten, als Teile einer gemeinsamen literarischen Gattung wahrgenommen und in deren Charakterisierung miteinbezogen. Besonders bei Talbert liess der Vergleich nicht nur die Evangelien, sondern auch die Vergleichstexte in einem neuen Licht erscheinen. Indem er den religiösen Charakter der Evangelien explizit zum Thema machte, leuchteten kultische bzw. semi-kultische Aspekte antiker Biographien auf. Im Vergleich zu einer einseitigen Blickrichtung von den Biographien auf die Evangelien zeigte das Beispiel Talberts, dass es gewinnbringend sein konnte, die Evangelien und andere biographische Texte ihrer Zeit dialogisch aufeinander zu beziehen.

(5) Die Evangelien als Vergleichsgrössen: Die Redaktionsgeschichte hatte zu einer stärkeren individuellen Profilierung der einzelnen Evangelien geführt. Die Zugehörigkeit der Evangelien zu einer bestimmten Gattung konnte daher nicht pauschal festgestellt, sondern musste grundsätzlich für jedes Evangelium einzeln geklärt werden. Diese Einsicht ist bereits bei Talbert berücksichtigt, der bei jedem Evangelium fragte, welcher Subgattung der Biographie es zugeordnet werden sollte. Aune ging sogar noch weiter, indem er die Evangelien nicht allesamt zur Gattung der Biographie zählte, sondern das Lukasevangelium der all-

gemeinen Geschichtsschreibung zuwies, wobei er Biographik und Geschichtsschreibung allerdings als nahe verwandte literarische Formen ansah. Dormeyer wiederum arbeitete vorwiegend mit dem ältesten Evangelium, dem Markusevangelium, während er die anderen Evangelien als von diesem abhängig und deshalb als derselben Gattung zugehörig betrachtete.¹⁶⁴ Burridge unterschied zwischen den Synoptikern, die in einer klaren literarischen Abhängigkeit standen, und dem Johannesevangelium. Schliesslich kam er aber doch zu dem Schluss, dass alle Evangelien derselben Gattung angehörten.

2.4. Phase 4: Neuere Arbeiten

Burridges Ansatz erhielt in den neunziger Jahren viel internationale Beachtung und wurde auch im deutschsprachigen Raum insbesondere bei Dirk Frickenschmidt rezipiert.¹⁶⁵ Obwohl der Gattungsbegriff des linguistischen Paradigmas im Zuge der kognitiven Wende durch die Prototypen-Theorie abgelöst wurde, fand sich in der neutestamentlichen Forschung bis heute kein alternativer Vorschlag für die Gattungszuordnung der Evangelien.¹⁶⁶ Auch in der klassischen Philologie und Altertumsgeschichte wurden die Evangelien als Biographien entdeckt und analysiert.¹⁶⁷ Obwohl es zuweilen kritische Stimmen gegen die Argumentation von Burridge gab und vereinzelte Gegenentwürfe zur Biographie-Hypothese vorgelegt wurden, hielten bald ein Grossteil der Neutestamentlerinnen und Neutestamentler die Bestimmung der Evangelien als Biographien für eine hinreichend befriedigende Antwort auf die über Jahrzehnte diskutierte Gattungsfrage.¹⁶⁸ So bildete sich mit Burridge ein neues Paradigma, das sich langsam von der starken Fixierung auf die Gattungsthematik löste, die Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit der griechisch-römischen Biographien mit den Evangelien als vorausgesetzt annahm und auf dieser Grundlage stärker nach den Implikationen für die Evangelienexegese fragte. Dabei spielte wiederum Plutarch eine prominente Rolle.¹⁶⁹ Seine 22 überlieferten Biographienpaare, die ungefähr

¹⁶⁴ Z. B. DORMEYER, *Evangelium*, 170; Dormeyer nahm gewisse Differenzierungen zwischen den Evangelien vor, die aber nicht zur Gattungsfrage als solcher beitrugen, z. B. im Hinblick auf ihre Nähe zur alttestamentlichen Prophetenbiographie (a. a. O., 179) oder zur Geschichtsschreibung (189).

¹⁶⁵ FRICKENSCHMIDT, *Evangelium als Biographie*.

¹⁶⁶ Zur Prototypen-Theorie siehe FROW, *Genre*; SWALES, *Genre Analysis*. Zu deren Rezeption in der neutestamentlichen Wissenschaft siehe DINKLER, *What Is a Genre?*; SHIVELY, *Critique*; COLLINS, *Genre*.

¹⁶⁷ Z. B. HÄGG, *Art of Biography*.

¹⁶⁸ Ausnahmen bildeten die eher dogmatischen Ansätze von WATSON, *Gospel Writing*, und HAYS, *Echoes of Scripture*, die der Gattungsfrage praktisch keine Beachtung schenkten.

¹⁶⁹ Vgl. WÖRDEMANN, *Charakterbild*; LICONA, *Differences in the Gospels*; KEENER, *Christobiography*; REISER, *Vier Porträts Jesu*; JOHN, *Jesus-Vita*.

zur selben Zeit wie die Evangelien entstanden, boten eine mögliche textliche Referenz, um ein Verständnis davon zu erarbeiten, was zur Zeit des Neuen Testaments als Biographie galt und nach welchen Regeln solche Texte komponiert wurden. Als besonders hilfreich erwiesen sich in diesem Zusammenhang die ausführlichen Reflexionen Plutarchs zu seinem eigenen Schreibprozess.¹⁷⁰ Das umfangreiche Werk Plutarchs enthielt einen riesigen Fundus an Vergleichsmöglichkeiten, mit denen Bezüge zu den Evangelien hergestellt und diskutiert werden konnten.

Auf der Grundlage der Hypothese, dass Evangelien als griechisch-römische Biographien gelesen werden können, wurde in den letzten Jahren in unterschiedliche Richtungen weitergeforcht:

Angestossen durch die aufkommende Reader-Response-Theorie, warf eine Reihe von Arbeiten die Frage nach der Leserschaft der Evangelien neu auf.¹⁷¹ Hatte die ältere Formgeschichte die Evangelien für Sammelwerke gehalten, die für eine kleine, klar definierte frühchristliche Gemeinde zusammengestellt worden seien, eröffnete die Wiederentdeckung des Autors durch die Redaktionsgeschichte und die Einsicht in die Nähe der Evangelien zu den griechisch-römischen Biographien eine neue Sicht auf die Leserschaft der biblischen Texte: Grosse Werke wie Biographien wurden kaum einzig für eine kleine Kultgemeinschaft verfasst. Die Autoren der Evangelien mussten, so die These, als sie die Form einer griechisch-römischen Biographie wählten, eine breitere Leserschaft vor Augen gehabt haben. Es war deshalb sowohl mit einer primären implizierten Leserschaft von Christinnen und Christen als auch mit einer sekundären implizierten Leserschaft der an Jesus und seiner Bewegung interessierten Menschen im weitesten Sinn zu rechnen.¹⁷²

Andere Arbeiten sahen in der Bestimmung der Evangelien als Biographien ein apologetisches Argument für die historische Zuverlässigkeit der Evangelienberichte.¹⁷³ Craig Keener versuchte nachzuweisen, dass die Biographie in ihrer langen Entwicklung vom Enkomion zur Heiligenvita zur Zeit des Neuen Testaments die grösste Nähe zur Historiographie aufgewiesen habe und dort entsprechend ein hohes Mass an Historizität vorausgesetzt werden könne. Michael Licona und Marius Reiser bemühten sich anhand von Plutarchs Biographien um eine Vorstellung davon, wie Biographen zur Zeit des Neuen Testaments mit ihren Quellen umgingen, um auf diese Weise den historischen Kern der Jesuserzählungen herausheben zu können. Für andere Forschende hingegen waren die Biographien eher der Mythen erzählung zuzurechnen. Sie bevorzugten ein Ver-

¹⁷⁰ Vgl. unten 4.1.3.

¹⁷¹ Vgl. BAUCKHAM, *For Whom Were Gospels Written?*; SMITH, *Why Bios?*; ALETTI, *Birth*.

¹⁷² Vgl. SMITH, *Why Bios?*, 13.

¹⁷³ Vgl. LICONA, *Differences in the Gospels*; KEENER/WRIGHT, *Biographies and Jesus*; KEENER, *Christobiography*; REISER, *Vier Porträts Jesu*.

ständnis der Evangelien als Historiographie, in der historisch valables Material verarbeitet worden sei.¹⁷⁴

Eine dritte Gruppe von Arbeiten schliesslich fragte aufgrund der Bestimmung der Evangelien als Biographien nach konkreten neuen Erkenntnissen für die Evangelienexegese.¹⁷⁵ Die Vertreter dieser Richtung versuchten, die Evangelien konsequent als griechisch-römische Biographien zu lesen und so neue Erklärungen für exegetische Ungereimtheiten zu finden oder eine neue Perspektive auf altbekannte Texte zu gewinnen. Sie liessen sich von der Frage leiten, wie antike Leser in der Erwartung, dass sie eine griechisch-römische Biographie vor sich hatten, die Evangelientexte gelesen haben könnten. Unter diesem Blickwinkel ging es unter anderem darum, die Rolle der Stammbäume Jesu, die Jungfrauengeburt, verschiedene Wunderberichte und göttliche Erscheinungen, Streitigkeiten um die Identität Jesu und die Vorbildfunktion Jesu neu einzuordnen.

Im Folgenden werden zwei neuere Ansätze vorgestellt, die sich dezidiert von Burridges Paradigma absetzen, und danach zwei Arbeiten, die auf dessen Grundlage weiterarbeiten.

2.4.1. Dirk Wördemann: „Das Charakterbild im *bíos* nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus“ (2002)

Einer der prominentesten Kritiker der etablierten Biographie-Hypothese im deutschen Raum war Dirk Wördemann. Er argumentierte gegen ein Verständnis der Evangelien als griechisch-römische Biographien und für die Anerkennung einer eigenständigen Gattung „Evangelium“.¹⁷⁶ Anders als die Vertreter des formgeschichtlichen Paradigmas verstand er aber die Evangelien nicht als Gattung *sui generis*, sondern wollte sie im Kontext ihres literarischen Umfelds studieren.¹⁷⁷ Besonders zwischen Plutarch und dem Markusevangelium sah er zahlreiche Analogien und verwandte Topoi, so dass ein Vergleich auch für ihn durchaus nahe lag. Und doch fand er grundlegende Unterschiede, die aus seiner Sicht gegen eine Zugehörigkeit zu derselben Gattung sprachen.¹⁷⁸ Das zentrale Gattungskriterium bildete für ihn die Zielorientierung.¹⁷⁹ Sie war nicht ein Gattungsmerkmal unter vielen, auch nicht das wichtigste von allen, vielmehr sah er alle anderen Gattungsmerkmale in diesem einen Merkmal zusammengefasst.¹⁸⁰ Wördemann sprach in

¹⁷⁴ BAUCKHAM, Eyewitnesses; BECKER, Markus-Evangelium; PITTS, Fowler Fallacy; vgl. die Kritik bei EBNER, Vitenliteratur, 60.

¹⁷⁵ REISER, Vier Porträts Jesu; BOND, First Biography of Jesus; JOHN, Jesus-Vita; SMITH, Last Words; CULPEPPER, Matthean Ethics; DARR, Reading Luke-Acts.

¹⁷⁶ WÖRDEMANN, Charakterbild, II.

¹⁷⁷ A. a. O., 3.

¹⁷⁸ A. a. O., 18.

¹⁷⁹ A. a. O., 286.

¹⁸⁰ A. a. O., 25.

diesem Sinne von einem „Primat der Zielorientierung“.¹⁸¹ Belegt fand er diese Idee bereits in der Literaturtheorie des Aristoteles: Dort wurden Inhalt, Form und Pragmatik durch das τέλος des Textes bestimmt.¹⁸² Diese Überlegungen sind auch anschlussfähig an zeitgenössische narratologische Konzepte, die nach der Autorenintention, der Pragmatik und der Wirkung von Texten fragen.

Anhand der Analyse verschiedener Textpassagen aus Plutarchs *Parallelbiographien* und dem Markusevangelium versuchte Wördemann aufzuzeigen, dass die Pragmatik der beiden Werke in völlig unterschiedliche Richtungen wies. Der plutarchische βίος verfolgte nach Wördemann ein ausschliesslich ethisches Interesse. Mit dem βίος habe Plutarch den Charakter des Protagonisten anhand seiner Worte und Taten sichtbar machen und so zur Charakterentwicklung seiner Leserschaft beitragen wollen, indem er sie zur Nachahmung anregte. Dieser Intention liege ein bestimmtes Menschenbild zugrunde: Der menschliche Charakter weise beides, sowohl tugendhafte als auch lasterhafte Seiten auf und könne sich im Laufe des Lebens in die eine oder andere Richtung entwickeln. Deshalb sei es für Plutarch unmöglich gewesen, das Leben eines Helden als völlig untadelig darzustellen. Gleichzeitig hielt er es aber für möglich, von den moralischen Stärken und Schwächen der Protagonisten zu lernen. Das Charakterbild Plutarchs, auf das seine Biographien ausgerichtet waren, seien deshalb „im besten Sinne des Wortes ein menschliches Charakterbild“.¹⁸³ Wördemann definierte diesen βίος-Begriff Plutarchs in verdichteter Form wie folgt:

Die Form des literarischen βίος nach Plutarch ist die immanente Form des ethischen βίος-Begriffs, der als Gattungsbegriff das Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tugend bzw. Lasterhaftigkeit in einem vollen Menschenleben durch die Taten sichtbar macht.¹⁸⁴

Das Markusevangelium hingegen unterscheide sich grundlegend von dieser Art von Biographie, denn seine Hauptperson solle keinen Menschen mit Tugenden und Lastern darstellen, sondern den Gottessohn in Menschengestalt.¹⁸⁵ Eine ethische Bewertung des Lebens Jesu konnte für Wördemann nicht Ziel dieser Darstellung sein. Vielmehr musste dem Evangelium eine andere Frage als die moralische zugrunde liegen und es musste ein anderes Ziel verfolgen, als die Leserschaft zu moralisch besseren Menschen zu machen. Die Figur des Christus konnte in den Evangelien kein Rollenangebot für die Leserschaft darstellen.¹⁸⁶ Stattdessen drängte das Messiasgeheimnis den Plot im Markusevangelium voran. Während es im βίος darum ging, *wie* der Held gelebt habe, also darum, die Tugenden bzw.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Ebd. mit Referenz auf Aristoteles, *Rhet.* 1358b20.

¹⁸³ A. a. O., 104.

¹⁸⁴ A. a. O., 51 f.

¹⁸⁵ A. a. O., 152.

¹⁸⁶ A. a. O., 142.

Laster der Hauptperson herauszuarbeiten, richtete sich das Evangelium auf die Frage, *wer* der Protagonist eigentlich sei. Während die Helden Plutarchs durch und durch Menschen waren, bewegte sich das Markusevangelium um Jesus als den Gottessohn. Die Figur des Christus konnte nach Wördemann deshalb gerade *nicht* als ethisches Vorbild wirken. Stattdessen sollte sie Glauben wecken: „Wird der bíos-Leser zur Nachahmung des Charakters aufgerufen, so der Leser des Evangeliums zur Nachfolge Jesu Christi.“¹⁸⁷ Hatte Plutarchs Charakterbild eine anthropologisch-biographische Ausrichtung, war das Christusbild des Markusevangeliums theologisch-christologisch orientiert. Weil die beiden Textarten so unterschiedliche Interessen verfolgten, sollten sie nach Wördemanns Auffassung keinesfalls unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff subsumiert werden.¹⁸⁸

Der Ansatz Wördemanns ist mit einigen grundsätzlichen Problemen belastet: Die gattungskritische Unterscheidung von Texten aufgrund eines einzigen Charakteristikums stellt gewiss eine unzulässige Vereinfachung dar.¹⁸⁹ Weiter verzerrt die Dichotomie, die Wördemann zwischen rein ethischen Biographien und religiösen Biographien postulierte, das Bild der bearbeiteten Vergleichstexte: Auch in den Evangelien finden sich ethische Aussageabsichten und in den Biographien Plutarch begegnen umgekehrt religiöse Aspekte, wie sich in dieser Studie noch zeigen wird.

2.4.2. Eve-Marie Becker: „Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie“ (2006)

Die zweite prominente Kritikerin der Biographie-Hypothese im deutschen Raum war Eve-Marie Becker. Entgegen den Zuordnungen, die im linguistischen Paradigma diskutiert wurden, vertrat sie die Überzeugung, dass Evangelien eine Gattung *sui generis* bildeten.¹⁹⁰ Ihr gattungsspezifisches Profil könne jedoch im literaturgeschichtlichen Vergleich geschärft werden.¹⁹¹ Die nächsten Parallelen zum Markusevangelium fand sie allerdings nicht wie Burridge und viele andere Neutestamentlerinnen und Neutestamentler bei der Biographie, sondern bei der Geschichtsschreibung. Dabei ging sie ähnlich wie die Vertreter der Biographie-Hypothese im linguistischen Paradigma vor: Sie traf eine Auswahl von Beispielen antiker personenzentrierter Geschichtsschreibung sowohl aus dem alttestamentlich-jüdischen als auch aus dem griechisch-römischen Kontext (wobei sie auch gewisse antike Biographien hinzuzog), arbeitete charakteristische Gattungsmerkmale antiker Geschichtsschreibung heraus und zeigte dann, dass diese Merkmale auch bei den Evangelien anzutreffen seien.

¹⁸⁷ A. a. O., 289.

¹⁸⁸ A. a. O., 152.

¹⁸⁹ Vgl. die Kritik bei JOHN, Jesus-Vita, 37.

¹⁹⁰ BECKER, *Birth of Christian History*, 71.

¹⁹¹ BECKER, *Markus-Evangelium*, 50.

Dieses Vorgehen untermauerte sie mit geschichtsphilosophischen Überlegungen. Sie unterschied dabei, im Einklang mit der jüngeren Geschichtstheorie, zwischen Geschichtsschreibung im weiteren und im engeren Sinn. Geschichtsschreibung im weiteren Sinn definierte Becker als die Gestaltung und Deutung von kollektiver Erinnerung. Die Deutung der Geschichte erfolge dabei aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart. Sie habe deshalb eine identitätsstiftende und eine handlungsorientierende Funktion.¹⁹² Unter Geschichtsschreibung im engeren Sinne verstand Becker hingegen die spezifische, literarisch gestaltete Gattung „Geschichtsschreibung“. Während die Biographie für sie zur Geschichtsschreibung im weiteren Sinne gezählt werden konnte, war die Geschichtsschreibung im engeren Sinne von der biographischen Form zu unterscheiden.¹⁹³ Bei der Biographie ging es nach Becker „um eine *personen*zentrierte und um eine *werten*-de Darstellung, die die *Selbstbestimmung* des Protagonisten voraussetzt und thematisiert“. ¹⁹⁴ Bei der personenorientierten Historiographie dagegen fungiere eine Person als Protagonist der Handlung; sie sei selbst nicht Thema der Erzählung. Die Darstellung diene nicht der Vermittlung von moralischen Werten, sondern lediglich dazu, die geschichtlichen Ereignisse in ihrer Abfolge verständlicher zu machen.¹⁹⁵ Doch musste Becker einräumen, dass es keine strenge Unterscheidung gab: Die beiden personenorientierten Darstellungsarten von Geschichte gingen ineinander über.¹⁹⁶ Das Markusevangelium gehörte für Becker aber deutlich zur Geschichtsschreibung im engeren Sinne. Es markiere den Beginn der christlichen Historiographie.¹⁹⁷ Denn Jesus als Hauptperson nehme im Evangelium keine Vorbildfunktion ein und es fehle jegliche Art der Bewertung seines Charakters.¹⁹⁸

Die Nähe des Markusevangeliums zur antiken Gattung der Historiographie machte für Becker die historische Rückfrage grundsätzlich möglich. Denn der Historiker bleibe „vergänger Wirklichkeit verpflichtet“. ¹⁹⁹ Die Biographie dagegen war für Becker näher beim Mythos angesiedelt, der im Widerspruch zum historischen Anliegen stand.²⁰⁰ Dabei wollte sie aber nicht leugnen, dass Fakt und Fiktion auch in der antiken Geschichtsschreibung im engeren Sinn untrennbar ineinander übergingen.²⁰¹ Trotzdem habe eine historische Schrift einen grösseren Anspruch auf die Überlieferung von historischen Fakten. Anhand des in Mk 15,26 überlieferten *titulus crucis* und der jesuanischen Ankündigung der Tempelzerstörung in Mk 13,1f. versuchte Becker aufzuzeigen, dass Markus

¹⁹² A. a. O., 62.

¹⁹³ A. a. O., 264.

¹⁹⁴ Ebd. (Hervorhebungen im Original).

¹⁹⁵ A. a. O., 265.

¹⁹⁶ A. a. O., 264.

¹⁹⁷ A. a. O., 52.

¹⁹⁸ A. a. O., 411.

¹⁹⁹ A. a. O., 72 f.

²⁰⁰ A. a. O., 415 f.

²⁰¹ A. a. O., 415.

„dokumentarisches Quellenmaterial verwendet und damit historisch zuverlässige Nachrichten verarbeitet“.²⁰²

Gegen das Verfahren von Becker wird man anmerken müssen, dass sich die von ihr postulierte Unterscheidung zwischen Geschichtsschreibung und Biographik hinsichtlich des jeweiligen Anspruchs auf historische Zuverlässigkeit kaum anhand der Quellen plausibilisieren lässt. Die althistorische Forschung zeigt, wie schwer es ist, klare Grenzen zwischen der antiken Historiographie und Biographik zu ziehen. In beiden Textformen gibt es einen grossen Spielraum für historische Fiktion, so dass die Glaubwürdigkeit einer Überlieferung jeweils einzeln kritisch reflektiert werden muss.²⁰³ Aus diesem Grund hat sich Beckers Entwurf gegenüber der Biographie-Hypothese nicht durchsetzen können.

2.4.3. Michael Licona: „Why Are There Differences in the Gospels?“ (2017)

Im Gegensatz zu Wördemann und Becker folgte Michael Licona der These von Burridge und hielt sich nicht mehr länger mit der Diskussion der Gattungsfrage auf. Er nahm das Verständnis der Evangelien als griechisch-römische Biographien als gegeben an und nutzte diese Gattungsbestimmung, um eine andere Frage zu bearbeiten, die ihn beschäftigte: Weshalb gab es Unterschiede, ja zum Teil Widersprüche zwischen den Erzählungen des Lebens Jesu in den vier kanonischen Evangelien? Diese Frage hatte die Christenheit bereits seit den Kirchenvätern umgetrieben, doch stellte sie sich für Liconas Umfeld mit besonderer Dringlichkeit: Unter konservativ-evangelikalen Exegeten gilt die Bibel als unfehlbar, Widersprüchlichkeiten stellen also die historische Richtigkeit und damit auch die generelle Wahrheit der Texte in Frage. Licona wagte den in Anbetracht seines theologischen Umfelds mutigen Schritt, gewisse Details und Varianten der Evangelien als schriftstellerische Freiheit der Autoren zu deuten, ohne aber die historische Glaubwürdigkeit der Hauptbotschaft der Evangelien preiszugeben. Das Verständnis der Evangelien als griechisch-römische Biographien bot ihm dazu eine hilfreiche Perspektive. Licona analysierte die zur Zeit des Neuen Testaments geltenden Konventionen bei der Abfassung von Biographien. Dabei orientierte er sich, wie bereits Burridge vor ihm, an Plutarchs Schriftstellertätigkeit und bezog sich in diesem Zusammenhang intensiv auf die Analysen des Althistorikers Christopher Pelling, die im folgenden Exkurs kurz dargestellt werden sollen.

Anders als Arnaldo Momigliano²⁰⁴ und etwa auch Becker glaubte Pelling nicht, dass die Grenzen zwischen Fiktion und Wirklichkeit bei Biographien

²⁰² A. a. O., 165.

²⁰³ Vgl. PELLING, Truth and Fiction; siehe den betreffenden Exkurs im nächsten Abschnitt (2.4.3.); vgl. auch die Kritik in der Rezension von BAUM, Markus-Evangelium, 412, und bei BURRIDGE, Gospels and Biography, 27–30.

²⁰⁴ MOMIGLIANO, Development of Greek Biography, 56.

generell stärker verschwammen, als es bei der Geschichtsschreibung der Fall war.²⁰⁵ Plutarch habe seine Quellen sorgfältig geprüft und diskutiere sie kritisch. Viele dieser Diskussionen habe Plutarch mit beeindruckend scharfem Blick geführt.²⁰⁶ Pelling schloss daraus: „We can at least say that he is as critical, as intelligent, and as committed to the truth as most ancient writers about the past – when he wants to be.“²⁰⁷ Der Zusatz „when he wants to be“ war für Pellings Analyse von entscheidender Bedeutung. Denn es gab in Plutarchs Biographien etliche Stellen, an denen ihm die historische Präzision nicht wichtig zu sein schien. Plutarchs Ziel lag nicht primär darin, den historischen Verlauf der Dinge getreulich nachzuzeichnen, sondern den übergeschichtlichen Gedanken an seinen Hauptpersonen festzumachen. Und wenn sich dazu eine Geschichte anbot, die historisch umstritten war, stellte dies für Plutarch kein Hindernis dar, sie in seine Erzählung einzubeziehen. An verschiedenen Stellen geht Plutarch mit historischen Fakten offenbar etwas freier um, wenn dies dazu beiträgt, seine Erzählung überzeugender zu machen: Er konnte einen Mann in die Erzählung einfügen, der Antonius' Erbrochenes mit seiner Toga auffing. Er konnte einen Fluss oder einen Berg erfinden, der den Sinn einer Truppenverschiebung einsichtig machte, oder die Lebensumstände von Coriolanus' Freund so beschreiben (einmal war er reich, dann von Armut geplagt), wie es gerade der Geschichte diene.²⁰⁸ Plutarch simplifizierte Sachverhalte, stellte Chronologien um und legte Worte der einen Person in den Mund einer anderen.²⁰⁹ War Plutarch überzeugt, dass es so gewesen sein muss, weil es gut in die erzählte Geschichte passte? Pelling verneinte dies: „[H]e was adapting the truth for literary purposes and he knew it.“²¹⁰

Um die Verfahrensweise Plutarchs angemessen zu beschreiben, führte Pelling den Begriff der „creative reconstruction“ ein:²¹¹ Plutarch füllte die Lücken, die die Quellen offen liessen, mit begründeten Ergänzungen und präsentierte seine Ergebnisse in einer möglichst konsistenten und interessanten Erzählung. Um die Arbeitsweise Plutarchs zu verstehen, so Pelling, müsse man neben den Kategorien „wahr“ und „unwahr“ eine dritte Kategorie einführen: „hinreichend wahr“.²¹² „He is not presenting a false picture, just helping the truth along a little [...] allowing himself some licence to support a picture generally true.“²¹³ Nie

²⁰⁵ Zum Verhältnis von Biographik und Geschichtsschreibung in der griechisch-römischen Antike siehe auch ADAMS: What are bioi/vitae? (besonders Plutarch, 25).

²⁰⁶ PELLING, Plutarch and History, 144.

²⁰⁷ A. a. O., 146.

²⁰⁸ A. a. O., 153.

²⁰⁹ A. a. O., 156.

²¹⁰ A. a. O., 152.

²¹¹ A. a. O., 154.

²¹² A. a. O., 160 („true enough“).

²¹³ A. a. O., 150.156.

drifte Plutarch beim Schreiben eines βίος in die Nachbargattung des Enkomions ab, indem er etwa nur noch personenbezogene Dichtung geschrieben hätte.²¹⁴ Er weiche auch nicht von der historischen Wahrheit ab, um seine Leserschaft irreführen, sondern um eine tiefere Wahrheit deutlich zu machen.²¹⁵ Auch wenn er es bei nebensächlichen Aspekten mit der historischen Wahrheit nicht immer so genau genommen habe, habe er nie etwas verfälscht, das er für einen wesentlichen Aspekt des Lebens und Charakters seiner Protagonisten hielt.

Licona nutzte Pelling's Konzept der „creative reconstruction“, um Varianten in den Evangelien zu erklären. Die Unterschiede mussten auf Spielräume der schriftstellerischen Freiheit zurückzuführen sein, die im Rahmen der Konventionen für die Abfassung von Biographien zur Zeit des Neuen Testaments als legitim galten.²¹⁶ Demnach hielten sich die Evangelisten ebenso wenig wie Plutarch mit chronologischen oder geographischen Nebensächlichkeiten auf, sondern bearbeiteten das ihnen zur Verfügung stehende Quellenmaterial mit verschiedenen Stilmitteln (Verschieben, Verschmelzen, Verdichten, Vereinfachen, Erweitern, Umschreiben ...), um ihre Geschichte des Lebens Jesu möglichst ansprechend und überzeugend zu gestalten: „[H]istorians and biographers did not practice writing with the same commitment to precision as us moderns. They wanted to tell a story in a manner that entertained, provided moral guidance, emphasized points they regarded as important [...].“²¹⁷ Das generelle Bild von Jesus, das die Evangelien vermittelten, bewegte sich nach Liconas Auffassung aber doch sehr nahe am historischen Jesus, seinen Worten und Taten.²¹⁸ Licona veranschaulichte seinen Gedanken mit Bezug auf die Möglichkeiten, die ein Bildbearbeitungsprogramm am Computer bieten: Eine Photographie zeigt ein verliebtes Paar, das Hand in Hand durch eine Blumenwiese schreitet. Die Photographin malt daraufhin am Computer den Himmel blau und fügt vielleicht einen verklärenden Nebel über dem Boden ein. Diese Bildelemente waren zur Zeit, als die Photographie aufgenommen wurde, nicht wirklich da. Sie verstärken aber den romantischen Eindruck, der ja schon im Sujet angelegt ist und den das Bild vermitteln wolle. Deshalb, so Licona, sei auch das Bild glaubwürdig, das die Evangelien von Jesus zeichneten, auch wenn sie es in marginalen Details nicht so genau genommen hätten und manchmal, im Rahmen der damaligen Konventionen, sogar selbst künstlerisch tätig geworden seien.²¹⁹

²¹⁴ A. a. O., 147.

²¹⁵ A. a. O., 156.

²¹⁶ LICONA, Differences in the Gospels, 186.

²¹⁷ A. a. O., 198.

²¹⁸ Vgl. a. a. O., 117.199.

²¹⁹ A. a. O., 198 f.

Auch wenn mit Liconas Argumentation für die Frage nach der Historizität des in den Evangelien Berichteten noch nicht viel gewonnen war (wo der historische Bericht endet und schriftstellerische Phantasie beginnt, blieb letztlich ungeklärt), so zeigte sein Vergleich doch sehr anschaulich, wie das Studium von Plutarchs Biographien zum Verständnis der schriftstellerischen Leistung der Evangelisten beitragen konnte.

2.4.4. Helen Bond: „*The First Biography of Jesus*“ (2020)

Einen anderen Zugang zu den Evangelien als antiken Biographien bot in jüngster Zeit Helen Bond. Sie machte es sich zur Aufgabe, das Markusevangelium konsequent mit den Augen der ersten Adressaten zu lesen.²²⁰ Wie Licona ging sie von der seit Burridge etablierten Hypothese aus, dass die Evangelien griechisch-römische Biographien seien. Gerade die von Matthäus und Lukas vorgenommene Angleichung des Markustextes an die Konventionen der antiken Biographie hielt Bond für einen deutlichen Hinweis darauf, dass Markus schon sehr früh als Biographie verstanden wurde. Sowohl das Matthäusevangelium als auch das Lukasevangelium hätten die markinische Vorlage um Genealogien, Kindheitsgeschichten und Hinweise auf die Nachwirkung des Todes Jesu erweitert, um die Jesuserzählung noch stärker an die Erwartungen an eine Biographie anzugleichen.²²¹ Wie Licona war auch Bond an den schriftstellerischen Konventionen interessiert, die für die Abfassung von Biographien galten, und bezog sich auf konzeptuelle Grundlagen, die Pelling mit seiner Plutarchinterpretation herausgearbeitet hatte. Die Idee der „creative construction“ erschien ihr nicht allein für die Interpretation antiker Biographien hilfreich; auch in heutigen Biographien liesse sich dieses Verfahren vielfach bestätigen.²²² Fakt und Fiktion würden bei praktisch allen Literaturtypen zusammenlaufen, auch bei der Geschichtsschreibung. Doch seien gerade Biographien, wegen ihres enkomiaistischen Duktus und der oftmals kargen Quellenlage, besonders anfällig für Fiktionalisierungen, obwohl sie einen historischen Anspruch behaupteten.²²³ Wie Licona interessierte sich auch Bond für die Frage nach dem historischen Gehalt der Evangelien, beide argumentierten in diesen Zusammenhang mit Verweis auf Pellings Plutarchanalyse – ihre Einschätzungen jedoch könnten unterschiedlicher nicht sein.

Biographien entstanden nach Bonds Auffassung in einem Deutungskonflikt um das Leben einer wichtigen Person:

²²⁰ BOND, *First Biography of Jesus*, 6.

²²¹ A. a. O., 18.

²²² A. a. O., 69.

²²³ A. a. O., 68 f.

[A]ncient biography immortalizes the memory of the subject, creating a literary monument to his life and teaching. Yet it is also a bid to legitimize a specific view of that figure and to position an author and his audience as appropriate „gatekeepers“ of that memory.²²⁴

Wie in den Definitionen von Talbert und Aune bildete auch bei Bond die Subjektorientierung ein leitendes Charakteristikum der antiken Biographie, in der es um die Hauptperson, deren Leben und Lehren ginge. Anders als Aune, der den Akzent auf die Taten des Protagonisten legte, betonte Bond in ihrer Definition das ideengeschichtliche Vermächtnis der portraitierten Person. Die Grundlage für die Biographie bildeten Erinnerungen an die Person – ein Konzept, das sowohl eine historische Rückbindung implizierte als auch Möglichkeiten der Fiktion offenhielt, die Bond in ihrer Abhandlung sehr stark betonte. Im Bereich der Textpragmatik machte sie auf ein weiteres Phänomen aufmerksam: Mit der Darstellung der Erinnerung ginge immer auch die Legitimierung einer gewissen Sicht der Dinge und einer bestimmten Tradierungsgemeinschaft einher. Im Falle des Markusevangeliums, so Bond, entwickelte sich das Legitimierungsinteresse aus dem Widerstand der frühen Christen gegen das römische Urteil, mit dem Jesus als Aufwiegler am Kreuz zum Verstummen gebracht wurde. Markus habe mit seinem Evangelium ein literarisches Monument geschaffen, in dem Jesus nicht als Verbrecher, sondern als Mensch erinnert wurde, der ein wahrlich gutes Leben gelebt hatte.²²⁵

Indem Bond das Markusevangelium als antike Biographie las, erschienen etliche Themen und Texte des Evangeliums in einem neuen Licht. So erinnerte sie zum Beispiel im Blick auf die Einsetzung Jesu als Gottessohn bei seiner Taufe (Mk 1,9–11) daran, dass die hellenistisch gebildete Leserschaft mit dem Konzept vertraut gewesen sei, dass Menschen von Göttern abstammen konnten. Die alten Mythen erzählten davon und die meisten römischen Kaiser wurden für göttlich erklärt.²²⁶ Die Wundererzählungen seien wegen ihres grossen Unterhaltungswerts ein beliebtes Stilmittel in antiken Biographien gewesen. Im Markusevangelium würden ihnen aber noch weitere Funktionen zukommen: Die Wunder Jesu kennzeichneten ihn als grossen Gottesmann. In vielen Momenten zeigte Jesus sogar eine ebenso grosse Macht wie der alttestamentliche Gott und gab mit seinen Wundern einen Vorgeschmack auf die eschatologische Gottesherrschaft. Die Wundererzählungen dienten nach Bonds Interpretation zudem der Offenbarung des Charakters Jesu: Er wirkte in den Wundererzählungen mutig, barsch, ungeheuerlich und zum Teil sogar grob. Und doch zeigte Jesus, indem er den Menschen half, die grossen griechischen Tugenden der Selbstkontrolle (σωφροσύνη) und Menschenliebe (φιλανθρωπία).²²⁷ So gelesen erschien der

²²⁴ A. a. O., 253.

²²⁵ A. a. O., 249 f.

²²⁶ BOND, *First Biography of Jesus*, 129.

²²⁷ A. a. O., 139.

markinische Jesus nicht nur als Inhalt der christlichen Verkündigung, sondern auch als Modell der christlichen Nachfolge.²²⁸ Aus diesem Grund habe sich Markus auch nicht zu Jesu Alter, sozialem Status oder zu seinem Geschlecht geäußert. Das Fehlen dieser Merkmale erhöhe das mimetische Potential der Hauptperson: „Mark’s Jesus can easily be appropriated by a variety of believers, irrespective of age, gender, or social standing.“²²⁹

Noch deutlicher als in Liconas Ansatz zeigte sich bei Bond, wie die Beschäftigung mit antiken Vergleichstexten die Evangelienlektüre bereichern kann. Die von den antiken Biographien her gewonnene Perspektive auf das Markusevangelium stellte neue Kategorien für die Textinterpretation bereit und liess neue Aspekte des Evangelientextes hervortreten.

2.4.5. Beobachtungen und weiterführende Gedanken

Obwohl sich die Biographie-Hypothese mit Burridges Ansatz in der neutestamentlichen Wissenschaft weitgehend durchgesetzt hat, ist das Interesse an der Gattung der Evangelien und deren Implikationen nicht geringer geworden. Aus den vier neueren und sehr unterschiedlichen Bearbeitungen des Themas, die hier präsentiert wurden, lässt sich einiges für den Vergleich der Evangelien mit anderen Texten ihres literarischen Umfelds entnehmen.

(1) Das Vergleichsinteresse: Mit Wördemann und Becker sind zwei prominente Stimmen genannt, die die Biographie-Hypothese nicht als zufriedenstellend empfanden und deshalb die Notwendigkeit sahen, die Gattungsfrage noch einmal neu aufzurollen. Während Wördemann versuchte, das Markusevangelium als religiöse Schrift gegenüber den Biographien Plutarchs zu profilieren, die nach seiner Auffassung rein ethisch ausgerichtet waren, wollte Becker das Markusevangelium als einen Text verstanden wissen, der der Historiographie im engeren Sinn nahestand. Beide Ansätze kämpften mit denselben Schwierigkeiten, die bereits im linguistischen Paradigma breit diskutiert worden waren, nämlich der Frage, inwiefern und aufgrund welcher Kriterien Schriften einer Gattung zugeordnet werden sollten, wo Gattungsgrenzen gezogen werden konnten und wie aussagekräftig eine gattungskritische Bestimmung für das Verständnis der Evangelien überhaupt sei.

Licona und Bond stehen dagegen für einen Trend, der sich in den letzten Jahren immer deutlicher abzeichnet: Die Gattungsfrage wird mit Burridge als weitgehend geklärt betrachtet und auf dieser Grundlage nach Erkenntnissen für die neutestamentliche Exegese gefragt. Licona und Bond zogen Einsichten aus der Beschäftigung mit Plutarchs Biographien und anderen biographischen Schriften aus dem literarischen Umfeld des Neuen Testaments

²²⁸ A. a. O., 166.

²²⁹ A. a. O., 165.

heran, um besser zu verstehen, an welchen schriftstellerischen Konventionen sich die Evangelisten beim Verfassen ihrer Texte orientierten und mit welchen Erwartungen eine antike Leserschaft an die Evangelien herantrat. Diese Überlegungen ermöglichten ihnen eine neue Perspektive auf die Evangelien, die Aspekte zum Vorschein brachte, die bisher kaum Beachtung gefunden hatten, neue Lösungsmöglichkeiten für alte Probleme der Textinterpretation ins Blickfeld rückten oder auch einfach zu neuen Fragen und Ideen im Hinblick auf die altbekannten Evangelientexte anregten. Die Ablösung von der Fixierung auf die Gattungsfrage und die Ausrichtung auf die Suche nach neuen Impulsen für die neutestamentliche Exegese erwies sich als äusserst produktiv und zukunftsweisend.

Weiter fällt auf, wie stark die Historizität der behandelten Texte in jüngerer Zeit wieder diskutiert wurde. Neben Becker beschäftigten sich auch Licona und Bond mit der Frage nach dem historischen Gehalt der Evangelien. Diese Diskussion hatte bereits im 19. Jahrhundert im Mittelpunkt des Interesses gestanden, wurde im formgeschichtlichen Paradigma aber stark zurückgedrängt. Mit der neuerlichen Verortung der Evangelien in der hellenistischen Literatur, wie sie unter dem linguistischen Paradigma betrieben wurde, erlebte die Frage zumindest bei Aune eine Wiederkehr, die der jüngeren Debatte den Weg bereitete. Die gegenteiligen Interpretationen von Licona und Bond zeigten aber, wie unterschiedlich die Sachlage beurteilt werden kann und wie weit die Diskussion von einer befriedigenden Lösung entfernt ist.

(2) Die Vergleichsgrösse: Während Becker das Markusevangelium entsprechend ihrer Arbeitshypothese vorwiegend mit antiken Geschichtswerken verglich (zu denen sie auch einige Biographien zählte), orientierten sich die anderen der dargestellten Studien an unterschiedlichen biographischen Werken aus dem literarischen Umfeld der Evangelien. Ein Konsens bezüglich eines allgemein anerkannten Korpus von Biographien, die sinnvoll mit den Evangelien verglichen werden können, ist nicht erkennbar. Es fällt jedoch auf, dass die Untersuchungen regelmässig auf Plutarch Bezug nehmen, dessen biographische Werke nicht nur eine Fülle an Vergleichsmaterial bieten, sondern durch die Reflexion über das eigene literarische Schaffen zugleich wichtige Einblicke in die schriftstellerische Arbeit beim Verfassen einer Biographie zur Zeit des Neuen Testaments ermöglichen. Die dem linguistischen Paradigma zu verdankende Einsicht in die dynamische Entwicklung der Gattung der antiken Biographie liess eine Konstruktion ihrer Charakteristika anhand von Beispielen aus einem Zeitraum von sechs Jahrhunderten, wie Burridge sie unternommen hatte, in den Augen einiger Forscher als wenig zielführend erscheinen. Entsprechend richtete sich das Interesse darauf, das Gattungsverständnis zu der Zeit, in der die neutestamentlichen Evangelien entstanden waren, zu untersuchen. Dafür bot Plutarch reichhaltiges Quellenmaterial und eine Vielzahl wichtiger Anhaltspunkte. Sowohl Wördemann als auch Licona orientierten sich weitgehend an

Plutarch als wichtigstem Repräsentanten der Biographik im frühen Kaiserreich. Bei Bond hatte Plutarch dagegen nicht dieselbe Bedeutung. Möglicherweise wirkte hier immer noch der Einfluss von Leos klassischer Unterscheidung zwischen Biographien von Politikern und Poeten nach, die die Biographien Plutarchs deutlich von anderen möglichen Vergleichstexten für die Evangelien abgrenzte.²³⁰

(3) Die Interkulturalität des Vergleichs: Wördemann kontrastierte das Markusevangelium und die antiken Biographien mit Blick auf die jeweiligen Zielorientierungen: Das Markusevangelium zielte nach seinem Verständnis darauf, in den Lesern den Glauben an Jesus Christus zu wecken, Plutarchs Biographien verfolgten dagegen die Absicht, die Leser anhand moralischer Beispiele zu besseren Menschen zu machen. Er postulierte damit eine Unterscheidung zwischen Evangelien und Biographien, die auf der Annahme beruhte, dass es sich bei den griechisch-römischen Biographien um rein ethisch orientierte Werke handelte, während die Evangelien allein religiöse Schriften seien. Ähnlich wie bei Bultmann diente der religiöse Charakter der Evangelien dazu, sie von naheliegenden biographischen Vergleichstexten abzuheben. Bereits Talbert hatte allerdings gezeigt, dass eine solche Kontrastierung den überlieferten Quellen nicht gerecht wird. Auch Biographien können durchaus religiös geprägt sein, und auch im Markusevangelium lassen sich ethische Aspekte ausmachen, wie Bond sehr anschaulich demonstrierte.

Abgesehen von Wördemanns Ansatz sind die kulturell-inhaltlichen Ähnlichkeiten und Unterschiede von Evangelien und Biographien in den letzten Jahren kaum thematisiert worden. Die Diskussion konzentrierte sich vielmehr auf den Vergleich schriftstellerischer Aspekte. Über die Gründe für die Zurückhaltung gegenüber inhaltlichen Auseinandersetzungen lässt sich nur spekulieren: Ist sie als Folge des formgeschichtlichen Paradigmas zu verstehen, unter dem die Religion zum massgeblichen Abgrenzungsargument der Evangelien von „paganen“ Vergleichstexten wurde? Oder hat die verbreitete Vorstellung, dass Biographien generell ethische und keine religiösen Aussageabsichten verträten, den inhaltlichen Vergleich als wenig sinnvoll erscheinen lassen? Oder lag es daran, dass in der Philologie und Altertumsgeschichte im Hinblick auf Plutarchs Kompositionstechniken schon viel Vorarbeit geleistet worden war, während philosophische Aspekte der Biographik erst in jüngerer Zeit verhandelt wurden²³¹ und religiös-philosophische Gesichtspunkte bis heute kaum im Blick sind? – Auf jeden Fall lässt sich sagen, dass inhaltliche Aspekte in die Gattungsfrage einbezogen werden sollten und sich gerade aus Plutarchs Werk nicht nur Erkenntnisse zu schriftstellerischen Konventionen gewinnen, sondern auch interessante

²³⁰ Siehe dazu die unkritische Behandlung von F. Leo bei BOND, *First Biography of Jesus*, 74.

²³¹ Vgl. z. B. FRAZIER, *Histoire et morale*.

religiös-philosophische Aspekte für einen fruchtbaren Vergleich mit den Evangelien erheben lassen.

(4) Die Vergleichsrichtung: Wie die Mehrheit der Arbeiten aus den früheren Phasen der Gattungsdiskussion richteten auch die jüngeren der hier dargestellten Untersuchungen den Vergleich zwischen Evangelien und der Literatur aus ihrem Umfeld lediglich auf die neutestamentlichen Texte aus: Wördemann erarbeitete anhand von Plutarchs Biographien eine Vorstellung von der Zielorientierung antiker Biographik, um anschliessend das Markusevangelium dezidiert davon abzugrenzen. Becker befasste sich eingehend mit historiographischer Literatur, um das Markusevangelium im Sinne einer „Prä-Historiographie“ im Kontext der antiken Geschichtsschreibung zu verorten. Licona bemühte sich in Auseinandersetzung mit den Biographien Plutarchs um einen Lösungsansatz für die Erklärung der Unterschiede in der Darstellung des Lebens Jesu in den kanonischen Evangelien. Bond untersuchte den Charakter antiker Biographien, um das Markusevangelium im Rahmen dieser Gattung zu interpretieren. Bei all diesen Beispielen verläuft die Vergleichsrichtung von den Vergleichstexten hin zu den Evangelien. Die festgestellte Ähnlichkeit zwischen den untersuchten Texten, die bei allen Ansätzen an einer gemeinsamen Gattungszugehörigkeit festgemacht wird, ermöglicht es, gewisse Aspekte der Vergleichstexte in den Evangelien zu finden. Doch wenn sich die Evangelien und die Vergleichstexte ähnlich sind, sollte sich auch die umgekehrte Frage stellen lassen, ob sich Aspekte der Evangelien in den Vergleichstexten zeigen. Von einem wechselseitigen Vergleich in die eine wie andere Richtung wird man erwarten dürfen, dass er eine Bereicherung für die Vergleichsarbeit, insbesondere mit Blick auf die Wahrnehmung von religiösen Aspekten und letztlich auch die Gattungsdiskussion darstellt.

(5) Die biblischen Vergleichstexte: Wurden die kanonischen Evangelien im 19. und frühen 20. Jahrhundert als literarisches Korpus, ja sogar als eine Gattung *sui generis* verstanden, führte die Redaktionsgeschichte zu einer Differenzierung zwischen den Evangelien. Der je individuelle Charakter der Texte wurde herausgearbeitet, was unter dem linguistischen Paradigma dazu führte, dass bei jedem Evangelium einzeln geklärt werden musste, zu welcher Gattung es gehörte. In den jüngeren Arbeiten fällt auf, dass die Gattungsfrage insbesondere im Hinblick auf das Markusevangelium diskutiert wurde. Ausgehend von der Erkenntnis, dass Markus das erste Evangelium verfasst hat und somit als Erfinder der Gattung zu gelten habe, war Markus zum Präzedenzfall geworden, an dem sich die Gattungsfrage der Evangelien zu entscheiden habe. Die anderen Evangelien, die literarisch von ihm abhängig sind, waren bei diesem generischen Ansatz kaum im Blick, auch wenn deren Ähnlichkeiten mit den antiken Biographien durchaus grösser und sie deshalb für Vergleiche möglicherweise anschlussfähiger sind.

2.5. Fazit

Seit über 150 Jahren sind die Evangelien in der Diskussion um ihre Gattung mit Texten aus ihrem Umfeld verglichen worden. Ähnlichkeiten und/oder Differenzen wurden zum Ausgangspunkt für Überlegungen, ob und wie die Evangelien mit ähnlichen Texten zusammenzuordnen bzw. von diesen abzugrenzen seien und was sich daraus für ein vertiefteres Verständnis der Evangelien ableiten liesse.

Im Laufe der Diskussion hat sich das *Vergleichsinteresse* mehrfach grundlegend verändert, was signifikante Verschiebungen in der Wahrnehmung der Vergleichstexte, in der Vergleichsmethodik und schliesslich auch im gattungskritischen Urteil zur Folge hatte. Wurden die Evangelien im 19. Jahrhundert mit antiken biographischen Texten verglichen, um ihren historischen Wert näher zu bestimmen, dominierte anfangs des 20. Jahrhunderts das Anliegen, die Besonderheit der Evangelien hervorzuheben, was den Vergleich der Evangelien mit anderen Texten ihrer Zeit unsinnig erscheinen liess. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Frage nach der gattungskritischen Verortung der Evangelien in ihrem literarischen Umfeld neu aufgenommen und breit diskutiert. Die Klärung dieser Frage galt unter dem linguistischen Paradigma als grundlegende Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis von Texten. Doch mit der zunehmenden Erforschung der antiken Vergleichsliteratur zeigte sich immer deutlicher, wie komplex die Frage tatsächlich war. Obwohl sich langsam ein Forschungskonsens bildete, dass die Evangelien als antike Biographien zu verstehen seien, gab es keine Einigkeit darüber, wie diese Gattung genau bestimmt werden konnte, welche Texte ihr zugerechnet werden sollten, wie ihr Charakter zu beschreiben sei und wo die Grenzen zu anderen Gattungen gezogen werden sollten. Neben einzelnen Beiträgen, die anfangs des 21. Jahrhunderts die Gattungsfrage noch einmal neu zu verhandeln versuchten, verschob sich das Interesse in den letzten Jahren von der Klärung der Gattungsfrage hin zur Bearbeitung möglicher Implikationen, die sich aus der Nähe der Evangelien zu biographischen Texten ihrer Zeit für die Exegese ergaben, wobei auch die Frage nach der Historizität des in den Evangelien Erzählten wieder neue Aufmerksamkeit erhielt.

Im Verlauf der Forschungsgeschichte hat sich auch die *Vergleichsgrösse*, die bei der gattungskritischen Einordnung der Evangelien im Blick war, auffällig verändert: Zog Renan noch nach eigenem Ermessen Vergleichstexte für die Evangelien heran, ohne die Auswahl näher zu begründen, unternahm Votaw den Versuch, mögliche Vergleichsliteratur unter die Kategorie „Biographie“ zu fassen und diese in mehrere Subgattungen zu gliedern. Im frühen 20. Jahrhundert verglichen Bultmann und andere Exegeten die Evangelien im weiten Ausgriff mit Volksmärchen und Legenden aus späteren Zeiten und anderen Kulturen. Dem Vergleich mit den benachbarten antiken Biographien standen

sie jedoch skeptisch gegenüber, nicht zuletzt deswegen, weil festgestellte Ähnlichkeiten eine literarische Abhängigkeit implizieren konnten. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als sich der Blick auf die breite Palette potentieller antiker Vergleichsliteratur weitete, wurden ganz unterschiedliche Textkorpora für den Vergleich mit den Evangelien vorgeschlagen. Das Interesse galt nun vorwiegend der Gattung der Biographie, deren Entwicklung über die Jahrhunderte nachgezeichnet und deren entscheidende Charaktermerkmale herausgearbeitet werden sollten. Die Schwierigkeit, die Biographie als Gattung zu definieren und sinnvoll von Nachbargattungen abzusondern, führte dazu, dass Gattungsgrenzen als wenig hilfreich erachtet wurden und man stattdessen vermehrt in Spektren dachte, wie es einst Renan getan hatte. Als besonders fruchtbar erwies sich dabei die Idee der „Familienähnlichkeit“ von Texten. Diese wurde nicht in einem generischen Sinn verstanden, sondern sollte deutlich machen, dass Texte sich in gewissen Aspekten ähnlicher und in anderen unähnlicher sein und trotzdem zur selben Gattung gehören konnten. Burridge umriss in diesem Sinn anhand von neunzehn Merkmalen die literarische Gattung der antiken Biographie und zeigte auf, dass die Evangelien mit mancherlei Ähnlichkeiten, aber auch mit einigen Abweichungen methodisch begründet dieser Gattung zugerechnet werden konnten. Diese Einschätzung gilt heute in der neutestamentlichen Wissenschaft als Konsens. Während Burridge jedoch noch zehn unterschiedliche Vergleichstexte aus sechs Jahrhunderten untersuchte, um ein Profil der antiken Biographie zu bestimmen, fokussierte die Forschung in jüngerer Zeit angesichts der grossen Dynamik, mit der sich die Gattung über die Zeit hinweg weiterentwickelt hatte, vermehrt auf Vergleichstexte aus der Entstehungszeit der Evangelien. Eine besonders wertvolle Ressource boten hier die biographischen Texte Plutarchs, und zwar sowohl im Hinblick auf mögliche Vergleiche als auch für das genauere Verständnis, wie ein Autor zur Zeit des Neuen Testaments Biographie definierte und schuf.

Auch beim Umgang mit der *Interkulturalität des Vergleichs* zwischen den Evangelien und „paganen“ Texten zeigten sich in den verschiedenen Phasen der Forschungsgeschichte sehr unterschiedliche Haltungen. Wurden die Evangelien zu Beginn der Diskussion ohne weiteres mit Texten aus der griechisch-römischen Kultur zusammengestellt, galt der religiöse Charakter der Evangelien anfangs des 20. Jahrhunderts vielfach als Distinktionsmerkmal, das die Evangelien von „paganen“ Texten abgrenzte und einen Vergleich unangemessen erscheinen liess. Die literaturwissenschaftliche Betrachtung ebnete in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Unterschied zwischen christlichen und paganen Texten ein, die zunächst einmal beide als literarische Werke in den Blick gefasst wurden. Formale Merkmale wie Länge, Komposition, Figurenkonstellation usw. gewannen in der Diskussion gegenüber religiösen Merkmalen an Gewicht. Dies änderte sich auch dann nicht, als sich die Forschung von der Gattungsfrage löste und nun vorwiegend nach konkreten Erträgen der Biographie-Hypothese für die

neutestamentliche Exegese fragte. Gegen diese Engführung ist festzuhalten, dass gerade auch inhaltlich-religiöse Aspekte interessante Vergleichspunkte im Hinblick auf die Evangelienauslegung bieten.

Die *Vergleichsrichtung* verlief über die gesamte Forschungsgeschichte praktisch ausschliesslich in eine Richtung: Das Vergleichsmaterial oder der aus diesem abgeleitete Gattungsbegriff bildete ein Referenzsystem, in das die Evangelien eingeordnet wurden. Anfangs des 19. Jahrhunderts organisierte man die Vergleichstexte nach dem Kriterium der historischen Glaubwürdigkeit, um die Evangelien darin zu verorten. Unter dem formgeschichtlichen Paradigma wurden potentielle Vergleichstexte in Gattungen gegliedert und die Evangelien als Gattung *sui generis* von ihnen abgegrenzt. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchte man, die Evangelien nicht mehr von möglichen Vergleichstexten zu distinguieren, sondern sie ähnlichen Gattungen zuzuordnen. Neuere Arbeiten richteten ihr Augenmerk schliesslich darauf, die Evangelien von den biographischen Vergleichstexten her auszulegen. Die Vergleichsrichtung verlief dabei immer von den „paganen“ Texten zu den Evangelien. Bei Talbert und teilweise bei Aune zeigten sich Ansätze, die Evangelien nicht nur von den Vergleichstexten her zu fassen, sondern ihnen umgekehrt auch etwas zur Charakterisierung der gemeinsamen Gattung und zum besseren Verständnis der anderen Texte zu entnehmen. In dieser Umkehrung der Vergleichsrichtung – von den Evangelien zu den anderen Vergleichstexten – dürfte ein bisher noch wenig erschlossenes Vergleichspotential liegen.

3. Zur Methodik des Vergleichs

Die im vorigen Kapitel gesammelten Beobachtungen sollen in den folgenden Abschnitten in eine Methodik des Vergleichs überführt werden. Zunächst wird es darum gehen, einige wichtige Grundsätze zum Wesen des Vergleichs und zu seiner Durchführung zu klären. Sodann werden die Grundlinien für einen sinnvollen und aussagekräftigen Vergleich der Evangelien mit Texten ihres literarischen Umfelds erarbeitet und Schritte für das konkrete Vorgehen formuliert, an denen sich diese Untersuchung in den Folgekapiteln orientieren wird.

3.1. Zu welchem Zweck soll der Vergleich geführt werden?

Bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. pries der Rhetor Isokrates den Vergleich als denkerisches Mittel zur kritischen Würdigung der Vergleichsglieder, die die Einzelbetrachtung übersteige. Wenn man einen Stadtstaat „mit Sorgfalt und Gerechtigkeit“ (ἀκριβῆς καὶ δίκαιος) loben wolle, so hielt er fest, solle man ihn nicht isoliert betrachten, sondern mit einer Stadt mit ähnlichen Voraussetzungen vergleichen (παραδείκνυμι). So könne man sich am ehesten der „Wahrheit“ (ἀλήθεια) annähern.¹ In der Folge gelangte der Vergleich als Methode, vor allem durch den Einfluss des Enkomions, zu ausgesprochen grosser Beliebtheit in der antiken Rhetorik und wurde zum festen Bestandteil der Progymnasmata.² Auch in der modernen Philosophie spielt der Vergleich in der Methodenlehre, der Argumentationstheorie und der Begriffslehre eine wichtige Rolle. Verschiedene wissenschaftliche Disziplinen wie die vergleichende Sprach-, Literatur-, Rechts- oder Religionswissenschaft nutzen den Vergleich als Verfahren zum Erkenntnisgewinn, auch wenn er dort als Methode meist wenig reflektiert ist.³ Unter welchem Aspekt die Vergleichsglieder miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen, hängt massgeblich vom jeweiligen Vergleichsinteresse ab.⁴ Der Überblick über die Forschungsgeschichte im vorigen Kapitel hat gezeigt, dass die Evangelien zu unterschiedlichen Zeiten mit unterschiedlichen Interessen

¹ Isokrates, *Panathenaicus* 39–40.

² Vgl. z. B. Aristoteles, *Rhet.* 1406b–c.

³ MAUZ/VON SASS, *Vergleiche verstehen*, I.

⁴ Einen Versuch der Systematisierung von Vergleichsfunktionen bietet VON SASS, *Vergleiche(n)*, 40–44.

und deshalb auch mit unterschiedlichen Vergleichsmethoden und Ergebnissen mit Texten ihres Umfelds in Bezug gesetzt worden sind.

Im 19. Jahrhundert verglich Ernest Renan die Evangelien mit ähnlichen Schriften aus der Antike, um den Grad ihrer historischen Zuverlässigkeit zu bestimmen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stand die Frage nach der Abhängigkeit der Evangelien von ihrem literarischen Umfeld grundsätzlich zur Debatte. Evangelien wurden mit anderen Schriften unter dem apologetischen Interesse verglichen, ihre Besonderheit und Unvergleichbarkeit hervorzuheben. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bemühte man sich, diese These der Einzigartigkeit der Evangelien wieder aufzubrechen und die Texte mittels Vergleich in ihrem literarischen Umfeld zu verorten. Dabei stand insbesondere die Gattung der Evangelien im Fokus, deren nähere Bestimmung als Schlüssel zum Textverständnis angesehen wurde. Beim Versuch, die Evangelien mit ähnlichen Texten zusammenzustellen, wurde intensiv über sinnvolle Gattungszuordnungen, Gattungskriterien und Gattungsgrenzen debattiert. Jüngere Arbeiten lassen schliesslich die Gattungsfrage hinter sich und konzentrieren sich auf den Vergleich zwischen den Evangelien und anderen Texten mit dem vornehmlichen Ziel, daraus neue Erkenntnisse für die Evangelienexegese zu gewinnen.

Der Vergleich, der in der vorliegenden Studie angestrebt ist, schliesst an das Anliegen der jüngeren Arbeiten an und erweitert dieses, indem er auf eine wechselseitige Vertiefung des Verständnisses zielt, das also nicht nur der weiteren Erhellung der Evangelientexte, sondern auch der Vergleichstexte dienen soll. Der reziproke Vergleich soll einen Mehrwert für beide Seiten des Vergleichs schaffen. In diesem Sinn beschrieb bereits Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) den Vergleich als „Betrachten, worin zwei Dinge übereinstimmen und worin sie verschieden sind, so dass *aus der Erkenntnis des einen das andere erkannt werden kann*“.⁵ Der Vergleich als hermeneutisches Instrument ermöglicht dem Exegeten einen neuen Blick auf die ausgewählten Texte. Diese werden nicht als isolierte Grössen untersucht, sondern einander beigeordnet, so dass der eine Text durch den anderen besser verstanden werden kann.⁶ Die Ähnlichkeiten und Unterschiede, die unter dem so gelenkten Fokus zwischen Evangelien und Vergleichstexten hervortreten, besitzen das Potential, den Vergleichstext von den Evangelien her besser zu erschliessen, neue Fragen an die vertrauten Evangelientexte heranzutragen und andere Aspekte am Evangelientext sichtbar zu machen.

⁵ „Comparare est considerare, in quo duo convenient et differant. Ita ut ex uno cognito alterum cognosci deinde possit“ (LEIBNIZ, *Opusculæ et fragments inédits*, 496, meine Übers. und Hervorhebung).

⁶ WERNER/ZIMMERMANN, *Beyond Comparison*, 50.

3.2. Welche Texte sollen verglichen werden?

Im forschungsgeschichtlichen Rückblick lässt sich erkennen, dass die Gattungsdiskussion eng mit der Frage verknüpft ist, welche Texte mit den Evangelien verglichen werden können. Renan traf eine eklektische Auswahl einzelner Texte aus dem literarischen Umfeld des Neuen Testaments, die ihm für seine Fragestellung als nützlich erschienen. Diese unbefangene, aber produktive Vorgehensweise wurde problematisch, als anfangs des 20. Jahrhunderts die Einzigartigkeit der Evangelien betont und ihre Vergleichbarkeit mit anderen antiken Texten kategorisch bestritten wurde. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erwachte das Interesse an Vergleichen zwischen den Evangelien und ihrem literarischen Umfeld erneut. Die Evangelien wurden mit unterschiedlichen Textkorpora verglichen, bis sich schliesslich die These durchsetzte, dass die Evangelien zur literarischen Gattung der antiken Biographie zu zählen seien. Diese Zuordnung galt fortan als Grundlage und Legitimation für die Vergleiche der Evangelien mit biographischen Texten aus der Umwelt. Angesichts der Erkenntnis, dass Gattungen kognitive Konstrukte sind, die von der Forschung nachträglich an die Texte herangetragen werden, verliert diese Argumentation jedoch an Gewicht. Mit welchen Texten die Evangelien sinnvoll verglichen werden können, lässt sich nicht anhand universaler Eigenschaften der Texte bestimmen. Es ist der Forscher, der gewisse Zuordnungen aufgrund seines Forschungsinteresses geltend macht und diese zu plausibilisieren hat.⁷

Die Auswahl der Vergleichstexte hängt demnach massgeblich von der jeweiligen Vergleichsintention ab. Dabei ist es nicht zwingend nötig, eine gemeinsame literarische Gattung zu postulieren, um Texte miteinander in Beziehung zu setzen. Die moderne Komparatistik geht davon aus, dass es kein objektives Kriterium gibt, das einen Text von vornherein vom Vergleich mit einem anderen ausschliesst, und deshalb gibt es wohl auch keine Texte, die nicht potentiell mit den Evangelien vergleichbar wären.⁸ Die entscheidende Frage besteht darin, was der Vergleich leisten soll, ob sich die gewählten Texte für dieses Unterfangen eignen und ob die Vergleichsergebnisse anhand der Texte plausibel gemacht werden können. Für viele Vergleiche mit den Evangelien werden sich besonders Texte aus dem näheren zeitlichen, geographischen und kulturellen Umfeld anbieten, da man davon ausgehen kann, dass diese Texte an ähnlichen schriftstellerischen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen teilhaben und sich mit ähnlichen politischen, sozialen Situationen und philosophischen Fragen auseinandersetzen. Nicht umsonst geniessen Plutarchs *Parallelbiographien* in jüngeren Vergleichen mit den Evangelien eine grosse Popularität. Weshalb sie

⁷ Vgl. MITCHELL, On Comparing, 109.

⁸ Vgl. AUSTENFELD, Comparison and Contrast, 19.

sich tatsächlich besonders gut für diesen Vergleich eignen, wird unten näher ausgeführt.

3.3. In welcher Hinsicht sollen die Texte verglichen werden?

Während Renan die Evangelien im Hinblick auf ihren historischen Wert verglich, identifizierte Burridge neunzehn unterschiedliche Gattungsmerkmale, unter denen er die Evangelien mit anderen Schriften in Beziehung setzte. Die Liste der möglichen Bezüge zwischen Evangelien und verschiedenen Vergleichstexten liesse sich beliebig erweitern. Für jeden Vergleich muss man sich notwendigerweise auf einige besonders signifikante Aspekte beschränken.⁹ Im Interesse einer methodisch abgesicherten Fokussierung findet eine Unterscheidung zwischen wichtigen und nebensächlichen Charakteristika statt. Einige Aspekte werden dabei bewusst betont und zulasten anderer in den Vordergrund gerückt.¹⁰ Die Kunst des Vergleichs besteht darin, die Vergleichsaspekte so zu wählen, dass aussagekräftige Verbindungen hergestellt werden können. Welche das sind, hängt wiederum massgeblich vom Vergleichsinteresse ab. Im Folgenden soll knapp rekapituliert werden, welche abstrakten Vergleichsebenen sinnvollerweise eine Rolle spielen.

3.3.1. Die lexikalische Vergleichsebene

Die auffälligsten Parallelen finden sich sicher auf lexikalischer Ebene, wenn derselbe Ausdruck oder dieselbe Phrase in mehreren Texten verwendet wird. Die Anfänge der Suche nach wörtlichen Übereinstimmungen zwischen neutestamentlichen Schriften und Texten aus ihrem literarischen Umfeld reichen bis in die Reformationszeit zurück, die aus dem Humanismus der Renaissance erwuchs. Im 17. Jahrhundert las man biblische Texte vermehrt vor dem Hintergrund sprachlicher Gepflogenheiten anderer antiker Autoren.¹¹ In der Folge wurden im 17. und 18. Jahrhundert Sammlungen sprachlicher und sachlicher Parallelstellen zum Neuen Testament aus griechischen und lateinischen Texten in sogenannten „Observationes“ (als Listen von Parallelstellen) und „Annotationes“ (die den Charakter von Kommentaren hatten) angelegt und publiziert.¹² Ihren Zenit erreichte

⁹ Vgl. hierzu auch die Überlegungen Plutarchs zu Beginn seiner Doppelbiographie *Alexander-Cäsar*, in denen er darlegt, wie er Momente aus dem Leben der beiden grossen Personen ausgewählt hat, die kaum historisches Gewicht besässen, an denen sich jedoch viel Wichtiges über ihren Charakter aufzeigen liesse (*Alex.* 1,1).

¹⁰ Vgl. dazu AUSTENFELD, *Comparison and Contrast*, 20.

¹¹ Dieses Interesse wird 1572 bereits von dem klassischen Philologen Joachim Camerarius ausdrücklich formuliert (vgl. KÜMMEL, *Das Neue Testament*, 26).

¹² Vgl. MALHERBE, *Hellenistic Moralists*, 274 Anm. 38; DE JONGE, *De bestudering van het Nieuwe Testament*; DELLING, *Zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, 1 Anm. 1.

diese Suche nach Parallelstellen im 18. Jahrhundert mit der Veröffentlichung von Johann Jakob Wettsteins „Novum Testamentum Graecum“ (1751–1752). Heute stehen den Exegeten neben grossangelegten Sammlungen wie dem „Neuen Wettstein“ oder dem „Billerbeck“ und umfangreichen Wörterbüchern auch leistungsfähige elektronische Hilfsmittel wie der Thesaurus Linguae Graecae (TLG) zur Verfügung, mit denen auf Knopfdruck eine noch nie dagewesene Fülle von Parallelstellen in griechischen und lateinischen Texten der Antike auffindbar ist.

Der einfache Zugang zu einer grossen Zahl von Parallelstellen führt jedoch nicht automatisch zu einer sorgfältigeren Exegese.¹³ Nicht selten verleiten die umfangreichen Sammlungen dazu, eher triviale Vergleiche anzustellen, Parallelen eklektisch für die eigene Argumentation heranzuziehen oder unterschiedliche Konzepte synkretistisch miteinander zu vermischen.¹⁴ Die Schwierigkeit bei Vergleichen dieser Art besteht insbesondere darin, dass die kleinen Texteinheiten oftmals von ihrem grösseren literarischen und kulturellen Kontext isoliert werden. Die Funktion im ganzen Text, im Gesamtwerk eines Autors und in einem bestimmten kulturellen Milieu zu einer bestimmten Zeit gerät dabei aus dem Blick. So stellt J. Barclay fest: „NT-scholarship is replete with examples of motif comparison which have isolated particular concepts (or words) from their cultural and social context and thereby produced thin, and sometimes misleading comparisons that fail to understand the wider cultural significance of the items compared“.¹⁵ Nicht umsonst formuliert Hans-Josef Klauck in seiner Rezension zum „Neuen Wettstein“ folgende Mahnung: „Da als Quellen Werke von Homer und den Vorsokratikern bis in die Spätantike herangezogen werden, stellt sich für den Benutzer als Erstes immer die Aufgabe, den zeitlichen, daneben auch den geographischen und sachlichen Bezugsrahmen für das jeweilige Zitat wiederzugewinnen.“¹⁶

Eine wörtliche Parallele zwischen zwei Texten zieht zwar sofort die Aufmerksamkeit auf sich und kann möglicherweise einen interessanten Ausgangspunkt für einen Vergleich bieten. Eine unreflektierte Gleichsetzung muss jedoch vermieden werden, da derselbe Ausdruck in unterschiedlichen literarischen Kontexten sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann. Umgekehrt besteht die Möglichkeit, dass hinter unterschiedlichen Begriffen sehr ähnliche Konzepte stehen. Die semantische Ebene ist deshalb immer mitzuberücksichtigen.

Dies lässt sich kurz an einem Beispiel aus dem Vergleich zwischen Plutarchs *Leben Numas* und dem Lukasevangelium illustrieren. In beiden Texten ist von einem „göttlichen Hauch“ (πνεῦμα θεοῦ) die Rede und es erscheint zunächst naheliegend, die betreffenden Aussagen direkt miteinander in Verbindung zu

¹³ Vgl. S. Sandmels scharfsinnige Diagnose einer grassierenden „Parallelomanie“ (SANDMEL, *Parallelomania*).

¹⁴ Vgl. MALHERBE, *Hellenistic Moralists*, 276.

¹⁵ BARCLAY, *Comparing the New Testament*, 14.

¹⁶ KLAUCK, *Wettstein*, 95.

bringen. Plutarch kennt eine ägyptische Tradition, die davon ausgeht, dass ein göttliches $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ sich einer Menschenfrau annähern und in ihr eine Schwangerschaft bewirken kann.¹⁷ Steht eine solche Idee auch im Lukasevangelium im Hintergrund, wenn der Maria dort bei der Geburtsankündigung Jesu durch den Engel Gabriel verheissen wird, dass „heiliger Geist“ ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ἅγιον) über sie kommen werde?¹⁸ Was auf den ersten Blick plausibel wirkt, erweist sich beim näheren Hinsehen als wenig überzeugend. Während in der jüdisch-christlichen Tradition das göttliche $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ klar Gott zugeordnet ist und dessen heilschaffende Wirkmacht in der Welt beschreibt, ist das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ bei Plutarch gerade nicht der göttlichen Sphäre zugeordnet, sondern Teil der physischen Welt. Plutarch grenzt sich nämlich dezidiert von der Deutung des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in der Stoa ab.¹⁹ Für die Stoa kommt dem $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ bei der Divination im Orakel von Delphi eine zentrale Rolle im Sinne göttlicher Inspiration zu. Plutarch hält den Stoikern entgegen, dass das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, wenn es als materielle Grösse verstanden wird, nicht der göttlichen Sphäre angehören könne. Die Vermischung des Göttlichen mit der physischen Welt, zu der der Stoizismus tendiert, läuft für Plutarch auf Atheismus hinaus.²⁰ Die kategoriale Unterscheidung Platons zwischen Gott bzw. der intelligiblen Sphäre und der vorfindlichen körperlichen Welt ist für ihn theologisch hochbedeutsam. Bei der Divination in Delphi sei das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ demnach nicht etwas Göttliches, das in die Pythia eindringe, so dass Apollon durch sie wie durch eine Maske hindurch sprechen würde.²¹ Stattdessen müsse das prophetische $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in Delphi als ein physisches Mittel verstanden werden, durch das der Mensch, dessen Seele von Natur aus zu stark an den Körper gebunden ist, um göttliche Mitteilungen zu empfangen, für die göttliche Inspiration vorbereitet werde.²² Obwohl also Lukas und Plutarch dasselbe Wort in einem ähnlich erscheinenden Zusammenhang verwenden, zeigt eine sorgfältige Auseinandersetzung mit dem Vorstellungshorizont der beiden Autoren, dass sie von unterschiedlichen Dingen sprechen.

3.3.2. Die konzeptuelle Vergleichsebene

Auch wenn ein Textvergleich mit Beobachtungen auf der lexikalischen Ebene beginnt, muss er diese mit Beobachtungen auf der Ebene der Konzepte unterfüttern. Anstelle ähnlicher Wörter und Phrasen stehen hier ähnliche Themen, Diskurse, Vorstellungen und Haltungen im Vordergrund, die sprach-

¹⁷ Num. 4,4.

¹⁸ Lk 1,35.

¹⁹ GUNKEL/HIRSCH-LUIPOLD/LEVISON, Plutarch and Pentecost.

²⁰ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Plutarch's Anti-Stoic Polemics. Zum Verhältnis zwischen dem stoischen $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -Begriff und dem paulinischen Denken siehe ENGBERG-PEDERSEN, Cosmology and Self.

²¹ De def. or. 414D–E.

²² De def. or. 436E.

lich auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht sein können. In der Vergangenheit sind bereits verschiedene Arbeiten erschienen, die sich in diesem Sinn bemühen, antike Denkräume zu erkunden und sie in Bezug zum Neuen Testament zu setzen: So analysierte zum Beispiel Troels Engberg-Pedersen etwa die zugrundeliegenden Denkstrukturen bei Paulus und bei den Stoikern²³ und Rainer Hirsch-Luipold arbeitete speziell zu Plutarch in verschiedenen Beiträgen wichtige (mittel)platonische Konzepte heraus, um sie mit neutestamentlichen Vorstellungen ins Gespräch zu bringen.²⁴ Dass uns ein grosser Teil des umfangreichen literarischen Lebenswerks Plutarchs überliefert ist, zeigt die grosse Popularität Plutarchs über viele Jahrhunderte hinweg an und macht ihn zu einem besonders interessanten Vergleichspartner. Zahlreiche philologische und althistorische Studien geben einen guten Einblick in sein Leben und Denken, so dass sich eine sehr differenzierte Vorstellung über Plutarchs Weltbild, seine Auffassungen und Überzeugungen herausarbeiten lässt.

Auch hier lässt sich zur Illustration noch einmal auf das Beispiel aus dem letzten Abschnitt zurückgreifen. Während im *Leben Numas* und im Lukasevangelium die Vorstellungen hinter den jeweiligen πνεῦμα-Begriffen tatsächlich weit auseinanderliegen, sind die Bedeutungen von δαίμων bei Plutarch und πνεῦμα bei Lukas in vielerlei Hinsicht überraschend eng miteinander verwandt.²⁵ Als δαίμων wird im *Leben Numas* die Flussnymphe Egeria bezeichnet, die Numa göttliche Erkenntnis schenkt und ihm in seinen Regierungsgeschäften beratend und leitend zur Seite steht. In dieser Funktion zeigen sich Ähnlichkeiten zum heiligen πνεῦμα im Lukasevangelium, das aus dem Himmel auf Jesus herabkommt und ihn für seinen Dienst ausrüstet und bevollmächtigt. Sowohl der δαίμων Egeria als auch das heilige πνεῦμα gehören der göttlichen Sphäre an, wirken aber in die Welt der Menschen hinein, indem sie zunächst auf die Hauptperson der Erzählung Einfluss nehmen und auf diesem Weg heilsame Dinge in der Welt bewirken. Der δαίμων bei Plutarch und das πνεῦμα bei Lukas unterscheiden sich zwar auf einer lexikalischen Ebene, in ihrer Semantik, wie sich zeigt, sind sie jedoch recht ähnlich. Diese Ähnlichkeit kann allerdings nicht direkt, sondern erst auf einer höheren Abstraktionsebene mit abstrakteren Begriffen beschrieben werden. Einen angemessenen Abstraktionsgrad zu finden, gehört für einen sinn-

²³ ENGBERG-PEDERSEN, Paul and the Stoics.

²⁴ HIRSCH-LUIPOLD/LANZILLOTTA, Plutarch's Religious Landscapes; HIRSCH-LUIPOLD, Plutarch and the New Testament; siehe auch die Bibliographie zu „Plutarch und das Neue Testament“ auf der Seite des Instituts für Neues Testament an der Universität Bern, https://www.neuestestament.unibe.ch/forschung/plutarch_und_das_neue_testament/index_ger.html.

²⁵ So bemerkt auch Hirsch-Luipold beim Nachdenken über Plutarch und Pfingsten: „In this instance, daemon and pneuma in the writings of Plutarch and the New Testament, respectively, may lie closer to one another than pneuma and pneuma“ (GUNKEL/HIRSCH-LUIPOLD/LEVISON, Plutarch and Pentecost, 77).

vollen und gewinnbringenden Vergleich zu den besonders herausfordernden Aufgaben, wie ich unten weiter ausführen werde.²⁶

3.3.3. Die textpragmatische Vergleichsebene

Schliesslich können auch Beobachtungen auf der Ebene der Autorenintention²⁷ Anregungen zu interessanten Vergleichen geben. In der Evangelienforschung hat sich die Redaktionsgeschichte seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts etabliert und gehört bis heute zum klassischen Methodenkanon neutestamentlicher Exegese. Die Evangelien werden in diesem Paradigma nicht lediglich als Zusammenstellungen von Quellenmaterial verstanden, sondern als bewusst gestaltete Texte mit spezifischer Charakteristik und je eigener Botschaft gewürdigt. Die Autoren der Evangelien erscheinen nicht nur als Sammler und Tradenten, sondern als Schriftsteller, die ihre Quellen gemäss ihren eigenen Überzeugungen und Intentionen gestalteten.²⁸ Etwa zur gleichen Zeit wie die neutestamentliche Wissenschaft entdeckte auch die klassische Philologie den Autor, seine Absichten und seine Schreibtechniken neu. Diese Entwicklungen prägten nachhaltig die Art und Weise, in der man die Evangelisten und die griechisch-römischen Schriftsteller aufeinander bezog. Insbesondere der griechische Schriftsteller Plutarch, der das Genre der Biographie eigentlich erst schuf, wurde gerne als Quelle konsultiert, um zu verstehen, wie die Biographien und im weiteren Sinn auch die Evangelien schriftstellerisch gestaltet worden waren. Bis heute arbeiten verschiedene namhafte Forschende (klassische Philologen, Philosophen, Althistoriker und Theologen) wie Christopher Pelling, Judith Mossman, Philip Stadter, Timothy Duff, Geert Roskam, Jan Opsomer und Rainer Hirsch-Luipold an einem möglichst plastischen Profil Plutarchs als Mensch, Denker und Autor, indem sie sein Leben, seinen soziokulturellen Kontext, seine philosophische Position, seinen Umgang mit dem ihm zur Verfügung stehenden Quellenmaterial und seine kreative Textgestaltung analysieren.²⁹ Diese Erkenntnisse wurden teilweise auch in der jüngeren neutestamentlichen Forschung aufgenommen und mit den Evangelien ins Gespräch gebracht. So dachten zum Beispiel Helen Bond und Michael Licona unter Rückgriff auf Pellings Analyse des Verhältnisses von historiographischem Interesse und schriftstellerischer Gestaltungsfreiheit bei Plutarch über die historische Glaubwürdigkeit der Evangelienerezählungen nach.³⁰

²⁶ S. u. 3.4.3.

²⁷ Vgl. oben 2.3.1, Anm. 72.

²⁸ Vgl. ZIMMERMANN, Neutestamentliche Methodenlehre, 217–223.

²⁹ Vgl. z. B. PELLING, Plutarch's Method; ders., Plutarch's Adaptation; ders., Plutarch's Characterisation; ders., Plutarch and History; MOSSMAN, Plutarch and His Intellectual World; dies., Plutarch; dies., Plutarch and English Biography; STADTER, Plutarch and Rome; ders., Plutarch and His Roman Readers; DUFF, Prologues; ROSKAM, Ambition; ders., Plutarch's Yearning after Divinity; ders., Plutarch; OPSOMER, Plutarch on the One; ders., Plutarch and the Stoics; HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern; ders., Religiöse Philosophie.

³⁰ BOND, First Biography of Jesus, 66–71; LICONA, Differences in the Gospels, 6.

Im Vergleich zwischen Plutarchs *Leben Numas* und dem Lukasevangelium wird nach der theologischen Aussageabsicht der beiden Texte gefragt. Als grundlegenden Aspekt göttlichen Wesens und Wirkens in der Welt heben beide Autoren das Wohlwollen gegenüber den Menschen hervor. Dieses Bild vermitteln sie ihrer intendierten Leserschaft, indem sie verschiedene direkte Aussagen über Gott bzw. das Göttliche machen, aber auch, indem sie den Gedanken in unterschiedlichen Szenen narrativ entfalten.³¹

3.4. Wie sollen die Texte verglichen werden?

Ein Vergleich im Sinne eines explorativen Werkzeugs soll dem Exegeten durch die Gegenüberstellung von Texten helfen, neue Fragen an sie zu formulieren und sie in einem neuen Licht zu sehen, er soll also insgesamt zu neuen Gedankenprozessen anregen.³² Der heuristische Nutzen ist dann besonders gross, wenn der Vergleich *wechselseitig* geführt wird. Bei diesem Verfahren werden die Vergleichstexte zum *Comparandum* wie zum *Comparatum*, also sowohl zum aktiven als auch zum passiven Element des Vergleichs.

Der Texterkundung durch den wechselseitigen Vergleich ist es weiter dienlich, wenn sie sich nicht zu stark von einer im Voraus festgelegten Vergleichsintention einschränken lässt. Traditionell wird ein Vergleich geführt, um eine konkrete Problemstellung zu bearbeiten, eine bestimmte Frage zu beantworten oder eine vorab bezeichnete Wissenslücke zu füllen. Das Vergleichsinteresse wird an den neutestamentlichen Texten definiert, um anschliessend potentielle Vergleichstexte im Hinblick auf die festgelegte Problemstellung zu befragen.³³ Ein reziproker Vergleich, der auf eine wechselseitige Texterkundung abzielt, profitiert demgegenüber von einer zunächst eher vagen Fragestellung, die sich erst im Verlauf des Vergleichs stärker profiliert und so auch während des gesamten Vergleichsprozesses hinreichend flexibel bleibt, um neue Beobachtungen miteinzubeziehen. So kann sich auf der Suche nach sinnvollen und aussagekräftigen Vergleichspunkten das Forschungsinteresse noch während des Vergleichens dynamisch anpassen und weiterentwickeln. Der reziproke Vergleich entfaltet sein Potential in einer offenen Suchbewegung, die durch eine produktive Ambivalenz der Fragestellung neue Gedankengänge stimuliert.³⁴

Der reziproke Vergleich soll in fünf Schritten durchgeführt werden: (1) Auswahl der Vergleichstexte, (2) Lektüre der Vergleichstexte, (3) Bestimmung der

³¹ S. u. 5.3.

³² Vgl. oben 3.1.

³³ Als ein Beispiel sei hier KLOPPENBORG, *Disciplined Exaggeration*, genannt, der die paulinischen Spendenaufrufe mit Hilfe der ἐπίδοσις zu erklären versucht.

³⁴ Vgl. VON SASS, *Vergleiche(n)*, 37–39, zum Charakter des offenen und emergenten Vergleichs.

Vergleichskategorien, (4) Erkundung der Texte anhand von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, die (5) wiederum zu neuen Kategorien, Fragen und Beobachtungen vor dem Hintergrund der gewonnenen Erkenntnisse führen.

3.4.1. Auswahl der Vergleichstexte

Die Vergleichsarbeit beginnt lange vor dem eigentlichen Vergleich, nämlich bereits bei der Auswahl der Vergleichstexte. Hier stellt sich zunächst die Frage nach einer sinnvollen Anzahl von Vergleichstexten. Eine möglichst grosse Zahl zielt auf eine sehr umfassende Untersuchung eines literarischen Phänomens, um neue Erkenntnisse auf einer möglichst breiten literarischen Basis abzustützen. Mit der Anzahl der Vergleichstexte, die bearbeitet werden sollen, steigert sich naturgemäss die Komplexität des Vergleichs und der Forschungsaufwand, der betrieben werden muss, um den einzelnen Vergleichstexten gerecht zu werden.³⁵ Eine grosse Textanzahl kann ein Forschungsunternehmen mit notwendigerweise begrenzter zeitlicher Kapazität also recht schnell überfordern. Es ist deshalb sinnvoll, mit einer reduzierten Komplexität des Vergleichs anzusetzen.³⁶ Ein Vergleich, der sich lediglich auf zwei Vergleichstexte richtet, kann zwar kaum zu Aussagen mit breiterer Gültigkeit führen. Doch können die Ergebnisse eines solchen begrenzten Vergleichs zu neuen Fragen und Gedanken anregen, die später auch an andere Texte herangetragen werden können, um sie in einer Reihe weiterer Studien möglicherweise zu Aussagen mit allgemeinerer Gültigkeit zu erhärten.³⁷

Welche Texte für den Vergleich ausgewählt werden, hängt, wie bereits festgestellt, massgeblich vom Vergleichsinteresse ab. Vergleiche werden nie absichtslos angestellt, und es empfiehlt sich, die eigene Voreingenommenheit, die Tradition, in der man steht, und die Motivation, mit der man sich bestimmten Texten zuwendet, im Blick zu behalten. Wie vage die Anfangsvorstellung auch sein mag, welche Textaspekte wie verglichen werden sollen, es besteht ein implizites oder explizites Forschungsinteresse. Die Auswahl wird sich also auf Texte richten, die sich mit diesem Forschungsinteresse mehr oder weniger vielversprechend verbinden lassen und die sich unter dieser Perspektive in einer anregenden Art und Weise ähneln und/oder unterscheiden. So setzt möglicherweise bereits bei der Textauswahl eine gedankliche Bewegung des reziproken Vergleichs ein. Der Forscher sichtet potentielle Vergleichstexte und bildet in seiner Vorstellung bereits erste schemenhafte Vergleichsstrukturen, die in einem methodisch abgesicherten Vergleich im Detail ausgearbeitet werden können.

³⁵ Vgl. dazu die Überlegungen zu den Tücken des lexikalischen Vergleichs oben unter 3.3.1.

³⁶ B. Lincoln spricht von „schwächeren“ und „bescheideneren“ Formen des Vergleichs, die den grossen Würfeln vorzuziehen seien (LINCOLN, Theses on Comparison, 101).

³⁷ Vgl. BREYTENBACH, Mark, 200.

3.4.2. Lektüre der Vergleichstexte

Damit die ausgewählten Texte gleichberechtigt in die Gegenüberstellung einfließen können, muss vermieden werden, dass der eine Text den anderen verinnahmt oder dass sich die Inhalte der Vergleichsglieder synkretistisch vermischen. T. Engberg-Pedersen spricht in diesem Sinne von der *Lex Malherbe*: „each worldview must be investigated on its own premises, without any bias of interest in one or the other of the comparanda“.³⁸ Voraussetzung dafür ist eine solide individuelle Kenntnis der herangezogenen Texte. Die Vergleichstexte sollen also in einem ersten Schritt einer je einzelnen Lektüre unterzogen werden, in der das Wissen um die jeweilige Entstehungssituation, den Autor, dessen Weltbild, Interesse, Schreibgewohnheit usw. einbezogen wird. Dabei kann vielfach auf bereits geleistete Erschließungsarbeiten in entsprechenden Kommentaren, Monographien und Einzelbeiträgen zurückgegriffen werden.³⁹

Aus der Hermeneutik ist hinlänglich bekannt, dass ein Text nicht von einem völlig neutralen Standpunkt aus gelesen werden kann. Was bei Rudolf Bultmann das „Vorverständnis“ heisst,⁴⁰ bei Martin Heidegger die „Vorstruktur des Verstehens“,⁴¹ bei Hans-Georg Gadamer die „Sinnerwartung“ oder das „Vorurteil“,⁴² meint das Wissen und die Erwartungen des Lesers, die er bewusst oder unbewusst an einen Text heranträgt. Das Vorverständnis beeinflusst massgeblich, wie ein Text gelesen und verstanden wird. Ein starres Vorverständnis führt dazu, dass ein Text, dessen Sinn immer ein bestimmtes Mass an Offenheit aufweist,⁴³ fortwährend auf dieselbe Weise rezipiert wird. Neue Fragen, Perspektiven und Gedankengänge können angeregt werden, wenn das Wissen über und die Erwartungen an einen Text verändert werden. Der reziproke Vergleich kann eine solche Veränderung herbeiführen, indem er den Text in einen ungewohnten Verstehenszusammenhang überführt. Allein das Wissen darum, dass der Text mit einem anderen Text ins Gespräch gebracht wird, lässt beide – bereits vor jedem konkreten Vergleich – in einem neuen Licht erscheinen. In einer „paganen“, griechisch-römischen Biographie, die für den Vergleich neben ein Evangelium gelegt wird, werden so unter anderem unerwartete religiöse Aspekte aufscheinen. Ebenso werden bei der Lektüre des Evangelientextes, der neben einer antiken Biographie gelesen wird, andere Aspekte als bei der gewohnten kanonischen Lektüre ins Auge fallen. Auch bei diesem Schritt ist der eigene Forschungshin-

³⁸ ENGBERG-PEDERSEN, *Foreign Country*, 56. Obwohl weder Engberg-Pedersen noch Malherbe einen reziproken Vergleich im Blick haben, ist dieser Grundsatz auch hier von grundlegender Bedeutung.

³⁹ Vgl. BACKHAUS, *Religion als Reise*, 6.

⁴⁰ BULTMANN, *Problem der Hermeneutik*, 51; ders., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, 414.

⁴¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, II.

⁴² GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 252–253.

⁴³ Vgl. LUZ, *Theologische Hermeneutik*, 518–523.

tergrund kritisch zu reflektieren und die potentielle Gefahr, den Text durch die eigene Forschungsmotivation zu verzerren, genau im Blick zu behalten und mit Hilfe einer sorgfältigen Arbeit an den Texten zu begrenzen.

Diese Überlegungen haben auch Implikationen für die Reihenfolge, in der die Texte gelesen werden sollten. Um die Lektüre unter neuem Blickwinkel möglichst gewinnbringend zu gestalten, erscheint es weniger sinnvoll, mit dem Evangelientext anzusetzen, wie in vielen Vergleichen üblich, um auf diesem Weg die Leitfragen für den Vergleich aufzustellen.⁴⁴ Stattdessen darf bei einer neutestamentlichen Wissenschaftlerin oder einem neutestamentlichen Wissenschaftler wohl mit einer hinlänglichen Kenntnis des Evangelientextes gerechnet werden, so dass sich gerade eine vorausgehende Lektüre des unbekannten Vergleichstextes als erkenntnisfördernd und fruchtbar erweisen sollte. Von der vertieften Lektüre des Vergleichstextes herkommend wird dann auch die Lektüre des vertrauten Evangelientextes aus einer veränderten Perspektive möglich sein. John Barclay spricht in diesem Zusammenhang vom Effekt eines „reverse culture-shock“, den er mit Hinweis auf ein Zitat des französischen Historikers Fernand Braudel folgendermaßen beschreibt: „[I]f you live in a country for a year, you may not learn a great deal about that country, but when you return home, you will be surprised by your increased comprehension of some of the most profound characteristics of your own homeland.“⁴⁵ Die Lektüre des Vergleichstextes gestattet der Leserin oder dem Leser, andere Fragen an den vertrauten Evangelientext zu stellen und ihn mit neuen Erwartungen zu lesen, so dass ungewohnte Aspekte an ihm zum Vorschein kommen und neue Tiefenstrukturen erkannt werden.

3.4.3. Vergleichskategorien bilden

Ein Vergleich zwischen zwei unterschiedlichen Texten ist nie in der direkten Zusammenschau möglich, sondern nur anhand bestimmter Kategorien. Nur im Hinblick auf ein *tertium* – so ambivalent und dynamisch es auch sein mag – können Ähnlichkeiten und Unterschiede herausgearbeitet werden. Diese Kategorien liegen naturgemäß auf einer allgemeineren Ebene, einer höheren Abstraktionsstufe. Die postulierten Kategorien bilden die gemeinsame Basis, auf der es gelingen kann, zwei Textaspekte miteinander zu vergleichen, die für sich genommen in unüberwindbarer Unterschiedlichkeit voneinander getrennt sind.⁴⁶ Für einen sinnvollen Vergleich sollten die Kategorien folgende Kriterien erfüllen: (1) Die Kategorien müssen für beide Texte in gleicher Weise

⁴⁴ Vgl. z. B. KLOPPENBORG, *Disciplined Exaggeration*.

⁴⁵ BARCLAY, *Comparing the New Testament*, 18.

⁴⁶ „[S]econd-order‘ categories [...] prove to be essential tools for bringing out (or, rather, constructing) the shared basis on which two things can be compared“ (BARCLAY, *Comparing the New Testament*, 14). Vgl. auch POOLE, *Metaphors and Maps*, 423; MINNEMA, *Entstehung eines Vergleichs*, 137; KRECH, *Sachverhalte*, 151; LINCOLN, *Theses on Comparison*, 121; MITCHELL, *On Comparing*, 109.

angemessen sein. Es muss vermieden werden, dass eine Kategorie aus einem der Vergleichstexte sachfremd an den anderen herangetragen und so der eine Text durch den anderen vereinnahmt wird.⁴⁷ Das eigene Vorverständnis und die Forschungsintention muss auch hier kritisch reflektiert werden. (2) Die Kategorien müssen möglichst wertfrei gehalten sein. Es gehört zu den Grundeinsichten der (Text-)Semantik, dass alle Begriffe eine Geschichte haben und einen gewissen intellektuellen Ballast mit sich tragen. Bei der Wahl der Kategorien ist darauf zu achten, inwiefern sie mit problematischen Ideologien und Werturteilen verknüpft sind.⁴⁸ (3) Die Kategorien müssen auf einer angemessenen Abstraktionshöhe liegen. Ist die Kategorie zu konkret gewählt, schwindet die Plausibilität des Vergleichs – er wirkt dann schnell, salopp formuliert, „an den Haaren herbeigezogen“. Ist die Kategorie zu abstrakt gewählt, schwindet die Aussagekraft des Vergleichs – er wird trivial. Es ist, mit Volkhard Krech gesprochen, „zwischen Abstraktion und Konkretion die Mitte zu halten“.⁴⁹ (4) Die Kategorien müssen genügend offen und flexibel gehalten sein, um die im Laufe des Vergleichs aufkommenden neuen Themen und Fragen, die interessant und für das Vergleichsinteresse relevant erscheinen, aufzunehmen und weiterzuverfolgen.

All diese Kriterien sind keine harten Faktoren, anhand derer die Angemessenheit und Sinnhaftigkeit einer Kategorie gemessen werden könnte. Sie verstehen sich eher als Indikatoren, die dabei helfen sollen, die eigene Kategorienbildung zu reflektieren, und die den Rezipienten die Möglichkeit bieten, den geführten Vergleich einzuordnen.

Ein Blick auf das bereits erwähnte δαίμων-πνεῦμα-Beispiel soll die Suche nach einer angemessenen Abstraktionshöhe beim Vergleich veranschaulichen: Auf der lexikalischen Vergleichsebene kann keine Verbindung zwischen dem δαίμων Egeria im *Leben Numas* und dem πνεῦμα ἅγιον des Lukasevangeliums hergestellt werden. Auch auf einer konkreten konzeptuellen Ebene liegen die beiden Begriffe offenbar recht weit auseinander: Bei Egeria handelt es sich um eine niedere Gottheit der römischen Mythenwelt, beim πνεῦμα ἅγιον im Lukasevangelium um die Wirkkraft des Gottes der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition.

Ähnlichkeiten finden sich erst, wenn die Abstraktionsebene weiter erhöht wird. Dann lässt sich sagen, dass in beiden Texten mit unterschiedlichen Begriffen göttliches Wirken in der Welt an und durch die Hauptperson zum Ausdruck kommt (s. Abb. 2). Erst auf dieser Ebene kann eine Ähnlichkeit zwischen dem δαίμων in Plutarchs Lebensdarstellung und dem πνεῦμα ἅγιον im Lukas-

⁴⁷ Vgl. POOLE, *Metaphors and Maps*, 413; SEELIG, *Religionsgeschichtliche Methode*, 262f.

⁴⁸ Vgl. FRANKFURTER, *Comparison*, 88; HAUPT, *Einleitung*, 13; BARCLAY/WHITE, *Introduction*, 14. Auch wenn die Bildung von völlig wertfreien Kategorien nicht möglich ist, wie etwa STOSCH, *Methode des Vergleichens*, 52–63, bemerkt, sollte das Bestreben doch in diese Richtung weisen.

⁴⁹ KRECH, *Sachverhalte*, 153.

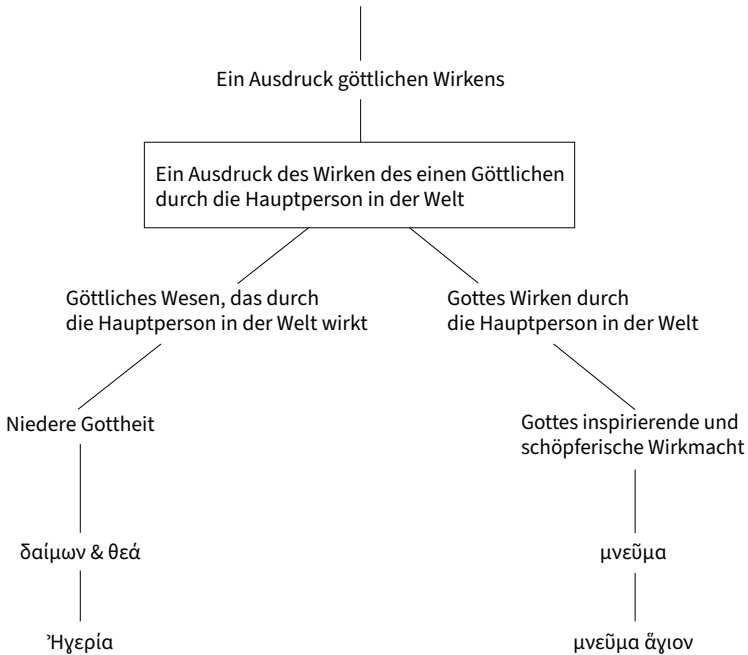


Abb. 2: Der Vergleich auf unterschiedlichen Abstraktionsgraden

evangelium behauptet hergestellt werden. Diese Ähnlichkeit bietet wiederum einen Ausgangspunkt, um weiter über Ähnlichkeiten und Unterschiede der Konzepte nachzudenken.

3.4.4. Texte anhand von Ähnlichkeiten und Unterschieden erkunden

Sobald auf einer gewissen Abstraktionsebene Ähnlichkeiten zwischen Textaspekten festgestellt sind, fallen mit diesen Ähnlichkeiten sogleich auch Unterschiede ins Auge.⁵⁰ Ein Richtungswechsel der Erkenntnisbewegung wird eingeleitet. Von der Suche nach gemeinsamen Mustern in den Texten verschiebt sich das Vergleichsinteresse hin zu den Differenzen, die sich in den als ähnlich identifizierten Aspekten zeigen. Damit bewegt sich der Fokus des Vergleichs von der abstrakten Ebene zurück auf die konkretere Textebene, auf der diese Unterschiede hervortreten. So kann ein Text anhand des jeweils anderen erkundet werden und beide gewinnen in dieser Gegenseitigkeit an Kontur. Ein

⁵⁰ Vgl. AUSTENFELD, Comparison and Contrast, 20; KLOPPENBORG, Disciplined Exaggeration, 399. Diese Dynamik ist bedeutsam, um nicht in eine Übergeneralisierung zu verfallen, die S. Sandmel zu Recht als „Parallelomanie“ kritisiert hat (SANDMEL, Parallelomania). Vgl. auch BLOCH, Land and Work, 58.

wichtiges Hilfsmittel für dieses Unterfangen sind gezielte Fragen, die vom einen Text herkommend an den jeweils anderen gestellt werden: Inwiefern sind Aspekte des einen Textes auch im anderen zu finden, inwiefern nicht? Werden die fraglichen Aspekte in den verglichenen Texten auf unterschiedliche Art und Weise behandelt? Wie und weshalb geschieht dies? Lassen sich weitere Aspekte erkennen, die mit diesen je verschiedenen Entfaltungsformen verknüpft sind? Bestehen in dieser Hinsicht möglicherweise weitere Ähnlichkeiten zwischen den Texten? Fragen dieser Art entstehen nicht durch die isolierte Betrachtung von Einzeltexten; erst die Zusammenschau bringt sie hervor. Sie regen zu neuen Betrachtungen und Gedankengängen an.

Um noch ein letztes Mal auf das δαίμων-πνεῦμα-Beispiel zurückzukommen: Ein bedeutender Unterschied zwischen dem δαίμων bei Plutarch und dem heiligen πνεῦμα im Lukasevangelium besteht darin, dass Egeria primär personhafte Züge aufweist: Sie zeigt Gefühle, sie unterhält sich mit Numa und vollzieht konkrete Handlungen.⁵¹ Das πνεῦμα wird im Lukasevangelium mehr als apersonale göttliche Kraft dargestellt. Erst viel später, im Verlauf der Apostelgeschichte (ab Apg 8), tritt das πνεῦμα ἅγιον im lukanischen Doppelwerk als Akteur auf, der eigenständig spricht und handelt und dessen Selbständigkeit wiederholt durch ein Personal- oder Reflexivpronomen unterstrichen wird.⁵² Gerade im Vergleich mit Egeria im *Leben Numas* drängt sich allerdings die Frage auf, ob gewisse personale Züge beim πνεῦμα ἅγιον nicht vielleicht schon früher im Lukasevangelium angelegt sind. Lukas erklärt zum Beispiel bereits zu Anfang seiner Darstellung, dass Simeon vom heiligen πνεῦμα (ὕπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου) die Zusage zuteilgeworden (κεχρηματισμένον) sei, dass er nicht sterben werde, bis er den Christus gesehen habe.⁵³ Freilich tritt hier das Handeln des Geistes viel weniger deutlich zutage als etwa in Apg 8 und 10. Doch auch Plutarch formuliert zumeist sehr vorsichtig in Passivformen, wenn er auf Egerias Wirken zu sprechen kommt.⁵⁴

Auf dieser Ebene lässt sich zudem vom Lukasevangelium her fragen, ob Plutarchs Egeria neben den personhaften Zügen auch Aspekte einer göttlichen Kraft aufweist. Es fällt zum Beispiel auf, dass Egeria im Gegensatz zum πνεῦμα ἅγιον, das an einer Stelle, nämlich bei der Taufe Jesu, sichtbar erscheint,⁵⁵ nirgends öffentlich auftritt. Sogar als sie von Numa als Gast bei seinem Bankett angekündigt wird, lässt sich ihre Gegenwart nur indirekt an der wundersamen Verwandlung des Festsaaes erkennen.⁵⁶ Auch sonst spricht Plutarch mehr von der

⁵¹ Vgl. *Num.* 4,2.7; 8,2; 15,5.

⁵² Vgl. FELDMEIER, Quantensprung.

⁵³ Lk 2,26.

⁵⁴ Numa wird über die Bedeutung des himmlischen Zeichens von Egeria in Kenntnis gesetzt (πυθέσθαι, *Num.* 8,2) und für die Verhandlung mit Jupiter instruiert (δεδιδραγμένον, *Num.* 15,5).

⁵⁵ Lk 3,22; vgl. dazu SHEPHERD, Holy Spirit.

⁵⁶ *Num.* 15,2.

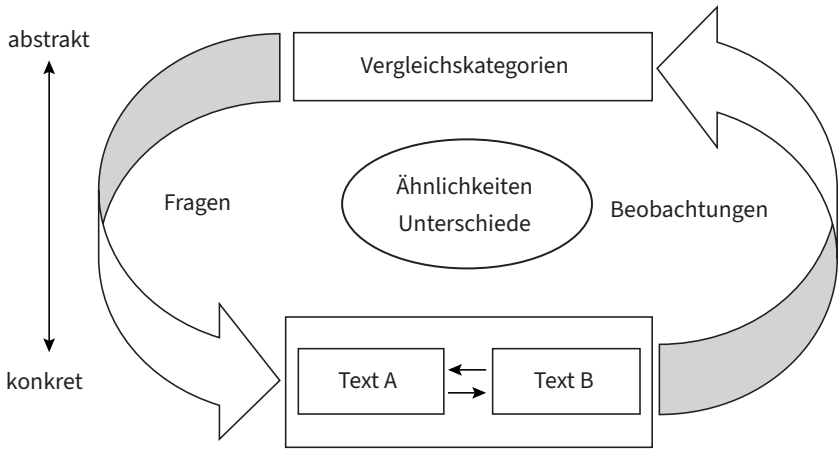


Abb. 3: Elemente des reziproken Vergleichs.

Wirkung Egerias als von der Figur selbst: Es geht darum, dass Numa Weisheit und Erkenntnis geschenkt bekommt und existentiell geprägt wird; durch seine Beziehung zum δαίμων Egeria wird Numa zu einem glückseligen, mit einem Daimon gesegneten Mann (εὐδαίμων ἀνὴρ).⁵⁷ Die Beschäftigung mit den beiden Texten auf der abstrakteren Vergleichsebene lässt erkennen, dass die Unterscheidung von Egeria als personaler Grösse und πνεῦμα als apersonaler Kraft nicht in dieser Schärfe durchgehalten werden kann. Obwohl die damit bezeichneten Tendenzen unbestritten sind, überlagern sich in beiden Texten bei δαίμων und πνεῦμα Person- und Kraftaspekte in der narrativen Ausgestaltung der jeweiligen Szenen.

3.4.5. Neue Kategorien bilden, neue Fragen stellen und neue Beobachtungen machen

Die konkreten Beobachtungen an den Texten wirken wiederum zurück auf die abstrakten Kategorien. Neue Fragen können gestellt, neue gemeinsame Muster erkannt und neue Vergleichskategorien gebildet werden, anhand derer die Texte anschliessend erneut auf einer konkreten Ebene miteinander ins Gespräch zu bringen sind. Auch hier ist es wichtig danach zu fragen, auf welcher Abstraktionsebene sinnvolle Schlussfolgerungen gezogen werden können. Im Wechsel zwischen konkreter und abstrakter Reflexionsebene, der sich in einem hermeneutischen Zirkel bewegt, kann ein differenziertes Bild und vertieftes Verständnis der Texte entstehen (s. Abb. 3). Die Fragerichtung und die Vergleichs-

⁵⁷ Num. 4,2.

kategorien sind dabei bewusst flexibel zu halten, um im Sinne einer offenen Suchbewegung neu hervortretenden Erkenntnissen nachzugehen und sie anhand von weiteren Ähnlichkeiten und Differenzen immer stärker zu profilieren.

3.5. Konkretisierung im Hinblick auf den durchzuführenden Vergleich

Die hier erarbeitete Methodik soll im weiteren Verlauf dieser Untersuchung an einem konkreten Beispiel erprobt werden.

3.5.1. Klärung des Vergleichsinteresses

Gemäss der Überzeugung der frühen Christen hat sich Gott letztgültig im Leben ihrer zentralen Heilsgestalt, Jesus von Nazareth, offenbart und damit eine neue Ära der menschlichen Gotteserkenntnis eingeläutet. Die neutestamentlichen Evangelien berichten ausführlich aus dem Leben Jesu und entfalten dabei zentrale Glaubensvorstellungen zum Wesen und Wirken Gottes in der Welt. Doch die Evangelien sind nicht die einzigen Texte, die in der frühen Kaiserzeit gewisse Lehrmeinungen und Überzeugungen am Leben einer Person festmachen, die für eine bestimmte Tradition von zentraler Bedeutung ist.

Die Evangelien lassen sich in ihrem literarischen Kontext als Beispiele „biographisch grundlegender Literatur“ bestimmen.⁵⁸ Es handelt sich bei dieser Literatur um Texte, die gewisse Standpunkte mit einer bekannten Person der Vergangenheit verknüpfen. Sie setzen bei ihren Rezipienten Grundkenntnisse über Handlungen und Aussagen dieser Person und entscheidende Ereignisse in ihrem Leben voraus, die also nicht notwendigerweise thematisiert werden. Im Rahmen der biographischen Literatur ist uns eine Fülle von Darstellungen des Sokrates überliefert (Plutarch, *De genio Socratis*; Apuleius, *De deo Socratis*; Maximus von Tyros, *Or.* 5,8; 8,1–6; 18–21), aber auch Texte, die sich mit Pythagoras, den Sieben Weisen, Solon, Orpheus, Hermes, Äneas, Herakles und Alexander dem Grossen beschäftigen. Aus dem hellenistischen Judentum stammt eine Palette an Salomon-Literatur (*Sapientia Salomonis*, *Psalmi Salomonis*), hinzu kommen Texte mit Bezug auf Abraham, Joseph, Mose (bes. Philon, *De vita Mosis*), Henoch und die zwölf Patriarchen Israels. Im frühen Christentum ist neben den Evangelien auch die Apostelgeschichte zu nennen, die den Weg für die bald aufkommenden *acta apostolica* weist, in denen die Geschichte ebenfalls um bedeutende Figuren der Anfangszeit des Christentums kreist (z. B. *Acta Petri*). Auch die umfangreiche kanonische und ausserkanonische frühchristliche Briefliteratur, die

⁵⁸ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD u. a., Resonances.

üblicherweise den zentralen Gestalten des frühen Christentums zugeschrieben wird, lässt sich zur biographisch grundgelegten Literatur zählen.⁵⁹

Bei den Evangelien wie auch bei den βίοι Plutarchs oder den biographischen Texten Philons handelt es sich um eine Sonderform biographisch grundlegter Literatur, nämlich um biographisch grundlegte Geschichtsschreibung. Diese Texte setzen sich, so die Hypothese des SNF-Projekts „Resonances through History“, mit dem Wirken Gottes bzw. des Göttlichen in der Geschichte auseinander, das sie im Leben einer grossen Persönlichkeit erkennen. Vor diesem Hintergrund ist im Rahmen des hier beabsichtigten Vergleichs danach zu fragen, inwiefern und wie die Texte im Leben ihrer Hauptperson göttliches Wesen und Wirken an ihrer Hauptperson festmachen und narrativ entfalten.

3.5.2. Die βίοι Plutarchs als Vergleichstexte für die Evangelien

Die βίοι Plutarchs weisen eine Reihe interessanter Ähnlichkeiten mit den Evangelien auf, die sie für einen Vergleich besonders vielversprechend erscheinen lassen:

(1) Entstehungssituation: Die Texte gehören zum zeitlich und räumlich abgesteckten Rahmen der Untersuchung. Sie sind (a) in derselben Sprache, (b) ungefähr zur selben Zeit und (c) in einem ähnlichen Kulturraum verfasst worden. Man kann deshalb davon ausgehen, dass die Vergleichstexte, zumindest teilweise, an ähnlichen politischen, sozialen, religiös-philosophischen und literarischen Entwicklungen teilhaben.⁶⁰ Daraus ergeben sich vielfältige Anknüpfungspunkte für Vergleiche von Konzepten, die in einer spezifischen Zeit und einem spezifischen Raum entstanden sind und damit auch in einer bestimmten historischen und geistesgeschichtlichen Situation verortet werden können.

(2) Literarische Gestalt: Die βίοι Plutarchs sind (a) Prosaerzählungen, die (b) einen ähnlichen Umfang wie die Evangelien haben und ebenfalls (c) einer groben chronologischen Struktur folgen. In ihnen tritt (d) eine zentrale Persönlichkeit der Vergangenheit als Hauptperson auf, die (e) anhand ihrer Worte und Taten charakterisiert wird. Diese kompositionellen Ähnlichkeiten können unter anderem mit Kategorien der Erzähltheorie weiter ausgeleuchtet werden.

(3) Textpragmatik: Obwohl Plutarch in den Kategorien einer griechischen, „paganen“ Tradition denkt, zeigt sein Weltbild gewisse Ähnlichkeiten mit dem

⁵⁹ Zu den historischen Grundlagen eines interkulturellen Vergleichs in der frühen Kaiserzeit siehe HENGEL, Judentum und Hellenismus; KAISER, Athen und Jerusalem; ENGBERG-PEDERSEN, Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide; BACKHAUS, Religion als Reise, 5.

⁶⁰ Vgl. SEELIG, Religionsgeschichtliche Methode, 284. Seelig stellt deshalb erneut auch die Frage nach der historischen Genese neutestamentlicher Texte. Diese Frage liegt allerdings ausserhalb der Reichweite des Vergleichs, wie Seelig selbst einräumt, und stellt einen gesonderten Arbeitsschritt dar, der im Nachgang des Vergleichs, ein entsprechendes Forschungsinteresse vorausgesetzt, durchgeführt werden kann (SEELIG, Religionsgeschichtliche Methode, 300). Siehe auch KAISER, Athen und Jerusalem, 112.

der frühen Christen, die für einen Vergleich bedeutsam sind: Hinter den Göttern, die in unterschiedlichen Kulturen verehrt werden, steht ein einziges Göttliches, das lenkend auf die Geschichte einwirkt.⁶¹ Die Vermutung liegt nahe, dass Plutarch nicht nur in seinen philosophischen Schriften, sondern auch in seinen Lebensdarstellungen über das Wirken Gottes in der Welt unterrichten will.⁶²

3.5.3. Weiteres Vorgehen

In den folgenden Kapiteln soll nun ein reziproker Vergleich zwischen einem βίος Plutarchs und einem neutestamentlichen Evangelium auf der Grundlage der hier erarbeiteten Methodik durchgeführt werden. Dabei wird der Plutarchtext einer ausführlichen Lektüre unterzogen (Kap. 4). Auf eine detaillierte Darstellung der Evangeliumslektüre wird verzichtet, da auf eine Vielzahl von Darstellungen aus der neutestamentlichen Forschung zurückgegriffen werden kann. Im Anschluss werden die Vergleichstexte anhand von übergeordneten Kategorien in Beziehung gesetzt und im Hinblick auf mögliche Erträge für das Verständnis der beiden Texte ausgewertet.

⁶¹ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Plutarchs polylatrischer Monotheismus.

⁶² Mit guten Gründen liesse sich dies in ähnlicher Weise für die biographischen Texte Philons festhalten (vgl. NIEHOFF, Philon von Alexandria, 24.197; SEELIG, Religionsgeschichtliche Methode, 285).

4. Plutarchs *Leben Numas* als narratives Nachdenken über das Wesen und Wirken des Göttlichen in der Welt

Dieses Kapitel bietet eine Einführung und Interpretation zu Plutarchs *Leben Numas* und geht dabei auch auf Aspekte der allgemeinen schriftstellerischen Tätigkeit des Autors ein. Obwohl der Vergleich mit dem Lukasevangelium erst im nächsten Schritt erfolgt, lenkt das Wissen um die konkreten Vergleichspartner die Aufmerksamkeit bereits an dieser Stelle besonders auf die religiösen Aspekte des „paganen“ Textes, die in der bisherigen Forschungsliteratur kaum wahrgenommen worden sind und macht sie zur zentralen Frage.

4.1. Der Autor und sein literarisches Projekt

Im Vergleich zu den Evangelien, die anonym verfasst worden sind,¹ besitzen wir über Plutarch, sein Leben, sein Denken und sein Wirken relativ viele Informationen, die für das Verständnis seiner literarischen Werke herangezogen werden können.

4.1.1. *Plutarch als Philosoph, Priester und Schriftsteller*

Plutarch wurde ungefähr 45 n. Chr. geboren² und verbrachte sein Leben in der böotischen Kleinstadt Chaironeia.³ Das Städtchen lag sehr günstig an der Nord-Süd-Achse des griechischen Verkehrsnetzes mit guten Verbindungen zum Golf von Korinth. Zur Zeit Plutarchs blühte der Handel; daneben bot die Ebene um die Stadt viel Platz und fruchtbaren Boden für die Landwirtschaft.⁴

¹ Die Evangelienüberschriften (εὐαγγέλιον κατὰ ...) wurden wohl erst bei der Entstehung von Sammlungen hinzugefügt. Trotzdem gibt es gute Gründe für die Annahme, dass zumindest die Verfasser des Markus- und des Lukasevangeliums der frühesten Leserschaft bekannt waren (vgl. Luz, *Theologische Hermeneutik*, 174).

² Das Geburtsdatum wird daraus geschlossen, dass Plutarch von sich selbst sagt, dass er als junger Mann zugegen war, als Nero das Heiligtum in Delphi besuchte (Plutarch, *De E* 385B; 391E; ROSKAM, Plutarch, meint mit Rekurs auf *De E* 387F, dass er eventuell noch etwas jünger gewesen sein könnte).

³ Plutarch, *Demos*. 2,2.

⁴ FUNKE, Boiotia, 733.

Chaironeia war ein geschichtsträchtiger Ort: Sowohl die bedeutende Schlacht um 338 v. Chr., bei der die Griechen Philipp II. von Makedonien unterlagen, als auch der Kampf zwischen dem Königreich Pontos und den römischen Armeen unter Sulla um 86 v. Chr. waren auf der Ebene um Chaironeia ausgetragen worden.⁵ Möglicherweise haben Erzählungen von diesen grossen historischen Ereignissen zur lebenslangen Faszination Plutarchs für die Geschichte beigetragen.⁶ Zu Plutarchs Lebzeiten gehörten diese kriegerischen Auseinandersetzungen aber einer längst vergangenen Zeit an. Er lebte unter der Pax Romana, einer Friedensordnung, die von der dominierenden römischen Besatzungsmacht für die gesamte griechisch-römische Welt propagiert und über gut zweihundert Jahre mit militärischer Härte durchgesetzt wurde. Seit 27 v. Chr. war Griechenland römische Provinz und die Griechen hatten alle politische und militärische Eigenständigkeit verloren. Ihnen blieb der nostalgische Blick zurück auf eine glorreiche Vergangenheit und in der Gegenwart der Stolz auf ihre kulturelle Grösse. Denn die griechische Bildung wurde von den Römern bewundert und von den Griechen selbst ausgiebig zelebriert.⁷

Plutarch wurde in eine der reichen und angesehenen Aristokratenfamilien von Chaironeia geboren. Sein Grossvater Lamprias, sein Vater und seine beiden Brüder erscheinen in verschiedenen Dialogen Plutarchs als geistreiche Gesprächspartner. Mit seiner Frau Timoxena⁸ zeugte er eine Tochter, die lediglich zwei Jahren lebte, und vier Söhne, von denen zwei ebenfalls noch in jungem Alter starben. Dem Wohlstand seiner Familie war es zu verdanken, dass Plutarch eine exzellente Schulbildung geniessen konnte. In Athen wurde er in Rhetorik geschult, später wandte er sich am selben Ort unter dem Platoniker Ammonios der Philosophie zu.⁹ Er reiste nach Alexandria, dem damals bedeutendsten intellektuellen Zentrum mit einer starken platonischen Tradition. Zurück in Chaironeia begann Plutarch eine politische Karriere. Bereits als junger Mann führte er eine chaironeische Gesandtschaft zum Prokonsul in Korinth an¹⁰ und übernahm später die Aufsicht für kleinere öffentliche Bauvorhaben in seiner Geburtsstadt.¹¹ Daneben reiste er viel, mehrmals auch nach Rom, wo er philosophische Vorlesungen hielt.¹² Er pflegte Bekanntschaften mit Vertretern der griechischen Aristokratie, aber auch mit mächtigen Römern. Besonders nennenswert ist hier Mestrius Florus, der unter Vespasian als Konsul amtierte und später Prokonsul

⁵ FUNKE, Chaironeia, 1084.

⁶ BRENK, Religious Spirit, 10.

⁷ Vgl. z. B. Horatius' kühnen Spruch: *Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit agresti Latio* (Ep. 2,1,156), und ROSKAM, Plutarch, 2.

⁸ Plutarch, *Cons. ad ux.* 611D.

⁹ BALTES/LAKMANN, Ammonios. Zur Person des Ammonios siehe JONES, Teacher of Plutarch; zu seiner Lehre siehe OPSOMER, Annius Ammonios.

¹⁰ Plutarch, *Praec. ger. reip.* 816D.

¹¹ *Praec. ger. reip.* 811B–C.

¹² Plutarch, *Demos.* 2,2.

der römischen Provinz Asia wurde.¹³ Ihm verdankte Plutarch offenbar das römische Bürgerrecht.¹⁴

In seinem Haus empfangt Plutarch häufig politisch einflussreiche und philosophisch gebildete Gäste. Zusammen diskutierten sie beim Essen über philosophische Themen, wovon die *Tischgespräche* Plutarchs einen literarischen Eindruck geben. Es ist weiter anzunehmen, dass Plutarch eine eigene philosophische Privatschule führte,¹⁵ wie es viele gebildete Persönlichkeiten in der frühen Kaiserzeit taten, die sich selbst als Philosophen verstanden.¹⁶ Sicher gehörte die Lehrtätigkeit formeller und informeller Art generell zu den grossen Lebensaufgaben Plutarchs.¹⁷ Sein pädagogisches und bildungspolitisches Anliegen kommt auch im *Leben Numas* prominent zum Ausdruck: Im Rückblick auf die Parallelbiographien von Lykurg und Numa sagt Plutarch, dass es ihm im Vergleich zu anderen Biographien schwerer falle, schlechte Noten für die Hauptpersonen zu verteilen. An einem Punkt aber geht er mit Numa ins Gericht: Dieser habe die Erziehung der jungen Männer vernachlässigt.¹⁸ Während Lykurg verschiedene Institutionen geschaffen habe, um die Jugendlichen körperlich und geistig zu erziehen, habe Numa die Erziehung des Nachwuchses den Vätern überlassen. Plutarch sah darin eine Schwäche der Regierung Numas und den Grund für das Scheitern seiner langfristigen Friedensagenda für Rom nach seinem Tod.¹⁹ Die Erziehung und Bildung hatte für Plutarch gesellschaftstragende Bedeutung und

¹³ SIG³ 820.

¹⁴ PELLING, Plutarchos, 1159 f.

¹⁵ Diese Annahme ist nicht unumstritten. Erstmals wurde sie von D. Wytenbach in seiner Textausgabe von Plutarchs *Moralia* formuliert und mit weitreichenden Spekulationen über die Autorschaft verschiedener Texte Plutarchs verbunden, die sich aber nicht durchsetzen konnten. Explizite Belege für die Existenz einer Schule Plutarchs als Institution sind relativ rar. Plutarch verweist an einzelnen Stellen auf eine σχολή oder διατριβή (*Aud. poet.* 42; *De E* 385A; *Symp.* 613C; 613F; 702A; 705B; 713C; *De fac.* 929B; 942C; vgl. MEEUSEN, Plutarch's Science, 190 f.), die man als eigene Schule verstehen kann; weitere Informationen zum Schulbetrieb finden sich jedoch kaum. Trotzdem gehen ZIEGLER, Plutarchos, 663; OPSOMER, In Search of the Truth, 25; BOULOGNE, Plutarque dans le miroir d'Épicure, 36; STADTER, Plutarch's Pericles, xxii; PELLING, Plutarchos, 1159, und RUSSELL, Plutarch, 13 f., von der Existenz einer solchen Institution aus. G. Roskam unternimmt in seinem neuesten Werk sogar den Versuch, aufgrund impliziter Hinweise in den Texten Plutarchs, dem Bild dieser Schule mehr Kontur zu verleihen. Er beschreibt sie als eine Privatschule mit gemischtem Publikum aus jungen Studenten und reiferen Erwachsenen, die sich regelmässig bei Plutarch zur Diskussion platonischer Texte wie des *Timaeus* treffen (ROSKAM, Plutarch, 9). R. Hirsch-Luipold hingegen unterscheidet nicht zwischen institutionellem Schulbetrieb und den philosophischen Gesprächen an der Tafel Plutarchs oder im Heiligtum in Delphi, sondern zeichnet ein allgemeines Bild von Plutarch als Lehrer, der in verschiedensten Kontexten philosophisch unterrichtend tätig war (HIRSCH-LUIPOLD, Religiöse Philosophie). Eine genauere Untersuchung zur Schule Plutarchs könnte möglicherweise auch in der Diskussion um eine „Paulusschule“ oder eine „johanneische Schule“ zu neuen Einsichten führen, was in dieser Studie allerdings nicht zu leisten ist.

¹⁶ Vgl. dazu TRAPP, Role of Philosophy.

¹⁷ Vgl. die Überblicksdarstellung bei HIRSCH-LUIPOLD, Religiöse Philosophie.

¹⁸ *Comp. Lyc.-Num.* 4,2–6.

¹⁹ *Comp. Lyc.-Num.* 4,6.

war deshalb nicht allein Aufgabe der Familienväter, sondern auch der Regenten und insbesondere der Philosophen.²⁰

Plutarch war literarisch aussergewöhnlich produktiv.²¹ Traditionell wird das umfangreiche Corpus Plutarchi in zwei Textgruppen aufgeteilt: die philosophischen Schriften, die unter der Bezeichnung *Moralia* zusammengefasst werden, und die historisch-biographischen Schriften. Letztere umfassen neben einem kleineren Korpus der Kaiserviten und einigen einzelnen Biographien vor allem die sogenannten *Parallelbiographien*, ein gross angelegtes Werk von 22 Vitenpaaren, in denen Plutarch jeweils das Leben einer historisch bedeutsamen griechischen Persönlichkeit und einer herausragenden römischen Person erzählte und miteinander verglich.²² Zu Beginn eines Vitenpaares findet sich oft ein Vorwort,²³ in dem Plutarch Prolegomena zu den folgenden Lebensdarstellungen und manchmal auch Anmerkungen zu seiner eigenen Schreibtätigkeit formuliert. Abgeschlossen wird ein Vitenpaar mit einer Synkrisis, die eine Gegenüberstellung und Bewertung der beiden Protagonisten enthält. Plutarch zeigt jedoch nicht nur ein ausgeprägtes Interesse für Philosophie und Geschichtsschreibung, sondern auch für religiöse Aspekte.²⁴

4.1.2. Religiöse Aspekte im Leben und Denken Plutarchs

In reiferem Alter wurde Plutarch zu einem der beiden ständigen Priester am Apollon-Heiligtum im damals wieder aufstrebenden Delphi²⁵ und behielt dieses Amt über viele Jahre.²⁶ Er gehörte zu den Eingeweihten in die Mysterien des Dionysos²⁷ und möglicherweise der Isis.²⁸ Über seine konkreten Tätigkeiten am Apollon-Heiligtum schrieb Plutarch wenig. In sehr kurzer Form fasste er

²⁰ Numa war beides, wie weiter unten ausgeführt wird (4.4.1 und 4.4.2).

²¹ Der sogenannte Lamprias-Katalog aus dem 3. oder 4. Jahrhundert v. Chr. listet insgesamt 227 Werke Plutarchs auf, von denen viele Texte leider nicht erhalten sind. Doch auch diese Liste ist unvollständig, da einige der erhaltenen oder zumindest namentlich bekannten Werke nicht aufgeführt sind (vgl. PELLING, Plutarchos, 1160).

²² Der Vergleich findet implizit und explizit bereits im Rahmen der Darstellung der Lebensläufe statt, insbesondere aber in der Synkrisis am Ende des jeweiligen Buches. Mit Ausnahme von vier Paaren wird immer eine Synkrisis zum Abschluss der zweiten Lebensdarstellung geboten (vgl. dazu LARMOUR, Synkrisis).

²³ Vgl. dazu DUFF, Prologues, 343.

²⁴ Zur Problematik der oft unausgesprochenen, paradigmatischen Überzeugung in verschiedensten Abhandlungen zur antiken Literatur, dass pagane Philosophie nicht religiös und christliche Texte religiös und deshalb nicht philosophisch seien siehe HIRSCH-LUIPOLD, Leben lernen, 108.

²⁵ Plutarch, *Symp.* 700E.

²⁶ Plutarch, *An seni* 792F. Plutarch selbst gab an, Apollon πολλὰς Πυθιάδας gedient zu haben. Die Pythischen Spiele wurden wie die Olympischen Spiele alle vier Jahre abgehalten. Die Formulierung ist wohl so zu verstehen, dass der Dienst mindestens fünf mal vier Jahre, also mindestens zwanzig Jahre gedauert habe (vgl. LAMBERTON, Plutarch, 53).

²⁷ Plutarch, *Cons. ad ux.* 611D.

²⁸ Plutarch, *Is.* 364E; vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Religion and Myth, 164.

sie wie folgt zusammen: „opfern, Prozessionen anleiten und Reigen tanzen“.²⁹ Seine starke Verbundenheit mit Delphi zeigt sich an unterschiedlichen Stellen in seinen Texten: Dem Ort kommt eine besondere Rolle zu, als narratives Setting, als Thema,³⁰ und in Form von beschriebener materieller Kultur in Delphi.³¹ Auch in den *Parallelbiographien* ist das delphische Orakel in der Mehrzahl der griechischen Biographien präsent.³² Auffällig ist der persönliche Ton, mit dem Plutarch von Apollon in Delphi spricht: Er nennt ihn „Freund Apollon“ (φίλος Ἀπόλλων). In seiner Menschenliebe (φιλανθρωπία) löse er die Rätsel der Menschheit und ziehe die Menschen zu sich.³³ Mit Recht schliesst Rainer Hirsch-Luipold aus dieser soteriologischen Perspektive auf die Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung, dass Plutarch sein Priesteramt offenbar nicht nur als ein politisches Amt verstanden hat.³⁴

Als Philosoph und Priester verband Plutarch religiöse Vorstellungen – griechische, römische, ägyptische, persische, indische – mit dem rationalen Nachdenken über das Göttliche. Er folgte damit einem allgemeinen Trend seiner Zeit, den religiösen Traditionen im griechischen Denken neue Wertschätzung entgegenzubringen.³⁵ Er nahm diese Traditionen zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Untersuchungen zum Wesen des Göttlichen³⁶ und praktizierte damit eine Art philosophische Theologie.³⁷ Die religiöse Erkenntnis, die gedankliche Durchdringung des Gottesglaubens, galt ihm letztlich als der eigentliche und grösstmögliche Gottesdienst.³⁸

Plutarch war ein überzeugter Platoniker, so dass sich sein Nachdenken über religiöse Themen in einem platonischen Denkraum vollzog, welcher sich seit Platon im Gespräch mit anderen philosophischen Strömungen selbstverständlich weiterentwickelt hatte. Für Platon strebte die menschliche Erkenntnis nach den Ideenidealen des Schönen, Wahren und Guten, die die höchste Realität darstellten und im kaiserzeitlichen Platonismus zunehmend als Gott oder das Göttliche verstanden wurde.³⁹ Das führte Plutarch zu der Frage, wie sich das eine Göttliche mit den vielen Göttern der diversen religiösen Kulte in seiner eigenen

²⁹ *An seni* 792F: τέθυται καὶ πετόμπευται καὶ κεχόρευται. Spezielle Rituale sind in *Qu. R.* 267D und *Symp.* 693F beschrieben.

³⁰ *De Pyth. or.*; *De def. or.*; *De E.*

³¹ *Sept. sap. conv.*; *De E.*

³² Zur Rolle Delphis in den *Leben* Plutarchs siehe BRENNK, *Religious Spirit*, 114–120, und STADTER, *Plutarch and Apollo*.

³³ *De E* 384F.

³⁴ HIRSCH-LUIPOLD, *Religions, Religion, and Theology*, 14.

³⁵ Vgl. GÖRGEMANNS, *Drei religionsphilosophische Schriften*, 297.

³⁶ *Is.* 355C; vgl. 352A; 353D; 378A; vgl. HIRSCH-LUIPOLD, *Religions, Religion, and Theology*, 13.

³⁷ Zum Begriff der θεολογία bei Plutarch vgl. oben Kap. 2 Anm. 36.

³⁸ *Is.* 351C–D.

³⁹ Vgl. BRENNK, *Religious Spirit*, 19; ders. *Plutarch and Pagan Monotheism*; ders. *Nature of God*; HARDIE, *Interpretation of Myth*, 4754.

Gegenwart vereinen liess. Er löste dieses Problem, indem er die Kulte als Bilder verstand, die auf je verschiedene Art auf das eine Göttliche hinwiesen, das hinter allen stand.⁴⁰ Hirsch-Luipold bezeichnet Plutarchs religiös-philosophischen Zugang deshalb als „polylatrischen Monotheismus“, als Glaube an einen einzigen universalen Gott, der durch viele unterschiedliche lokale Kulte verehrt werden kann.⁴¹

Das Göttliche beschrieb Plutarch manchmal mit abstrakten Kategorien: Es ist der Anfang der Welt,⁴² das Prinzip der guten Ordnung,⁴³ der alles durchwaltende Logos oder Nous oder das höchste Gut. Es ist selbst das Gesetz⁴⁴ und die Wahrheit.⁴⁵ Es kennt keine Bedürfnisse⁴⁶ oder Leiden⁴⁷ und ist keiner Leidenschaft untertan, sondern Inbegriff der Tugenden aller Art.⁴⁸ Gleichzeitig wies Plutarch diesem Göttlichen auch personale Merkmale zu: An verschiedenen Stellen diskutierte er Platons Beschreibung des Demiurgen als Vater und Schöpfer aller Dinge,⁴⁹ den Plutarch als Führer und König,⁵⁰ Meister und Herrscher aller Dinge,⁵¹ Arzt, Retter und Mystagoge profiliert.⁵² Plutarch pflegte einen Skeptizismus,⁵³ verband ihn jedoch mit einer grosse Wertschätzung mit dem alten Glauben der Väter (πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις),⁵⁴ der einen persönlichen und menschenfreundlichen Gott zum Gegenstand hatte. Dieses Glaubensverständnis zeigt eine grosse Ähnlichkeit mit dem der jüdischen und christlichen Tradition und kann als Zeugnis einer überkulturellen Bewegung in der frühen Kaiserzeit betrachtet werden, die eine transzendente Gottesvorstellung mit einem persönlichen Gott der gelebten Religion verband. Es stellt sich die Frage, inwiefern diese Anliegen nicht nur in den philosophischen Schriften, sondern auch in den Parallelbiographien ihren Ausdruck finden.

⁴⁰ Zum Bildbegriff als hermeneutischem Schlüssel bei Plutarch siehe HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern; ders., Religion and Myth, 166 f.

⁴¹ HIRSCH-LUIPOLD, Religion and Myth, 168; ders., Plutarchs polylatrischer Monotheismus, 60–63.

⁴² *Symp.* 685D.

⁴³ *De sera* 550D.

⁴⁴ *Princ. iner.* 781A–B.

⁴⁵ *Princ. iner.* 781A.

⁴⁶ *Comp. Arist.-Cat.* 4.

⁴⁷ *De def. or.* 420E.

⁴⁸ *De def. or.* 423D.

⁴⁹ *Symp.* 718A; *Qu. Plat.* 1001B.

⁵⁰ *Is.* 383A.

⁵¹ *De sera* 550A.

⁵² *Am.* 765A. Zum Gottesbild Plutarchs siehe BRENK, Religious Themes, 83 f.; ders., Plutarch's Middle-Platonic God; ders., Religious Spirit; HIRSCH-LUIPOLD, Der eine Gott; ders., Religion and Myth, 168–171; ROSKAM, Plutarch, 19–22.

⁵³ Zur skeptischen Tradition bei Plutarch siehe OPSOMER, Plutarch and the Stoics.

⁵⁴ *Am.* 756B.

4.1.3. Das Projekt der Parallelbiographien

In den vergangenen Jahrzehnten hat man auf verschiedenen Wegen versucht, die Frage, was Plutarch zum Verfassen seines monumentalen Werks der *Parallelbiographien* angetrieben hat, zu ergründen. Die gefundenen Antworten spiegeln verschiedene Ansätze aus den einzelnen Phasen der Plutarchinterpretation wider und bringen unterschiedliche Aspekte des Werkes zur Geltung. Einige wichtige Ansätze sollen im Folgenden in einem knappen forschungsgeschichtlichen Abriss dargestellt und diskutiert werden.

a) Die Parallelbiographien als historische Darstellungen

Im 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts betonte man vor allem die Unterschiede zwischen den philosophischen Werken Plutarchs, die als *Moralia* bezeichnet wurden, und den historisch-biographisch angelegten Werken, zu denen sich auch die *Parallelbiographien* zählen liessen. Die *Parallelbiographien* wurden als historische Darstellungen gelesen, mit denen Plutarch eine *tour d'horizon* zu den historischen Ereignissen der griechisch-römischen Klassik bot. Das Interesse richtete sich – ähnlich wie in der Evangelienforschung – auf die historischen Quellen, die den Biographien Plutarchs zugrunde lagen, und auf die Frage, wie nahe sie an die berichteten Ereignisse heranreichten.⁵⁵

Ab Mitte des 20. Jahrhunderts fand jedoch auch in der Plutarchforschung ein Paradigmenwechsel statt: Konrat Ziegler erklärte die Erwartungen, die vom Historismus an Plutarch als einen Historiker im modernen Sinn herangetragen wurden, für verfehlt. Plutarch besitze nicht den „dem wahren Historiker unentbehrliche[n] unbestechliche[n] Sinn für das Tatsächliche“. ⁵⁶ Stattdessen entwarf Ziegler ein neues Bild von Plutarch, das ihn als originellen Schriftsteller zeigte, der die ihm vorliegenden Quellen für eigene Zwecke umformte und in Gebrauch nahm.⁵⁷ In der weiteren Plutarchforschung stand entsprechend nicht mehr die Quellenkritik im Vordergrund, sondern Plutarch als Autor. Die *Parallelbiographien* wurden unter diesem Blickwinkel nicht so sehr als historische Darstellungen verstanden, sondern als literarische Kompositionen, mit denen der Autor nicht nur historische Fakten vermitteln wollte, sondern auch andere Ziele verfolgte. Worin diese Ziele bestanden, musste anhand von Hinweisen aus den Texten weiter diskutiert werden.

b) Die Parallelbiographien als Kulturvermittlungsprogramm

Zunächst stach das aussergewöhnliche literarische Konzept der *Parallelbiographien* ins Auge, das in der griechisch-römischen Literatur einzigartig ist: Plutarch bot nicht nur die Lebensgeschichten verschiedener grosser historischer

⁵⁵ Vgl. die forschungsgeschichtliche Darstellung bei DUFF, *Exploring Virtue and Vice*, 4–10.

⁵⁶ ZIEGLER, *Plutarchos*, 909 f.

⁵⁷ A. a. O., 905–965.

Persönlichkeiten, wie es biographische Texte bereits seit Skylax, Isokrates und Xenophon taten,⁵⁸ sondern stellte jeweils zwei Personen – eine griechische und eine römische – nebeneinander, um sie zu vergleichen. So erschien es naheliegend, die *Parallelbiographien* als ein kulturvermittelndes Projekt zu betrachten. Plutarch als gebildeter Grieche, der unter römischer Herrschaft geboren worden war, das Römische Reich vielfach bereiste und gute Kontakte zu angesehenen Römern unterhielt, ja sogar das Bürgerrecht von Athen und Rom besass, war in der idealen Position, um das Verhältnis von Griechen- und Römertum in Geschichte und Gegenwart zu thematisieren. So konnte man die *Parallelbiographien* als Vermittlungsprogramm zwischen zwei verschiedenen Kulturen lesen. In diesem Sinn schrieb zum Beispiel Ziegler: „Das ganze Unternehmen stellte sich bewusst in den Dienst der Aufgabe, um die wir auch sonst P[lutarch] bemüht sehen: Griechen und Römer als die Träger des Imperiums einander immer näher zu bringen, sie einander immer besser kennen zu lernen und die gegenseitige Achtung zu erhöhen.“⁵⁹ Gegen diese Vorstellung einer vermittelnden Intention Plutarchs wurde jedoch von verschiedener Seite Einspruch erhoben. Denn obwohl Plutarch Lob und Tadel auf Griechen wie Römer gleichermassen verteilte, waren die Ideale, an denen er die grossen Persönlichkeiten mass, dezidiert griechischer Provenienz. Bei Timothy Duff ist diese Einschätzung wie folgt formuliert: „On the contrary, the *Lives* are distinctively Greek; in the Roman *Lives* they impose Greek moral and political categories onto Roman history and project Roman history through a distinctively Greek lens.“⁶⁰ Auch Christopher Pelling und Simon Swain machten darauf aufmerksam, wie wichtig es Plutarch zu sein schien, dass seine römischen Hauptfiguren eine griechische Erziehung genossen hatten und sich der griechischen Kultur zuwandten.⁶¹ Doch obwohl Plutarchs Leitbilder typisch griechisch sind, hat Plutarch seine eigene Perspektive offenbar nicht als spezifisch griechisch oder römisch betrachtet, sondern als von der Erkenntnis einer allgemeinen ethischen Wahrheit geprägt.⁶² Einzelne Personen und kul-

⁵⁸ Eine Übersicht über die griechische und lateinische Biographie findet sich bei BERGER, *Hellenistische Gattungen*, 1232–1236.

⁵⁹ ZIEGLER, *Plutarchos*, 897. Diese Sicht wurde ferner von RUSSELL, *On Reading Plutarch's Lives*, 141; BUCHER-ISLER, *Norm und Individualität*, 89; VALGIGLIO, *Dagli „Ethica“ ai „Bioti“*, 4047–4050, und BINDER, *Artaxerxes*, 14 f., übernommen; vgl. auch ROSKAM, *Plutarch*, 96.

⁶⁰ DUFF, *Plutarch's Readers*, 11.

⁶¹ PELLING, *Roman Heroes*; SWAIN, *Character Change*, 62–66, und ders., *Hellenism and Empire*, 140–144. In dieser Debatte spielt auch das *Leben Numas* eine herausragende Rolle. Weil Plutarch ausführlich und immer wieder die mögliche Bekanntschaft Numas mit Pythagoras diskutiert, könnte man vermuten, dass er die griechische Kultur als eigentlichen Ursprung der römischen erweisen möchte (vgl. VAN DER STOCKT, *Compositional Methods*, 323) und mit der Figur des Numa eine griechische Neudefinition des Römertums anstrebt (BANTA, *Gates of Janus*, 256). Vgl. unten 4.4.1.

⁶² Vgl. STADTER, *Plutarch and Rome*, 21.

turelle Gesichtspunkte verblassten in den *Parallelbiographien* hinter den viel grösseren philosophischen Fragestellungen.⁶³

c) *Die Parallelbiographien als Handbuch für politische Verantwortungsträger*

Weiter fiel auf, dass es sich bei den Protagonisten der *Parallelbiographien* praktisch ausschliesslich um politische Verantwortungsträger handelte. Kombiniert mit der Beobachtung, dass Plutarch seine *Parallelbiographien* wie auch die *Tischgespräche* und den Text *De profectibus in virtute* dem einflussreichen Römer Quintus Sosius Senecio gewidmet hatte, warf dies die Frage nach der ursprünglich intendierten Adressatenschaft auf.⁶⁴ Traditionell ging man davon aus, dass Plutarch für ein griechisches Publikum geschrieben habe. Philip Stadter vertrat dagegen die Ansicht, dass Plutarch seine biographischen Werke der römischen Elite (möglicherweise sogar Kaiser Trajan selbst) zugedacht habe, um ihnen Modelle für ihre politischen Aufgaben an die Hand zu geben und sie über eine weise und menschliche Regierungsform zu belehren.⁶⁵ Für eine griechische Leserschaft sprach, dass Plutarch in seinen Texten verschiedentlich römische Bräuche und Ausdrücke erläuterte. Dies konnte jedoch auch so erklärt werden, dass Plutarch die Erläuterungen nutzte, um Latinismen in seine Texte einbinden zu können, ohne die Standards der gehobenen griechischen Stilistik zu verletzen.⁶⁶ Stadters These stiess auf grosses Interesse, so dass er kurz nach der Jahrtausendwende einen Sammelband mit Aufsätzen herausgeben konnte, die ein literarisches Engagement Plutarchs im Machtzentrum Rom nachzuweisen versuchten.⁶⁷ Skeptisch blieb Pelling, der in seinem Beitrag anhand des *Leben Cäsars* das Interesse Plutarchs aufzeigte, mögliche Assoziationen mit aktuellen politischen Fragen zu vermeiden.⁶⁸ Während Stadter im weiteren Verlauf der Diskussion dafür plädierte, das von Plutarch angezielte Publikum der *Parallelbiographien* zumindest auch bei römischen Lesern zu suchen, blieb etwa Duff bei der Überzeugung, dass Plutarch vor allem eine griechische Leserschaft erreichen wollte.⁶⁹ In einer Mittelposition vertrat Susan Jacobs die Auffassung, dass die *Parallelbiographien* sowohl für die römische Elite als auch für die griechische Lokalaristokratie verfasst worden seien. Sie stellten eine Art Handbuch für Führungspersonen dar, die in grösserem oder kleinerem Masse politische Verantwortung trugen und anhand der Beispiele aus der Vergangenheit für ihre eigene Regierungskunst lernen konnten.⁷⁰ Joseph

⁶³ Vgl. neben STADTER, Plutarch and Rome, 21, auch VAN DER STOCKT, Compositional Methods, und GEIGER, Parallel Lives, 299.

⁶⁴ Vgl. *Thes.* I,1; *Dion* I,1.

⁶⁵ STADTER, Plutarch and Rome, 19; ders. Paidagogia, 246; NIEHOFF, Philon von Alexandria, 55–79, erwägt ähnliche Überlegungen in Bezug auf Philons historische Traktate.

⁶⁶ Vgl. SWAIN, Hellenism and Empire, 40–42.

⁶⁷ STADTER/VAN DER STOCKT, Sage and Emperor.

⁶⁸ PELLING, Plutarch's Caesar, 223.

⁶⁹ DUFF, Plutarch's Readers, 8.

⁷⁰ JACOBS, Pragmatic Biographies, 6.

Geiger machte jedoch darauf aufmerksam, dass Plutarch bei der Abfassung eines so monumentalen Werks kaum lediglich eine so kleine Gruppe von Personen in öffentlichen Ämtern im Blick gehabt haben konnte.⁷¹ Möglicherweise liesse sich in diesem Zusammenhang das eingangs dieser Untersuchung erwähnte, in Bezug auf die Evangelien diskutierte Konzept einer primären und sekundären intendierten Leserschaft nutzbringend anwenden:⁷² Obwohl Plutarch vielleicht speziell eine kleinere Gruppe von Empfängern ansprechen wollte, könnten seine Texte zugleich auch für eine breitere Öffentlichkeit gedacht gewesen sein. Die grossen Persönlichkeiten der griechischen und römischen Geschichte waren sicher nicht nur für Mitglieder der Elite interessant, die sich von Berufs wegen mit ihnen identifizieren konnten, sondern auch für eine breitere griechische und römische Öffentlichkeit.⁷³ Freilich bestanden auch erkennbare Grenzen für den möglichen Adressatenkreis. So deuten die stilistisch hochstehende Sprache und die vorausgesetzten philosophischen Grundlagen darauf hin, dass Plutarch mit einer gut gebildeten Leserschaft rechnete. Dass er beim Verfassen der *Parallelbiographien* jedenfalls noch viel mehr im Sinn hatte als die blossе Vermittlung von Leitgedanken für eine verantwortungsvolle Regierungspraxis, zeigen weitere wichtige Hinweise in den Texten.

d) Die Parallelbiographien als moralisch-pädagogisches Programm

An verschiedenen Stellen äussert sich Plutarch in den Vorworten zu einzelnen Büchern der *Parallelbiographien*.

Im Vorwort zur Doppelbiographie zu Alexander und Cäsar gibt Plutarch seiner Leserschaft Einblick in das, was er mit seinen Biographien ganz allgemein im Sinn hat:

οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δῆλως ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλὰ καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἔμφασιν ἤθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγισται καὶ πολιορκίαι πόλεων.

Denn ich⁷⁴ schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne⁷⁵ Lebensdarstellungen; denn nicht immer ist in den bemerkenswertesten Taten eine Manifestation von Tugendhaftigkeit oder Laster [zu finden], sondern oft offenbart ein einfacher Vorgang, ein Wort oder ein Scherz mehr über einen Charakter als Schlachten, in denen Zehntausende fallen, und die grössten Heeresaufgebote und Belagerungen von Städten.⁷⁶

⁷¹ GEIGER, *Parallel Lives*, 297; ähnlich auch NIKOLAIDIS, *Morality, Characterization, and Individuality*, 356.

⁷² Vgl. oben 2.4.

⁷³ Vgl. KOULAKIOTIS, *Greek Lawgivers*, 411; für eine breite Leserschaft aus Griechen und Römern aufgrund der Universalität der besprochenen Themen plädiert auch BECK, *Plutarch's Ethos*, 19,24.

⁷⁴ Zur Übersetzung der Formulierung in der 3. Person Plural, vgl. unten 4.6.1.

⁷⁵ Vgl. die Übersetzung von ZIEGLER/WUHRMANN, *Grosse Griechen und Römer*, Bd. 5, 7.

⁷⁶ *Alex.* 1,2. Die griechischen Zitate sind hier und im Folgenden der Textausgabe in LCL entnommen; Übersetzungen stammen von mir.

Zu Beginn der Lebensbeschreibungen der beiden herausragenden Berühmtheiten Alexander der Grosse und Julius Cäsar benennt und korrigiert Plutarch naheliegende Lesererwartungen. Die beiden portraitierten Personen haben sicher viele Schlachten geschlagen und aussergewöhnliche militärische Siege errungen. Doch darum geht es Plutarch nicht. Im Gegensatz zu einer Art der Geschichtsschreibung, in der solche Ereignisse im Mittelpunkt stünden, will er gerade nicht die grossen politischen Errungenschaften darstellen, sondern sich auf kleine Nebensächlichkeiten konzentrieren.⁷⁷ Denn in diesen zeige sich der moralische Charakter; sie würden geradezu zum Ort der Offenbarung von Tugend oder Laster.

Im Anschluss an diese Zeilen fährt Plutarch fort, seine Arbeit an den Lebensbildern mit der Portraitalerei zu vergleichen. Wie sich Maler bemühten, mit dem Pinsel die Gesichtszüge und den Ausdruck in den Augen der Portraitierten als Zeichen der Seele (τῆς ψυχῆς σημεῖα) einzufangen, so sei auch der Autor mit seinen Worten an der Darstellung eines Charakterbildes interessiert.⁷⁸ Zwar seien Tugenden und Laster im Leben der dargestellten Personen ohnehin bereits vorhanden, sie kämen jedoch durch die kreative und kunstfertige Arbeit des Malers oder Schriftstellers für das Publikum erst richtig zum Vorschein.⁷⁹ Um diesen Aufweis geht es Plutarch bei den Biographien von Alexander und Cäsar, aber auch in den anderen *Parallelbiographien*. Es wird in den verschiedenen Lebensbeschreibungen recht schnell deutlich, dass Plutarch grosse Schlachten und dergleichen oft nur kurz zusammenfasst, kleine Anekdoten dafür umso ausführlicher schildert und sie für die Charakterbestimmung der Protagonisten eingehend diskutiert. Die Aufgabe, die sich Plutarch selbst gestellt hat, „das Lebensbild eines jeden zu formen“,⁸⁰ kann dabei durchaus als doppelsinnig verstanden werden. Plutarch formt nicht nur seine literarischen Figuren auf kunstvolle Weise, seine Lebensbeschreibungen haben auch das Potential, das Leben der intendierten Leser formen, wie es die folgenden Zeilen aus der Einleitung zu den Biographien von Aemilius Paulus und Timoleon zeigen.

Plutarch thematisiert an dieser Stelle die Erfahrungen mit seiner eigenen Schreibtätigkeit und seine Hoffnungen bezüglich der Wirkung seiner Biographien:

⁷⁷ Diesen Hinweis als eine allgemeine Aussage über die Gattungen der Geschichtsschreibung und Biographie in der Antike zu verstehen, dürfte eine Übergeneralisierung sein, die sich nicht genügend begründen lässt und in dieser Form offenbar unzutreffend ist. Plutarch selbst nennt seine Biographien bisweilen Geschichtsschreibung. So weist er beispielsweise darauf hin, dass er die mythischen Quellen zu Theseus und Romulus so verarbeitet habe, dass sie „die Erscheinung von Geschichtsschreibung erhalten“ (λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν, *Thes.* 1,3); vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei DUFF, *Exploring Virtue and Vice*, 17–22.

⁷⁸ *Alex.* 1,3.

⁷⁹ Deshalb hält Plutarch ein Portrait, das den Charakter der Person wiedergibt, für viel schöner als eine originalgetreue Kopie (*Cim.* 2,3); vgl. auch *De mul. vir.* 243B–D; *Phoc.* 3,4–5.

⁸⁰ *Alex.* 1,3: εἰδοποιεῖν τὸν ἐκάστου βίον.

Ἐμοὶ τῆς τῶν βίων ἄψασθαι μὲν γραφῆς συνέβη δι' ἑτέρους, ἐπιμένειν δὲ καὶ φιλοχωρεῖν ἤδη καὶ δι' ἑμαυτόν, ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον.

Ich habe zwar angefangen, die Lebensbeschreibungen für andere zu schreiben, aber ich fahre mit Vergnügen und um meinetwillen fort, indem ich gewissermassen versuche durch die Geschichte wie in einem Spiegel [mein] Leben den Tugenden von jenen [Männern] anzugleichen.⁸¹

Beim Blick in den Spiegel sieht ein Mensch üblicherweise sich selbst. Plutarch konstruiert hier jedoch eine komplexe Metapher des Spiegels, in dessen Spiegelung ein Überblendungseffekt stattfindet und die intendierte Leserschaft nicht nur sich selbst, sondern gleichzeitig die von Plutarch portraitierten Persönlichkeiten ausmachen können. So werden Plutarchs Lebensbeschreibungen, auf die er hier als *ἱστορία* Bezug nimmt, für die Leserschaft zum Spiegel, in dem sie sich nicht nur selbst wiedererkennen, sondern in dem sich das Selbstbild mit den von Plutarch skizzierten Bildern von vorbildlichen Männern aus der griechisch-römischen Geschichte überlagert. Diese Zusammenschau ermöglicht es ihnen, ihre eigenen Leben mit den Beispielen tugendhafter Leben aus der Geschichte abzugleichen und so, in der Reflexion ihres praktischen Lebensvollzugs, selbst zu einer grösseren Tugendhaftigkeit zu gelangen. Die Bedeutung der Spiegelmetapher bei Plutarch reicht jedoch noch viel weiter als diese ethische Ebene, worauf weiter unten noch zurückzukommen ist.⁸²

Kurz nach dieser Passage führt Plutarch den Gedanken noch weiter aus und beschreibt, wie historischen Personen durch seine Erzählungen gar lebendig würden, so dass die intendierte Leserschaft sie wie Gäste „empfangen und willkommen heissen“ könne.⁸³ Indem man im Fortgang der Darstellungen mit den beschriebenen Personen bekannt wird, kann man sie beobachten und von ihnen lernen. Wie Plutarch an anderer Stelle ausführt, sei es gerade die Kunst des Historikers, sein Publikum durch eine möglichst lebendige Darstellung emotional anzusprechen und zu involvieren.⁸⁴ Auf diese Weise könne der Autor seine Leserschaft zum Guten hin beeinflussen.

Diese Einbeziehung des Publikums funktioniert nicht nur mit tugendhaften historischen Beispielen, sondern auch mit abschreckenden Exempeln, wie Plutarch in der Einleitung zu den Biographien von Demetrios und Antonius ausführt. Auch wenn er einräumt, dass kein Leben völlig tugendhaft sein könne, sondern immer auch gewisse Makel aufweise,⁸⁵ stellt er die meisten Protagonisten doch als grosse Vorbilder für seine intendierte Leserschaft dar. Das Biographienpaar von Demetrios und Antonius befindet sich bei Plutarch aber

⁸¹ *Aem.* 1,1.

⁸² S. u. 4.1.3.f.

⁸³ *Aem.* 1,2: ὑποδεχόμενοι καὶ παραλαμβάνοντες.

⁸⁴ *De glor. Ath.* 347A.

⁸⁵ Vgl. *Cim.* 2,4.

bewusst auf der anderen Seite des Tugend-Laster-Spektrums: Sie erscheinen als zwei unrühmliche Figuren, die sich immer mehr in ihre Verfehlungen verstricken. Um diese Ausnahme zu erklären, bemüht Plutarch das Bild eines Flötenlehrers: Dieser zeige seinen Schülern nicht nur vorbildliche Flötenspieler, sondern auch solche, die das Instrument nicht beherrschten, um ihnen zu zeigen, wie sie *nicht* spielen sollten.⁸⁶ Die berühmten Menschen der Vergangenheit dienen Plutarch also dem doppelten Aufweis, welches Verhalten man imitieren und welches man vermeiden solle.

Präsentiert sich Plutarch in den ersten beiden Aussagen, die oben zitiert sind, als Hermeneut, der die Geschichte für seine intendierte Leserschaft gewinnbringend interpretiert, so gibt er sich im Vorwort zu Demetrios und Antonius noch betonter als Lehrer, der pädagogisch tätig ist, um seine Leserschaft zu einem guten Leben zu erziehen. Sind die *Parallelbiographien* Plutarchs demnach als pädagogisches Programm zu verstehen? Bemüht Plutarch sich um eine lebendige Geschichtsdarstellung, um aus ihr moralische Lektionen für seine Leserschaft abzuleiten?

Zumindest Robert Lamberton meinte, dass man die *Parallelbiographien* als Schulbuch in Plutarchs Philosophenschule verstehen könne.⁸⁷ Stadter hielt überzeugend dagegen, dass Plutarch sicher viel instruktiver argumentiert hätte und deutlicher auf klassische philosophische Themen eingegangen wäre, wenn er die Texte tatsächlich für junge Schüler vorgesehen hätte.⁸⁸ In der weiteren Plutarchforschung wurde differenziert aufgezeigt, dass Plutarch in den *Parallelbiographien* keine einfachen moralischen Muster propagierte, sondern komplexe ethische Diskurse führte. Demnach würden die *Parallelbiographien* eher als Frucht einer lebenslangen Lehrtätigkeit Plutarchs gelten können denn als Lehrbuch für einen geregelten Schulunterricht. In jüngerer Zeit verkündete Jacobs gar den Tod der „Moralbiographie-Hypothese“, und verschiedene Plutarchinterpreten lasen die *Parallelbiographien* als „Erwachsenenbildungsprogramm“.⁸⁹

e) Die *Parallelbiographien* als moralische Bildung

Die Komplexität des ethisch-moralischen Programms, das Plutarch in seinen *Parallelbiographien* verfolgte, wurde bereits in der Mitte des 20. Jahrhunderts gewürdigt, als Hartmut Erbse und später Pelling aufzeigten, wie die Parallelstruktur der einander zugeordneten Biographien ein Wechselspiel des Vergleichens erzeugte, in dem moralische Fragen vielschichtig erörtert und unter verschiedenen Perspektiven bearbeitet werden konnten.⁹⁰ Pelling zog daraus

⁸⁶ Demet. 1,6.

⁸⁷ LAMBERTON, Plutarch, 144f.; s. o. 4.1.1.

⁸⁸ STADTER, Rhetoric of Virtue, 232.

⁸⁹ JACOBS, Pragmatic Biographies, 3; STADTER, Rhetoric of Virtue, 236; CHRYSANTHOU, Parallel Lives, 15; vgl. ROSKAM, From Stick to Reasoning.

⁹⁰ ERBSE, Synkrisis; PELLING, Synkrisis.

den Schluss, dass die *Parallelbiographien* nicht als lockere Instruktionen wie beispielsweise Predigten gelesen werden sollten, sondern eher wie Dramen als tiefeschürfende Erkundungen ethischer Fragen. Duff schloss sich dieser Einschätzung an, indem er feststellte:

„They [sc. die *Parallelbiographien*] do not, or at least not always, simply expound a set of values. They throw questions back to the reader. Some core values are unchallenged, but many Lives intrude a thought-provoking doubt and uncertainty about morality and virtue.“⁹¹

Als hermeneutischer Schlüssel für dieses neue Verständnis der *Parallelbiographien* wurde zumeist auf Plutarchs Text *De audiendis poetis* verwiesen. Dort rät Plutarch einem jungen Publikum, nicht damit zu rechnen, dass Dichter immer die Wahrheit sagten.⁹² Man müsse genau hinhören und nach der Motivation fragen, die hinter dem Gesagten stehe.⁹³ David Konstan identifizierte das Ideal aus *De audiendis poetis* im Kontext einer von der Reader-Response-Theorie geleiteten Lektüre mit Plutarchs idealem Leser, den er sich als Rezipienten seiner Texte gewünscht habe: „[He is] trained to critical evaluation [...] and know[s] how to listen actively and critically.“⁹⁴ In dieser Perspektive ging Plutarch also nicht davon aus, dass jede Aussage, die er als Erzähler macht von seiner intendierten Leserschaft für bare Münze genommen würde, vielmehr versuchte er sie durch verschiedene Interventionen oder gar Provokationen zu einer engagierten Lektüre anzuregen, damit sie sich ihre eigene, kritische Meinung bildeten.⁹⁵

Dies eröffnete auch eine neue Sicht auf die Synkriseis am Ende der Biographien, die bis anhin eher als trivialisierend und verengend empfunden wurden, zuweilen als verwirrend, weil sie nicht selten Aussagen enthielten, die in keinem Zusammenhang mit den vorangehenden Darstellungen oder sogar im Widerspruch zu diesen zu stehen schienen.⁹⁶ Die Irritation moderner Leserinnen und Leser bei der Lektüre der Synkriseis konnte nun auf falsche Erwartungen zurückgeführt werden, die sie an die Texte stellten. Die Synkrisis bei Plutarch war nicht, oder zumindest nicht nur, im Sinne einer Zusammenfassung, eines Rückblicks, oder einer Schlussfolgerung auf die vorausgehende Darstellung bezogen, sondern eröffnete auch eine Perspektive nach vorne. David Larmour beschrieb diese Funktion folgendermassen: „Far from setting the matters, the *synkrisis* invites the reader to reopen the debate, to ask different questions – perhaps by adducting new evidence.“⁹⁷ Eine Funktion der Synkrisis bestand also

⁹¹ DUFF, Exploring Virtue and Vice, 9.

⁹² *Aud. poet.* 16D.

⁹³ *Aud. poet.* 19A–D; 28A–D.

⁹⁴ KONSTAN, Birth of the Reader, 26 f.; vgl. CHRYSANTHOU, Parallel Lives, 15.

⁹⁵ Vgl. dazu auch BETZ, Plutarch über das leere Grab, 214.

⁹⁶ Zu enttäuschen und skeptischen Beurteilungen der Synkriseis siehe z.B. MOLES, Plutarchus, 25; STADTER, Plutarch's Pericles, xxxii; LAMBERTON, Plutarch, 65.

⁹⁷ LARMOUR, Synkrisis, 415.

darin, das Urteil der Leserschaft noch einmal zu erschüttern und neue Gedanken anzuregen. Auch wenn Plutarch mit seiner Autorenstimme hier mit stärkeren Werturteilen auftrat als in den Erzählungen, stellte die Synkrisis nicht sein letztes Wort dar, sondern war vielmehr als Einladung zu verstehen, weiter über die angesprochenen Themen nachzudenken.⁹⁸

f) Die Parallelbiographien als Philosophie und (letztlich) Theologie

In den letzten Jahren wurde das Verhältnis zwischen den philosophischen und den biographischen Schriften Plutarchs neu reflektiert. Die kategorische Trennung zwischen den beiden Korpora wurde problematisiert, und stattdessen wurden sie vermehrt im Zusammenhang gelesen und interpretiert.⁹⁹ Immer deutlicher erkannte man, dass Plutarch nicht nur in den Schriften, die heute unter dem Titel *Moralia* zusammengeordnet werden, sondern auch in seinen *Parallelbiographien* philosophische Probleme bearbeitet hat.

Diesem jüngeren Trend folgend, beschrieb Geert Roskam das moralische Programm der *Parallelbiographien* als eine philosophische Suchbewegung. Aus den *Moralia* Plutarchs lasse sich eine Methode der „zetetischen Philosophie“ ablesen:¹⁰⁰ Für Plutarch sei die Philosophie in erster Linie eine Suche nach der Wahrheit, bei der er mit der Schilderung eines intellektuellen Problems einsetze und anschließend systematisch unterschiedliche Erklärungsversuche prüfe, wobei er die überzeugendste Variante stets am Ende präsentiere. Die Lösung am Ende einer Abhandlung mache die vorangehenden Versuche jedoch nicht überflüssig. Sie dienten vielmehr dazu, das Problem auszuleuchten, die Komplexität der Fragestellung aufzuzeigen und mit ihrer eigenen Perspektive Aspekte der Lösung vorzuführen, die mit der letzten, überzeugendsten Antwort allein übersehen worden wären. Obwohl sie also in sich nicht hinreichend zu überzeugen vermögen, steuerten sie doch einen unersetzlichen Beitrag zum Gesamtbild der Lösung bei. Dies impliziere aber, dass auch die letzte Antwort nicht für sich allein stehen könne und damit nicht die letzte Wahrheit darstelle. Roskam kommentierte dies wie folgt: „Looking for the truth, then, means entering a field of tension, bidding farewell to peremptory truth claims and tentatively indicating a direction in which the truth may be found, while collecting as many pieces of the puzzle as possible.“¹⁰¹ Bei den *Parallelbiographien* stellte Roskam eine ganz ähnliche gedankliche Bewegung fest, die er „zetetic moralism“ nannte: Mit ihr würden Fragen aufgeworfen und sie diene der Suche nach der Wahrheit. Ausgehend von historischen Ereignissen habe Plutarch schwierige Fragen adressiert,

⁹⁸ Vgl. SWAIN, *Plutarchan Synkrisis*; DUFF, *Exploring Virtue and Vice*, 245–286; NIKOLAIDIS, *Unity*, 359; ROSKAM, *Plutarch*, 98 f.

⁹⁹ Vgl. FRAZIER, *Histoire et morale*.

¹⁰⁰ Zur Bedeutung der Zetesis im Denken Plutarchs siehe die Quellenverweise bei ROSKAM, *Plutarch*, 22 Anm. 22.

¹⁰¹ A. a. O., 24.

die einer differenzierten philosophischen Reflexion aus verschiedenen Perspektiven zugeführt werden sollten.¹⁰²

Eine vergleichbare Sichtweise auf das Denken Plutarchs in den *Parallelbiographien* hatte bereits Duff formuliert, als er analysierte, auf welche Weise Plutarch moralische Probleme in Erzählungen erkundete, die keine Auflösung enthielten: „questions are posed, implicitly, but answers are not supplied“.¹⁰³ Mit diesem Verfahren habe Plutarch die Selbstreflexion der implizierten Leserschaft anregen wollen, die mit komplexen Dilemmata konfrontiert wurde und für das Finden einer überzeugenden Lösung letztlich auf sich gestellt blieb.¹⁰⁴ Duff bezweifelte vor diesem Hintergrund, dass der Begriff des „Moralisierens“ angemessen bzw. sinnvoll sei, um Plutarchs Anliegen in den *Parallelbiographien* zu beschreiben. Antike Leser hätten das, was Plutarch in seinen biographischen Texten tat, einfach „Philosophie“ genannt.¹⁰⁵ Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kam auch Frederick Brenk: Plutarch sei nach Wesen und Beruf ein Philosoph und erst in zweiter Linie auch Biograph geworden, „he deserves serious consideration as a philosophical biographer or a biographical philosopher“.¹⁰⁶

Zwar verwendete Plutarch selbst den Begriff φιλοσοφία nicht in Hinblick auf seine *Parallelbiographien*. Doch könnte eine Stelle in Plutarchs *De defectu oraculorum* auf die philosophische Tätigkeit Plutarchs beim Schreiben der *Parallelbiographien* hinweisen: Die Figur des Kleombrotos wird als vielgereister Mann vorgestellt, der es liebte, Dinge zu sehen und sich Wissen anzueignen (ἀνὴρ φιλοθεάμων καὶ φιλομαθής). Weiter schrieb Plutarch:

[...] καὶ συνῆγεν ἱστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν ὥσπερ αὐτὸς ἐκάλει τέλος ἐχούσης.

[...] und er sammelte Beobachtungen als Rohmaterial für eine Philosophie, die Theologie, wie er es nannte, zu ihrem Ziel hat.¹⁰⁷

Es sei naheliegend, so Duff, dass Plutarch und seine Leser die *Parallelbiographien* auf ähnliche Weise verstanden hätten: Es handelte sich um politische Biographien, die Plutarch und seiner Leserschaft dazu dienten, philosophische Fragestellungen an konkreten Beispielen zu bearbeiten.¹⁰⁸ Jedoch beachtet Duff

¹⁰² A. a. O., 93.

¹⁰³ DUFF, Plutarch's Readers, 13.

¹⁰⁴ Vgl. auch DUFF, Ideal Reader.

¹⁰⁵ DUFF, Plutarch's Readers, 14.

¹⁰⁶ BRENK, Religious Spirit, 169. Stadter war überzeugt, dass Plutarch für die römische Elite schrieb, hielt dabei aber ein philosophisches Anliegen für wahrscheinlich: „There is every reason to think that Plutarch saw his political essays and especially his *Parallel Lives* as his attempt as philosopher to enter the cave of politics“ (STADTER, Introduction, 6). Auch bei einem Kommentar zur Parallelbiographie *Aristides-Cato Major* bemerkte er: „[T]he emphasis from the beginning of the pair has been a philosophical problem, but one worked out in the real world“ (ders., Plutarch's Lives, 78); vgl. dazu auch OPSOMER, Plutarch's Unphilosophical Lives.

¹⁰⁷ *De def. or.* 410B.

¹⁰⁸ DUFF, Plutarch's Readers, 14 f.

nur den ersten Teil des Zitats – was symptomatisch für den allgemeinen Umgang der altphilologischen Forschung mit Plutarch war und bis heute ist, die allzu oft die religiöse und theologische Seite von Plutarchs Wirken ignoriert. Ziel der Philosophie, so die Aussage Plutarchs an dieser Stelle ist das Sprechen über das Göttliche, die Theo-logie.¹⁰⁹ Dies würde bedeuten dass Plutarch in seinen Biographien möglicherweise nicht nur komplexe philosophische Probleme erörterte, sondern seine Wahrheitssuche sich letztlich auch auf das Göttliche selbst richtete.¹¹⁰ Jedenfalls erlaubte es die Idee der Schöpfung und Fürsorge Gottes für die Welt Plutarch, Gott als denjenigen zu verstehen, der in der Geschichte handelt und sich in ihr offenbart.¹¹¹ Wie viele andere seiner Schriften mit religiösem Schwerpunkt verfasste Plutarch auch die *Parallelbiographien* erst in späteren Lebensjahren, als er bereits als Priester in Delphi tätig war,¹¹² und es ist deshalb nicht unplausibel anzunehmen, dass er die biographischen Texte ebenfalls zur Erörterung und Vermittlung theologischer Gegenstände nutzte.

Von hier aus ist nun noch einmal auf Plutarchs eigene Aussage über seine Schreibtätigkeit zurückzukommen, in der er seine Biographien als „Spiegel“ kennzeichnet.¹¹³ Die Metapher kann dann in ihrer von Plutarch intendierten Weite erschlossen werden, wenn in den Blick kommt, wie er sie an verschiedenen Stellen seines Werkes verwendet. Sie erscheint unter anderem in der Schrift *De Pythiae oraculis*, die sich mit Fragen zur Inspiration der Pythia im Apollon-Heiligtum in Delphi befasst. Hier vergleicht Plutarch nicht die Geschichte, sondern die menschliche Seele mit einem Spiegel, denn sie sei als Werkzeug Gottes geschaffen, um das Bild und die Botschaft Gottes wiederzugeben.¹¹⁴ Wie Spiegel jedoch nicht perfekt, sondern aus Materie geschaffen und deshalb unvollkommen seien (sie sind möglicherweise zerkratzt, trübe, beschädigt oder haben eine Beugung und geben deshalb die in ihnen gespiegelten Objekte nur unklar und verzerrt wieder), so würden auch menschliche Seelen das göttliche Bild nicht frei von Affekten und makellos darstellen können.¹¹⁵ Die Materialität der Spiegel, die im Vergleich zur Reinheit des Göttlichen immer für eine Verzerrung sorgt, stellt jedoch für Plutarch nicht den grundsätzlichen Abbildcharakter der Spiegelbilder in Frage.¹¹⁶ So kann die Pythia vielleicht die Orakel nicht, wie

¹⁰⁹ Vgl. dazu VAN NUFFELEN, *History as a basis for a philosophy*. Zur Verwendung des Begriffs *θεολογία* in der Antike und bei Plutarch siehe FLACELIÈRE, *La théologie selon Plutarque*; HIRSCH-LUIPOLD, *Religions, Religion, and Theology*, 27 f.

¹¹⁰ Zu Plutarchs Affinität zu religiösen Themen s. o. 4.1.1.

¹¹¹ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, *Religions, Religion, and Theology*, 27 f.6.

¹¹² Vgl. PELLING, *Plutarchos*, 1160.

¹¹³ *Aem.* 1,1; vgl. oben 4.1.3.d.

¹¹⁴ *De Pyth. or.* 404B.

¹¹⁵ Zu denken ist hier nicht an moderne Glasspiegel, sondern an Spiegel aus poliertem Metall wie Kupfer, Silber oder Gold. Vgl. zum Spiegel im Denken Plutarchs und bei Paulus: HIRSCH-LUIPOLD, *Dark Side of the Mirror*; ders., *Von Angesicht zu Angesicht*.

¹¹⁶ HIRSCH-LUIPOLD, *Dark Side of the Mirror*, 103.

früher, in Versen wiedergeben, und manchmal bleiben die Sprüche rätselhaft und dunkel, doch handelt es sich immer noch um göttliche Rede.

In seiner Abhandlung zur ägyptischen Erzählung von Isis und Osiris entwickelt Plutarch aus dem Mythos heraus eine eigene Ontologie und Erkenntnistheorie.¹¹⁷ Er interpretiert Osiris als den ewig seienden, göttlichen *Nous*, Isis als das der materiellen, phänomenologischen Welt innewohnende Potential zur Realisierung dieses göttlichen *Nous*, und Horus, das Kind der beiden Götter, als das real vorfindliche Ergebnis dieser Realisierung in der materiellen Welt.¹¹⁸ Im Mythos ist davon die Rede, dass Osiris von seinem Bruder Seth überwältigt, in Stücke zerteilt und in der ganzen Welt verteilt wird. Isis macht sich auf die Suche nach diesen Stücken ihres geliebten Mannes, um sie wieder zusammenzufügen und ihn wieder zum Leben zu erwecken – doch gelingt es ihr nicht, alle Teile wiederzufinden. Die zerstreuten Stücke des Osiris deutet Plutarch als die in der intelligiblen, phänomenologischen Welt angelegte Möglichkeit der Erkenntnis des Göttlichen.¹¹⁹ Obwohl dieses Erkennen demnach immer fragmentarisch und unvollständig bleibt, besteht doch die grundsätzliche Möglichkeit, das Transzendente im Immanenten zu erkennen. Die ganze Welt ist für Plutarch also voll von Abbildern des Göttlichen in verschiedensten Ausdrucksformen, die in unterschiedlicher Qualität Aspekte des Göttlichen darstellen.¹²⁰ An einem Punkt spricht er davon, dass die ägyptischen Tiergötter „klarere Spiegel seien“ als die römischen Statuen, weil sie einen zentralen Aspekt des Göttlichen, dessen Lebenskraft, repräsentierten.¹²¹

Wenn Plutarch sich schliesslich als Biograph mit einem Maler vergleicht, der mit dem Pinsel die Zeichen der Seele einfängt,¹²² glaubt er dann auch, damit Spiegelungen des Göttlichen in der Welt einzufangen? – Er nennt seine Lebensdarstellungen der grossen Persönlichkeiten jedenfalls „Spiegel“, und impliziert damit womöglich, dass in diesen Beschreibungen das Göttliche auf verschiedene Weise, nie vollkommen und immer (mehr oder weniger) verzerrt zu erkennen ist. Wenn die implizierte Leserschaft sich selbst an die tugendhaften Vorbilder angleicht, die Plutarch vor ihre Augen malt, nähert sie sich entsprechend zugleich dem höchsten Wahren, Guten und Schönen, letztlich „Gott“.

Ist die These korrekt, dass Plutarch in den Leben der von ihm portraitierten Personen Aspekte des Göttlichen offenbart zu finden glaubt und damit nicht nur über Figuren der griechisch-römischen Vergangenheit schreibt, sondern anhand dieser Persönlichkeiten über göttliche Offenbarungen in der Geschichte nachdenkt, wäre zu fragen, wie sich dies in den konkreten Texten zeigt. Die Evan-

¹¹⁷ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern, 191.

¹¹⁸ *De Is.* 372E–373A.

¹¹⁹ *De Is.* 352A.

¹²⁰ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern, 204; ders., Leben lernen, 119.

¹²¹ *De Is.* 382A–B.

¹²² *Alex.* 1,3.

gelien, die in dieser Untersuchung den Vergleichshorizont bilden und die im Leben Jesu die letztgültige Offenbarung Gottes erkennen, können diese Frage- richtung vorgeben und die Wahrnehmung im Hinblick auf theologische Aspekte in Plutarchs Lebensbeschreibungen sensibilisieren.

4.2. Plutarchs Leben Numas

Da nach dem oben dargestellten Gedankengang die Offenbarungsqualität des Lebens einzelner Personen variieren kann, darf angenommen werden, dass sich nicht jede portraitierte Figur und jede Lebensdarstellung in demselben Mass für ein ausgedehntes Nachdenken über das Göttliche eignet. Für den Vergleich mit den Evangelien sind naturgemäss diejenigen Lebensbeschreibungen besonders interessant, in denen das Göttliche möglichst häufig zur Sprache kommt. Eine grobe Vorstellung davon, wie intensiv das Göttliche in einzelnen Biographien zum Thema wird, kann eine einfache Statistik über das Auftreten von fünf Begriffen geben, die bei Plutarch zentral mit dem Göttlichen assoziiert sind.¹²³ Der folgende Auszug aus der Statistik (die Werte sind auf eine Nachkommastelle gerundet) vermittelt ein deutliches Bild:

	θεός	θεῖον	θεία	δαίμων	δαίμόνιον	Summe	Anteil
Numa	47	7	2	6	4	66	9.9 %
Alexander	35	2	1	3	2	43	6.4 %
Camillus	29	2	0	2	0	33	4.9 %
Romulus	22	0	3	3	3	31	4.6 %
Dion	17	2	1	3	4	27	4.0 %
Sulla	12	1	1	4	6	24	3.6 %
Lykurg	18	3	0	0	1	22	3.3 %
Restliche	308	41	9	35	29	422	63.2 %
Mittelwert	8.8	1.3	0.4	1.3	1.1	15.2	2.3 %
Total	388	58	17	56	49	668	100 %

Tabelle 1: Auftreten von Begriffen für das Göttliche in Plutarchs Parallelbiographien (Auszug)

Fast zehn Prozent der einschlägigen Begriffe, die in den *Parallelbiographien* mit dem Göttlichen verbunden sind, finden sich im *Leben Numas*. Mit grossem Abstand folgt das *Leben Alexanders* an zweiter Stelle. Im *Leben Camillus'* lassen sich im Vergleich zum *Leben Numas* nur noch halb so viele der relevanten Begriffe feststellen. Das *Leben des Romulus* fällt weiter deutlich ab. Das *Leben Lykurgs*, das zusammen mit dem *Leben Numas* ein Vitenpaar bildet, rangiert auf dem siebten

¹²³ Zum Vokabular Plutarchs für das Göttliche siehe BRENK, Religious Themes, 187; ders., Religious Spirit, 91.

Platz. Das *Leben Theseus*, das wie das *Leben Numas* zu den mythologischen Biographien gezählt wird,¹²⁴ findet sich mit einem Anteil von 2,7 Prozent auf dem vierzehnten Platz und damit unter den restlichen Biographien, die in der Tabelle nicht mehr einzeln aufgeführt sind. Das *Leben Numas* scheint aufgrund dieses Befunds besonders geeignet zu sein, im Hinblick auf seine theologischen Intentionen befragt zu werden. Daneben böte sich auch das *Leben Alexanders* für den Vergleich mit den Evangelien an, doch bleibt es in der Wortstatistik bereits recht deutlich hinter dem *Leben Numas* zurück.

Die potentielle Ergiebigkeit des *Leben Numas* für den Vergleich mit den Evangelien hat bereits verschiedentlich das Interesse der Forschung geweckt. So beschäftigte sich Hans-Dieter Betz etwa mit der Präsentation der Hauptperson als erhoffter Friedenskönig, mit dem Motiv des leeren Grabs und mit dem Umgang mit Wundererzählungen in antiken biographischen Darstellungen.¹²⁵ Detlef Dormeyer setzte das *Leben Numas* in einen direkten Bezug zum Markusevangelium und beobachtete einen ähnlichen Handlungsbogen, gemeinsame Begrifflichkeiten und Motive (das Geheimnis um die Identität der Hauptperson, die göttliche Grundlage der Gesetzgebung, die Königsherrschaft) sowie Analogien in der Charakterisierung der Hauptperson als Wundertäter und in der Hermeneutik (Umgang mit Wundergeschichten, Geschichtsschreibung nach dem Muster Verheissung-Erfüllung), aber er machte auch auf einige Unterschiede zwischen den beiden Erzählungen aufmerksam (der Tod und die Historizität der Hauptfiguren).¹²⁶ Auf diese Beobachtungen wird weiter unten zurückzukommen sein.

Auch andere Plutarch-Viten wurden bereits mit den Evangelien ins Gespräch gebracht: Vernon Robbins befasste sich im Blick auf das *Leben Alexanders* insbesondere mit den Lobreden und Geburtsankündigungen.¹²⁷ Detlef Dormeyer zog in einer anderen Arbeit das *Leben Cäsars* aufgrund der deutlich dreiteiligen Gliederung der Lebensdarstellung (Jugend, öffentliche Wirksamkeit und Tod) für den Vergleich mit dem Markusevangelium heran.¹²⁸ Felix John verwies für die Zusammenschau mit dem Markusevangelium auf das *Leben Cato minors*, da er ein gemeinsames Handlungsschema und Ähnlichkeiten in der Figurendarstellung zu erkennen meinte.¹²⁹ Sowohl Dormeyer als auch John schlossen eine direkte literarische Abhängigkeit der Texte aus chronologischen Gründen aus, vermuteten jedoch eine gemeinsame Kenntnis älterer Versionen der Cäsar- bzw. Cato-Viten. Solche Überlegungen bleiben natürlich spekulativ und lassen sich weder verifizieren noch falsifizieren.

¹²⁴ Vgl. unten 4.2.3.

¹²⁵ BETZ, *Life of Numa*; ders., *Plutarch über das leere Grab*; ders., *Credibility and Credulity*.

¹²⁶ DORMEYER, *Markusevangelium*, 151–157.

¹²⁷ ROBBINS, *Laudation Stories*; ders., *Pronouncement Stories*.

¹²⁸ DORMEYER, *Plutarchs Cäsar*, 37.

¹²⁹ JOHN, *Jesus-Vita*, 205 f.

Unbestritten sind jedoch auch diese letztgenannten Plutarch-Viten interessante Vergleichstexte für die Evangelien. Im Hinblick auf religiöse Aspekte dürfte allerdings das *Leben Numas* das grösste Vergleichspotential bieten.

4.2.1. Aufbau und Überblick über das Leben Numas

Das *Leben Numas* erzählt die Lebensgeschichte des zweiten Königs von Rom, der durch das Vorbild seiner Person und tiefgreifende sozialpolitische und religiöse Reformen das kriegerische und expansionshungrige römische Volk in eine friedliebende und selbstgenügsame Gemeinschaft zu verwandeln vermochte.¹³⁰

Im ersten Kapitel formuliert Plutarch ein Vorwort, in dem er zwei Anläufe zur historischen Verortung des Lebens Numas unternimmt, die beide schliesslich scheitern.

Das zweite Kapitel bezieht sich zum Auftakt der Erzählung auf das mysteriöse Verschwinden von Numas Vorgänger Romulus und die sich daraus ergebenden politischen Wirren in Rom, die das Ringen des Senats um eine würdige Nachfolge begleiten.

Im dritten Kapitel wird von der Wahl Numas im römischen Senat aufgrund seiner weithin gerühmten Tugendhaftigkeit berichtet. Die Szenerie wechselt von Rom nach Cures, in die sabinische Heimatstadt Numas. Es folgt eine kunstvoll gestaltete Charakterisierung Numas und ein summarischer Rückblick auf seine früheren Lebensjahre von der Geburt bis zum aktuellen Zeitpunkt in der Erzählung.

Das vierte Kapitel referiert die Erzählung von der Ehe zwischen Numa und der Nymphe Egeria und erörtert die Frage, wie die intime Beziehung zwischen einem Menschen und einem göttlichen Wesen gedacht werden könne.

Im fünften Kapitel nimmt Plutarch seine Erzählung an dem Punkt wieder auf, an dem eine Delegation aus Rom in Cures eintrifft und Numa das Königtum Roms anträgt. Numa ziert sich. Es folgen zwei längere Reden. In der ersten Rede begründet Numa sein Zögern, in der zweiten, im sechsten Kapitel, versuchen sein Vater und sein Freund Marcius ihn doch zur Annahme des römischen Königsamts zu bewegen.¹³¹ In beiden Reden, die aus zwei unterschiedlichen Perspektiven die Frage nach der Eignung Numas für das Königsamt behandeln, wird sowohl das Bild von Numas Charakter weiter ausgearbeitet als auch das Ensemble der Ansprüche an einen König thematisiert.

¹³⁰ Textgrundlage für die folgende Analyse ist die Ausgabe in LCL: PERRIN, *Plutarch's Lives*, Bd. 1, mit der entsprechenden Kapitel- und Abschnittszählung. Diese Edition basiert weitgehend auf den Textausgaben von Sintenis (BiTeu, Leipzig 1873–1875) und Bekker (Tauchnitz, Leipzig 1855–1857) unter Berücksichtigung von Varianten aus dem Codex Seitenstettensis (vgl. PERRIN, a. a. O., vii; zur Überlieferungsgeschichte siehe ZIEGLER, *Überlieferungsgeschichte*, 9.13.118 f.).

¹³¹ *Num.* 5,2–5; 6,1–3.

Im siebten Kapitel wird davon berichtet, dass sich Numa trotz seiner Vorbehalte dafür entscheidet, das Königsamt anzutreten. Die Szenerie wechselt daraufhin von Cures zurück nach Rom, wo Numa mit Freude empfangen, einstimmig vom Volk gewählt und, auf eigenen Wunsch, vom Augur göttlich sanktioniert wird.

Das achte Kapitel erzählt zunächst recht allgemein, wie es Numas Regierung gelingt, mit religiösen Gesetzen und Institutionen das kriegerische römische Volk zu besänftigen. Die Einzelheiten von Numas Reform werden in den nächsten Kapiteln ausgeführt und im Blick auf ihre theologischen Implikationen gedeutet.

Im neunten bis dreizehnten Kapitel werden die von Numa geschaffenen Priesterämter erläutert: Die Pontifices, die Vestalinnen, die Fetiales und die Salii.¹³² Plutarch diskutiert die Herkunft dieser Bezeichnungen und beschreibt in unterschiedlicher Ausführlichkeit die jeweiligen Aufgaben, Rechte und Pflichten. Das kurze und eingeschobene elfte Kapitel widmet sich der Architektur des Vesta-Tempels.

Das vierzehnte Kapitel behandelt allgemeine kultische Bestimmungen Numas, die er für Prozessionen und die Götterverehrung erlässt.

Im fünfzehnten Kapitel bietet Plutarch eine Sammlung wundersamer Geschichten, die sich um Numa ranken: eine miraculöse Verwandlung von Speisen und Geschirr beim königlichen Festmahl und zwei unterschiedliche Versionen eines Gesprächs zwischen Numa und dem Göttervater Jupiter sowie eine kurze Anekdote über Numas Gottvertrauen in grosser Bedrängnis.¹³³

Das sechzehnte und siebzehnte Kapitel befasst sich mit den zivilgesellschaftlichen Reformen Numas: die Verehrung der Götter Fides und Terminus und deren gesellschaftliche Implikationen sowie die Neustrukturierung der römischen Gesellschaft anhand von definierten Berufsgruppen.

Im achtzehnten und neunzehnten Kapitel wird Numas Kalenderreform thematisiert, insbesondere die Entscheidung, den Januar anstelle des März als ersten Monat des Jahres zu zählen, und die Frage, mit welchen religiösen Implikationen dies verbunden ist.

Das zwanzigste Kapitel zählt die Früchte von Numas Reformen auf und formuliert die strahlende Vision eines florierenden Friedensreichs in Rom unter seiner Herrschaft.

Im einundzwanzigsten und zweiundzwanzigsten Kapitel erzählt Plutarch schliesslich von Numas Ehen und der daraus resultierenden Nachkommenchaft, von Numas Ableben und seiner Grablegung.¹³⁴ In einer Vorausblende auf die Ereignisse vierhundert Jahre nach Numas Tod wird von der Wiederentdeckung seines Grabs und vom Fund eines wundersam leeren Sarkophags be-

¹³² *Num.* 9,1–5; 12,1–2; 9,5–10,7; 12,3–5; 13.

¹³³ *Num.* 15,2; 15,3–6; 15,6.

¹³⁴ *Num.* 21,1–4; 21,4; 22,1–4.

richtet. Die Erzählung schliesst mit der Bemerkung, dass die Nachfolger Numas dessen religiös-politische Agenda nicht weitergeführt, sondern sie mit Füßen getreten und deswegen ein unrühmliches Ende gefunden hätten.¹³⁵

4.2.2. Mögliche Quellen Plutarchs zu Numa Pompilius

Es fehlt nicht an literarischem Numa-Material von Autoren der Zeitenwende, das Plutarch als Quelle verwendet haben könnte: Der griechischsprachige Geschichtsschreiber Dionysios von Halikarnassos diskutiert die Frage, ob Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei, gibt Erzählungen von Numas Ehe mit der Nymphe Egeria wieder, die er für einen frommen Betrug hält, und beschäftigt sich besonders mit den von Numa eingesetzten Priesterorden.¹³⁶ Daneben beschäftigen sich natürlich auch verschiedene römische Autoren mit Numa: Von Varro sind über dessen Rezeption verschiedene Erzählungen über Numa erhalten.¹³⁷ Cicero portraitiert Numa als Friedenskönig, diskutiert seine Bekanntschaft mit Pythagoras und thematisiert seine religiösen und zivilgesellschaftlichen Reformen.¹³⁸ Livius berichtet in seiner Geschichte Roms über Numas Inauguration, seine friedliche Regentschaft, die Kalenderreform, seine angebliche Beziehung zu Egeria und seinen Tod.¹³⁹ Ovid überliefert die mythischen Erzählungen von Numa und Egeria und den Dialog mit Jupiter.¹⁴⁰ Von Numa und Egeria weiss auch Valerius Maximus.¹⁴¹ Vergil nimmt an einer Stelle Bezug auf den Friedenskönig Numa.¹⁴² Kurze, eigenwillige Referenzen auf Numa sind schliesslich bei Martial zu finden.¹⁴³ Welche Überlieferungen Plutarch bei der Ausarbeitung des *Leben Numas* vorgelegen haben und wie gut seine Kenntnisse der lateinischen Sprache waren, ist schwer zu sagen.¹⁴⁴ Jedenfalls existierte zuvor keine biographische Darstellung des Leben Numas in einer literarisch derart ausgestalteten und umfassenden Form, wie sie Plutarch in seinen Parallelbiographien präsentiert. Anders als bei den (synoptischen) Evangelien, deren

¹³⁵ *Num.* 22,4–5; 22,6–7.

¹³⁶ Dionysios von Halikarnassos, *Ant.* 2,58–76; für einen Einblick in die Diskussion des 19. Jahrhunderts über die Quellen von Plutarchs Numa, siehe HERMANN, Quellen, 162–172.

¹³⁷ PEGLAU, Varro und die angeblichen Schriften des Numa.

¹³⁸ Cicero, *Rep.* 2,13–17.

¹³⁹ Livius 1,18–21.

¹⁴⁰ Ovid, *Fast.* 3,259–398.

¹⁴¹ Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 1,2.

¹⁴² Vergil, *Aen.* 6,808–813.

¹⁴³ Martial, Epigramme 11,15.102; vgl. Fox, Plutarch's Numa, 177–181.

¹⁴⁴ Plutarch erklärt selbst, dass er erst im vorgerückten Alter begonnen habe, lateinische Texte zu lesen, und dass er eine gründliche Beschäftigung mit der lateinischen Sprache lieber jüngeren Menschen überlasse, die mehr Zeit und Musse dafür hätten (*Demos.* 2,2–3). Welche Implikationen diese Aussage im Hinblick auf Plutarchs Quellen für seine *Parallelbiographien* hat, ist in der Forschung umstritten (vgl. Strobach, Plutarch und die Sprachen, 42–47; HERMANN, Quellen Plutarchs).

Abhängigkeitsverhältnisse relativ klar erkennbar und gut erforscht sind, lassen sich bei Plutarch nur sehr begrenzt Aussagen über die Quellenlage und etwaige redaktionelle Eingriffe bei der Abfassung der Biographien treffen. An einzelnen Stellen wird es hilfreich sein, andere Erzählvarianten von zeitgenössischen Autoren zu vergleichen, um das Profil der Darstellung Plutarchs weiter zu schärfen.

4.2.3. Die Stellung des Leben Numas innerhalb der Parallelbiographien

Das *Leben Numas* bildet zusammen mit dem *Leben Lykurgs*, das sich mit der Gestalt des legendären griechischen Gesetzgebers befasst, eine Doppelbiographie. Motive und Themen wie die Verachtung von Reichtum und Luxus, die Mittel zur Durchsetzung gesellschaftlicher Reformen oder der göttliche Ursprung von Gesetzen werden im *Leben Lykurgs* eingeführt und im *Leben Numas* weiterentwickelt. Wie bei den meisten Doppelbiographien findet sich am Ende des Buches eine Synkrisis, in der die beiden grossen Gesetzgeber noch einmal explizit miteinander in Beziehung gesetzt und ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede besprochen werden. Die Komposition des Buches als Doppelbiographie ist bei der Auslegung des *Leben Numas* im Blick zu behalten, aber auch nicht überzubewerten. Es wird sich bei der Interpretation des *Leben Numas* immer wieder ein Seitenblick auf das *Leben Lykurgs* anbieten, doch besitzt das *Leben Numas* eine inhaltliche Eigenständigkeit, die zu ihrem Verständnis in vielen Aspekten nicht zwingend auf das *Leben Lykurgs* angewiesen ist.

Die Doppelbiographie zu Numa und Lykurg ist in den grösseren Kontext der *Parallelbiographien* eingebunden. Über die Reihenfolge, in der die Vitenpaare der *Parallelbiographien* veröffentlicht wurden und in der die intendierte Leserschaft sie lesen sollte, gibt es keine letzte Gewissheit.¹⁴⁵ Das erste Biographienpaar zu Epameinondas und Scipio ist verloren. Von den übrigen Paaren wird vermutet, dass eine Gruppe von Biographien, die sich besonders mit der Ausbildung und Politik wichtiger Führungspersonen beschäftigen, den Anfang bildete.¹⁴⁶ Das *Leben Numas* wird zu einer zweiten Gruppe der Biographienpaare gezählt, die etwas später veröffentlicht wurde. Diese Lebensdarstellungen beschäftigen sich mit der frühen Geschichte und erzählen die Anfänge und den Aufstieg insbesondere des Römischen Reichs verbunden mit einem passenden Pendant aus der griechischen Geschichte.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Vgl. PELLING, Plutarchos, 1161.

¹⁴⁶ Zu dieser Gruppe zählen die *Leben Demosthenes' und Ciceros, Kimons und Lucullus', Pelopidas' und Marcellus', Philopoimens und Flamininus'* (vgl. PELLING, Plutarchos, 1161).

¹⁴⁷ Zu dieser Gruppe gehören die *Leben Lykurgs und Numas, Theseus' und Romulus', Themistokles' und Camillus', Lysanders und Sullas, Perikles' und Fabius'* (vgl. PELLING, Plutarchos, 1161).

Zu dieser zweiten Gruppe gehören vier „mythische“ Biographien. Sie handeln von Persönlichkeiten, die einem lange vergangenen Zeitalter zugeordnet werden, das dem historisch fassbaren vorausliegt: Theseus und Romulus gelten als Stammväter Roms und Griechenlands, Lykurg und Numa als ihre grossen Gesetzgeber. Nach antiker Auffassung standen sich Menschen und Götter im mythischen Zeitalter noch erheblich näher, so dass sich die Lebensdarstellungen dieser vier Personen aus der Vorzeit möglicherweise besonders gut für das Nachdenken über das Göttliche eigneten. Diese Blickrichtung ist aber nicht in jedem Fall gegeben, wie die oben angeführte Wortstatistik gezeigt hat (4.2). So wird das Göttliche im *Leben Theseus* kaum explizit zum Thema gemacht, während es im *Leben Alexanders* mit seiner historisch verortbaren Hauptperson sehr präsent ist. Im *Leben Numas* scheint Plutarch den Freiraum aber genutzt zu haben, den eine Lebensdarstellung aus der mythischen Zeit für theologische Erörterungen bot.

4.2.4. Nachdenken über das Göttliche im Leben Numas

Nicht nur die Wortstatistik und die Verortung Numas im mythischen Zeitalter,¹⁴⁸ sondern auch textinterne Hinweise geben Aufschluss darüber, dass sich Plutarch im *Leben Numas* intensiv mit dem Göttlichen beschäftigt. Plutarch schreibt nämlich über Numa, dass dieser seine Jugend „in der Verehrung der Götter und im von Vernunft geleiteten Nachdenken über ihr Wesen und [ihre] Macht“ ([...] *θεραπείαν θεῶν καὶ θεωρίαν διὰ λόγου φύσεώς τε αὐτῶν καὶ δυνάμεως*) verbracht habe.¹⁴⁹

Hierbei handelt es sich zunächst einmal um eine Aussage über den jungen Numa, doch geschieht es nicht selten, dass Plutarch der intendierten Leserschaft mit der Beschreibung seiner Figuren auch etwas über sich selbst und seine literarischen Absichten mitteilt. Dies zeigt sich zum Beispiel an der Figur des Kleombrotos, der als ein vielgereister, gut gebildeter Mensch vorgestellt wird, der die gesammelten Kenntnisse und Materialien dazu verwendet, Philosophie und letztlich Theologie zu betreiben.¹⁵⁰ Die Vermutung liegt nahe, dass es sich bei Kleombrotos um so etwas wie ein Selbstportrait des Autors im Kleinstformat handelt, das Plutarch geschickt in seinen Text einfügt.¹⁵¹ Auch Plutarch selbst war bekanntlich ein vielgereister und hoch gebildeter Mann, der in seinen biographischen Darstellungen nach Auffassung der neueren Forschung nicht nur Quellen zusammenträgt und aufarbeitet, sondern sie dazu nutzt, komplexe philosophische Fragen zu diskutieren.¹⁵²

¹⁴⁸ Dieses Thema wird unten in 4.6.4.c diskutiert.

¹⁴⁹ *Num.* 3,6.

¹⁵⁰ S.o. 4.1.3.f.

¹⁵¹ Auf eine solche Technik ist auch in anderen Texten der frühen Kaiserzeit hingewiesen worden (vgl. z.B. für Ovid ERKER, *Der Religionsstifter Numa*, 344).

¹⁵² S.o. 4.1.3.f.

Die kurze Beschreibung des jungen Numa gleicht ebenfalls dem Autor Plutarch, der sein Leben einem philosophischen Lebensstil widmete, im Apollon-Heiligtum als Priester diente¹⁵³ und in Schriften wie *De superstitione*, *De Iside et Osiride* und *De sera numinis vindicta* intensiv über religiöse Fragen nachdachte. Auch das *Leben Numas* ist durchsetzt von religiösen Begriffen, Themen und Diskursen, wie im Weiteren noch gezeigt wird. Dass Plutarch seine Jugend zur Zeit der Abfassung dieser Schrift bereits lange hinter sich gelassen hatte, spricht nicht gegen eine Selbstidentifikation des Autors mit dem Bild des jugendlichen Numa. Auch in der Schrift *De E apud Delphos* tritt Plutarch fiktiv in der Gestalt eines jungen Mannes und Schülers des Ammonios auf und nimmt am philosophischen Dialog teil.¹⁵⁴

Es ist deshalb denkbar, dass Plutarch in diesen Zeilen durchscheinen lässt, was er selbst als Autor mit dem *Leben Numas* vorhat: Er denkt über das Wesen des Göttlichen und dessen mögliche Einflussnahme auf die Welt nach und will aufzeigen, wie diese beiden Aspekte im *Leben Numas* sichtbar werden.

Die Tatsache, dass das *Leben Numas* eine Biographie unter vielen ist, in denen das Göttliche mehr oder weniger intensiv thematisiert wird,¹⁵⁵ zeigt allerdings an, dass die Person des Numa für Plutarch zwar einen eigenen und besonderen Zugang zur Gotteslehre bietet, sie in dieser Hinsicht aber keinen exklusiven Charakter besitzt, wie es für die Person des Jesus in den Evangelien der Fall ist, wie wir jetzt schon festhalten können. Das *Leben Numas* versammelt einige Ausgangspunkte, um über das Göttliche nachzudenken, doch ist die Reflexion Plutarchs über das Göttliche in der Geschichte damit nicht erschöpft, sondern wird in anderen Texten (aus den *Parallelbiographien* und den *Moralia*) fortgeführt und um weitere Gesichtspunkte ergänzt, auf die an geeigneter Stelle bei der Auslegung des *Leben Numas* eingegangen werden soll.

4.3. Die Darstellung göttlichen Wirkens im *Leben Numas*

Zur Zeit Plutarchs gab es verschiedenste Vorstellungen über die Vermittlung zwischen Gott/Göttern und der Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz.¹⁵⁶ Der Platonismus, dem sich Plutarch verschrieben hatte, vertrat die Idee eines von der Welt kategorisch unterschiedenen Weltschöpfergottes, der über die Welt wacht und auf geheimnisvolle Art lenkend in sie eingreift.¹⁵⁷ Diese Position

¹⁵³ S. o. 4.1.1.

¹⁵⁴ Vgl. *De E* 387F–391B und weitere Wortmeldungen.

¹⁵⁵ S. o. die Statistik in 4.2.

¹⁵⁶ Vgl. KAISER, Athen und Jerusalem, 110–112.

¹⁵⁷ Vgl. BALTES, Mittelplatonismus, 298. Siehe dazu insgesamt den ausführlichen Vergleich von Plutarchs theologischem Denken mit den Stoikern bei OPSOMER, Plutarch and the Stoics, und den Epikureern bei KECHAGIA-OVSEIKO, Plutarch and Epicureanism, 107 f.

verband sich mit Folgefragen, zum Beispiel die nach der Erkennbarkeit des göttlichen Handelns und nach der Freiheit des menschlichen Willens. Solchen Fragen geht Plutarch nicht nur in seinen philosophischen Schriften nach, sondern auch anhand der Lebensdarstellung berühmter Personen, nicht zuletzt anhand des *Leben Numas*.

4.3.1. Direkte Einflussnahme: Wunder, Orakel und Omen

An verschiedenen Stellen im *Leben Numas* ist von direkten Einwirkungen des Göttlichen in die Welt die Rede. So greift Plutarch verschiedene Mythen auf, die sich um das Leben Numas rankten und in denen von Interventionen des Göttlichen durch übermenschliche Phänomene berichtet wird. So sei zum Beispiel ganz Rom durch göttliche Hilfe von einer Seuche gerettet¹⁵⁸ oder ein einfaches Mahl am Königshof durch die Nymphe Egeria wundersam in ein opulentes Festessen verwandelt worden.¹⁵⁹ Doch ist die Relevanz dieser göttlich induzierten Ereignisse in der Darstellung im *Leben Numas* sehr begrenzt. Sie sind Teil isolierter Anekdoten und haben keinen Einfluss auf den übergreifenden Plot der Erzählung. Die Episoden göttlicher Zuwendung dienen Plutarch vielmehr in einem grösseren Zusammenhang dazu, etwas über das Wesen des Göttlichen aufzuzeigen, worauf unten zurückzukommen ist.¹⁶⁰

Daneben werden im *Leben Numas* auch Orakel und Omen erwähnt, die den Gotteswillen verkünden und so als Mittel erkennbar werden, durch die das Göttliche in Numas Welt einwirkt. Es überrascht nicht, dass der Priester Plutarch diesen kultischen Ereignissen eine hohe Bedeutung beimisst. Umso mehr fällt auf, dass andere göttliche Zeichen im Plot des *Leben Numas* nur eine nebeneordnete Rolle spielen. So dienen nicht weiter beschriebene „günstige Zeichen“ (σημεῖα χρηστά)¹⁶¹ alleinig dazu, die ausführlichen Reden von Numas Vater und Marcius zu unterstreichen, die Numa dazu bewegen wollen, das römische Königsamt anzunehmen. Auch das Erscheinen von „glückverheissenden Vögeln“,¹⁶² die in der römischen Religion eine wichtige Bedeutung haben, hat lediglich die Funktion, die von den Römern im Forum getroffene Königswahl nachträglich zu sanktionieren. Die Omen leiten keine Wendung im Plot ein, sondern begleiten und unterstützen den Gang der Dinge. Auch ein Freudenruf der Pythia, der als direkt von Apollon eingegeben verstanden wird, hat keinen

¹⁵⁸ Num. 13,1–3.

¹⁵⁹ Num. 15,2.

¹⁶⁰ S. u. 4.5.4. Diese Beobachtungen zur literarischen Funktion göttlicher Zeichen im *Leben Numas* sind für die biographischen Werke Plutarchs nicht verallgemeinerbar. Eine umfassendere Behandlung dieses Themas findet sich bei BRENK, Religious Spirit, 96 (mit weiteren Quellen).

¹⁶¹ Num. 6,4.

¹⁶² ὄρνιθες ἀγαθοί (Num. 7,3).

Einfluss auf die Handlung. Er illustriert die Zuneigung von Göttern zu speziellen Menschen, wie es auch für die Liebe Egerias zum angehenden König gilt.¹⁶³

Schliesslich kann noch die spätere Entdeckung des leeren Sarkophags Numas als göttliches Zeichen gedeutet werden,¹⁶⁴ das allerdings ebenfalls keine Wirkung auf den Fortgang der Erzählung entfaltet. Wie viele andere der göttlichen Zeichen dient es dazu, die Besonderheit Numas und das göttliche Wirken in seinem Leben und darüber hinaus zu unterstreichen.

4.3.2. Indirekte Einflussnahme: Die treibende Kraft im Verborgenen

Ganz am Ende der rückblickenden Synkrisis zur Doppelbiographie des Lykurg und Numa hält Plutarch fest, dass es als etwas „Grosses und wahrhaft Göttliches“ (μέγα καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς) gelten müsse,¹⁶⁵ dass Numa als Fremder auf den römischen Thron gekommen sei, dass er ohne Gewalt die Gesellschaft zu verändern vermochte und es ihm gelungen sei, mit Weisheit und Gerechtigkeit Einheit unter dem Volk zu schaffen. In diesem kurzen Summarium fasst Plutarch das Lebenswerk Numas zusammen und versieht es mit dem Prädikat des Göttlichen.¹⁶⁶ Das göttliche Wirken findet im *Leben Numas* also vorrangig hinter den Kulissen statt: Bei Numas Wahl zum König, bei der Entwicklung seines Charakters und bei der erfolgreichen Implementierung seiner Reformen, die die römische Gesellschaft komplett neu strukturierten.

Da das göttliche Wirken im Leben Numas, so wie Plutarch es darstellt, im Verborgenen geschieht und vor allem im Rückblick in der Synkrisis offenbar wird, bedarf es innerhalb der Erzählung bestimmter Hermeneuten wie Numas Vater und Marcius, die das göttliche Wirken in den äusserlichen, rein menschlichen Ereignissen sehen und deuten: Bis zu ihrer Rede hat Plutarch bereits ausführlich den Konflikt im römischen Senat und Volk nach dem Verschwinden des Romulus geschildert und beschrieben, wie die Römer im Senat Numa als neuen König vorgeschlagen und die Sabiner mit Begeisterung zugestimmt haben. Die Gesandtschaft ausgewählter Männer ist in Cures eingetroffen und hat Numa den römischen Thron angetragen. Dieser aber sträubt sich, sein beschauliches Leben gegen die Anforderungen und Gefahren eines so hohen politischen Amtes einzutauschen. Da mahnen ihn sein Vater und Marcius:

[...] ἀλλ' ὑπηρεσίαν γε θεοῦ τὸ βασιλεύειν ἡγούμενος, ὅς γε ἀνίστησι καὶ οὐκ ἐξ κεῖσθαι καὶ ἀργεῖν τὴν ἐν σοὶ τοσαύτην δικαιοσύνην.

¹⁶³ Num. 4,5; 4,2.

¹⁶⁴ Vgl. unten 4.4.5.

¹⁶⁵ Comp. Lyc.-Num. 4,8.

¹⁶⁶ Gleichzeitig macht Plutarch damit auch eine Aussage über das Göttliche, worauf weiter unten noch einzugehen ist (4.5.4).

[...] sondern betrachte nun das Königtum als einen Dienst für Gott, der [dich] nun erhebt und deine grosse Gerechtigkeit nicht schlummern und ungenutzt lassen will.¹⁶⁷

Die politischen Debatten des römischen Senats, die Einigung der Parteien, die enthusiastische Wahl Numas, die Möglichkeit, als Sabiner aus Cures das oberste politische Amt in Rom zu bekleiden, all dies ist höchst wundersam. Numa Vater und Marcius sehen in dieser Kette glücklicher Ereignisse Gott am Werk. In theologischer Sprache beschreiben sie den bemerkenswerten Verlauf der Geschehnisse als eine Aktivität Gottes, ein bewusstes Eingreifen in den Lauf der Geschichte mit dem Ziel, die Gerechtigkeit, für die Numa allseits bekannt ist,¹⁶⁸ fruchtbar werden und einem grösseren Kreis von Menschen zugutekommen zu lassen. In den turbulenten politischen Ereignissen in Rom manifestiert sich in Krise und Chaos – für alle, die es dank der prophetischen Schau der Vertrauten Numas sehen können – zunehmend der Wille Gottes, der sich in der Wahl Numas zum König gänzlich offenbart. Auch Numa scheint sich dieser Sicht anzuschliessen, wenn er seine Zweifel überwindet, auf sein ruhiges Leben in Cures verzichtet und die Wahl zum römischen König annimmt. Er schickt sich in den Willen Gottes und tut dabei das, was Plutarch später bei seiner Auslegung der Regel Numas von der Drehbewegung beim Gebet betont: dass nichts Menschliches Bestand hat und der Mensch deshalb die Drehungen und Wendungen im Leben, die von Gott kommen, annehmen und sich mit ihnen bescheiden soll.¹⁶⁹ Numa wird aus seinem beschaulichen Leben gerissen und, ohne dass er es angestrebt hätte, in ein verantwortungsvolles Amt gestellt. Doch er akzeptiert die Herausforderung als göttlichen Willen und erntet die Früchte seiner Entscheidung in einer erfolgreichen und als heilbringend geltenden Regierungstätigkeit. Der ganze Lebenslauf Numas könnte auch als günstiges Zusammenspiel rein menschlicher Entscheidungen verstanden werden, würde Plutarch nicht immer wieder, wie in der Rede von Numa Vater und Marcius, erhellende Kommentare zum göttlichen Wirken einstreuen, das hinter den Kulissen stattfindet.

4.3.3. Die Deutung eines Ereignisses aus zwei unterschiedlichen Blickwinkeln bei Plutarch

Nicht nur im *Leben Numas*, sondern auch an vielen anderen Stellen in den *Parallelbiographien* ist Plutarch sorgfältig darauf bedacht, das göttliche Handeln und natürliche Prozessen nicht als Gegensätze erscheinen zu lassen: Die Rede vom göttlichen Wirken in Naturerscheinungen steht bei ihm gleichwertig neben wissenschaftlichen Erklärungen physikalischer Abläufe und Zusammenhänge. Zwei bekannte Schlüsselstellen aus den *Parallelbiographien*, die dieses Anliegen

¹⁶⁷ Num. 6,2.

¹⁶⁸ Vgl. Num. 3,6.

¹⁶⁹ Num. 14,5.

Plutarchs illustrieren, seien kurz erwähnt: Die erste findet sich im *Leben Nikias*’, als bei der Belagerung von Syrakus, die für die Athener in einer verheerenden Niederlage endete, eine Mondfinsternis auftritt. Diese beschreibt Plutarch als natürliches Phänomen. Doch merkt er an, dass Nikias hätte gerettet werden können, wenn ein Wahrsager in der Lage gewesen wäre, das Zeichen als gutes Omen für seine Flucht zu deuten.¹⁷⁰ Die zweite Stelle ist eine kurze Anekdote im *Leben Perikles*’. Dort wird erzählt, dass Perikles eines Tages der Kopf eines Widders gebracht wird, dem nur ein Horn auf der Mitte seiner Stirn gewachsen ist. Der Seher Lampon deutet das wunderliche Phänomen sogleich als Zeichen, dass die Macht in Athen, die zu diesem Zeitpunkt noch zwischen Thukydides und Perikles geteilt ist, bald auf Perikles allein übergehen wird. Der Naturphilosoph Anaxagoras dagegen zerlegt den Schädel und zeigt den Umstehenden die anatomischen Gründe für das anormale Hornwachstum. Anaxagoras wird an dieser Stelle die Bewunderung der Anwesenden zuteil, doch wendet sich die Sympathie des Volkes Lampon zu, als tatsächlich kurz darauf Thukydides gestürzt wird und Perikles die Alleinherrschaft in der Stadt übernimmt. Beide, so urteilt Plutarch am Schluss der Erzählung, hätten in ihrem Sinne recht gehabt: Der Naturphilosoph habe die physische Ursache des Phänomens erklärt, der Seher aber den Zweck des Wunderzeichens richtig erkannt.¹⁷¹

Systematischer erörtert Plutarch sein Verständnis vom Verhältnis zwischen göttlichem Wirken und Naturkräften respektive der menschlichen Gestaltungsfähigkeit in *De defectu oraculorum* (435F–437E). Er beruft sich dort auf Platon, der als Erster erkannt habe, dass Gott auf der einen Seite der rationale Ursprung aller Dinge sei und das Universum auf der anderen Seite aus Materie bestehe, das Ergebnis, die sinnlich wahrnehmbare Welt, also eine Mischung aus göttlicher Vernunft und Materie darstelle.¹⁷² Zur Veranschaulichung verwendet Plutarch auch hier die Künstlermetapher: Wie ein Maler auf Farbpigmente angewiesen ist, die er dann nach seinem Willen zu einem wundervollen Kunstwerk verarbeiten kann, bedarf es für die Existenz der Welt göttlicher Vernunft und Materie.¹⁷³ Sein knappes Fazit hierzu lautet wie folgt: „Alles hat zwei verantwortliche Ursachen.“¹⁷⁴ Mit diesem Grundsatz will Plutarch die frühen, mythischen Erzähler, die alle Ereignisse einem göttlichen Ursprung zuschrieben, mit den Auffassungen neuerer Philosophen verbinden, die versuchten, möglichst alle Weltphänomene

¹⁷⁰ Nic. 23,5; F. Brenk schreibt dazu: „[Plutarch] seems to have felt [...] that God works through natural causes“ (BRENK, Religious Spirit, 24).

¹⁷¹ Peric. 6,4: τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος ἐκλαμβάνοντος. Zum Verhältnis von Philosophie/Theologie und verschiedenen gelebten religiösen Traditionen siehe die verschiedenen Beiträge bei HIRSCH-LUIPOLD, Gott und die Götter.

¹⁷² De def. or. 445F–456A.

¹⁷³ De def. or. 436B.

¹⁷⁴ De def. or. 436D: δύο πάσης γενέσεως αἰτίας ἐχούσης.

mit natürlichen Ursachen zu erklären.¹⁷⁵ Dieses Konzept Plutarchs, das in der englischsprachigen Forschungsliteratur als „double causality“ bezeichnet wird, hat sich vielfach bewährt, um unterschiedliche Blickwinkel in den Erzählungen Plutarchs zu erklären.¹⁷⁶ Plutarch schildert nicht selten ein Ereignis aus zwei unterschiedlichen Perspektiven, einer mythischen und einer rationalen, die zwar widersprüchlich sein können, sich für Plutarch jedoch gegenseitig ergänzen. Auch im *Leben Numas* ist dieses Phänomen zu beobachten, wenn es zum Beispiel um die Frage geht, wie die Erzählung über Numas Liebesbeziehung zur Nymphe Egeria auszulegen sei: Als mythische Legende oder als frommer Betrug aus politischem Kalkül.¹⁷⁷ Auch auf diesen Zusammenhang wird zurückzukommen sein.¹⁷⁸

4.3.4. Der göttliche Wille und die Freiheit des Menschen bei Plutarch

Die doppelte Perspektive im Denken Plutarchs beschränkt sich nicht nur auf Phänomene aus der Natur, wie eine Mondfinsternis oder eine genetische Anomalie, sondern zeigt sich, wie im *Leben Numas*, auch in der Deutung von menschlichem Handeln und wichtigen geschichtlichen Ereignissen. Wo nämlich Menschen dem göttlichen Willen unterliegen, stellt sich die Frage nach ihrem freien Willen. Plutarch unterscheidet kategorial zwischen Materie und Seele: Während Materie formlos und deshalb vom Göttlichen frei gestaltbar sei, müssten Seelen (sowohl die Weltseele als auch die individuellen Seelen der Menschen) als eigenständige Akteure im Kosmos betrachtet werden. In ihrem Urzustand sind die Seelen nach Plutarchs Auffassung irrational und ungeordnet und deshalb anfällig dafür, falsche Entscheidungen zu treffen. Nur durch die Freiheit der irrationalen Seelen ist für Plutarch das Böse in der Welt überhaupt denkbar.¹⁷⁹ Wie aber übt Gott Einfluss auf den menschlichen Willen aus, ohne dessen Freiheit zu gefährden? Dieser Frage widmet sich Plutarch im *Leben Caius Marcius Coriolanus* und kommt zu dem Schluss, dass Gott die Handlungsfreiheit des Menschen nicht in irgendeiner Art übersteuert, sondern den Menschen lediglich in Bewegung setzt.¹⁸⁰ Er zwingt ihn nicht zu einer bestimmten Handlungsweise, aber er vermittelt ihm Anregungen, die ihn zum richtigen Handeln bewegen können. Somit sind die Handlungen eines Menschen nie unfreiwillig, und doch sind sie dem göttlichen Einfluss nicht gänzlich entzogen. Plutarch sucht einmal mehr die goldene Mitte zwischen zwei Extremen, also zwischen

¹⁷⁵ *De def. or.* 436E.

¹⁷⁶ Vgl. DONINI, *Commentary and Tradition*, 341–358; FERRARI, *Le système des causes*; MEEUSEN, *Plutarch's Science*, 258–278; BRENN, *Religious Spirit*, 109; ROSKAM, *Plutarch*, 20.

¹⁷⁷ *Num.* 4,8.

¹⁷⁸ *S. u.* 4.6.4.

¹⁷⁹ *An. procr.* 1014F.

¹⁸⁰ *Coriol.* 32,6; vgl. SWAIN, *Chance, Providence, and History*, 276; vgl. Aristoteles, *Metaph.* 7,7 1072b.

der totalen Determinierung und der absoluten Unabhängigkeit des menschlichen Willens von göttlicher Lenkung. Im Idealfall kooperieren menschlicher und göttlicher Wille.¹⁸¹ Beim Wirken Gottes durch Menschen muss deshalb auch der Anteil beachtet werden, den Letztere daran haben.¹⁸²

Dieses Verständnis hat zweierlei Implikationen für das *Leben Numas*: Zum einen unterstreicht es die Partikularität der Gottesoffenbarung im Leben des römischen Königs.¹⁸³ Im Blick auf Numa lässt sich zwar über das Göttliche sprechen, die Offenbarung, von der in diesem Zusammenhang die Rede ist, kann aber nicht als universal gelten, sondern steht in Verbindung mit dem besonderen Charakter und den konkreten Lebensumständen der Hauptperson. Das *Leben Numas* öffnet einige Perspektiven auf das Göttliche und lässt andere verdeckt. Art und Rahmen der Gottesoffenbarung wird durch ihre Verankerung in der Tradition über die Person und das Leben Numas bestimmt. So lässt etwa der friedfertige Charakter Numas die Gewaltlosigkeit als einen wichtigen Aspekt der göttlichen Menschenfreundlichkeit aufscheinen.¹⁸⁴ Andere Aspekte des Göttlichen bleiben unbeachtet und werden von Plutarch in anderen Konstellationen mit anderen Figuren thematisiert. In den verschiedenen Lebensdarstellungen spiegeln sich also unterschiedliche Aspekte des Göttlichen. Plutarch verwendet die Biographien gewissermassen als Prismen, um Eigenschaften des Göttlichen in historischen Menschenleben aufzuzeigen und zu konkretisieren. Zum anderen steuert das Verständnis vom Zusammenwirken des göttlichen Willens und der menschlichen Freiheit die Darstellung Plutarchs, mit der er sich dem Versuch Numas widmet, das römische Volk zur Kooperation mit dem göttlichen Willen und damit zu einem friedvollen und prosperierenden Leben zu erziehen. Durch seine zivilgesellschaftlichen und vor allem seinen religiösen Reformen macht Numa die Römer auf das Göttliche aufmerksam und für dessen Wirken empfänglich. Wie ein Musikinstrument stimmt er das Volk ein und bereitet es vor, damit der göttliche Wille in den menschlichen Seelen Resonanz findet und in ihnen und durch sie Heil bewirken kann. Dies wird in der Textanalyse noch weiter ausgeführt.¹⁸⁵

4.3.5. Das göttliche Wirken in unverfügbaren geschichtlichen Entwicklungen

Recht komplex wird die Diskussion um das göttliche Handeln in der Welt bei grossen geschichtlichen Umwälzungen, die das Ergebnis einer praktisch unüberschaubaren Vielfalt von Ursachen und Wirkungen menschlicher wie nicht-

¹⁸¹ Plutarch verwendet an dieser Stelle das Verb *συνεργέω*, das mit „zusammenarbeiten, sich aushelfen, kooperieren“ übersetzt werden kann.

¹⁸² *De def. or.* 436A.

¹⁸³ Vgl. oben 4.2.4.

¹⁸⁴ S. u. 4.5.3–4.

¹⁸⁵ S. u. 4.4.4.

menschlicher Faktoren sind. Auch hier sieht Plutarch das Göttliche am Werk, übt sich jedoch in äusserster Zurückhaltung, wenn es darum geht, das göttliche Wirken in komplexen geschichtlichen Prozessen konkret zu bestimmen. Als mögliches Element der geheimnisvollen Lenkung Gottes kommt bei ihm die *τύχη* ins Spiel, die ihrerseits als eine Göttin personifiziert wird, aber auch eine Grösse darstellt, die in der Übersetzung als „Zufall“, „Glück“ bzw. „Unglück“ oder „Fügung“ wiedergegeben werden kann.¹⁸⁶ Bereits in Platons Kosmologie war von der *τύχη* die Rede, wobei sie dort, zusammen mit der Natur (*φύσις*), einen Gegensatz zur gestaltenden göttlichen Vernunft (*νοῦς*) bildete.¹⁸⁷ Eine eigentliche Theorie zufälliger Ereignisse entwickelte dann Aristoteles in seiner Ursachenlehre.¹⁸⁸ Nach seiner Definition liegt jedem Ereignis eine Ursache zugrunde. Als notwendig gilt ein Ereignis, wenn die Ursache bekannt ist. Als zufällig sind diejenigen Ereignisse zu verstehen, deren Ursache nicht genau bestimmt werden kann.¹⁸⁹ Darauf aufbauend entwickelt Plutarch sein eigenes Konzept der *τύχη*, das ausgesprochen komplex, flexibel und systematisch schwer zu fassen ist. Manchmal bezeichnet er mit *τύχη* ein zufälliges Ereignis, das sogar im Gegensatz zur Lenkung durch das Göttliche stehen kann.¹⁹⁰ An anderen Stellen erscheint die *τύχη* als Grund für Ereignisse, deren Ursachen nicht bekannt sind, sich wohl letztlich nicht erschliessen lassen und deshalb auch für die jeweilige Aussage keine Bedeutung besitzen. Dann wieder sieht Plutarch in der *τύχη* eine oder gar mehrere verschiedenartige übermenschliche Kräfte am Werk, die den Lauf der Geschichte zum Guten oder zum Schlechten beeinflussen.¹⁹¹ Nicht zuletzt betrachtet er die *τύχη* an vielen Stellen aber auch als die lenkende und fürsorgende Kraft Gottes.¹⁹² Tendenziell lässt sich eine Bedeutungsverschiebung zwischen den *Moralia*, in denen die *τύχη* meist als Zufall verstanden wird, und den *Parallelbiographien* feststellen, in denen die *τύχη* überwiegend als göttliche Wirkung gilt.¹⁹³

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die *τύχη* in Plutarchs Überlegungen bei Ereignissen ins Spiel kommt, deren Ursachen der geplanten menschlichen Einflussnahme und der menschlichen Erkenntnis entzogen sind und deshalb dem Zufall oder höheren Mächten, letztlich aber immer dem Göttlichen zugeschrieben werden müssen, das über allem wacht. Diese offensichtliche Unverfügbarkeit der *τύχη* steht in Plutarchs Denken in einer Spannung mit der Idee der Charakterentwicklung hin zur Exzellenz (*ἀρετή*), die das Wohl-

¹⁸⁶ Vgl. Liddell/Scott, s. v.

¹⁸⁷ Platon, *Leg.* 10 889a.

¹⁸⁸ Vgl. HARDY, Zufall, 847.

¹⁸⁹ Aristoteles, *Metaph.* 5,30 1025a.

¹⁹⁰ Vgl. BRENK, Religious Spirit, 88.

¹⁹¹ Vgl. TITCHENER, Fate and Fortune, 479.

¹⁹² Vgl. SWAIN, Chance, Providence, and History, 273.

¹⁹³ Vgl. TITCHENER, Fate and Fortune, 479; BRENK, Religious Spirit, 81.

ergehen des einzelnen Menschen und das Gute in der Welt befördern soll. Doch entgegen der Vorstellung, dass es dem guten Menschen auch gut ergehen wird, zeigt sich im realen Leben, dass Schurken sehr erfolgreich und geradezu vom Glück verfolgt sein können, während es bewundernswert tugendhafte Menschen gibt, die vom Unglück getroffen werden und einen schrecklichen Tod erleiden. Plutarch schwankt deshalb hin und her zwischen dem Eingeständnis, dass der Lauf der Geschichte von der *τύχη* als geheimnisvollem Zusammenspiel verschiedener Zufälle und Fügungen bestimmt ist, und der Beteuerung, dass die *τύχη* das Konzept der *ἀρετή* nicht obsolet macht.¹⁹⁴ Auch hier denkt Plutarch im Sinne einer „double causality“, wie das Beispiel Timoleons zeigt: Wiederholt betont Plutarch, dass sich Timoleons Erfolg sowohl seiner *ἀρετή* als auch dem Wirken der *τύχη* verdankt.¹⁹⁵ Auch wenn die geschichtlichen Wendungen und das individuelle Geschick nicht immer so moralisch begründbar sind wie bei Timoleon, hält Plutarch insgesamt an seiner Überzeugung fest, dass über allem Geschehen der fürsorgliche Gott wacht, der – möglicherweise erst nach dem Tod – aus Bösem Gutes zu machen vermag.¹⁹⁶

Gerade die grossen geschichtlichen Ereignisse hält Plutarch für so wunderbar, dass er nicht anders kann, als sie dem göttlichen Wirken zuzuschreiben. Zu diesen Ereignissen gehört die für Plutarch wohl eher schmerzliche Realität des Sieges der Römer über die Griechen. Den überwältigenden Erfolg Roms kann er sich nur damit erklären, dass Gott der Stadt beigestanden und ihren Aufstieg wundersam befördert habe.¹⁹⁷ Ein zweites epochales Ereignis stellt für Plutarch die Befreiung Siziliens dar. Durch viele verschiedene glückliche Ereignisse ermöglicht, kann sie in seinen Augen nur weit im Voraus durch das Göttliche geplant und vorbereitet worden sein. Das Faktum, dass es Dion schliesslich mit einer Handvoll griechischer Söldner gelang, den mächtigen Tyrannen Dionysius II. zu stürzen, muss als Ergebnis einer langfristig angelegten göttlichen Intervention betrachtet werden.¹⁹⁸ Auch die Fehlentscheidung Hannibals, trotz Empfehlungen seiner Freunde den Siegeszug gegen die Römer nicht fortzusetzen, lässt sich für Plutarch nur mit übermenschlichem Einfluss erklären. Es müsse dem karthagischen Feldherrn ein böser Daimon oder eine Gottheit Zögerlichkeit und Ängstlichkeit eingeflösst haben, um seinen Siegesrausch zu brechen.¹⁹⁹ Weiter ist Plutarch davon überzeugt, dass die Veränderung von Regierungssystemen so massive Umbrüche darstellten, dass sie als Gotteshandeln gedeutet werden müssten, wie er an den Beispielen von Brutus und Cäsar zeigt.²⁰⁰

¹⁹⁴ Vgl. BRENK, *Religious Themes*, 163.183.

¹⁹⁵ *Tim.* 19,1; 21,4–5; 36,4–5.

¹⁹⁶ BRENK, *Religious Themes*, 274.

¹⁹⁷ *Cam.* 6,3; *Demos.* 19,1; vgl. SWAIN, *Chance, Providence, and History*, 272.

¹⁹⁸ *Dion* 4,3–4; 50,4.

¹⁹⁹ *Fab.* 17,1.

²⁰⁰ *Brut.* 47,4; *Comp. Dion-Brut.* 2,2; vgl. SWAIN, *Chance, Providence, and History*, 290 f.

So kann man mit Brenk zusammenfassend sagen: „Within the pages of Plutarch's *Lives* one can find a *tyche* which operates as pure capricious chance and one which is closely identified with providence. Or one might say, the sure sign of divine intervention toward a predetermined event in history is the striking presence of *tyche*.“²⁰¹

Auch bei der Interpretation der Geschehnisse, die im *Leben Numas* berichtet werden, spielt die τύχη eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sie weist hier ebenfalls ein breites Bedeutungsspektrum auf, mit dessen Hilfe es Plutarch gelingt, einerseits eine streng wissenschaftliche Sichtweise zu bedienen, die die Ereignisse nicht leichtgläubig religiös erklären will, und andererseits die Möglichkeit göttlichen Wirkens in der Geschichte offen zu halten.

In *Num.* 9,6 erscheint die τύχη im Sinne eines unglücklichen Ereignisses, dessen Ursachen nicht weiter bestimmt werden, das aber in einem gewissen Gegensatz zum Wirken eines fürsorglichen Göttlichen steht: Plutarch schildert die Ereignisse in der griechischen Geschichte, in denen durch τύχη ein ewiges Feuer in einem Tempel ausgegangen sei und wieder neu habe entzündet werden müssen. Zwei Fälle sind ihm bekannt, in denen dies geschah. In beiden Fällen liesse sich das Verlöschen mit einer Unachtsamkeit oder dem Einfluss einer Naturgewalt erklären. Beide Ereignisse haben sich aber, wie Plutarch andeutet, in einer politisch prekären Situation ereignet: Die Flamme erlosch das erste Mal, als Athen unter der Gewaltherrschaft des Aristion litt, und das zweite Mal, als das Heiligtum in Delphi von den Medern zerstört wurde. Beide Ereignisse könnten in diesem Sinne also auf mehr als einen reinen „Zufall“²⁰² hindeuten. Das Erlöschen des ewigen Feuers kann als göttliches Zeichen für eine den Kult erstickende oder bedrohende politische Lage aufgefasst werden. Eigene explizite Interpretationen bietet Plutarch aber an dieser Stelle nicht.

Die τύχη begegnet im *Leben Numas* noch in einer zweiten Begebenheit, die nicht in direktem Zusammenhang mit deutlich erkennbarem göttlichen Wirken steht. Ganz am Ende der Biographie bespricht Plutarch die Nachwirkungen von Numas Reformen nach dessen Ableben und kann dabei kein gutes Wort für die späteren Könige Roms finden. Sie folgen nicht Numas Fussspuren, können auch keinen vergleichbaren politischen Erfolg vorweisen und sterben in der Verbannung oder finden einen unzeitigen, gewaltsamen Tod. Für Plutarch lassen die Schicksale (τύχαι) dieser Männer den Ruhm Numas nur noch heller erstrahlen.²⁰³ Zwar will Plutarch diese grausamen Schicksale nicht direkt einem göttlichen Wirken zuschreiben. Zu gross wäre offenbar die Gefahr, einem Aberglauben zu verfallen, der von der Angst vor göttlichen Strafen befeuert wird.²⁰⁴

²⁰¹ BRENK, *Religious Themes*, 83. Vgl. auch SWAIN, *Chance, Providence, and History*, 292; STADTER, *Plutarch and Rome*, 23; ROSKAM, *Plutarch*, 273.

²⁰² So übersetzen ZIEGLER/WUHRMANN, *Grosse Griechen und Römer*, Bd. 1, 208.

²⁰³ *Num.* 22,6.

²⁰⁴ Vgl. unten 4.5.5.

Doch fällt auf, dass das unglückliche Ende der ungerechten und unfrohen Nachfolger Numas mit den Überlegungen über die göttliche Strafe korrespondiert, die Plutarch in *De sera numinis vindicta* anstellt. Plutarch scheint die Vieldeutigkeit und Ambivalenz des Begriffs der τύχη zu nutzen, um seine intendierte Leserschaft zum Nachdenken über gute Regierungskunst sowie göttlichen Lohn und Strafe anzuregen.²⁰⁵

An einer weiteren Stelle erscheint eine abgeleitete Form von τύχη zur Bezeichnung eines zunächst betont zufälligen Geschehens. Plutarch geht im Rahmen der Aufzählung von Rechten und Pflichten der Vestalinnen auf den Fall ein, dass eine Vestalin in ihrer Sänfte beim Ausgehen in den Strassen der Stadt zufällig mit einem Verbrecher zusammentrifft (αὐτομάτως συντύχωσιν), der zur Hinrichtung geführt wird. In diesem Fall wird der Todgeweihte begnadigt, jedoch nur, wenn die Vestalin beschwören kann, dass das Treffen unbeabsichtigt und rein „zufällig“ (τυχαίαν) stattgefunden habe.²⁰⁶ Betont wird an dieser Stelle die Zufälligkeit im Sinne einer Ursache, die den menschlichen Einflussmöglichkeiten völlig entzogen ist. Das Zusammentreffen ist ein überraschendes Ereignis, das weder geplant noch vorhergesehen oder auch nur erahnt wurde. Gleichzeitig erweist es sich aber auch als ein Rettungsgeschehen für den Verurteilten, der durch die unverhoffte Begegnung mit einer Priesterin begnadigt, seiner verdienten Strafe enthoben und vom drohenden gewaltsamen Tod erlöst wird. Dass die Priesterin als heilsbringende Akteurin auftritt und eine Gnadenhandlung initiiert, die dem Wesen eines menschenfreundlichen Gottes entspricht,²⁰⁷ lässt wenig Zweifel daran, dass sich hinter der „zufälligen“ Begegnung das unverfügbare und überraschende, aber souveräne und gütige Handeln Gottes verbirgt.

Auch im Lebenslauf von Numa selbst spielt τύχη eine wichtige Rolle. Im Gegensatz zu den bisher behandelten Stellen macht Plutarch in diesem Zusammenhang explizit klar, dass er in den erstaunlichen Zufälligkeiten, die Numas Leben rahmen, eine göttliche Absicht erkennt, indem er τύχη mit dem Adjektiv θεῖος näher bestimmt. Plutarch weiss zu berichten, dass die Geburt Numas dank einer „göttlichen Fügung“ (θείαν τύχην) exakt mit dem Gründungstag Roms zusammenfällt.²⁰⁸ Bereits der Anfang von Numas Leben wird so in der Darstellung Plutarchs von einer göttlichen Aura umhüllt. Die Geburt Numas als solche wird als θεία τύχη gekennzeichnet und so andeutungsweise als Gottes wunderbares Eingreifen in die Geschichte gedeutet. Ausserdem wird das Leben Numas bereits an seinem Anfang eng mit dem Schicksal Roms verknüpft. Obwohl Numa kein Römer, sondern ein Sabiner ist und seine Geburt nicht in Rom, sondern in Cures stattfindet, trägt Plutarch mit dem gemeinsamen Geburtsdatum bereits

²⁰⁵ Siehe dazu unten 4.4.5.

²⁰⁶ *Num.* 10,3.

²⁰⁷ Vgl. unten 4.5.4.

²⁰⁸ *Num.* 3,4.

eine deutliche Verbindung des göttlich designierten Königs mit seiner Stadt in die Erzählung ein.

Damit weiss die intendierte Leserschaft Plutarchs an diesem Punkt freilich mehr als der Protagonist selbst, der erst einige Zeit später mit dem Angebot des römischen Throns überrascht wird und zunächst, entgegen dem göttlichen Plan, lieber bei seinem einfachen Leben auf dem Land bleiben möchte und die Gefahren des politischen Amtes fürchtet. Die römischen Gesandten sind auf dieses Verhalten Numas nicht vorbereitet. Im Gegenteil, sie haben lediglich kurze Reden vorbereitet, die Plutarch nicht einmal wiedergibt, denn sie seien fest davon ausgegangen, so die Erklärung Plutarchs, dass Numa den „glücklichen Umstand“ (συντυχία)²⁰⁹ seiner Wahl als König mit Freude begrüßen würde.²¹⁰ Das Vorwissen der intendierten Leserschaft enthüllt die prächtige Ironie, die in dieser Bemerkung steckt: Die römischen Delegierten denken an die Ehre, den Reichtum und die Macht, die mit dem Königsamt verbunden sind, und können sich nicht vorstellen, dass Numa diese einmalige Chance, den höchsten römischen Status zu erlangen, verschmähen würde. Doch sind es gerade diese Aspekte des Königsamts, denen Numa aus dem Weg zu gehen versucht. Er hat sich schon früh für ein Leben auf dem Land entschieden und lose Vergnügungen, schnellen Geldverdienst und ein luxuriöses Leben vermieden.²¹¹ Auf Macht verzichtet er gerne, da sie auch die Konkurrenz mit eifersüchtigen Rivalen und die Verantwortung für ein launisches Volk mit sich bringt.²¹² Die intendierte Leserschaft versteht die erwähnte συντυχία aber noch in einem anderen Sinn, der sowohl den Delegierten als auch der Hauptperson verborgen ist: Der „glückliche Umstand“, oder auch nur „das Geschehene“, nämlich die Wahl Numas zum König Roms, ist kein erfreulicher Zufall, der sich aus politischen Notwendigkeiten oder Dringlichkeiten ergeben hätte, und auch kein taktisches Kalkül des Senats oder einer seiner Fraktionen. Die Wahl ist weder menschlich geplant noch bewusst herbeigeführt, sie ist Ergebnis eines komplexen politischen Prozesses.²¹³ Aber sie ist in der Darstellung Plutarchs noch mehr: Sie ist letztlich verursacht durch die lenkende Hand Gottes in der Geschichte zum Heil der Stadt Rom, wie es die folgende Rede von Numas Vater und Marcius anspricht und der weitere Verlauf von Numas Leben zeigen wird.²¹⁴

Besonders deutlich wird das göttliche Wirken gegen Ende der Darstellung, wenn Plutarch die Wahl und Regierung Numas im Lichte des platonischen Ideals

²⁰⁹ Perrin übersetzt mit „his good fortune“, Ziegler neutraler mit „das Geschehene“; beide Übersetzungen sind möglich, wobei inhaltlich dasselbe gemeint ist, nämlich die Wahl Numas zum zweiten König Roms.

²¹⁰ Num. 5,1.

²¹¹ Num. 3,6.

²¹² Num. 5,3,5.

²¹³ Vgl. Num. 2,4–3,3.

²¹⁴ Vgl. Num. 6,2.

des Philosophenkönigs betrachtet. Die Menschen, so zitiert Plutarch seinen Vor-denker Platon, würden erst dann vom Bösen befreit, wenn sich durch eine „göttliche Fügung“ (τύχη θείας) die philosophische Gesinnung mit der königlichen Macht vereine.²¹⁵ Diese heilvolle Kombination ist durch göttliche Lenkung in der Person des Numa auf wundersame Weise zustande gekommen: Die Geburt und die philosophische Bildung Numas, seine Wahl zum König und die erfolgreiche Umsetzung seiner Reformen deutet Plutarch hier als einen Zusammenfall glücklicher Umstände, die aber letztlich dem geheimnisvollen Wirken Gottes in der Geschichte zugeschrieben werden müssen. Es zeigt sich an dieser Stelle, genau wie in der Synkrisis ganz am Ende der Doppelbiographie,²¹⁶ dass sich das göttliche Wirken, um das es Plutarch geht, insbesondere in der Person und im Tun Numas verdichtet, auf dessen Profil im nächsten Abschnitt ausführlich eingegangen wird.

4.4. Die Figur Numas als heilsbringende Selbstoffenbarung des Göttlichen

Numa erscheint in der Biographie, die Plutarch ihm widmet, in verschiedenen Rollen – er ist Philosoph, König, Gesetzgeber und Priester. Alle diese Funktionen zeigen, so die These, auf je eigene Weise die Nähe des Protagonisten zum Göttlichen, das sich in ihm offenbart und das durch ihn wirkt. Dies soll in den folgenden Abschnitten anhand von vier Längsschnitten durch die Lebensbeschreibung ausgeführt werden.

4.4.1. Numa als Philosoph

Numa wird der intendierten Leserschaft zwar vor allem in seiner bekannten Funktion als König Roms vorgeführt, bis zu seiner Inauguration im achten Kapitel des *Leben Numas* tritt er aber zunächst in seiner Rolle als Philosoph auf, die er auch noch während seiner Königsherrschaft behält. Zwar wird Numa aus offensichtlichen Gründen nirgends explizit als φιλόσοφος bezeichnet, und doch wird er indirekt als ein solcher charakterisiert, er ist ein „Philosoph *avant la lettre*“.²¹⁷ Bereits im ersten Kapitel setzt Plutarch mit der Charakterisierung Numas als Philosoph an. Es geht dort in erster Linie um die chronologische Bestimmung der Lebenszeit Numas, doch bringt Plutarch Numa dabei in Verbindung mit Pythagoras, der als Prototyp des Philosophen im antiken Griechen-

²¹⁵ Num. 20,7. Zu Platons Konzept des Philosophenkönigs, vgl. KRÄMER, Das Problem der Philosophenherrschaft; VON KURT, Platon in Sizilien; REEVE, Philosopher Kings; SPAEMANN, Philosophenkönige; vgl. auch zum Portrait Alexanders des Grossen als „Philosophenkönig“ durch Plutarch LIPAROTTI, Alexandre.

²¹⁶ Comp. Lyc.-Num. 4,8.

²¹⁷ Vgl. Van Nuffelen, VAN NUFFELEN, History as a basis for a philosophy, 67.

land galt.²¹⁸ Plutarch zieht die Möglichkeit in Erwägung, dass Numa Pythagoras gekannt habe, ja sogar vertraut mit ihm gewesen sei, verwirft diese Hypothese aber aus chronologischen Gründen.²¹⁹ Trotzdem beschäftigt ihn die Frage, ob Numa und Pythagoras sich gekannt haben, auch im weiteren Verlauf seiner Darstellung. Bei verschiedenen Gelegenheiten kommt er auf das Thema zurück und führt weitere Belege an, die die persönliche Bekanntschaft der beiden Gestalten plausibel machen sollen. Dabei zieht er verschiedenste Register, um Parallelen zwischen Numa und Pythagoras aufzuzeigen: Ähnlichkeiten in ihren Methoden der Volksüberredung, in ihren Lehrinhalten, in ihren persönlichen Überzeugungen.²²⁰ Darüber hinaus sammelt Plutarch Indizien, die für einen Bezug des Pythagoras zu Rom und zur Familie Numas sprechen.²²¹ Später nimmt sich Plutarch wieder etwas zurück und meint, dass es „jugendliche Streitsucht“ (μειρακιώδης φιλονεικία) sei, weiter über das Thema zu diskutieren.²²² Und doch weist er gegen Ende der Lebensdarstellung noch einmal auf die Parallele hin und wirbt bei seiner intendierten Leserschaft, trotz der offensichtlichen Hindernisse, neuerdings um Verständnis für die Vermutung, dass Numa und Pythagoras sich gekannt hätten.²²³

Den vielen Ähnlichkeiten zwischen Numa und Pythagoras verleiht Plutarch also ein recht grosses argumentatives Gewicht, wenngleich die Chronologie gegen die Annahme der persönlichen Bekanntschaft spricht. Die zeitliche Abfolge ist allerdings für Plutarch nicht immer der entscheidende Gesichtspunkt. Er kann chronologische Ungereimtheiten gelegentlich auch stehen lassen, wenn er die Aussage einer bestimmten Tradition für die Lebensdarstellung als nützlich erachtet.²²⁴ Dies scheint auch hier der Fall zu sein, denn die Frage nach der Beziehung zwischen Numa und dem griechischen Philosophen beschäftigt Plutarch und begleitet die Leserschaft vom ersten Kapitel des *Leben Numas* über das zentrale achte Kapitel, in dem die Zähmung des römischen Volkes durch Numas Reformen berichtet und in einem platonischen Denkraum interpretiert wird, bis zum abschliessenden Kapitel, das sich um das Vermächtnis Numas dreht. Für Plutarch ist die Assoziation Numas mit Pythagoras augenscheinlich von sehr grosser Wichtigkeit. Er verwendet unverhältnismässig viel Energie und Raum dafür, Numa in die Nähe des griechischen Philosophen zu rücken. Die Intention besteht offenbar darin, Numa in einen „Philosophenmantel

²¹⁸ Vgl. STADTER, *Paidagogia*, 249.

²¹⁹ Auch Cicero und Livius ist diese Tradition bekannt, beide verwerfen die These aber ebenfalls als chronologische Unmöglichkeit (Cicero, *Rep.* 2,15; Livius 1,18).

²²⁰ *Num.* 8,4–8.

²²¹ *Num.* 8,9.

²²² *Num.* 8,10.

²²³ *Num.* 22,4. R. Flacelière bezeichnete die Diskussion der Ähnlichkeiten zwischen Numa und Pythagoras sogar als Leitmotiv des *Leben Numas* (FLACELIÈRE, *Plutarque Vies*, 176; vgl. auch MANFREDINI/PICCIRILLI, *Le vite di Licurgo e Numa*, 30).

²²⁴ Vgl. Plutarchs Ausführungen zu diesem Thema in *Sol.* 27,1.

zu kleiden“, wie es Bernhard Boulet ausdrückt.²²⁵ Durch die wiederholte Assoziation Numas mit Pythagoras erhält der römische König etwas von der Aura eines griechischen Philosophen. Dieser Effekt wird an anderen Stellen der Biographie weiter verstärkt.

An verschiedenen Stellen der Lebensbeschreibung stattet Plutarch seinen Protagonisten mit den Eigenschaften eines Philosophen aus. Plutarch betont wiederholt Numas Affinität zum Rückzug und zur rationalen Kontemplation: Schon in seinen jungen Jahren findet man ihn in seiner Freizeit beim Nachdenken.²²⁶ Nach dem Tod seiner Frau zieht Numa sich aus der Gesellschaft zurück und begibt sich auf eine einsame Wanderung abseits der Zivilisation.²²⁷ Diese Neigung Numas verschwindet nicht mit dem Antritt der Königsherrschaft. Man könnte erwarten, dass Numa als König rundum mit seinen Gesetzesreformen und Regierungsaufgaben beschäftigt ist, doch berichtet Plutarch, dass er die meiste Zeit in seinem Regierungsgebäude, der Regia, anderen Beschäftigungen nachgegangen sei, unter anderem der stillen Kontemplation.²²⁸ Und dennoch verkörpert Numa nicht etwa ein Philosophenideal, das einen völligen Rückzug aus dem politischen Geschäft proklamierte, um ungestört der philosophischen Lebensweise nachzugehen. Vielmehr entscheidet er sich, ganz platonisch, nicht lediglich ein „Leben im Verborgenen“ zu führen,²²⁹ sondern auf der Grundlage seines philosophischen Denkens und in der Position eines Königs die ganze römische Gesellschaft zu prägen und zum guten Leben anzuleiten.²³⁰

Durch sein tugendhaftes Vorbild wirkt Numa auf seine Mitmenschen ein.²³¹ Denn ein antiker Philosoph ist nicht nur ein Gelehrter, der über grundlegende Sinnfragen nachdenkt, sondern auch ein vorbildlicher Mensch, der seinen Alltag nach den Grundsätzen seines Denkens gestaltet und nach einem guten Leben strebt.²³² Bereits bevor er die Königswürde erlangt, ist Numa weithin bekannt für seine Tugend (ἀρετή).²³³ Diese charakterliche Grösse fasst Plutarch wie folgt zusammen:

φύσει δὲ πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν εὖ κεκραμένος τὸ ἦθος, ἔτι μᾶλλον αὐτὸν ἐξημέρωσε διὰ παιδείας καὶ κακοπαθείας καὶ φιλοσοφίας.

Von Natur aus aber war sein Charakter zu aller Tugend hin wohl geartet, doch hat er sich selbst noch mehr gebändigt, durch Erziehung, [Duldsamkeit im] Leiden und Philosophie.²³⁴

²²⁵ BOULET, *Philosopher King*, 451.

²²⁶ *Num.* 3,6.

²²⁷ *Num.* 4,1.

²²⁸ *Num.* 14,1.

²²⁹ Vgl. Numas antiepileptisches Werk *De latenter vivendo* (s. u. 4.4.2.).

²³⁰ *Num.* 7,3.

²³¹ *Num.* 20,8.

²³² Vgl. TRAPP, *Role of Philosophy*, 46.

²³³ *Num.* 3,3.

²³⁴ *Num.* 3,5.

Plutarch führt die grosse Tugendhaftigkeit des Numa auf zwei Faktoren zurück: Zum einen auf eine gewisse natürliche Veranlagung und zum anderen auf eine persönliche, bewusst angestrebte Entwicklung, die durch Bildung, das Lernen durch schwierige Lebensumstände und durch Philosophie befördert wird. Dadurch gelingt es Numa, wie Plutarch später ausführt, die schädlichen Leidenschaften seiner Seele abzulegen.²³⁵

Im Hintergrund dieser Aussage steht Plutarchs Seelenlehre, die eng mit seiner Kosmologie und Ontologie verknüpft ist. In einer Interpretation der Seelenlehre in Platons *Timaeus*, der er eine eigene Schrift gewidmet hat, führt Plutarch aus, dass die menschliche Seele analog zur Weltseele grundsätzlich aus zwei Teilen bestehe: einem ursprünglichen ungeordneten Seelenteil und dem vom Demiurgen geschenkten ordnenden Verstand bzw. Intellekt.²³⁶ Diese beiden Teile seien untrennbar vermischt.²³⁷ Durch Bildung könne der rationale Teil der Seele gestärkt werden, um auf diese Weise die Affekte des irrationalen Teils unter Kontrolle zu bringen. Im Gegensatz zu den Stoikern, deren höchstes Ziel die Unempfindlichkeit (*ἀπάθεια*) ist, spielen Affekte bei Plutarchs Seelenlehre auch eine positive Rolle: Sie sind der Motor der Seele, der dem Menschen die nötige Energie gibt, die Tugenden in die Tat umzusetzen.²³⁸ Es gibt aber auch schlechte Leidenschaften, derer sich der rationale Teil der Seele erwehren muss.

Wie ein Politiker seine eigenen Leidenschaften in Zaum hält, seine Tugenden pflegt und eine ganze Stadt zur Tugendhaftigkeit anleiten kann, entfaltet Plutarch in seiner Doppelbiographie zu Lykurg und Numa auf jeweils eigene Weise: Lykurg ist in der Darstellung ein Vorbild an Uneigennützigkeit. Dies zeigt sich exemplarisch an seinem ehrenvollen Entscheid, den Thron Spartas nicht durch einen Betrug zu erschleichen, als sich ihm eine entsprechende Möglichkeit bietet.²³⁹ Obwohl als grosser Gesetzgeber Spartas verehrt, geniesst er nur für die Dauer von acht Monaten die königliche Würde und verzichtet danach freiwillig auf sie.²⁴⁰ Am Ende seines Lebens überzeugt er nach Darstellung Plutarchs ein weiteres Mal durch eine selbstlose Tat: Er opfert sich selbst zugunsten des Stadtstaates, indem er sich zu Tode hungert, um mit einer List die durch ein Versprechen gebundenen Bewohner Spartas dazu zu bewegen, seine weisen Gesetze immerfort zu achten.²⁴¹ Auch Geld und Luxus ist Lykurg nicht erlegen. Es gelingt ihm sogar mit klugen Gesetzen, den Bewohnern von Sparta das Streben nach

²³⁵ *Num.* 3,5: τὰ λοιδορούμενα πάθη τῆς ψυχῆς. Vgl. SWAIN, *Hellenic Culture*, 127 f.

²³⁶ *An. procr.* 1014F; vgl. OPSOMER, *Division of the Soul*, 313 f.

²³⁷ *De virt. mor.* 443B–C; *Qu. Plat.* 1008C; *An. procr.* 1026C.

²³⁸ *De virt. mor.* 451C; 452C; vgl. BECCI, *Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics*, 77.

²³⁹ *Lyc.* 3.

²⁴⁰ Lykurg übernimmt die Herrschaft nach dem Tod seines Vorgängers Polydektes und verzichtet auf sie, als bekannt wird, dass dessen Frau schwanger ist und doch einen Erben auf die Welt bringen wird (*Lyc.* 3,4).

²⁴¹ *Lyc.* 29,5.

Reichtum abzugewöhnen. Dazu schafft er in Sparta den Handel mit Gold- und Silbermünzen ab,²⁴² verbannt das Kunsthandwerk²⁴³ und ordnet Gemeinschaftsmahlzeiten an.²⁴⁴ Durch diese wirtschaftlichen und sozialen Massnahmen wird das ganze Kollektiv der Spartaner in die Lage versetzt, die Gier nach Reichtum zu überwinden oder sie zumindest im Zaum zu halten.

Auch Numa zeigt sich für Leidenschaften wie die Sucht nach Ruhm oder Luxus als unempfänglich: Bereits in jungen Jahren verbannt er allen Luxus und alle Kostbarkeiten aus seinem Haus²⁴⁵ und verzichtet darauf, in seiner Freizeit dem Vergnügen oder dem Gelderwerb nachzugehen, sondern strebt nach höheren Dingen.²⁴⁶ Seine Ehe mit Tatia, der Tochter von Tatius, dem sabinischen Mitregenten des Romulus, nutzt Numa nicht, um seine Karriere unter den Mächtigen Roms voranzutreiben, sondern er verbleibt in seiner Heimatstadt Cures, wo er sich um seinen betagten Vater kümmert.²⁴⁷ In seinem vierzigsten Lebensjahr sucht ihn die Delegation aus Rom auf, um ihm die römische Königswürde anzutragen. Wie bereits erwähnt, lehnt er das Angebot entschieden ab und entspricht damit der Erwartung, wie Platon sie an einen wahren Philosophen stellen würde.²⁴⁸ Erst durch die Überredungskünste seiner Angehörigen und Freunde kann er dazu bewegt werden, das Amt doch anzutreten.²⁴⁹ Das Lob, das ihm sein Vater und sein Freund Marcius ausstellen, fasst die dargestellte Tugendhaftigkeit Numas gut zusammen:

Εἰ δὲ αὐτὸς οὔτε πλούτου δέη δι' αὐτάρκειαν οὔτε δόξαν ἀρχῆς καὶ δυναστείας ἐζήλωκας κρείσσονα τὴν ἀπ' ἀρετῆς ἔχων [...].

Wenn du selbst aber weder Reichtum brauchst wegen [deiner] Genügsamkeit noch Ehre der Herrschaft und Macht begehrt, weil du die bessere [Ehre] der Tugend besitzt [...].²⁵⁰

Die Sprecher stellen klar, dass Numa die Königswürde weder aus Geldgier noch Ruhmsucht annimmt. Denn weder Reichtum noch Ehre haben für Numa einen Wert. In seiner Tugendhaftigkeit ist er sich selbst genug und sucht nicht nach Anerkennung, die sich durch politische Macht erlangen lässt, sondern die Ehre, die ein tugendhaftes Leben mit sich bringt. Bei der allgemeinen gesellschaftlichen Durchsetzung dieser Tugendhaftigkeit ist allerdings Numa weniger radikal und auch weniger erfolgreich als Lykurg, was nicht zuletzt mit seiner Art des Regierens zusammenhängt, auf die zurückzukommen ist.²⁵¹

²⁴² *Lyc.* 9,1.

²⁴³ *Lyc.* 9,3.

²⁴⁴ *Lyc.* 10,1.

²⁴⁵ *Num.* 3,6: πᾶσαν οἴκοθεν ἅμα τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν ἐξελαύνων.

²⁴⁶ *Num.* 3,6.

²⁴⁷ *Num.* 3,7.

²⁴⁸ *Num.* 5; zu Platon siehe LIEBERT, Plutarch's Politics, 160.

²⁴⁹ *Num.* 6.

²⁵⁰ *Num.* 6,2.

²⁵¹ Vgl. unten 4.4.3.

Für die Frage, wie die Tugendhaftigkeit Numas mit dem Göttlichen in Verbindung steht, lohnt sich ein erneuter Blick auf Plutarchs Ontologie und Seelenlehre: Wie der Demiurg einst Ordnung in das Chaos des Universums gebracht habe, seien Verstand und Bildung Geschenke des Göttlichen an die Menschen, die es ihnen erlaubten, Tugenden zu begehren und sich durch ihre Realisierung zum Göttlichen hinzuentwickeln (ὁμοίωσις θεῷ).²⁵² Denn Gott ist für Plutarch der Inbegriff aller Tugend, und ihm ähnlich zu werden das höchste Ziel der Philosophie und des menschlichen Lebens überhaupt.²⁵³ Der Mensch könne einerseits durch falsche Entscheidungen und Laster degenerieren; er sei aber andererseits auch fähig, sich durch Bildung und Tugend selbst zu transzendieren.²⁵⁴ Die Demonstration von Tugendhaftigkeit in konkreten Werken bedeutet für Plutarch nichts anderes als die Nachahmung Gottes.²⁵⁵ Die realisierte menschliche Tugendhaftigkeit versteht er wiederholt mit dem Attribut „göttlich“,²⁵⁶ sie ist Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Welt.²⁵⁷ Dieser Sachverhalt gilt als Voraussetzung dafür, dass besonders tugendhafte Menschen wie Sokrates²⁵⁸ oder Numa auch über eine besondere Beziehung zum Göttlichen verfügen, wie ebenfalls noch weiter auszuführen sein wird.²⁵⁹

4.4.2. Numa als König

Für Plutarch ist Numa gerade deshalb eine vorbildliche Persönlichkeit, weil er sich als Philosoph nicht nur einem Leben in Abgeschiedenheit und Kontemplation widmet, sondern Staatsmann wird und seine Weisheit und Tugendhaftigkeit durch sein politisches Engagement der breiten Bevölkerung zugutekommen lässt.²⁶⁰ Doch was ist ein König und welche Eigenschaften machen einen guten König aus? Das Bild eines Herrschers ist bei Griechen wie Römern zur Zeit Plutarchs vom Ideal Alexanders des Grossen geprägt. Dieser legitimierte seinen Herrschaftsanspruch durch seine militärischen Erfolge, explizite Herrschaftszeichen wie das Diadem, das Purpurgewand und den Siegelring und durch die sakrale Überhöhung seiner Person.²⁶¹ Dieses hellenistische Herrschermodell

²⁵² *De sera* 550D. Zur Dynamik von Plutarchs Seelenlehre siehe auch *De def. or.* 415B.

²⁵³ *De sera* 550E. Zum Konzept der ὁμοίωσις θεῷ siehe BECCI, Plutarco e la dottrina dell' ὁμοίωσις θεῷ.

²⁵⁴ *Peric.* 1,3–4; vgl. BECCI, Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics, 82.

²⁵⁵ *De sera* 550E; vgl. FRAZIER, Göttlichkeit und Glaube, 113.

²⁵⁶ *Arist.* 6,4: τὴν δ' ἀρετὴν, ὃ μόνον ἐστὶ τῶν θεῶν ἀγαθῶν ἐφ' ἡμῖν. Vgl. *Rom.* 28,6; *De sera* 550D; *Am.* 759E; *Princ. iner.* 781A.

²⁵⁷ Vgl. *Is.* 382D.

²⁵⁸ *De gen.* 588F–589B.

²⁵⁹ Vgl. unten 4.4.4.

²⁶⁰ Vgl. *Praec. ger. reip.* Indem Numa das Angebot der Königswürde akzeptiert, unterscheidet er sich etwa grundsätzlich von Solon, der auf politische Macht verzichtete (*Sol.* 14); vgl. STADTER, *Paidagogia*, 250.

²⁶¹ EDER, Herrscher, 362.

wurde von den Römern nach ihrem Sieg über die Griechen direkt übernommen. Plutarch zeichnet mit seinem Protagonisten Numa ein dezidiert anderes Bild eines idealen Herrschers und fordert seine intendierte Leserschaft heraus, über ihre eigene Vorstellung von Königtum nachzudenken.

Bereits im ersten Satz der Biographie stellt Plutarch deshalb seine Hauptfigur als „König Numa“ (Νομᾶς ὁ βασιλεύς)²⁶² vor und präsentiert ihn als würdigen und erfolgreichen Regenten: Numa stammt aus der bekannten sabinischen Stadt Cures,²⁶³ ist Sohn eines angesehenen Sabiners²⁶⁴ und hat durch die Ehe mit Tatia, der einzigen Tochter des Tattius, in ein römisches Herrscher Geschlecht eingheiratet.²⁶⁵ Plutarch legt jedoch grossen Wert darauf, dass Numa nicht dank seiner Abstammung oder einer geschickten Heiratspolitik den römischen Thron erklimmt, sondern dass ihm dieser aufgrund der Vorzüge seiner Person angeboten wird. Bereits in jungen Jahren ist Numa in seiner Heimatstadt und darüber hinaus als tugendhafter Mensch,²⁶⁶ aber auch als tadelloser Richter (ἄμειπτος δικαστής) und weiser Ratgeber (σύμβουλος) bekannt.²⁶⁷ Deshalb wird Numa, obwohl er als Sabiner aus Cures als Fremder gilt, der römischen Königsherrschaft für würdig erachtet.²⁶⁸ Durch seine Weisheit (σοφία) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) stiftet er unter dem zerstrittenen römischen Volk neue Einheit.²⁶⁹ Wie es sich für einen grossen König gehört, stirbt Numa schliesslich im hohen Alter von achtzig Jahren einen friedlichen Tod.²⁷⁰ Die Misserfolge seiner Nachfolger lassen das Königtum Numas in Plutarchs Augen in einem noch helleren Licht erstrahlen.²⁷¹

Der Kontrast mit dem konventionellen hellenistischen Herrscherideal entsteht bei Plutarch durch den scharfen Gegensatz zwischen Numa und dessen Vorgänger Romulus. Dieser steht für das Ideal eines erfolgreichen Feldherrn, unter dem Rom zu einer selbstbewussten und expansionshungrigen Herrschaft herangewachsen ist. Als dunkle Folie, vor der sich die Wahl Numas zum neuen König ereignet, zeichnet Plutarch die verworrene Situation, in die das kriegerische Rom unter Romulus geraten ist, in besonders drastischen Farben: Es ist ein düsteres Bild von Rom am Rande eines Bürgerkriegs. Schuld daran ist nicht nur der seit langer Zeit schwelende Konflikt zwischen Römern und Sabinern,²⁷² sondern auch ein zerstrittener Senat und die Aufrührerstimmung im Volk. Der Senat ist in

²⁶² Num. 1,1.

²⁶³ Num. 3,4.

²⁶⁴ Num. 3,4.

²⁶⁵ Num. 3,6.

²⁶⁶ S. o. 4.4.1.

²⁶⁷ Num. 3,6.

²⁶⁸ Comp. Lyc.-Num. 2,2.

²⁶⁹ Comp. Lyc.-Num. 4,8.

²⁷⁰ Num. 21,4.

²⁷¹ Num. 22,7.

²⁷² Num. 2,4.

der Darstellung Plutarchs alles andere als vertrauenswürdig. Er wird verdächtigt, Romulus als unliebsamen Machthaber insgeheim beseitigt zu haben. Plutarch lässt wenig Zweifel daran, dass die Vergöttlichung des Romulus eine fragwürdige Massnahme zur Vertuschung dunkler senatorischer Machenschaften ist.²⁷³ Der Senat agiert nämlich ausgesprochen machthungrig, so dass zu befürchten steht, dass er nach dem Verschwinden des Romulus die Macht ganz an sich reißt.²⁷⁴ Doch auch nach innen erweist sich der Senat als verdorben: Die Senatoren sind gespalten²⁷⁵ und stehen voller Eifersucht und Misstrauen gegeneinander.²⁷⁶ Das Gegengewicht zum Senat bildet das römische Volk, eine brodelnde, misstrauische Masse, die Plutarch als unruhige See beschreibt,²⁷⁷ als einen Vulkan, der kurz vor dem Ausbruch steht. Der Senat fürchtet sich vor dem Volk und versucht, die aufgeheizte Stimmung zu besänftigen. Wie Sparta vor dem Herrschaftsantritt des Lykurg, so befindet sich Rom vor Numa in einem prekären Zustand, den Plutarch mit Referenz auf Platon als „fieberhaft krank“ bzw. „entzündet“ (φλεγμαίνων) beschreibt.²⁷⁸ Der Staat benötigt dringend die fachkundige Hilfe eines Arztes, eine Bezeichnung, die bei Plutarch auch ein Gottesprädikat ist,²⁷⁹ und sie wird ihm in der Person des Numa gewährt.²⁸⁰

Die Königswahl im Senat fällt auf Numa, und eine Delegation wird nach Cures gesandt, um den Wunschkandidaten nach Rom zu bringen.²⁸¹ Doch Numa lehnt das Angebot der Römer ab. Die Rede Numas, in der er seine Entscheidung begründet, nutzt Plutarch, um die Frage aufzuwerfen und zu erörtern, was denn ein König sei und was von ihm erwartet werden könne. Das krieglerische Rom sucht einen Militärkommandanten als Regenten, und dafür ist der friedliche Numa eindeutig der falsche Mann. Doch angesichts der verzweifelten Lage, in die sich das kampfeslustige Rom hineinmanövriert hat, wird klar, dass nicht Numa der falsche Mann für Rom ist, sondern Rom die falschen Erwartungen an einen Regenten hat; denn ein Befehlshaber (στρατηλάτης) macht noch keinen König (βασιλεύς).²⁸² Durch Numa wird den Römern in der Darstellung Plutarchs gezeigt, was es bedeutet, einen wahren König zu haben. Ein solcher zeichnet sich nicht durch die Beherrschung der Kriegskunst aus,²⁸³ sondern durch Gottes-

²⁷³ *Num.* 5,3.

²⁷⁴ *Num.* 3,1.

²⁷⁵ *Num.* 2,3.

²⁷⁶ *Num.* 2,4.

²⁷⁷ *Num.* 2,4.

²⁷⁸ *Num.* 8,2; vgl. *Lyc.* 5,6.

²⁷⁹ *De sera* 550D.

²⁸⁰ Die Metaphern für die Streitigkeiten als „Krankheit“ und den Politiker als „Arzt“ sind im Platonismus weit verbreitet und allgemein bekannt (vgl. DUFF, *Exploring Virtue and Vice*, 93).

²⁸¹ *Num.* 3,3.

²⁸² *Num.* 5,5.

²⁸³ Über sie verfügt Numa tatsächlich in keiner Weise, wie die Anekdote in *Num.* 15,6 zeigt.

furcht, Gerechtigkeit und Friedliebe.²⁸⁴ Deshalb entlässt Numa in einer ersten Amtshandlung demonstrativ die Leibgarde von dreihundert Mann, die ihn gegen das unzufriedene Volk schützen soll.²⁸⁵ Die Autorität Numas gründet nicht auf militärischem Erfolg und Machtdemonstrationen, sondern auf seiner Tugendhaftigkeit, die dem Volk zugutekommt und sich in der freien Zuneigung der Römer zu ihrem König spiegelt.

Die Zuneigung des Volkes, so betont Plutarch es immer wieder, ist Numa zeit-lebens gewiss. Er wird sowohl von der römischen wie auch von der sabinischen Fraktion im Senat einstimmig gewählt²⁸⁶ und mit Freude vom Volk willkommen geheissen.²⁸⁷ Plutarch beschreibt den Empfang Numas in Rom als wundersames Geschehen, bei dem eine begehrende Liebe (ἔρως) zu Numa in allen entfacht wird:

ἀπήντα δὲ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος ἔρωτι θαυμαστῷ τοῦ ἀνδρός.

Der Senat und das Volk gingen ihm entgegen mit einer wundersamen Liebe für den Mann.²⁸⁸

Kurz darauf wird Numa vom ganzen Volk einmütig zum König gewählt.²⁸⁹ Auch im weiteren Verlauf der Lebensdarstellung wird Plutarch nicht müde zu versichern, in welch grosser Gunst Numa beim römischen Volk steht. Bei seinem Tod versammeln sich alle Bewohner Roms und Menschen aus vielen verbündeten Städten, um den König zu bestatten. Ihre Trauer geht weit über das zu erwartende Mass hinaus. Sie beklagen Numa wie einen lieben Verwandten, so beschreibt es Plutarch, der jung aus dem Leben gerissen worden ist.²⁹⁰

Numa verkörpert in der Darstellung Plutarchs das platonische Ideal des Philosophenkönigs, das nicht nur eine politische, sondern auch eine ethische und sogar religiöse Dimension besitzt, wie ich noch ausführen werde. In Numa verbindet sich die philosophisch durchdachte und praktisch gelebte Vortrefflichkeit in idealer Weise mit staatlicher Macht. Diese Kombination birgt im platonischen Denken das Potential, Tugendhaftigkeit nicht nur im Leben eines einzelnen, philosophisch gebildeten Menschen zu realisieren, sondern das wahre und gute Leben auch einer ganzen Gesellschaft zugänglich zu machen. Diesen Zusammenhang spielt Plutarch bereits in die Rede von Numas Vater und Marcius ein, die Numa überreden wollen, das Königsamt doch anzunehmen. Sie weisen Numa darauf hin, dass ihm an der Spitze einer Gesellschaft ein neues Feld an Möglichkeiten für noble Taten eröffnet werde. Als Staatsmann könne er nicht

²⁸⁴ Num. 5,5.

²⁸⁵ Num. 7,4.

²⁸⁶ Num. 3,3.

²⁸⁷ Num. 7,1.

²⁸⁸ Num. 7,1.

²⁸⁹ Num. 7,1.

²⁹⁰ Num. 22,1; vgl. BETZ, Plutarch über das leere Grab, 216.

nur selbst ein gutes Leben führen, sondern habe die Macht, eine ganze Gesellschaft entsprechend zu formen (μετακοσμέω).²⁹¹ Möglich wird dies einerseits durch weise Gesetzgebung und Regierungsführung, andererseits auch durch das leuchtende Vorbild, das der König für sein Volk darstellen kann. In dieser Hinsicht ist das *Leben Numas* Plutarchs biographische Umsetzung des Ideals des Philosophenkönigs, das von Platon in dessen *Politeia* beschrieben wurde.²⁹² Der ideale Herrscher ist für Platon jemand, der sowohl politische Fähigkeiten als auch philosophische Erkenntnis in seiner Person vereint. Nur ein solcher Mensch ist fähig, den idealen Staat, wie Platon ihn imaginiert, zu schaffen und zu lenken und so das grösstmögliche Glück für die Bürger zu gewährleisten.²⁹³ Deshalb fordert Platon, dass ein Philosoph, der sich aus der Höhle der beschränkten Alltagswahrnehmung befreit und wahre Erkenntnis erlangt hat, die Verantwortung übernehmen soll, wieder in die Höhle zurückzukehren und zu den übrigen Gefangenen in der Dunkelheit zu sprechen.²⁹⁴ Plutarch ist von der Richtigkeit dieser Vision überzeugt²⁹⁵ und zeigt dies sowohl in seinem persönlichen politischen Engagement²⁹⁶ wie auch literarisch in seiner antiepileptischen Rhetorik und seinen politischen Schriften.²⁹⁷ An der Figur des Numa kann Plutarch durchspielen, was in seiner eigenen Zeit für einen gebildeten Griechen unmöglich ist: dass ein Philosoph nicht nur Herrscher berät, sondern selbst das höchste politische Amt innehat und seine Tugendhaftigkeit zum Wohl des Volkes voll zur Geltung bringen kann. Eine solche Verschmelzung von Philosophie und politischer Macht lässt sich für Plutarch, wie für Platon, nur als göttlicher, heilsbringender Eingriff in die Geschichte verstehen. Die soteriologische Komponente ist im folgenden Platon-Zitat im *Leben Numas* unverkennbar:

[...] ὥς μία κακῶν παῦλα καὶ λύσις ἀνθρώποις ἐστίν, ἐκ τινος τύχης θείας εἰς ταῦτο διανοίᾳ φιλοσόφῳ βασιλικὴν συμπεσοῦσαν δύναμιν ἐγκρατῆ καὶ ὑπερδέξιον τῆς κακίας τῇ ἀρετῇ καταστήσαι.

[...] dass es nur eine Ruhe und eine Erlösung vom Bösen für die Menschen gibt, wenn, durch eine göttliche Fügung, philosophisches Verständnis und königliche Macht in [einer Person] zusammenfallen und das Laster von der Tugend überwältigt und besiegt würde.²⁹⁸

²⁹¹ Num. 6,3: ἀνθρώπων ἡμερώσεις ῥᾶστα καὶ τάχιστα μετακοσμουμένων ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος.

²⁹² Zum Philosophenkönig bei Platon und Plutarch siehe BOULET, *Philosopher King*; DUFF, *Great Natures*, 90; JACOBS, *Pragmatic Biographies*, 15; ROSKAM, *Plutarch*, 180.

²⁹³ Platon, *Rep.* 5 473.

²⁹⁴ Platon, *Rep.* 7 520C.

²⁹⁵ Vgl. PELLING, *Political Philosophy*, 150; TRAPP, *Statesmanship*, 198; ROSKAM, ΠΑΙΔΕΙΑ, 175; DUFF, *Exploring Virtue and Vice*, 66; SWAIN, *Character Change*, 295.

²⁹⁶ Vgl. oben 4.4.1.

²⁹⁷ *De lat. viv.* 1128A–E; vgl. *Princ. iner.*; *An seni*; *Praec. ger. reip.*

²⁹⁸ Num. 20,7; vgl. Platon, *Rep.* 6 487E.

Im Vergleich zu Platon, der davon ausgeht, dass ein Philosophenkönig bei der Bevölkerung auf Widerstand stossen würde und es deshalb am einfachsten wäre, alle Erwachsenen aus einer Stadt zu vertreiben, um mit einer neuen Generation den idealen Staat zu realisieren,²⁹⁹ zeigt Plutarch an Numa, dass ein idealer König auch ohne Zwang und Drohung, sondern allein durch sein Vorbild zu einem guten Leben anleiten kann.³⁰⁰ Das also sei ein wahrer König, so beantwortet Plutarch am Ende des *Leben Numas* die anfangs aufgeworfene Frage,³⁰¹ der selbst nach einem tugendhaften Leben strebe und mit diesem Beispiel sein Volk inspiriere, es ihm gleichzutun.³⁰² Der Philosophenkönig imitiert Gott,³⁰³ das Volk aber den König und wird auf diese Weise durch den König näher zum Göttlichen geführt. Die philosophische Weisheit kombiniert mit politischer Macht erschliesst eine neue Dimension der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wirkens in der Welt. Als gemeinsame Eigenschaft Gottes und des Königs hebt Plutarch in diesem Zusammenhang insbesondere die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) hervor.³⁰⁴

Die ideale Verbindung zwischen König und Göttlichem zeigt sich bereits im *Leben Lykurgs*. Wie sich der Schöpfergott an dem von ihm erschaffenen Kosmos erfreut, geniesst Lykurg in der Darstellung Plutarchs voller Zufriedenheit das Staatssystem, das er erschaffen hat.³⁰⁵ Mit seinem Streben nach Gleichheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Milde³⁰⁶ wird der ideale Herrscher zum Bild Gottes (εἰκὼν θεοῦ), der alle Dinge zum Guten ordnet.³⁰⁷ In ihm zeigt sich die fürsorgliche Gerechtigkeit Gottes, die zum Heil der Menschen wirkt. So fungiert der Herrscher als Mittler zwischen Gott und Menschen.³⁰⁸ Deshalb kann die Pythia Lykurg als „Gottgeliebten [...], mehr Gott als Mensch“ ansprechen.³⁰⁹ Dieser Ausspruch klingt im *Leben Numas* nach, wenn der frisch eingesetzte König vom römischen Volk in Superlativen als „frömmster und gottgeliebtester“ Mann (εὐσεβέστατος καὶ θεοφιλέστατος) empfangen wird.³¹⁰ Das Regieren praktiziert Numa als einen Dienst Gottes (ὕπηρεσία θεοῦ),³¹¹ der darin besteht, das Volk zu

²⁹⁹ Platon, *Rep.* 7 540–541.

³⁰⁰ *Num.* 20,8.

³⁰¹ *Num.* 5,5.

³⁰² *Num.* 20,8; vgl. 5,5.

³⁰³ S. o. 4.4.1.

³⁰⁴ Zur Gerechtigkeit in Offenbarung und Wirken Gottes in der Welt siehe PÉREZ JIMÉNEZ, *Δικαιοσύνη*.

³⁰⁵ *Lyc.* 29,1.

³⁰⁶ *Princ. iner.* 781A.

³⁰⁷ *Princ. iner.* 780E: ἄρχων δ' εἰκὼν θεοῦ. Zum Herrscher als Bild des Göttlichen bei Plutarch siehe HIRSCH-LUIPOLD, *Denken in Bildern*, 169 f.

³⁰⁸ *Princ. iner.* 780D.

³⁰⁹ *Lyc.* 4,3: ὃ θεοφιλή [...] θεὸν μάλλον ἢ ἄνθρωπον.

³¹⁰ *Num.* 7,3; Auf die Frage, inwiefern ein menschlicher Herrscher bei Plutarch auch Gott sein kann, wird unten in 4.4.5. eingegangen.

³¹¹ *Num.* 6,2.

guten Taten und zur Frömmigkeit zu erziehen, „durch das formende Einwirken des Herrschers“.³¹²

Das Ideal des Philosophenkönigs beinhaltet in diesem Sinne also die Aufgabe, das Volk zu erziehen. Plutarch betont, dass diese Erziehung des Volkes eine mühsame Angelegenheit ist. Für die Veränderung des Charakters eines Volkes bedürfe es grosser Kraft und Ausdauer.³¹³ Denn das ungebildete Volk lasse sich nicht durch rationale Argumentationen gewinnen. Wie der Kosmos und die menschliche Seele aus zwei Teilen bestehe und der rationale Teil den irrationalen begrenzen und beherrschen solle, so verhalte es sich auch mit dem Staat: Die gebildeten Herrscher hätten die Aufgabe, dem irrationalen Demos Grenzen zu setzen, ihn unter Kontrolle zu halten und zum Guten zu orientieren.³¹⁴ Diese duale Vorstellung des Staates, der aus Aristokratie und gemeinem Volk aufgebaut ist, findet bereits bei Platon in verschiedenen Metaphern ihren Ausdruck: Staatsmänner werden als Wagenlenker, Steuermänner, Generäle, Ärzte und Gärtner beschrieben, was das Volk in derselben Metaphorik zu Tieren, Vehikeln, einer Armee, Patienten und wilden Pflanzen macht.³¹⁵ Eine ganz ähnliche Redeweise begegnet auch bei Plutarch, der zwei Gleichnisse aus der Tierwelt erzählt. Das erste Gleichnis handelt von einer Schlange, deren Schwanz sich gegen den Kopf auflehnt: Der Kopf der Schlange hat Augen und Ohren, während der Schwanz der natürlichen Ordnung gemäss die Aufgabe hat, dem Kopf zu folgen, und selbst keine Fähigkeit zur Führung besitzt.³¹⁶ Das zweite Gleichnis beschreibt den Staatsmann als Bienenkönigin, die über ihren Bienenstaat herrscht.³¹⁷ An anderer Stelle verwendet Plutarch eine Metapher aus der Schifffahrt: Perikles habe Hoffnung und Angst wie Ruder benutzt, um die lähmende Hoffnungslosigkeit oder den fahrlässigen Wagemut der Athener auszugleichen.³¹⁸ Im *Leben Numas* klingen die platonischen Metaphern des Arztes und Wagenlenkers an, wenn Plutarch den römischen Staat vor der Herrschaft Numas als „entzündet“ bezeichnet und über Numa sagen lässt, dass er als König „die Zügel in die Hand“ nehme.³¹⁹

Doch welche Mittel stehen dem Herrscher zur Verfügung, um die Massen zu erziehen? Den Gebrauch von Gewalt will Plutarch möglichst vermieden wissen.³²⁰ Zu bevorzugen ist die Überzeugungskraft, bei der alle Register gezogen

³¹² Num. 6,2: μετακοσμουμένων ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος.

³¹³ Praec. ger. reip. 799B.

³¹⁴ Vgl. STADTER, Plutarch and Rome, 17. Siehe auch die Interpretation von Plutarch in *Symp. und Princ. iner.* bei BOULET, *Philosopher King*, 458 f.

³¹⁵ SAÏD, *Plutarch and the People*, 19.

³¹⁶ Ag. et Cleom. 2,5.

³¹⁷ Praec. ger. reip. 813C.

³¹⁸ Peric. 15,4: μάλιστα δ' ἐλπίσι καὶ φόβοις ὥσπερ οἶαξι.

³¹⁹ Num. 6,3: διὰ χειρὸς ἔχοντα τὰς ἡνίας.

³²⁰ So jedenfalls in Num. 20,8. An anderen Stellen macht Plutarch deutlich, dass er Zwangsmassnahmen der Regierung in gewissen Situationen durchaus für angemessen hält (vgl. *Peric.* 15,3).

werden sollen, notfalls sogar mit Täuschung gearbeitet werden kann. Das zeigt sich etwa bei Themistokles, der an der Aufgabe der Volkserziehung verzweifelt. In dieser ausweglosen Situation stellt er eine Bühnenmaschinerie auf, um den Menschen göttliche Zeichen und Orakel vorzuführen.³²¹ Plutarch deutet auch bei Lykurg und Numa an, dass sie ihre göttliche Autorität möglicherweise vorgetauscht hätten, um das Volk zum Umdenken zu bewegen,³²² versucht dies aber sogleich zu entschuldigen: Der gute Zweck heilige in diesem Kontext die fragwürdigen Mittel, denn etwaige Schwindeleien dienten den Betrogenen hier letztlich zum Heil (πρὸς σωτήριον).³²³ Von Numa erzählt Plutarch, dass er bisweilen von furchterregenden Zeichen und seltsamen Geistererscheinungen gesprochen habe, um den Aberglauben des Volkes auszunutzen und es gefügig zu machen.³²⁴ Auch hat Plutarch einen Vergleich mit Pythagoras zur Hand, der nach dem Zeugnis des Dichters Timon von Phleius als Gaukler und Scharlatan bekannt gewesen sei.³²⁵ Wie von Pythagoras berichtet wurde, dass er einen Adler gezähmt und in einer Versammlung einen goldenen Oberschenkel gezeigt habe, so habe Numa vielleicht die Geschichte seiner Liebe zur Nymphe Egeria benutzt, um das Volk zu beeindrucken.³²⁶

Plutarch ist jedoch auffallend zurückhaltend, Pythagoras oder Numa bewusste Täuschung des Volkes zu unterstellen, und er bemüht sich um eine Korrektur des schlechten Bildes, das von Numa aus den erwähnten Beispielen möglicher Täuschungen entstehen könnte.³²⁷ Beflissen demonstriert er, dass Numa oft ganz andere Wege findet, um das Volk zum Guten zu bewegen: Durch die Kraft seiner tugendhaften Lebensführung,³²⁸ durch religiöse Festlichkeiten,³²⁹ durch ein geschicktes politisches Belohnungssystem³³⁰ und tiefgreifende zivilgesellschaftliche und religiöse Reformen³³¹ gelingt es ihm, dem Volk das tugendhafte Leben schmackhaft zu machen. Plutarch betont dies mit gutem Grund: Die Täuschung gilt auch bei seinen Zeitgenossen nicht einfach als unproblematisches Mittel der Volkserziehung und passt jedenfalls schwerlich zum Ideal des Philosophenkönigs. In *De genio Socratis* unterscheidet Plutarch zwischen den Möglichkeiten der Volkserziehung, die einem Politiker und einem Philosophen zur Verfügung stehen. Während Staatsmänner den Aberglauben des gemeinen Volkes

³²¹ *Them.* 10,1: σημεία δαιμόνια καὶ χρησμούς.

³²² *Num.* 4,8.

³²³ *Num.* 4,8.

³²⁴ *Num.* 8,3.

³²⁵ *Num.* 8,5.

³²⁶ *Num.* 8,6.

³²⁷ Anders RODRIGUES, Political reforms, die dafür plädiert, dass Plutarch die Täuschung mit religiösen Mitteln für ein legitimes Führungswerkzeug hält.

³²⁸ *Num.* 20,8.

³²⁹ *Num.* 8,3.

³³⁰ *Num.* 16,4.

³³¹ Siehe die nachfolgenden Abschnitte 4.4.3–4.

als Zaumzeug nutzen können, um ihre Untertanen auf den richtigen Weg zu führen, ziemt sich eine solche Vorgehensweise für Philosophen nicht, weil sie im Widerspruch mit ihren Überzeugungen stehen muss.³³² Stellt der Gedanke einer *pia fraus* also einfach den Versuch einer rationalen Erklärung für die mythologische Tradition der Beziehung Numas zu Egeria dar oder handelt es sich einmal mehr um eine Provokation Plutarchs, die die intendierte Leserschaft zum weiteren Nachdenken über legitime Mittel der Volkserziehung anregen soll? Die Frage nach der Angemessenheit des frommen Betrugs als Führungsmittel ist im *Leben Numas* jedenfalls in einen grösseren Diskurs über Aberglauben und wahre Frömmigkeit eingebettet, auf den noch näher einzugehen ist.³³³

4.4.3. Numa als Gesetzgeber

Plutarch präsentiert Numa nicht nur als vorbildlichen Regenten, sondern auch als Gesetzgeber Roms. Das Gesetz schafft Ordnung und strukturiert eine Gesellschaft auf allgemein verbindliche Art. Ein gutes Gesetz schafft die Grundlage für ein gelingendes gesellschaftliches Zusammenleben. Die Gesetzgebung ist deshalb sowohl ein starkes Gestaltungsmittel als auch ein wichtiges Vermächtnis einer Gründerfigur, mit dem sich Wohlergehen oder Niedergang eines Volkes entscheidet. Dies trifft auch für die erzählten Zusammenhänge in Plutarchs *Leben Numas* zu. Die Entscheidung Numas, das Königsamt anzutreten, sorgt in Rom nach der Beschreibung Plutarchs für grosse Begeisterung:

[...] καὶ χαρὰ πάντων, ὥσπερ οὐ βασιλεία τῆς πόλεως, ἀλλὰ βασιλείαν δεχομένης.

[...] und es herrschte allgemeine Freude, als ob die Stadt nicht einen König, sondern ein Königreich empfinde.³³⁴

Die Römer freuen sich nicht nur darüber, einen hervorragend qualifizierten und allgemein anerkannten neuen König gefunden zu haben. Sie freuen sich so, als ob sie ein ganzes Königreich gefunden hätten. Die Aussage kann als eine Hyperbel verstanden werden, mit der Plutarch die Gunst betonen will, mit der Numa beim Volk empfangen wird. Wahrscheinlicher ist es aber, dass Plutarch hier darauf anspielt, dass Rom mit Numa tatsächlich ein Königreich empfängt – nicht im Sinne eines Territoriums, wie es sich das expansionsorientierte Rom vielleicht vorgestellt hätte,³³⁵ sondern im Sinne einer neuen Art des wohlgeordneten gesellschaftlichen Zusammenlebens. Dieses neue Königreich wird sich auf verschiedene Reformen und Gesetze Numas gründen, die der Stadt nach den diversen gescheiterten Reformversuchen, welche der Senat nach dem Tod des

³³² *De gen.* 580A.

³³³ S. u. 4.5.5.

³³⁴ *Num.* 7,1.

³³⁵ So die Interpretation bei LIEBERT, *Plutarch's Politics*, 163, die kaum zu überzeugen vermag.

Romulus unternommen hatte, die ersehnte Zeit der Prosperität und des Friedens bescheren.

Das Portrait Numas als Gesetzgeber entsteht bei Plutarch vor allem durch die kompositionelle Parallelisierung Numas mit Lykurg, dem grossen Gesetzgeber der Griechen.³³⁶ An mehreren Stellen bezeichnet Plutarch Numa aber auch explizit als „Gesetzgeber“ (νομοθέτης),³³⁷ und in der Synkrisis sind die diesbezüglichen Fähigkeiten der beiden grossen Männer ein wichtiger Vergleichspunkt.³³⁸ Dabei differenziert Plutarch deutlich zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Gesetzestradiation: Von Lykurg schreibt Plutarch, dass er sich nur mündlich geäussert und nichts schriftlich hinterlassen habe.³³⁹ Numa habe seine Gedanken zwar in Bücher notiert, wie es die griechischen Gesetzgeber auf Tafeln tun, um auf dieser Grundlage die Priester zu lehren.³⁴⁰ Doch habe er diese Bücher geheim gehalten. Bei seinem Tod seien sie in einem separaten Sarkophag begraben worden. Als sie vierhundert Jahre später wiedergefunden wurden, habe sich das römische Volk entschlossen, sie zu verbrennen.³⁴¹ Es bleibt nur noch das tradierte Wissen über das Leben und Wirken Numas, das Plutarch in seiner Darstellung ausführt.

Im Unterschied zur Gesetzgebung Lykurgs sind viele Regelungen Numas, von denen Plutarch erzählt, religiöser Natur, weshalb sie im nächsten Abschnitt (4.4.4.) näher ausgeführt werden. In diesem Abschnitt stehen zwei zivilgesellschaftliche Reformen im Zentrum, von denen die erste eine grosse soziale Kraft entfaltet, während die Bedeutung der zweiten vor allem symbolischer Natur ist.

Bei der ersten Reform lässt Plutarch Numa mit einer neuen Ordnung in die bestehende römische Gesellschaftsstruktur eingreifen. Von einer ähnlich tiefgreifenden Reform berichtet Plutarch schon bei Lykurg, der die Künste aus der Stadt verbannt und mit einer Münzreform den Handel einschränkt.³⁴² Das Handwerk wird zur Sklavenarbeit, die Spartaner jedoch sollen alle an den Waffen zu Soldaten ausgebildet werden. Damit schafft Lykurg aus einer ökonomisch heterogenen Gesellschaft eine egalitäre und disziplinierte Gemeinschaft spartanischer Bürger. Rom hat vor der Herrschaft Numas ein anderes Problem als Sparta vor der Zeit Lykurgs. Die römische Gesellschaft ist in zwei Lager gespalten. Die Konfliktgruppen definieren sich dabei über ihre ethnische Herkunft: Alleingesessene Römer streiten gegen die sabinischen Zuzüger.³⁴³ Numa durchbricht diese Dualität in der römischen Gesellschaft mit seinen Reformen, indem er die

³³⁶ *Num.* 4,7; vgl. SILK, *Civil Religion*, 867.

³³⁷ *Num.* 9,2; 14,6; 22,2.

³³⁸ *Comp. Lyc.-Num.* 1,5; 4,2.

³³⁹ *Lyc.* 8,5.

³⁴⁰ *Num.* 22,2.

³⁴¹ *Num.* 22,5.

³⁴² *Lyc.* 9,3.

³⁴³ *Num.* 2,4; 17,1.

Bevölkerung nicht wie Lykurg vereinheitlicht, sondern diversifiziert. Er gliedert das Volk nach Berufsgruppen, die jeweils eigene Versammlungen und Kulte abhalten können.³⁴⁴ In einer stark idealisierten Darstellung lässt Plutarch das römische Volk die ethnische Zweiteilung in der neuen Pluralität der Gruppierungen alsbald vergessen, so dass alle römischen Bürger dank der weisen Gesetzgebung Numas in Frieden und Harmonie zusammenleben.³⁴⁵

Bei der zweiten Reform greift Numa als Gesetzgeber mit einer neuen Ordnung in die Zeitrechnung ein, indem er verschiedene Anpassungen am Kalender vornimmt. Insbesondere verweist er den März, der zuvor der erste Monat im Jahr war, auf den dritten Platz und erklärt den Januar für den ersten und wichtigsten Monat des Jahres.³⁴⁶ Diese Umstellung ist ein symbolischer Akt mit grossen religiösen Implikationen: Der Monat März hat seinen Namen vom Kriegsgott Mars, während die Bezeichnung des Januars vom doppelgesichtigen Gott Janus abgeleitet wird. Mit seiner Kalenderreform entthront Numa den Kriegsgott und setzt Janus an die erste Stelle. Plutarch erklärt, dass Janus als Gott der zivilen und sozialen Ordnung verehrt wird, weil er die Menschheit aus einer ehemals barbarischen Lebensweise herausgeführt habe.³⁴⁷ Janus wird im *Leben Numas* zum Vorbild und Archetyp für Numas gesellschaftliches Wirken. Wie Janus die ganze Menschheit aus ihrem unzivilisierten Urzustand befreit und so in ein neues Zeitalter gebracht hat, so eint Numa die zerstrittene römische Gesellschaft und führt sie in ein glorreiches Zeitalter des Friedens, der Kultur und Prosperität. Symbolisiert wird dieses glückliche Zeitalter mit der Flügeltür am Janustempel. Diese steht nur in Kriegszeiten offen und bleibt deshalb für die Dauer von 43 Jahren, also in der gesamten Regierungszeit Numas, verschlossen.³⁴⁸

Plutarch zeichnet das Friedensreich Numas in farbigen Bildern voller Festlichkeiten, Gastfreundschaft, Überfluss und Harmonie. Dabei bedient sich Plutarch sogar der Worte bekannter Poeten und merkt an, dass auch diese fulminanten Beschreibungen noch zu kurz greifen würden: An den Waffen sammeln sich Rost und Spinnweben, die Kriegstrompete ist verstummt, und die Bürger geniessen einen sorglosen Schlaf.³⁴⁹ Diese friedvolle Seligkeit erfüllt nicht allein Rom, sie breitet sich auch in die umliegenden Städte und schliesslich über ganz Italien aus.³⁵⁰ Numa wird zur Quelle der Weisheit und Güte, an der man überall teilhaben kann.³⁵¹ Mit Numa ist ein neues Friedensreich in Rom und weit über die

³⁴⁴ *Num.* 16,3; 17,1.

³⁴⁵ *Num.* 17,3.

³⁴⁶ *Num.* 18,3.

³⁴⁷ *Num.* 19,6.

³⁴⁸ *Num.* 20,1–2.

³⁴⁹ *Num.* 20,5; Es handelt sich um ein freies Zitat von Bakchylides, Frgm. 13 (vgl. JEBB, *Bacchylides*, 411).

³⁵⁰ *Num.* 20,3–4.

³⁵¹ *Num.* 20,4.

Stadt hinaus angebrochen, das eine glorreiche Zukunft verspricht. Mit seiner überaus positiven Schilderung des Friedensreichs Numas bewegt sich Plutarch sehr nahe an der Rhetorik der Pax Romana, der Idee eines Friedens im gesamten Mittelmeerraum, die ab 27 v. Chr. unter der Herrschaft Roms durchgesetzt wurde und dabei zwar nicht Unabhängigkeit, dafür aber Ordnung und Wohlstand für alle Völker bringen sollte, füllt die Idee aber neu.³⁵² Plutarch selbst lebte als Grieche unter diesem erzwungenen Frieden und erfuhr im neu aufstrebenden Delphi die positiven wirtschaftlichen Folgen der von Rom geschaffenen Gesellschaftsordnung.³⁵³ Er wusste aber ebenso um die Schattenseiten der Pax Romana. Diese werden im *Leben Numas* jedoch nicht explizit zum Thema, denn wie an vielen anderen Stellen ist Plutarch auch hier sehr zurückhaltend mit Äusserungen, die unmittelbar mit der römischen Herrschaft seiner Gegenwart zu tun haben.³⁵⁴ Plutarch lässt jedoch in der Synkrisis am Ende des *Leben Numas* Risse im Idealbild des Friedensreichs sichtbar werden: Weiterhin präsent ist nämlich auch in Numas Friedenslegislatur das Problem, gegen das sich Lykurg mit ganzer Kraft eingesetzt hat: Das Streben nach Reichtum und Luxus wuchert in Rom und die Schere zwischen Arm und Reich öffnet sich dramatisch.³⁵⁵ Nach dem Tod Numas bricht die Idylle des Friedensreichs in sich zusammen, was Plutarch auf eine Schwäche in Numas Regierungssystem zurückführt, nämlich auf die Vernachlässigung der staatlichen Erziehung der zur nächsten Bürgergeneration Heranwachsenden.³⁵⁶

Die religiösen Bezüge von Numas Gesetzgebung wurden bisher bewusst ausgeklammert. Sie sollen im nächsten Abschnitt thematisiert werden.

4.4.4. Numa als Priester

Priester waren in der griechisch-römischen Welt das traditionelle Tempelpersonal und galten als bedienstete Vermittler zwischen Göttern und Menschen.³⁵⁷ Durch diese Vermittlerrolle zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre hatten Priester eine einflussreiche und angesehene Stellung. Sogar römische Kaiser schmückten sich ab Augustus mit dem Titel des obersten Priesters (*Pontifex maximus*). Plutarch stellt Numa nicht nur in der Rolle eines Philosophen, Königs und Gesetzgebers dar, sondern auch in der eines (obersten) Priesters und als Mensch mit einem besonderen Bezug zur Sphäre des Göttlichen.³⁵⁸ In einer

³⁵² Das Motiv des Herrschers als Begründer eines neuen, goldenen Zeitalters findet sich prominent in Vergils vierter Ekloge; vgl. STROHMANN, Herrscher, 374.

³⁵³ Vgl. *De Pyth. or.* 409A.

³⁵⁴ Vgl. PELLING, Plutarch's Caesar, 223.

³⁵⁵ *Comp. Lyc.-Num.* 2,5.

³⁵⁶ *Comp. Lyc.-Num.* 4,2.

³⁵⁷ Vgl. GORDON, Priester, 319.

³⁵⁸ Vgl. STADTER, Paidagogia, 252: „it is his reverence for the gods which lies at the center of his personality“.

ersten Amtshandlung löst Numa die Leibgarde des Königs auf.³⁵⁹ Auch der römische Senat scheint in der Regierung Numas keine Rolle mehr zu spielen. Die Senatoren treten nach der Wahl Numas zum König erst wieder bei dessen Beerdigung in Erscheinung, bei der sie dem König gemeinsam mit vielen anderen die letzte Ehre erweisen. An die Stelle des Senats rücken in der Erzählung Plutarchs Priester, mit denen sich Numa umgibt und die er in unterschiedliche Orden einteilt. Er selbst fungiert als *Pontifex maximus*.³⁶⁰ Er wird zum ἐξηγητής und προφήτης, der den göttlichen Willen darstellt und auslegt,³⁶¹ die öffentlich und privat durchgeführten Riten beaufsichtigt und lehrt, wie man die Götter verehren soll.³⁶² Auch als König ist Numa deshalb in seinem Palast nicht so sehr mit Regierungsbelangen beschäftigt, sondern verbringt seine Zeit vielmehr mit der Durchführung von heiligen Ritualen, mit der Belehrung der Priester und mit dem Nachdenken über göttliche Dinge.³⁶³ Seine religiösen Gesetze, die er auf eine göttliche Quelle zurückführt, hält er in heiligen Büchern fest, aus denen er seinen Priestern vorliest.³⁶⁴

Angesichts der schier unmöglichen Aufgabe, das kriegerrische und zerstrittene römische Volk zur Einigkeit und Friedfertigkeit zu erziehen, bittet Numa die Götter um Hilfe.³⁶⁵ Dann beginnt er, die römische Gesellschaft mit verschiedenen religiösen Bräuchen vertraut zu machen. Wie es Lykurg in Sparta mit den gemeinsamen Messen tut, so restrukturiert Numa das gemeinschaftliche Leben der römischen Bürger mit öffentlichen Ritualen, Umzügen und religiösen Tänzen. Zuweilen nutzt er gar den Aberglauben des Volkes aus, um dessen Eigensinn zu überwinden.³⁶⁶ Durch diese intensive religiöse Erziehung wird das Volk schliesslich gefügig.³⁶⁷ Doch ist die religiöse Unterweisung nicht allein politisches Kalkül, sondern genuin in der Person Numas und seiner Religiosität verankert.³⁶⁸ Durch das gesamte *Leben Numas* ist die Hauptperson als eine Figur mit einem besonderen Bezug zum Göttlichen dargestellt.

³⁵⁹ Num. 7,4.

³⁶⁰ Die Inszenierung Numas als *Pontifex maximus* gehört zu einem Spezifikum von Plutarchs Darstellung. Sie ist in keiner anderen uns überlieferten Quelle bezeugt (vgl. STADTER, Paidagogia, 250).

³⁶¹ Num. 9,4.

³⁶² Num. 9,4.

³⁶³ Num. 14,1. Diese Aspekte sind weder in der Numa-Darstellung bei Dionysios von Halikarnassos oder in anderen Quellen, die Plutarch oft benutzt, noch bei Livius oder Cicero überliefert. Stadter mutmasst deshalb: „Plutarch seems to construct this picture on his own“ (STADTER, Paidagogia, 247).

³⁶⁴ Num. 22,2.

³⁶⁵ Num. 8,3: ἐπηγάγετο τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν βοήθειαν.

³⁶⁶ Num. 8,3.

³⁶⁷ Num. 15,1.

³⁶⁸ Num. 14,6; vgl. SILK, Civil Religion, 867 f.

Bereits als Kind verbringt Numa seine Freizeit in der Verehrung der Götter (θεραπεία θεῶν).³⁶⁹ Im Erwachsenenalter, nach dem Tod seiner Frau, sucht er in der Abgeschiedenheit heilige Orte auf, an denen er geheime Treffen mit Götterwesen abhält.³⁷⁰ Besonders ausführlich referiert und diskutiert Plutarch eine Volkserzählung, der zufolge Numa die Nymphe Egeria gehehlicht habe.³⁷¹ Plutarch stellt fest, dass die Idee der Liebe von Göttern zu besonders herausragenden Menschen in der Tradition tatsächlich gut bezeugt sei. Man dürfe diese Liebe freilich nicht als sexuellen Verkehr, aber als Zuneigung des Göttlichen zu einem bestimmten Menschen verstehen.³⁷² In verschiedenen mythischen Erzählungen, die Plutarch in seine Darstellung einbezieht, tritt Egeria als Gefährtin und Beraterin Numas in Erscheinung.³⁷³

In den Reden, die Numa, sein Vater und Marcius halten, macht Plutarch deutlich, dass eine wichtige politische Aufgabe Numas darin besteht, das römischen Volk rechte Götterverehrung zu lehren.³⁷⁴ Numas Ehrfurcht vor den Göttern und sein Wille, diese Haltung auch im römischen Volk zu fördern, inszeniert Plutarch prägnant bei der Darstellung der Einsetzung des neuen Königs: Nachdem Numa von allen römischen Bürgern einstimmig gewählt worden ist, besteht er darauf, dass sein Königtum auch von Gott bestätigt werde.³⁷⁵ Erst als der über Numa betende Augur ein gutes Omen erblickt, gilt die Einsetzung als vollzogen.³⁷⁶ Im Anschluss wird Numa von der Menge freudig als „frömmster und gottgeliebtester“ Mann (εὐσεβέστατος καὶ θεοφιλέστατος) empfangen.³⁷⁷ Diese Wendung ist bemerkenswert, da sie in Kürzestform eine gegenseitige Beziehung zwischen dem Menschen Numa und dem Göttlichen beschreibt. Numa ist ein Mann, der die Götter ehrt, und wird von ihnen zurückgeliebt.

Das Vertrauen Numas in die Götter und ihre Liebe zu ihm stellt Plutarch in einer weiteren Anekdote dar: Numa ist bereits seit einiger Zeit im Amt, als Rom von Feinden umstellt und angegriffen wird. Die Botschaft von der akuten militärischen Gefahr beantwortet Numa mit einem Lächeln und den Worten: „Ich aber opfere.“³⁷⁸ Im Angesicht der grossen Bedrohung zeigt Numa ein optimistisches, man könnte sogar sagen: naives Gottvertrauen. Im *Leben Numas* wird nicht berichtet, wie die Geschichte ausgeht. In *De fortuna Romanorum* nimmt Plutarch allerdings auf eine ähnliche Situation Bezug und schreibt, dass Rom Angriffen wohl nicht hätte standhalten können, während Numa sich mit

³⁶⁹ Num. 3,6.

³⁷⁰ Num. 4,1; 8,6.

³⁷¹ Num. 4,2.

³⁷² Num. 4,4; vgl. dazu die Diskussion zum Daimon des Sokrates (*De gen.*).

³⁷³ Num. 4,2; 13,1; 15,6.

³⁷⁴ Num. 5,5; 6,2.

³⁷⁵ Num. 7,2.

³⁷⁶ Num. 7,3.

³⁷⁷ Num. 7,3.

³⁷⁸ Num. 15,6: Ἐγὼ δὲ θύω.

dem Opfern beschäftigte.³⁷⁹ Von einer solchen Niederlage ist im *Leben Numas* aber nicht die Rede. Rom erlebt während der gesamten Regierungszeit Numas keinen Krieg. Plutarch überlässt es der Phantasie der intendierten Leser, sich auszumalen, was die Angreifer zum Abzug bewegt haben könnte und welche Rolle Numa, die Römer und die Götter beim glücklichen Ausgang der Geschichte gespielt haben mögen.

Als König arbeitet Numa an verschiedenen religiösen Reformen: Er setzt neue Kulte für seinen Vorgänger Romulus³⁸⁰ sowie die Götter Terminus und Fides ein und regelt die darzubringenden Opfer.³⁸¹ Er baut eine Tempelanlage für die Göttin Vesta.³⁸² Er ernennt die jungfräulichen Vesta-Priesterinnen und beaufsichtigt persönlich ihren Dienst am Tempel.³⁸³ Schliesslich setzt er weitere Priesterorden ein, bestimmt ihre Aufgaben und unterweist ihre Mitglieder persönlich in der Regia, seinem Regierungssitz: den Orden der Pontifices, der Hohepriester; den Orden der Fetiales, die als Friedenswächter fungieren, indem sie Streitgespräche moderieren, so dass Konflikte im geregelten Austausch gelöst werden können;³⁸⁴ den Orden der Salii, die jeweils im Kriegsmonat März Tänze mit bronzenen Schilden aufführen.³⁸⁵ Plutarch zeigt in seiner Darstellung grosses Interesse an den einzelnen religiösen Reformen Numas. Es handelt sich aus seiner Sicht um Traditionen mit beträchtlichem theologischem Tiefgang und mit göttlichem Offenbarungscharakter. Sie zeigen auf, wie die Römer nach Numa ihre Götter zu verstehen haben und was nach Auffassung des Königs zu einem gottgefälligen Lebenswandel gehört. Darüber hinaus hält Plutarch die religiösen Reformen Numas in verschiedener Hinsicht auch für seine eigene Zeit und seine intendierte Leserschaft für relevant und lehrreich.³⁸⁶ Seine Darlegungen und theologischen Interpretationen werden unten im nachfolgenden Abschnitt eingehend besprochen.

Mit seinen religiösen Reformen gelingt es Numa als einem besonderen Menschen, der mit dem Göttlichen in einer besonders engen Beziehung steht, das öffentliche Leben Roms mit Elementen der Gottesverehrung zu durchdringen und das römische Volk mit religiösen Bauten, Gesetzen und Ritualen für das göttliche Wirken empfänglich zu machen und zu einem frommen Lebenswandel zu führen. Vor diesem Hintergrund lassen sich Charakter und Werke Numas als Selbstoffenbarung und Wirkweise des Göttlichen in der Welt betrachten: In Numa wird Gott als höchste Tugend, als weiser Regent, als Quelle

³⁷⁹ *De fort. Rom.* 321F.

³⁸⁰ *Num.* 7,4.

³⁸¹ *Num.* 16,1.

³⁸² *Num.* 11,1.

³⁸³ *Num.* 10,1.

³⁸⁴ *Num.* 12,3.

³⁸⁵ *Num.* 13,1; 13,4.

³⁸⁶ Vgl. z. B. *Num.* 14,6.

und Garant guter Ordnung und als Erzieher der Seelen erkenn- und erfahrbare, und zwar zunächst für die Römer als seine unmittelbar Untergebenen, aber auch indirekt für die intendierte Leserschaft Plutarchs.

4.4.5. Exkurs: Kann ein Mensch Gott sein?

Plutarch präsentiert seinen Protagonisten im *Leben Numas* als Retter Roms, der mit übermenschlicher Weisheit ausgestattet ist und eine intime Beziehung zum Göttlichen pflegt, der mit seinen Gesetzen ein 43 Jahre währendes Friedensreich schafft und Heil für Rom und ganz Italien bringt. Vor diesem Hintergrund stellt sich unweigerlich die Frage, inwiefern Numa als „göttlich“ bzw. als „Gott“ bezeichnet werden kann. Schliesslich liessen sich zur Zeit Plutarchs die römischen Kaiser Caligula, Nero und Domitian als Gottkönige verehren. Plutarch beschäftigt sich im *Leben Numas* deshalb sorgsam mit der Frage nach der Legitimität und Gestalt eines Glaubens an die Göttlichkeit eines herausragenden Herrschers.

In der älteren Forschung wurde die Herrscherverehrung als rein politisch motivierte Loyalitätsreligion ohne tieferen theologischen Gehalt verstanden.³⁸⁷ Erst in jüngerer Zeit hat man die Herrscherverehrung auch als religiöses Phänomen mit gewichtigen theologischen Implikationen zu erfassen begonnen.³⁸⁸ Besonders deutlich wurde dabei der Widerspruch, der zwischen der Praxis des Herrscherkults und den klassischen griechischen und römischen Idealen bestand. So warnte zum Beispiel Cassius Dio im 2. Jahrhundert n. Chr. vor der Überheblichkeit von Herrschern, sich für göttlich erklären zu lassen.³⁸⁹ Ein Herrscher solle sich mit guten Taten schmücken und nicht eine Ehre für sich beanspruchen, die darüber hinausgeht. Die Tugend erhebe Menschen auf die Höhe der Götter, doch sei noch nie ein Mensch durch eine Abstimmung des Volkes zum Gott erhoben worden. Sich Tempel erbauen zu lassen, um eine schlechte Regierungsführung zu kompensieren, liesse nur die schlechten Taten des Herrschers länger in Erinnerung bleiben. Bereits 54 n. Chr. hatte Seneca seine berühmte Satire *Apocolocyntosis* über den kurz zuvor verstorbenen Kaiser Claudius verfasst. Schon im Titel parodiert er die Apotheose Claudius' durch Nero als „Verkürbissung“. In seinem Text beschreibt Seneca, was am Todestag des Claudius wohl im Himmel geschah: Im Götterrat wurde diskutiert, ob Claudius ein Gott werden solle. Der Antrag wurde jedoch zurückgewiesen und Claudius in die Unterwelt geschickt, wo er als Sklave von Caligula und anderen dienen muss.

Plutarch teilt die kritische Haltung gegenüber Herrschern, die sich mit göttlichen Ehren schmücken. Das zeigt sich zum Beispiel im *Leben Alexanders* in

³⁸⁷ Vgl. z. B. NOCK, *Religious Developments*, 481, für den der Herrscherkult nur „an expression of gratitude“ war, „which did not involve any theological implication“.

³⁸⁸ Vgl. BENDLIN, *Vergöttlichung*, 68; COLLINS/COLLINS, *King and Messiah*, 53.

³⁸⁹ Cassius Dio, *Historiae romanae* 52,35.

der Szene, in der der grosse griechische Eroberer vom Priester am Orakel des Ammon als Sohn Gottes begrüsst wird.³⁹⁰ Hier kommentiert Plutarch (wohl mit einem Augenzwinkern), dass es sich möglicherweise um ein Missverständnis gehandelt habe, das mit dem fremdländischen Akzent des Priesters zu erklären sei. Dieser hätte Alexander nicht mit dem Gruss ὦ παῖδιος („Oh, Sohn [des Zeus]“), sondern eigentlich mit ὦ παῖδιον („Oh, [mein] Sohn“) empfangen (*Alex.* 27,5). Auch im *Leben Alexanders* spielt der Diskurs um die Herrscherverehrung also offensichtlich eine Rolle. Die Biographien über grosse Personen aus der mythischen Vergangenheit eröffnen Plutarch neue Möglichkeiten, über ideale Staatsformen und Staatsmänner nachzudenken. Im *Leben Numas* signalisiert Plutarch diese Offenheit der Geschichte zum Göttlichen hin, indem er Numa bereits im Vorwort im mythischen Zeitalter verortet, um mit der Erzählung über die mutmasslich vorgetäuschte Apotheose des Romulus in die Lebensdarstellung Numas einzusteigen.³⁹¹ Romulus verschwindet auf dramatische Weise während eines Opfers im Sturm und wird nie wieder gesehen, weder tot noch lebendig. Nach diesen Ereignissen wird Romulus vom Senat für göttlich erklärt, und der Senator Proculus schwört, er habe Romulus in voller Rüstung in den Himmel auffahren sehen.³⁹² Ganz ähnlich stellt es auch die etwas ausführlichere Parallelerzählung im *Leben Romulus'* dar.³⁹³ Dort befasst sich Plutarch zudem mit dem Glauben an eine Himmelfahrt. Als Platoniker betrachtet er die menschliche Seele als mit dem Materiellen, Körperlichen beschwert. Der schwere Körper behindert die Seele auf ihrer Reise zu ihrem göttlichen Ursprung und Ziel. Die Vorstellung, „die Körper der guten Menschen zusammen [mit ihrer

³⁹⁰ Alexander bezeichnete sich selbst zwar nicht als Gottessohn, forderte jedoch die Proskynese. Damit trat er in die Tradition der Pharaonen ein, die bei den Ägyptern und Persern gebräuchlich war, bei den Griechen aber als anstössig galt (vgl. ROMM, *Alexander the Great*, 103). Nach seinem Tod wurde Alexander kultisch verehrt. Auch die hellenistischen Herrscher, die auf Alexander folgten, die Ptolemäer wie die Seleukiden, brachte man üblicherweise mit dem Göttlichen in Verbindung. Einige nahmen sogar das Wort θεός in ihren Namen auf. Seit Antiochos Epiphanes erschienen kultische Namen auch auf Münzen. Die Römer übernahmen nach ihrem Sieg den griechischen Kult um politische Machtträger. Dass diese Praxis aber auch für römisches Empfinden nicht unproblematisch war, zeigte sich etwa an der Zurückhaltung Octavians, sich (trotz seines Beinamens Augustus) bereits zu seinen Lebzeiten als Gott verehren zu lassen (vgl. GRAF, *Kaiserkult*, 143 f.). Er wurde nach seinem Tod (und nachdem ein Zeuge unter Schwur berichtet hatte, die Seele Augustus' in den Himmel auffahren gesehen zu haben) für göttlich erklärt (Sueton, *Aug.* 98,2). Erst unter Claudius und Vespasian wurde der Kaiserkult im Westen des Römischen Reiches etabliert. Für konservative Juden und Christen, die einen konsequenten Monotheismus vertraten, waren die theologischen Implikationen des Herrscherkults untragbar. Adela Yarbro Collins und John Collins haben darauf hingewiesen, dass es allerdings auch hellenistische Juden wie Philon von Alexandria gab, die offensichtlich keine Schwierigkeiten mit der göttlichen Verehrung des Augustus durch die Römer hatten (COLLINS/COLLINS, *King and Messiah*, 54, mit Verweis auf Philon, *Legat.* 143–150.).

³⁹¹ *Num.* 1,4.

³⁹² *Num.* 2,3.

³⁹³ *Rom.* 27,7–28,3.

Seele] in den Himmel zu senden“, findet Plutarch deshalb unangemessen.³⁹⁴ Jedoch könnten herausragende menschliche Seelen durch ihre guten Taten zu Heroen, Daimones und zuletzt zu Göttern erhoben werden, nachdem sie ganz gereinigt worden sind.³⁹⁵ Diese Erhebung geschehe aber nicht durch ziviles Recht, sondern nach der Wahrheit und dem rechten Verstand.³⁹⁶ Was es mit dieser Dichotomie zwischen Zivilrecht und Wahrheit bzw. Verstand auf sich hat, wird an einer anderen Stelle in den *Parallelbiographien* deutlich, an der Plutarch explizit auf die Vergöttlichung von Herrschern eingeht, nämlich im *Leben Demetrius*. Dort warnt er die Herrscher davor, göttliche Ehren anzunehmen, die ihnen vom Volk nicht aus Liebe, sondern aus Furcht zugesprochen werden. Stattdessen sollten sie ihre eigenen Taten betrachten und entscheiden, welche Ehren vor diesem Hintergrund angemessen seien und welche gegebenenfalls als unangemessen zurückgewiesen werden müssten.³⁹⁷ Das Beispiel des Demetrius zeigt die Diskrepanz, die sich bei einem Herrscher auftut, der als Gott und Retter gefeiert wird, den die Schmeicheleien aber korrumpiert und verabscheuenswürdig gemacht haben.³⁹⁸ Die Ehre, die den Herrschern zukommt, soll, gemäss Plutarch, mit ihren guten Werken korrespondieren; ihre vorgebliche Göttlichkeit soll sich erst in ihren Wohltaten erweisen. Die Dankbarkeit und Zuneigung, die das Volk wegen der Wohltaten empfindet, bildet die Grundlage dafür, das es dem Herrscher Göttlichkeit zuspricht. Für illegitim hält Plutarch den Versuch, die Göttlichkeit durch Einschüchterung des Volkes zu erpressen. Die Vergöttlichung geschieht dann nicht freiwillig, als Bestätigung der in den Taten sichtbar gewordenen, vernünftigen Wahrheit, sondern lediglich unter politischem Zwang.

Dass Plutarch der Idee der Göttlichkeit von Herrschern zumindest im mythischen Zeitalter nicht grundsätzlich ablehnend gegenübersteht, lässt sich auch im *Leben Lykurgs* erkennen, das im Rahmen der Doppelbiographie eng mit dem *Leben Numas* verbunden ist. Der grosse griechische Gesetzgeber wird von der Pythia als „Gottgeliebter [...], mehr Gott als Mensch“³⁹⁹ angesprochen. Lykurg ist weder ein blosser Mensch noch ein Gott. In diesem Spektrum zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit bewegt er sich jedoch näher beim Göttlichen. Als besonders göttlicher Mensch ist Lykurg Wonne für die Götter und Wohltat für sein Volk. Deshalb bezeichnet Plutarch den

³⁹⁴ Rom. 28,8: τὰ σώματα τῶν ἀγαθῶν συναναπέμειν [...] εἰς οὐρανόν. Dass Plutarch hier implizit in eine Kontroverse mit der sich im Römischen Reich ausbreitenden Auferstehungsverkündigung des frühen Christentums eintritt, ist möglich, kann aber nicht verifiziert werden (vgl. CARRARA, Vita di Romolo).

³⁹⁵ Vgl. die Ausführungen zu Plutarchs Seelenlehre oben in 4.4.1.

³⁹⁶ Rom. 28,8: οὐ νόμῳ πόλεως, ἀλλ' ἀληθείᾳ καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον.

³⁹⁷ Demet. 30,7.

³⁹⁸ Demet. 10,2; 13,1.

³⁹⁹ Lyc. 5,3.

weisen Gesetzgeber auch als „wahrlich göttlichen Segen“ (θεῖον εὐτύχημα) für die Spartaner,⁴⁰⁰ die von seinen Gesetzen reichlich profitieren konnten. Am Ende des *Lebens Lykurgs* lässt Plutarch Aristoteles eine Lobrede auf Lykurg anstimmen: Obwohl Lykurg in Sparta einen Tempel habe und ihm als einem Gott (ὥς θεῷ)⁴⁰¹ jährlich Opfer dargebracht würden, sei seine Ehre tatsächlich noch viel grösser als diejenige, die ihm durch das spartanische Volk zuteilwerde.⁴⁰² Auch hier zeigt sich das spezifische Verständnis, das Plutarch vom Verhältnis zwischen Herrscher, Volk und Göttlichkeit hat. Die göttliche Ehre wird nicht von Lykurg eingefordert, das Volk spricht sie ihm aufgrund seiner Taten zu. Dies ist ein Lob auf Lykurg und zugleich eine Kritik an Herrschern, die mehr Ehre einfordern, als ihnen aufgrund ihrer Taten gebührt – insbesondere dann, wenn sie Göttlichkeit für sich beanspruchen. Die Göttlichkeit Lykurgs zeigt sich endgültig nach seinem Tod. In einer Version der Geschichte um Lykurgs Tod, die bei Plutarch berichtet wird, schlägt ein Blitz in sein Grab ein. Dies wird als Zeichen des Wohlgefallens der Götter an diesem „gottgeliebtesten“ und „heiligsten“ (beide Adjektive im Superlativ) Menschen gedeutet.⁴⁰³

Noch stärker als bei Lykurg spielt Plutarch im *Leben Numas* mit der Frage, ob Numa ein blosser Mensch sei oder doch eher als göttlich bezeichnet werden müsse. So grenzt sich Numa in seiner Rede, in der er das Angebot des römischen Throns zunächst ablehnt, scharf vom mythisch verklärten Bild von König Romulus ab. Numa will Romulus nicht als Gott bezeichnen, seinen Hörern ruft er aber in Erinnerung, dass die Römer ihn als „Kind der Götter“ (παῖς θεῶν)⁴⁰⁴ priesen. Von sich selbst spricht Numa dagegen wie folgt:

ἐμοὶ δὲ καὶ γένος θνητόν ἐστι καὶ τροφή καὶ παιδείσις ὑπ' ἀνθρώπων ὧν οὐκ ἀγνοεῖτε γεγεννημένη.

Ich aber bin von sterblichem Geschlecht, und ich bin von Menschen ernährt und erzogen worden, die euch nicht unbekannt sind.⁴⁰⁵

Numa trifft hier eine kategorische Unterscheidung zwischen sterblichen Menschen und unsterblichen Göttern. Der angehende König verortet sich als Mensch eindeutig auf der Seite der Sterblichen. Tatsächlich portraitiert Plutarch Numa nicht als ein Wesen aus der göttlichen Sphäre, sondern als Menschen, der in hohem Alter auch auf normale Weise sterben wird – und doch ist Plutarchs Numa zeit seines Lebens in ein göttliches Licht gehüllt.⁴⁰⁶ Numas Frömmigkeit und

⁴⁰⁰ *Lyc.* 7,3; zu den unterschiedlichen Facetten der Bestimmung als „göttlich“ in der griechisch-römischen Antike siehe Du Toit, Theios Anthropos.

⁴⁰¹ *Lyc.* 31,3.

⁴⁰² *Lyc.* 31,3.

⁴⁰³ *Lyc.* 31,3: τῷ θεοφιλεστάτῳ καὶ ὀσιωτάτῳ.

⁴⁰⁴ *Num.* 5,3.

⁴⁰⁵ *Num.* 5,3.

⁴⁰⁶ Vgl. oben die Ausführungen zur Göttlichkeit Numas als Philosoph, König, Gesetzgeber und Priester (4.4.1–4.).

Tugendhaftigkeit hebt ihn in die Nähe der Götter, diese finden Wohlgefallen an ihm und beschenken ihn mit ihrer Liebe. Die Besonderheit Numas spiegelt sich auch in der Zuneigung des Volkes zu ihm, die Plutarch immer wieder betont.⁴⁰⁷ Die Verehrung Numas durch das römische Volk nimmt teils sogar groteske Züge an: Der König wird von den Römern für eine Art allmächtigen Gott gehalten, der alles tun kann, was ihm beliebt – eine Meinung, die Plutarch trotz seiner grossen Sympathien für Numa mit aller Deutlichkeit problematisiert.⁴⁰⁸

Anders als Romulus stirbt Numa ohne eine (nachgesagte) Apotheose, doch bleibt sein Grab, wie bei Lykurg, nicht ohne wundersames Zeichen für seinen besonderen Status: Vierhundert Jahre nach dem Begräbnis wird sein Sarkophag bei einem Unwetter freigelegt und leer aufgefunden.⁴⁰⁹

Die Schlüsselstelle, in der Plutarch über das Verhältnis von Mensch und Gott nachdenkt, ist das vierte Kapitel des *Leben Numas*, in dem er sich eingehend mit der Möglichkeit einer engen Beziehung zwischen Numa und der Göttin Egeria befasst. Der Gedanke einer ehelichen Verbindung zwischen einem Menschen und einem göttlichen Wesen bringt nicht nur moderne Menschen, sondern auch antike Griechen in intellektuelle Schwierigkeiten. Plutarch nimmt diese Not aber nicht zum Anlass, die mythologische Erzählung als unwahr zu verwerfen, sondern versteht sie als Herausforderung für seine philosophisch-theologischen Erwägungen. Er zeigt auf, dass der römische Mythos von Numa und Egeria kulturgeschichtlich keinen Einzelfall darstellt, vielmehr seien ähnliche Erzählungen von Menschen, die mit der Liebe einer Göttin beglückt worden sind, auch aus den alten Kulturen der Phrygier, Bithynier und Arkadier bekannt. Nach dieser Feststellung der tiefen kulturellen Verwurzelung der Idee einer göttlich-menschlichen Liebesverbindung widmet sich Plutarch seinen philosophisch-theologischen Überlegungen: Wenn man von einem Gott ausgeht, der sich den weltlichen Geschöpfen liebend zuwendet, so ist es nach Plutarchs Auffassung wenig erstaunlich, dass dieser Gott mit besonders tugendhaften Menschen einen liebenden Umgang pflegt.⁴¹⁰ Der sexuelle Verkehr zwischen Göttern und Menschen ist für den Platoniker Plutarch jedoch undenkbar. Um das Wesen der göttlich-menschlichen Liebesbeziehung zu erfassen, zieht Plutarch zunächst die von ihm sehr geschätzte ägyptische Tradition heran. Die Ägypter hätten zwischen zwei Möglichkeitsgraden des sexuellen Verkehrs von Göttern und Menschen unterschieden. Dass eine Frau durch einen Geist Gottes geschwängert wird, habe für das ägyptische Denken im Bereich des Vorstellbaren gelegen, während der körperliche Verkehr eines Mannes mit einer Gottheit ausgeschlossen gewesen

⁴⁰⁷ S. o. 4.4.3.

⁴⁰⁸ *Num.* 15,1.

⁴⁰⁹ Die Bedeutung des leeren Sarkophag Numas wird weiter unten ausführlich diskutiert werden.

⁴¹⁰ *Num.* 4,3; vgl. dazu auch *De gen.* 593A.

sei.⁴¹¹ Plutarch gibt in dieser Hinsicht allerdings zu bedenken, dass (sexuelle) Gemeinschaft immer eine wechselseitige Angelegenheit sei und beide Seiten etwas von sich geben und vom anderen empfangen würden. Aus diesem Grund könne nicht zwischen einem gebenden und einem empfangenden Verkehr unterschieden werden. In der liebenden Gemeinschaft (κοινωνία) werde das Wesen beider Liebespartner vermischt (μύγνυμι). Diese Einheit möchte Plutarch dann nicht mehr körperlich-sexuell verstehen, sondern im Sinne einer freundschaftlichen Zuneigung (φιλία),⁴¹² als eine Art der Fürsorge, die den Charakter und die Tugend aufbaue.⁴¹³ Diese Art der Verbundenheit und Liebe ist offenbar auch im weiteren Verlauf des *Leben Numas* am Werk, wenn Egeria hin und wieder als grosszügige Begleiterin und Beraterin Numas auftritt.⁴¹⁴

Was bedeutet nun also „göttlich“ in Bezug auf einen berühmten Staatsmann wie Numa? Im gesamten *Leben Numas* wird der Protagonist nirgends als Gott bezeichnet. Im Gegenteil: Plutarch macht deutlich, dass Numa eben kein Gott in dem Sinne ist, dass er übermenschliche Macht besässe oder leiblich unsterblich wäre. Im Blick auf den Wahrheitsgehalt wundersamer Geschichten aus dem Leben Numas bleibt Plutarch sehr zurückhaltend. Er lässt Numa sogar beteuern, nichts als ein blosser Mensch zu sein. Diese Selbstaussage steht jedoch in einem gewissen Kontrast zu der Tatsache, dass Numa durch die gesamte Biographie hindurch als besonderen, herausragenden, dem Göttlichen nahestehenden Mensch dargestellt wird. Dies geschieht allerdings nicht so sehr durch den Verweis auf Wundertaten oder gar ein ewiges Leben, sondern durch die Betonung seiner ausserordentlichen Tugendhaftigkeit, die sich im grossen Wohlwollen spiegelt, das Numa im Volk und bei den Göttern geniesst. Die Göttlichkeit wird nicht von Numa selbst eingefordert, noch wird sie ihm, wie im Beispiel des Romulus, vom Senat zuerkannt (oder angedichtet). Stattdessen erweist sie sich in seinem bemerkenswerten Charakter und seinen guten Werken, die ihm die Liebe seines Volkes und der Götter bescheren. Mit der Göttin Egeria pflegt Numa sogar einen intimen Umgang, den Plutarch nicht als körperlich-sexuellen Verkehr, sondern als fürsorgliche Zuneigung und Freundschaft verstanden wissen will. Die kritischen unter Plutarchs intendierten Lesern mögen Numa lediglich als einen geschickten und erfolgreichen Politiker sehen, doch strahlt in der Darstellung Plutarchs eine göttliche Qualität in Numas Person und Werken auf, die als Gottesoffenbarung wie als Gotteshandeln gedeutet werden kann. Es ist eine Göttlichkeit, die nicht eingefordert und nicht institutionell verliehen, sondern einzig vom aufmerksamen Beobachter erkannt werden kann.

⁴¹¹ Num. 4,4.

⁴¹² Num. 4,4.

⁴¹³ Vgl. insbesondere auch das Summarium in Num. 20,6.

⁴¹⁴ Num. 13,2; 15,2; 15,5.

4.5. Gottesoffenbarung als Kern der religiösen Reformen Numas

In den vorausgehenden Absätzen ging es um die Frage, wie Plutarch im *Leben Numas* über das Wirken des Göttlichen in der Geschichte nachdenkt (vgl. 4.3.), das sich vor allem im Leben und Handeln der Hauptperson verdichtet (4.4.). Daraus lassen sich Rückschlüsse auf das Wesen des Göttlichen ziehen, über das sich Plutarch im *Leben Numas* aber auch explizit äussert. Vier prominente Aussagen dieser Art sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

4.5.1. Die Undarstellbarkeit des Göttlichen

Bei der Schilderung von Numas Reformen im zentralen achten Kapitel des *Leben Numas* setzt Plutarch sich zunächst mit dem Verhältnis zwischen Götterbildern und dem eigentlich undarstellbaren Göttlichen als erstem Prinzip alles Seienden auseinander.⁴¹⁵ Als Denkanstoss dient ihm der bilderlose Kult, den Numa in Rom etabliert: Als König und *Pontifex maximus* in Personalunion verhängt Numa ein striktes Verbot von tier- oder menschenförmigen Bildern Gottes (εἰκόνες θεοῦ).⁴¹⁶ Das Gebot der bilderlosen Götterverehrung steht nach der Schilderung Plutarchs also an den Anfängen des römischen Kults. Die Römer hätten es in den ersten 170 Jahren, also weit über die Lebenszeit Numas hinaus, beachtet, so dass der römische Kult lange ohne irgendeine Art von gemalter oder modellierter Götterdarstellung ausgekommen sei. Dieser Gedanke dürfte römische wie griechische Leser eher befremdet haben, die in einer Welt voller Tempel mit Götterbildern lebten. Plutarch war sich dieser Irritation bewusst und gibt deshalb eine doppelte philosophische Erklärung der altrömischen Praxis der bilderlosen Götterverehrung. Als Erstes zitiert er Pythagoras (dessen Einfluss auf Numa er hier voraussetzt), der es für unmöglich gehalten habe, das Göttliche in einem Bildnis festzuhalten.

οὔτε γὰρ ἐκεῖνος αἰσθητὸν ἢ παθητὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄκτιστον καὶ νοητὸν ὑπελάμβανεν εἶναι τὸ πρῶτον.

Denn jener [Pythagoras lehrte], dass das erste Prinzip nicht sinnlich wahrnehmbar oder einem Einfluss unterworfen, unsichtbar und undarstellbar und [nur] denkend erfassbar sei.⁴¹⁷

Plutarch setzt mit dieser Erklärung beim abstrakten Gottesbegriff der griechischen Philosophie an, der das Göttliche im Unterschied zu den Mythen nicht mit anthropomorphen Zügen versieht, sondern als kategorial unterschieden von der materiellen Welt denkt. Gott ist das erste, unwandelbare und sinnlich nicht fassbare Prinzip des Kosmos. Weil das Göttliche für Menschen nicht wahrnehm-

⁴¹⁵ Vgl. GRAF, Plutarch und die Götterbilder.

⁴¹⁶ *Num.* 8,7.

⁴¹⁷ *Num.* 8,7.

bar ist, so die logische Schlussfolgerung, kann es auch nicht dargestellt werden. Der pythagoreische Ansatz bleibt aber nicht bei einer rein negativen Theologie, sondern verweist auf einen Weg zur Annäherung an Gott, der jedoch nicht über Kunsthandwerk und physische Sinne, sondern über das menschliche Denken ermöglicht wird. Die Vernunft ist ein göttliches Geschenk an den Menschen. Es verbindet ihn mit dem Göttlichen und ermöglicht ihm eine gedankliche Annäherung an dessen Wesen als erstes und höchstes Prinzip allen Seins.⁴¹⁸

In seiner zweiten Begründung gibt Plutarch eine römische Tradition der Erklärung für die bilderlose Götterverehrung wieder:

[...] ὡς οὐτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίονα τοῖς χείροσιν οὐτε ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατόν ἄλλως ἢ νοήσει.

[...] weil es nicht rechtens sei, das Höhere mit Minderwertigem nachzubilden, und das Göttliche nicht anders gefasst werden könne als durch Denken.⁴¹⁹

Auch diese Erklärung zielt auf die Transzendenz des Göttlichen. Sie beginnt mit einer Bewertung von höheren und niederen Dingen in der Welt und stellt dann fest, dass es nicht zulässig sei, eine bessere Entität durch eine mindere abzubilden. Folglich sei jeder Versuch, Gott als das Höchste und Beste durch ein Abbild darzustellen, zum Scheitern verurteilt. Götterstatuen werden in diesem Argument zwar als mögliche Abbilder des Göttlichen verstanden, doch weil sie aus Materie geschaffen sind und menschen- oder tierähnliche Formen aufweisen, sind sie als Signifikant gegenüber dem göttlichen Signifikat⁴²⁰ nicht nur als minderwertig, sondern als unangemessen zu betrachten. Solche Darstellungen lenkten vom eigentlich Göttlichen ab, dem sich der Mensch nicht durch Blickkontakt, Berührung oder durch andere Arten der naiven Verehrung von Götterstatuen annähern könne, sondern allein durch vernünftiges Denken.

Plutarch selbst nimmt an dieser Stelle nicht ausdrücklich Stellung zur Plausibilität dieser Erklärungen. Wie bereits dargestellt, ist ihm die philosophisch-abstrakte Rede vom Göttlichen als Anfang aller Dinge und unwandelbares sowie ordnendes Prinzip nicht fremd (4.1.1.). Für ihn ist die Transzendenz Gottes ein wesentlicher Bestandteil der Gottesvorstellung. Den Götterstatuen gegenüber ist er grundsätzlich nicht feindlich eingestellt, solange sie nicht selbst zu Göttern gemacht und als solche verehrt werden. Nach seiner Auffassung können Statuen das Nachdenken über das Göttliche sogar unterstützen. Sie sind für ihn in ihrem Verweischarakter auf das Göttliche nicht *per se* irreführend, sondern bilden, wie Mythen oder Kulthandlungen, wenn sie mit Vernunft (und im Rahmen der rechten Gottesvorstellung) durchdacht werden, potentielle Ausgangspunkte göttlicher Offenbarung.⁴²¹ Und doch gesteht Plutarch Bildern und Statuen weniger Offen-

⁴¹⁸ Vgl. BECCI, Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics, 76.

⁴¹⁹ Num. 8,8.

⁴²⁰ Die Konzepte der strukturalistischen Linguistik scheinen hier durchaus hilfreich zu sein.

⁴²¹ Is. 381E.

barungsqualität zu als zum Beispiel lebendigen Tieren, wie sie im ägyptischen Kult verehrt werden.⁴²² Plutarch behandelt den bilderlosen Kult der Römer im *Leben Numas* auf gleicher Ebene wie andere Kulte und Traditionen, die für ihn allesamt auf das Göttliche hinweisen und die Möglichkeit der Gotteserkenntnis bergen, wenn sie richtig ausgelegt werden. Der Kult, der ohne Bild auskommt, wird damit in der Auslegung Plutarchs selbst zu einem Bild des Göttlichen, das einen eigenständigen Beitrag zur Erkenntnis des göttlichen Wesens leistet, der anderen Kulturen womöglich verschlossen bleibt: Die Einsicht in die radikale Transzendenz Gottes, der ganz von der Welt unterschieden ist und das menschliche Fassungsvermögen übersteigt, der sich der sinnlichen Wahrnehmung verschliesst und dem Menschen doch nicht völlig entzogen bleibt, weil er die Vernunft ist, der man sich mit vernünftigem Denken annähern kann. Doch ist dies nicht die einzige Art, über das Göttliche zu sprechen. Andere Kulte und Traditionen ermöglichen andere Perspektiven auf Gott, alle sind partikular und deshalb auf Ergänzung durch die anderen angewiesen. Dabei kann Plutarch auch potentiell widersprüchliche Aussagen über Gott aushalten, weil eine abschliessende Erkenntnis Gottes ohnehin unmöglich und deshalb die Gottesrede immer unvollkommen ist.⁴²³

4.5.2. Die Einheit des Göttlichen

Etwas später nimmt Plutarch die Architektur des Vesta-Tempels in den Fokus. Es handelt sich um einen Rundtempel, in dessen Mitte das ewige und reine Feuer der Vesta brennt.⁴²⁴ Dieses Feuer darf nur von den heiligen Jungfrauen unterhalten werden. Sollte es einmal ausgehen, muss es mit einer reinen Flamme neu entfacht werden, die mittels Hohlspiegeln aus gebündelten Sonnenstrahlen erzeugt wird.⁴²⁵ Plutarch führt aus, dass der Tempel nicht die Erde symbolisiere, die mit der Vesta gleichzusetzen sei. Stattdessen stelle der Kreis des Tempels den gesamten Kosmos dar, in dessen Mitte sich eine heilige Entität befinde, die von den Pythagoreern „Vesta“ bzw. „Einheit“ (μονάς) genannt wurde. Nicht die Erde stehe nämlich unbeweglich im Zentrum des Universums, sondern sie kreise um ein zentrales Feuer. So soll auch Platon im *Alter* die Erkenntnis geäußert haben, dass der zentrale Ort im Universum nicht der Erde, sondern „etwas Mächtigerem“ vorbehalten sei.⁴²⁶

Die kosmologische Erkenntnis, dass die Erde sich um die Sonne dreht, hat tiefgreifende theologische Implikationen, die Plutarch in seiner Auslegung der

⁴²² Is. 382B.

⁴²³ Am prominentesten wohl die Spannung zwischen der abstrakten Rede über Gott und der Rede von einem persönlichen Gott.

⁴²⁴ Num. 11,1.

⁴²⁵ Num. 9,7.

⁴²⁶ Num. 11,2: τινὶ κρείττονι.

Tempelarchitektur herausarbeitet. Die Erde als Lebenswelt des Menschen bildet nicht den unbewegten Mittelpunkt des Kosmos, sondern gehört zur bewegten und der Veränderung unterworfenen Sphäre. Sie umkreist die Sonne als viel bedeutenderen Himmelskörper. Dieser symbolisiert, wie die Flamme im Tempel anzeigt, das eine, ewige, heilige, unbewegte und mächtige Göttliche, auf das sich alles in der Welt bezieht.⁴²⁷ Obwohl dieses Göttliche im Fall des Tempels „Vesta“ genannt wird, deutet die von Plutarch angefügte alternative Bezeichnung mit „Einheit“ auf die dahinterliegende universelle Realität. Hinter den verschiedenen partikularen Götterkulten steht das eine Göttliche, das nur als einziges Ganzes gedacht werden kann. Für diese, gewagte Interpretation kann Plutarch sowohl auf die pythagoreische Lehre wie auch auf Platon referieren.⁴²⁸

Auch bei dieser Interpretation spricht Plutarch nicht für sich selbst, sondern referiert die pythagoreische Lehre. Doch dass Plutarch am Ende auch den hochgeschätzten Platon als Zeugen aufruft, scheint anzudeuten, dass er sich gut mit dieser Interpretation identifizieren kann. Das Verhältnis von lokalem Kult und philosophischem Gottesbegriff, das hier impliziert ist, zeigt grosse Ähnlichkeit mit Plutarchs Gottesbegriff in *De E apud Delphos*. Dort lässt er seinen Lehrer Ammonios darüber sprechen, dass der Name Apollons als „nicht viele“ (Ἄ-πόλλων) auszulegen sei und so auf die einzigartige Einheit des Göttlichen hinweise.⁴²⁹ Die Gottheit, der Plutarch als Priester in Delphi selbst dient, ist nicht lediglich eine unter vielen Göttern des griechischen Pantheons. Sie steht für den einen einzigen Gott, der durch verschiedene lokale Kulte verehrt wird.⁴³⁰

Dieses Verständnis findet sich noch an weiteren Stellen im *Leben Numas* angedeutet, etwa wenn Plutarch darüber spekuliert, was die Regel Numas zu bedeuten habe, dass der Mensch sich beim Beten um sich selbst drehen soll. Seine Erklärung lautet folgendermassen: Wenn der Betende im Tempel Gott zugewandt ist, hat er, aufgrund der üblichen Ausrichtung der Tempelanlagen, dem Sonnenaufgang den Rücken zugekehrt. Dreht er sich nun einmal um sich selbst, steht er zunächst der Sonne und dann wieder dem Gott des Tempels gegenüber, die auf diese Weise beide zu Adressaten des Gebets werden.⁴³¹ Durch die während des Bittgebets vollzogene Drehung wird die lokale Kultgottheit mit dem einen Göttlichen verbunden, das in der Sonne symbolisiert ist.

⁴²⁷ Die Sonne steht an verschiedenen Stellen in Plutarchs Werken für das Göttliche. Sie symbolisiert mit ihrem Glanz die Klarheit des Denkens und macht mit ihrem Licht die Schönheit der Welt offenbar (vgl. HIRSCH-LUIPOLD, *Der eine Gott*, 151).

⁴²⁸ *Num.* 11,2.

⁴²⁹ *De E* 394B–C; vgl. auch *Is.* 381F.

⁴³⁰ Vgl. oben 4.1.1.

⁴³¹ *Num.* 14,5: συνάπτων τὴν ἐπιτελείωσιν τῆς εὐχῆς δι' ἄμφοιν.

4.5.3. Die Gewaltlosigkeit des Göttlichen

Ein Aspekt des Göttlichen, der im *Leben Numas* besonders zur Geltung kommt, ist die Gewaltlosigkeit. In seinem Regierungsprogramm formuliert Numa den folgenden Dreiklang:

[...] θεραπεύοντος θεούς, καὶ δίκην τιμᾶν, βίαν δὲ καὶ πόλεμον ἐχθαίρειν.

[...] den Göttern dienen, Gerechtigkeit achten, Gewalt und Krieg als Feind zu betrachten.⁴³²

Gottesdienst, Rechtsprechung und Gewaltlosigkeit bilden also drei einzelne Säulen der Regierung Numas und gehören doch zusammen. Denn der eine Grundsatz ist für Numa nicht ohne die anderen beiden umsetzbar. Dies zeigt sich etwa bei der Verehrung des Gottes Terminus, wie Numa sie in Rom einführt. Der Gott wird geehrt und damit werden zugleich Grenzen und Eigentum heiliggehalten. Eine gottesfürchtige Lebenshaltung verschmäht den aggressiven Eroberungskrieg, der die gesetzte Grenze und damit auch den Gott Terminus (dessen Name „Grenze“ bedeutet) missachtet.⁴³³ Deshalb wird Terminus auch der „Wächter des Friedens und der Gerechtigkeit“ (φύλαξ εἰρήνης καὶ δικαιοσύνης) genannt.⁴³⁴ Plutarch berichtet in diesem Zusammenhang, dass die Opfer für Terminus unter Numa „unblutig“ (ἀναίμακτος) verliefen, entgegen der Praxis, wie sie Plutarch aus seiner eigenen Gegenwart bekannt ist.⁴³⁵ Denn Numa habe die Überzeugung vertreten, dass ein Gott des Rechts und Friedens nicht mit Blutvergiessen geehrt werden könne. Auch die meisten anderen Opfer, die den Göttern unter der Aufsicht Numas als *Pontifex maximus* dargebracht wurden, seien blutlos gewesen.⁴³⁶ Eine ähnliche Funktion wie die Verehrung des Terminus besitzt unter der Herrschaft Numas auch der Kult der Fides. Sie ist die höchste Schwurgottheit der Römer und stellt mit Eid und Glaube gesellschaftliches Recht, Ordnung und Frieden her.⁴³⁷

Im Zeichen der Friedfertigkeit stehen weiter die von Numa eingesetzten Priesterorden. Die Salii tragen bei ihrem rituellen Tanz zwar eine Kriegausrüstung, jedoch nur Schilde und keine Waffen.⁴³⁸ Sie illustrieren auf diese Weise den göttlichen Schutz und negieren zugleich durch die Abwesenheit von Schwertern oder Speeren jegliche kriegerische Aggression. Die Fetiales schliesslich leisten durch ihren Vermittlungsdienst in göttlicher Autorität einen direkten Beitrag zur politisch-diplomatischen Friedensförderung.⁴³⁹ Insgesamt stellt Plutarch fest, dass es bei Numa, gerade im Vergleich mit Lykurg, als etwas „Grosses und wahr-

⁴³² Num. 5,5.

⁴³³ Num. 16,1.

⁴³⁴ Num. 16,1.

⁴³⁵ Num. 16,1.

⁴³⁶ Num. 8,8.

⁴³⁷ Num. 16,1; vgl. BETZ, Credibility and Credulity, 203.

⁴³⁸ Num. 13,4.

⁴³⁹ Num. 12,3.

haft Göttliches“ (μέγα καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς) bezeichnet werden müsse, dass er die römische Gesellschaft ohne Waffen oder Gewalt zurechtzubringen und zu vereinigen vermochte.⁴⁴⁰

Die Gewaltlosigkeit des Göttlichen zeigt sich auch in einer mythologischen Erzählung: Im Dialog mit Jupiter auf dem Aventin gelingt es Numa, den als zornige homerische Gottheit dargestellten Göttervater dazu zu überreden, von seiner Forderung nach blutigen Opfern abzulassen und stattdessen die Blitzsühne durch Zwiebeln, Haare und Fisch anzuerkennen. Diese Abkehr vom herkömmlichen Opfer könnte ein Grund sein, weshalb Plutarch den Mythos ausführlich wiedergibt, obwohl er ihn erklärermassen für lächerlich hält.⁴⁴¹

Die Gewaltlosigkeit generell scheint ein Aspekt des Göttlichen zu sein, auf den es Plutarch im *Leben Numas* besonders abgesehen hat. Er diskutiert diese Eigenschaft zwar nirgends explizit, und doch bildet sie durch die Wiederholung des Themas an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Formen ein Spezifikum der Offenbarung der Menschenfreundlichkeit des Göttlichen, wie sie in dieser Biographie geschildert wird.

4.5.4. Die Menschenfreundlichkeit des Göttlichen

Die Gewaltlosigkeit des Göttlichen lässt sich auf einen noch grundlegenden Aspekt des Göttlichen zurückführen, nämlich dessen Menschenfreundlichkeit. Sie begegnet in den Gesetzen Numas an einzelnen Stellen,⁴⁴² stärker wird jedoch sie narrativ entfaltet. Die entsprechenden Erzählungen richten den Blick auf die menschenzugewandte Seite des Göttlichen und ergänzen die bereits diskutierten abstrakten Begriffe der Undarstellbarkeit und Einheit Gottes. Die menschenfreundliche Seite des Göttlichen kommt insbesondere in der Liebe Egerias zu Numa zum Ausdruck,⁴⁴³ durch die Numa nach dem Tod seiner Frau Tatia getröstet und zu einem „glückseligen Mann“ (εὐδαίμων ἀνὴρ) gemacht wird.⁴⁴⁴ In seinen Erörterungen darüber, wie eine Beziehung zwischen einem Menschen und einem göttlichen Wesen gedacht werden könne, kommt Plutarch zu dem Schluss, dass es durchaus plausibel sei, dass sich das Göttliche tugendhaften Menschen liebend zuwendet.⁴⁴⁵

Die Menschen erfahren die göttliche Liebe und Fürsorge im *Leben Numas* auf ganz unterschiedliche Weise. Plutarch berichtet von einigen anderen politischen Amtsträgern neben Numa, die von göttlichen Wesen in wichtigen Re-

⁴⁴⁰ *Comp. Lyc.-Num.* 4,8.

⁴⁴¹ *Num.* 15,6; vgl. dazu unten 4.6.4.

⁴⁴² So zum Beispiel bei den Bestimmungen zu den Schilden der Salii oder den Privilegien der Vestalinnen (siehe die Ausführungen weiter unten).

⁴⁴³ STADTER, *Paidagogia*, 252.

⁴⁴⁴ *Num.* 4,2.

⁴⁴⁵ *Num.* 4,3.

gierungsgeschäften beraten worden seien.⁴⁴⁶ In einer Rede erwähnt Numa König Romulus, der göttliche Hilfe in einer prekären Situation erfahren habe, als er als Kleinkind ausgesetzt und auf wunderbare Weise ernährt und erhalten wurde.⁴⁴⁷ Im Vertrauen auf den göttlichen Beistand kann auch Numa in militärischer Bedrängnis die nötige Ruhe bewahren.⁴⁴⁸

Das römische Volk erfährt die Menschenfreundlichkeit und Fürsorge des Göttlichen etwa durch die Errettung vor Krankheit: Angesichts einer um sich greifenden Seuche sind die Römer völlig entmutigt. Da erkennt Numa anhand eines vom Himmel fallenden Schildes, dass ihnen göttliche „Rettung“ (σωτηρία) zukommen werde. Daraufhin flaut die Seuche sofort ab. An dieses Ereignis erinnert der Priesterorden der Salii, indem die Priester regelmässig ihren Tanz mit Schilden aufführen.⁴⁴⁹ Die göttliche Menschenfreundlichkeit zeigt sich weiter in der Geschichte vom königlichen Gastmahl: Eine einfache Mahlzeit wird auf wundersame Art zu einem Festmahl mit festlichem Geschirr und erlesenen Speisen im Überfluss.⁴⁵⁰ Am stärksten aber erweist sich die göttliche Fürsorge für das römische Volk im Geschenk eines göttlich instruierten, weisen und umsichtigen Regenten. Bereits von Lykurg schreibt Plutarch, dass es „wahrlich eine göttliche Fügung“ (θεῖον ἦν ὡς ἀληθῶς εὐτύχημα) für die Spartaner gewesen sei, einen solchen Mann zum Gesetzgeber zu haben.⁴⁵¹ Im *Leben Numas* wird das Thema aufgegriffen: Auch Numa ist in der Darstellung Plutarchs ein Segen für das Volk, indem er ihre Kriegswut vertreibt und den Römern ein friedliches Leben in Prosperität ermöglicht. Auch wenn Lykurg und Numa das Volk über die göttliche Herkunft ihrer Gesetze getäuscht haben sollten, sei dies letztlich zu dessen eigener „Rettung“ (σωτηρία) geschehen, wie Plutarch zu bedenken gibt.⁴⁵²

Schliesslich können sogar zum Tode verurteilte Verbrecher in Numas Rom die göttliche Gnade erfahren. Eines seiner Gesetze, von dem bereits die Rede war, legt fest, dass ein Verbrecher von seiner Strafe verschont bleiben soll, wenn er auf dem Weg zu seiner Hinrichtung „zufällig“⁴⁵³ einer Priesterin des Vesta-Tempels begegnet.⁴⁵⁴

Die Menschenfreundlichkeit des Göttlichen wird, wie gesagt, im *Leben Numas* von Plutarch nicht eigens diskutiert, sondern als gegeben angenommen. Tatsächlich zeigt sich im Vertrauen auf diese Eigenschaft für Plutarch der Unterschied zwischen Aberglauben und wahrer Frömmigkeit, wie im folgenden Exkurs kurz ausgeführt wird.

⁴⁴⁶ *Num.* 4,7.

⁴⁴⁷ *Num.* 5,3.

⁴⁴⁸ S. o. 4.4.4.

⁴⁴⁹ *Num.* 13,2.

⁴⁵⁰ *Num.* 15,2.

⁴⁵¹ *Lyc.* 7,3.

⁴⁵² *Num.* 4,8.

⁴⁵³ S. o. 4.3.5.

⁴⁵⁴ *Num.* 10,3.

4.5.5. Exkurs: Aberglaube und wahre Frömmigkeit

Das griechische Lexem *δεισιδαιμονία*, das gewöhnlich mit „Aberglauben“ übersetzt wird, ist zusammengesetzt aus der Wurzel *δειδ** („fürchten“) und dem Substantiv *δαίμων* („göttliche Macht“, im älteren Griechisch wird *δαίμων* praktisch synonym mit *θεός* verwendet). Daraus lässt sich etymologisch die Bedeutung „Gottesfurcht“ ableiten, die den Wortgebrauch im 4. Jahrhundert v. Chr. tatsächlich dominierte.⁴⁵⁵ So begegnet der Ausdruck bei Xenophon⁴⁵⁶ und Aristoteles⁴⁵⁷ mit positiver Konnotation im Sinne von frommer Ehrfurcht vor den Göttern.⁴⁵⁸ Gegen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. zeigt sich bei Theophrast aber eine Bedeutungsverschiebung zu einem negativen Gebrauch im Sinne einer übertriebenen religiösen Observanz.⁴⁵⁹ In seinen Portraits verkehrter Lebenseinstellungen behandelt Theophrast die *δεισιδαιμονία* an sechzehnter Stelle. Diese besondere Art der Furcht bezeichnet er als „Mutlosigkeit“ (*δειλία*) vor den Göttern; sie gilt ihm als Charakterschwäche.⁴⁶⁰ Ähnliche Bewertungen finden sich auch in verschiedenen stoischen Schriften.⁴⁶¹ Plutarch baut seine Vorstellung von *δεισιδαιμονία* auf diesem stoischen Argument auf. Er bezeichnet mit dem Ausdruck eine übermässige Furcht vor den Göttern, die Folge einer falschen Vorstellung über das Wesen von Göttern und ihre Haltung gegenüber Menschen ist. Diese falsche Vorstellung hat der Aberglaube mit dem Atheismus gemein.⁴⁶²

In seiner Schrift *De superstitione* stellt Plutarch diese zwei theologischen Positionen einander gegenüber. Der Atheismus darf jedoch nicht mit dem Atheismus im modernen Sinn verwechselt werden. Vielmehr hat Plutarch in diesem Zusammenhang wohl die Epikureer vor Augen, die die Existenz von Göttern zwar nicht bestritten, sie aber in Bezug auf das menschliche Leben für nicht relevant erklärten. Die Epikureer behaupteten, dass die Götter nicht in das Weltgeschehen eingriffen und sich alle Phänomene im Kosmos auf natürliche Art und Weise erklären liessen. Mit dieser Anschauung verband sich das Programm, die Menschen von der Furcht vor der Bestrafung durch die Götter zu befreien.⁴⁶³ Plutarch verfolgt ein ähnliches Ziel, versucht dieses aber auf einem Weg zu erreichen, der nicht auf Kosten der Idee eines in die Geschichte eingreifenden Gottes geht. Für ihn ist die epikureische Theologie bzw. Kosmologie nicht ak-

⁴⁵⁵ Vgl. GÖRGEMANNS, Drei religionsphilosophische Schriften, 307.

⁴⁵⁶ Xenophon, *Ag.* 11,8; *Kyr.* 3,3,58.

⁴⁵⁷ Aristoteles, *Pol.* 1315a1.

⁴⁵⁸ Auch Lukas verwendet *δεισιδαιμονία* noch in diesem Sinn in *Apg* 17,22.

⁴⁵⁹ Theophrast, *Char.* 16.

⁴⁶⁰ Theophrast, *Char.* 16.1; textkritisch ist diese Stelle umstritten; es könnte sich auch um eine Einfügung aus stoischen Quellen handeln; vgl. KNOX/RUSTEN/CUNNINGHAM, Theophrastus Characters, 97 Anm. 1.

⁴⁶¹ SVF 3,408–409.

⁴⁶² Vgl. GÖRGEMANNS, Drei religionsphilosophische Schriften, 309; BOWDEN, Before Superstition, 61; VAN NUFFELEN, History as a basis for a philosophy, 69–71.

⁴⁶³ Vgl. ERLER, Epikuros, 1136.

zeptabel. Für noch schlimmer aber hält er die zweite Position, nämlich eine übermäßige Furcht vor den Göttern, die von falschen Gottesvorstellungen herrührt. Als Platoniker ist Plutarch davon überzeugt, dass die Welt von einem gütigen und vernünftigen Gott erschaffen worden ist und von göttlicher Vorsehung regiert wird.⁴⁶⁴ Gegen die Idee aus den homerischen Erzählungen, dass Götter den Menschen nach Belieben Gutes oder Schlechtes zukommen liessen, hatte bereits Platon in seinen Axiomen für die *θεολογία* – das Sprechen über die Götter – festgehalten, dass die Götter nichts Schlechtes, sondern nur Gutes tun könnten und dem Menschen nur helfend, niemals aber schädigend gegenübertreten würden.⁴⁶⁵ Denn wenn Gott absolut tugendhaft und gut ist, kann nichts Böses von ihm kommen. Plutarch argumentiert weiter, dass Tugenden Gottes wie Gerechtigkeit, Freundlichkeit und Güte seine wohlgesinnte Offenheit gegenüber den Menschen voraussetzten, denn sie könnten nicht gegenüber sich selbst ihren Ausdruck finden, sondern nur gegenüber anderen.⁴⁶⁶ Eine überzogene Furcht vor göttlicher Strafe beruhe dagegen auf der Annahme, dass die Götter den Menschen Schaden und Schmerzen zufügen, und müsse deswegen – obwohl sie fromm erscheine – als Gotteslästerung gelten, denn sie verfolge eine falsche Vorstellung vom Göttlichen.⁴⁶⁷ In *De superstitione* stellt Plutarch die Auffassung, dass die Götter gar keinen Einfluss auf das menschliche Leben nähmen, also in gewissem Sinne auf dieselbe Ebene wie eine unangemessene Furcht vor göttlicher Strafe. Beide Anschauungen beruhen auf der irrigen Annahme, dass Götter sich nicht um die Menschen kümmern. Der richtige Weg findet sich nach Plutarchs Ansicht in der Mitte zwischen den beiden Extremen. Ihn zu begehen, hält er für die wahre Frömmigkeit (*εὐσέβεια*).⁴⁶⁸

Da *De superstitione* relativ strikt bestimmten rhetorischen Konventionen folgt und lange als „religionskritisch“ galt, wird der Text zumeist den Jugendschriften Plutarchs zugeordnet.⁴⁶⁹ Nach einer gängigen These sei Plutarch im Alter milder und offener gegenüber religiösen Kulthandlungen geworden, die sich nicht mit seiner Gottesvorstellung vertrugen. Andere Entwürfe betonen jedoch die Ganzheitlichkeit von Plutarchs Werk und versuchen die steilen Aussagen in *De superstitione* in einer Gesamtsicht einzuordnen. In diesem Sinne argumentiert etwa Brenk, dass Plutarch sich in *De superstitione* nicht wie ein aufklärerischer Rationalist gegen die Anerkennung religiöser Erfahrung im Allgemeinen wende, sondern ein ungesundes, extremes Verhalten kritisiere: „He

⁴⁶⁴ *De stoic. rep.* 1050E.

⁴⁶⁵ Diese Gedanken werden in Platon, *Rep.* 2 376c–3 389a entwickelt.

⁴⁶⁶ *De def. or.* 423D; vgl. PÉREZ JIMÉNEZ, *Δικαιοσύνη*, 108 f.

⁴⁶⁷ *Superst.* 165B.

⁴⁶⁸ *Superst.* 171F; vgl. ROSKAM, Plutarch, 149 f.; HARDIE, *Interpretation of Myth*, 4752; Zum Aberglauben bei Plutarch und in den neutestamentlichen Schriften siehe KLAUCK, *Religion without fear*.

⁴⁶⁹ Z. B. VOLKMANN, Plutarch, 260.274; HIRZEL, Plutarch, 10; ZIEGLER, *Über Gott*, 11.

objects to the overreliance upon dreams by the superstitious; but this is no more an attack on dreams in general than an attack on drunken driving today would be considered an attack on driving in general.⁴⁷⁰ Der rechte Götterglaube erscheint in *De superstitione* wie im gesamten Werk Plutarchs grundsätzlich als eine erbauende, Zuversicht spendende Kraft, auf die der Mensch nicht verzichten kann und soll.⁴⁷¹

De superstitione ist besonders gegen den Aberglauben gerichtet, so dass die Haltung, die Plutarch als „Atheismus“ bezeichnet, als das kleinere Übel erscheint. Einen ganz anderen Schwerpunkt setzt er in seiner antiepileptischen Schrift *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*. Betrachtet Plutarch den Aberglauben als einen Irrtum mit Affekt, so ist der Atheismus (der Glaube, dass die Götter nicht in die Welt eingreifen) in seinen Augen ein Irrtum ohne Affekt. Auf den Affekt im Allgemeinen will Plutarch aber nicht verzichten, weswegen er in Kauf nimmt, dass mit dem Götterglauben womöglich etwas Furcht ins Menschenleben gelangt, sofern dabei die positiven Affekte des Glaubens nicht verloren gehen, sondern überwiegen:

βέλτιον γὰρ ἐνυπάρχειν τι καὶ συγκεκραῖσθαι τῇ περὶ θεῶν δόξῃ κοινὸν αἰδοῦς καὶ φόβου πάθος, ἢ που τοῦτο φεύγοντας μήτε ἐλπίδα μήτε χάριν ἑαυτοῖς μήτε θάρσος ἀγαθῶν παρόντων μήτε τινὰ δυστυχοῦσιν ἀποστροφὴν πρὸς τὸ θεῖον ἀπολείπεσθαι.

Denn es ist besser, wenn dem Götterglauben ein wenig Affekt beigemischt ist, etwas zwischen Ehrfurcht und Angst, als dass man, um diesem [Affekt] zu entfliehen, sich selbst weder Hoffnung noch Dank, weder Vertrauen auf Wohlfahrt noch irgendeine Zuversicht zum Göttlichen übriglässt.⁴⁷²

Angst gegenüber dem vollkommen guten Göttlichen hält Plutarch für unbegründet, Ehrfurcht dagegen erscheint ihm durchaus angemessen. Entgegen des stoischen Apathie-Ideals will Plutarch bei der Götterverehrung auch Affekte zulassen, um die positiven Effekte des religiösen Gefühls nicht aufzugeben.⁴⁷³ Zu diesen zählt er Hoffnung, Dank und Zuversicht, insbesondere in schwierigen Zeiten des Lebens. Auf diese Ressourcen des Götterglaubens will Plutarch nicht verzichten, auch wenn damit die Gefahr einhergehen sollte, dass die Ehrfurcht vor den Göttern in eine belastende Angst umschlägt. Denn wenn man davon ausgeht, dass die Götter aktiv in die Welt eingreifen, so stellt sich unweigerlich die Frage, ob auch das Böse, was einem widerfährt, von den Göttern veranlasst ist.

Mit dieser schwierigen und dunklen Seite setzt sich Plutarch bei seiner Interpretation des ägyptischen Mythos von Isis und Osiris auseinander. Hier identifiziert er Seth, den eifersüchtigen und rachsüchtigen Halbbruder von Osiris und Isis, mit dem griechischen Mischwesen Typhon, das das bedrohliche Böse in

⁴⁷⁰ BRENK, Religious Themes, 27.

⁴⁷¹ *Superst.* 167E.; vgl. dazu auch *Non posse* 1102 A-B.

⁴⁷² *Non posse* 1101C.

⁴⁷³ Vgl. dazu auch Plutarchs Überlegungen in *Is.* 351D–352A.

der Welt verkörpert. Seth als dem so gekennzeichneten Prinzip des Bösen gelingt es im Mythos zwar, Osiris als das Prinzip des Guten anzugreifen und zu töten. Die Bestrebungen der Isis zur Wiederbelebung des Osiris misslingt, doch wird Osiris vom Totengericht zum „König über die Toten“ ernannt und fungiert fortan als Führer der Seelen zu einem glückseligen Leben.⁴⁷⁴ Plutarch vollzieht eine Umdeutung des Mythos: Osiris, der traditionell als Herrscher über die Unterwelt gilt, wird bei Plutarch nicht mit dem Tod identifiziert. Stattdessen avanciert er als König der Verstorbenen zum „Gott des Lebens“, der die Seelen zu ihrem Ziel leitet.⁴⁷⁵ Weder der Tod noch das Böse, die als unvermeidliche Bestandteile des Kosmos in den Blick treten, werden mit dem göttlich Guten, das sich vor allem in Osiris manifestiert, in Verbindung gebracht. Sie werden nicht verleugnet, aber klar vom Göttlichen getrennt und dualistisch in Kontrast gesetzt. Das Gute bleibt zwar von der Macht des Bösen nicht unangetastet. Das Böse wird aber letztlich – zumindest in einem eschatologischen Horizont – vom Guten überwunden.⁴⁷⁶

Über die göttliche Fürsorge und Strafe denkt Plutarch in seiner Schrift *De sera numinis vindicta* nach. Der Dialog dreht sich um die Frage, weshalb die Götter die Übeltäter nicht früher bestrafen. Mit grossem Nachdruck hält Plutarch fest, dass das Göttliche trotz zahlreicher Ungerechtigkeiten in der Welt sehr wohl für die Herstellung des Rechts Sorge und dass es nicht Aufgabe des Menschen sei, über den rechten Zeitpunkt für ein Eingreifen Gottes zu urteilen.⁴⁷⁷ Das Wirken Gottes bleibe für den Menschen unergründlich und die Frage nach Gottes Handeln könne keine Gewissheit bringen, sondern gestalte sich als ein vorsichtiges, tastendes Suchen.⁴⁷⁸ Plutarch sieht allerdings keinen Anlass, die Intervention der Götter zu fürchten, wenn sie um der Gerechtigkeit willen strafend in die Welt eingreifen. Im Gegenteil: Die göttliche Gerechtigkeit wirke immer auf gütige und berichtigende Weise und müsse deshalb von den Rechtschaffenden nicht gefürchtet werden.⁴⁷⁹ Die Übeltäter dagegen tun gut daran, sich vor göttlicher Strafe zu fürchten. Plutarch konzeptualisiert die göttliche Strafe also als Fürsorge Gottes und versucht, das Wirken Gottes in der Welt zu plausibilisieren, ohne einer unangemessenen Angst vor den Göttern Vorschub zu leisten.

Aberglaube und rechte Frömmigkeit werden auch in den *Parallelbiographien* thematisiert, und zwar insbesondere im *Leben Numas*. Das Lexem δεισιδαιμονία erscheint 34-mal in den *Parallelbiographien*, drei Belege davon finden sich im *Leben Numas*. Zusammen mit dem *Leben Marcellus* ist das *Leben Numas* damit

⁴⁷⁴ Is. 382E–383A.

⁴⁷⁵ Vgl. FELDMEIER, Osiris, 226.

⁴⁷⁶ Is. 370C-D; Hirsch-Luipold, Religion and Myth, spricht hier von einem „asymmetrical dualism“, der eschatologisch aufgehoben wird.

⁴⁷⁷ *De sera* 549F–550C.

⁴⁷⁸ *De sera* 550C.

⁴⁷⁹ *De sera* 559F. Zu einer ausführlicheren Darstellung des Konzepts der göttlichen Bestrafung bei Plutarch siehe BRENK, Religious Spirit, 110–113.

diejenige Biographie, in der das Lexem am häufigsten auftritt. Ein noch deutlicheres Bild zeigt sich beim Lexem εὐσέβεια. Es wird in den *Parallelbiographien* zwar lediglich zwölfmal gebraucht, davon aber allein fünfmal im *Leben Numas* und einmal in der Synkrisis zu Lykurg und Numa. Hinzu kommt das Adjektiv εὐσεβής im Superlativ, das Plutarch sonst nur sehr selten verwendet. Dieser Befund deutet darauf hin, dass mit dem Begriffspaar Aberglaube und Frömmigkeit ein wichtiges Thema im *Leben Numas* angeschnitten ist, das Plutarch hier narrativ zu verhandeln versucht. Darauf soll im Folgenden am Beispiel einiger Textstellen näher eingegangen werden.

Zum ersten Mal ist von δεισιδαιμονία im *Leben Numas* im zentralen achten Kapitel die Rede. Numa befindet sich bereits im Amt und steht vor der schier unlösbaren Aufgabe, das aufgebrachte römische Volk zu beruhigen. Er ruft die Götter zu Hilfe und führt verschiedene kultische Neuerungen ein, erlaubt aber auch massvolle Vergnügungen, um das Volk zurechtzubringen.⁴⁸⁰ Diese Massnahmen scheinen jedoch nicht genügend zu fruchten, so dass er schliesslich zu einem fragwürdigen Mittel greift: Er nutzt den Aberglauben der Römer aus, um sie zu bezwingen:

ἔστι δ' ὅτε καὶ φόβους τινὰς ἀπαγγέλλων παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ φάσματα δαιμόνων ἀλλόκοτα καὶ φωνὰς οὐκ εὐμενεῖς, ἐδούλου καὶ ταπεινὴν ἐποiei τὴν διάνοιαν αὐτῶν ὑπὸ δεισιδαιμονίας.

Zeitweise berichtete er von irgendwelchen furchterregenden Gotteszeichen⁴⁸¹ und von ungewöhnlichen Geistererscheinungen und drohenden Stimmen und wusste sie [so] in ihrem Denken zu unterwerfen und zu demütigen, durch [ihre] Furcht vor den Göttern.⁴⁸²

Indem Numa durch seine Erzählungen ein beängstigendes Bild der Götter zeichnet, schürt er bei den Römern die Angst vor bösen Dingen, die sie von den Göttern her ereilen könnten. Numa macht sich also die verbreitete Götterfurcht zunutze, um sich das Volk gefügig zu machen.⁴⁸³ Der Aberglaube erscheint hier als eine Eigenschaft des Volkes, die einem geschickten Herrscher wie Numa Möglichkeiten der Manipulation bietet, die allerdings letztlich dem Heil der Römer dient.

Das zweite Beispiel von δεισιδαιμονία kommt in den Blick, als Plutarch auf den Dienst der Vestalinnen eingeht. Die Priesterinnen schwören ein Keuschheitsgelübde, an das sie dreissig Jahre gebunden sind.⁴⁸⁴ Nach dieser Zeit steht es ihnen frei, ihr priesterliches Amt niederzulegen und ihr Keuschheitsgelübde aufzuheben, einen Mann zu ehelichen und ein bürgerliches Leben zu führen. Nun weiss Plutarch aber zu berichten, dass den wenigen, die sich tatsächlich so

⁴⁸⁰ Num. 8,3.

⁴⁸¹ Vgl. ZIEGLER/WUHRMANN, *Grosse Griechen und Römer*, Bd. 1, 204.

⁴⁸² Num. 8,3.

⁴⁸³ Vgl. STADTER, *Paidagogia*, 252.

⁴⁸⁴ Num. 10,1.

entschieden haben, der Wechsel vom Klerus in den bürgerlichen Stand nicht gut bekommen sei und sie ihren Entscheid bitter bereut hätten. Das habe den anderen Vestalinnen Angst vor einer göttlichen Strafe eingejagt, so dass sie bis zu ihrem Lebensende keusch geblieben seien.⁴⁸⁵ Plutarch kritisiert hier nicht das Keuschheitsgelübde an sich und auch nicht dessen sorgfältige Einhaltung durch die Vestalinnen oder die Bestrafung des Eidbruchs mit dem Tode. Er wendet sich allerdings gegen eine übertriebene Frömmigkeit, die das Verhalten von Menschen weit über den angemessenen Rahmen hinaus bestimmt. Die furchtsamen Vestalinnen schliessen aus ihren Beobachtungen, dass das Keuschheitsgelübde nicht nur für die dreissig Jahre im Dienst der Vesta bindet, sondern dass die Götter eine lebenslange Keuschheit verlangen und Zuwiderhandlung mit einem unerfüllten Leben vergolten wird. Diese übertriebene Gottesfurcht wird zur Gotteslästerung, weil sie der göttlichen Ordnung misstraut, obwohl sie eigentlich das Gegenteil, eine überaus hingeebene Frömmigkeit, anstrebt.

Was aber wirkliche Frömmigkeit ist, zeigt Plutarch am Beispiel Numas, der vom römischen Volk als der „frömmste aller Menschen“ gepriesen wird.⁴⁸⁶ Numas Verhältnis zum Göttlichen ist nicht von Angst, sondern von Zutrauen (πίστις) geprägt.⁴⁸⁷ Er geniesst die Freude, die ihm seine Ehe mit der Göttin Egeria bereitet, und kann darauf zählen, dass sie ihm mit Rat und Tat zur Seite steht. Sein Verhältnis zum Göttlichen lebt von einem unerschütterlichen Vertrauen auf dessen Güte und hilfreiches Handeln in der Welt. Auch in höchster Bedrängnis, als Rom von Feinden umstellt ist, gibt ihm sein Wissen um den göttlichen Beistand Halt und Gelassenheit.⁴⁸⁸ Nachdem Numa das Volk auf drastische Weise mit Schreckensbildern des Göttlichen gezähmt hat, führt er die Römer zu einer gemässigten Gottesfrömmigkeit hin, die der seinen ähnlich ist. Er unterweist das mittellose Volk im Ackerbau, der ihnen Beschäftigung und Versorgung sichert, der aber nach Plutarchs Darstellung auch den Charakter formt und die Liebe zum Frieden fördert.⁴⁸⁹ So wird der Hang zum Unrecht tun und die Habgier aus der Seele des Volkes ausgetilgt und es entsteht in klar umrissenen Grenzen ein Raum für Schutz und Fürsorge. Der Ackerbau wird zum Bestandteil der von Numa gelehrtten Frömmigkeit (εὐσέβεια),⁴⁹⁰ insofern er ein Sinnbild herstellt für den Glauben an einen gütigen und sorgenden Schöpfergott.

In diesem Horizont haben auch göttliche Strafen im *Leben Numas* ihren Platz. Bei der Bestrafung von eidbrüchigen Vestalinnen etwa handelt es sich nicht um

⁴⁸⁵ Num. 10,2.

⁴⁸⁶ Num. 7,3; weitere explizite Erwähnungen von Numas Frömmigkeit finden sich in Num. 12,3; 22,7; Comp. Lyc.-Num. 1,1.

⁴⁸⁷ Vgl. dazu Numas Installation des Fides-Tempels und die Einführung des Prinzips von Vertrauen und Verbindlichkeit als Grundlage gesellschaftlichen Zusammenlebens (Num. 16,1.4).

⁴⁸⁸ Num. 15,6; vgl. oben 4.4.4.

⁴⁸⁹ Num. 16,3–4.

⁴⁹⁰ Num. 14,4.

einen willkürlichen Eingriff des Göttlichen in die Welt. Die Bedingungen des Keuschheitseids und die Konsequenzen im Falle eines Eidbruchs sind klar geregelt. Der *Pontifex maximus* führt die Aufsicht über die Vestalinnen und vollzieht das Urteil bei einem Verstoss mit eigener Hand. Plutarchs ausführliche Schilderung des Vollzugs der Todesstrafe dient nicht dazu, das Bild einer unverständlichen, möglicherweise bösen und den Menschen nicht wohlgesinnten Gottheit zu zeichnen. Vielmehr besitzt die harte Regelung pädagogischen Charakter, indem sie die Ernsthaftigkeit von religiösen Gelübden illustriert. Die Gottheit, die die Strafe durch den *Pontifex maximus* ausführt, ist eine ordnende, zurechtbringende, gerechte und in diesem Sinne auch verlässliche Gottheit.⁴⁹¹ Das Primat der Güte Gottes schliesst nach Plutarch nicht aus, dass einen schuldig gewordenen Menschen schmerzhaftige Konsequenzen seines Handelns ereilen. Im Gegenteil verlangt die göttliche Güte auch eine Bestrafung der Übeltäter. Diese ist im Fall der eidbrüchigen Vestalinnen aber in einen klar geregelten rechtlichen Rahmen eingebettet und wird nicht durch einen *deus ex machina*, sondern durch einen menschlichen Amtsträger vollzogen.

Eine leicht abweichende Konzeptualisierung der göttlichen Strafe findet sich in Plutarchs Ausführungen zum Friedensdienst der Fetiales. Die Angehörigen dieses Ordens haben die Aufgabe, kriegerische Auseinandersetzungen zu verhindern, indem sie moderierend den Dialog zwischen den Konfliktparteien ermöglichen. Zu den Waffen darf erst gegriffen werden, wenn die Verhandlungen scheitern und die Fetiales unter Anrufung der Götter den Krieg als notwendig und gerecht sanktioniert haben. In diesem Kontext zitiert Plutarch eine Tradition, die besagt, dass die Niederlage der Römer gegen die Kelten (Gallier) als göttliche Strafe gedeutet und auf die Nichtbeachtung eines Verdikts der Fetiales zurückgeführt werden müsse.⁴⁹² Unbestrittene Geltung hat für Plutarch die Überzeugung, dass das Urteil der Fetiales von den Göttern legitimiert ist und ihm deshalb unbedingt Folge geleistet werden muss, ebenso dass ein Regelverstoss unter der Prämisse einer Gottheit, die – auf welche Art auch immer – in die Welt eingreift, nicht folgenlos bleiben wird. Im Unterschied zur Strafe für eidbrüchige Vestalinnen fehlt in den Regeln für den Dienst der Fetiales jedoch eine Festlegung, welche konkrete Konsequenz eine Zuwiderhandlung haben soll. Ob die Zerstörung Roms durch die Kelten nun *a posteriori* als die mit dem Verstoss korrespondierende strafende Handlung Gottes zu verstehen ist, lässt Plutarch offen. Mit λέγεται δέ schafft er eine gewisse Distanz zu der von ihm berichteten Tradition über den Sieg der Kelten und dessen Deutung. Ausserdem fällt auf, dass Plutarch bei der detaillierten Schilderung des Tatbestandes in

⁴⁹¹ Hierbei ist zu bedenken, dass Plutarch den physischen Tod nicht als Ende eines Lebens betrachtet, sondern davon ausgeht, dass die Seele nach dem Tod ihre Reise zum Göttlichen hin oder wieder zurück auf die Erde fortsetzt (vgl. seine Kunstmythen, unten 4.6.4.).

⁴⁹² Num. 12,4–5.

seinen eigenen Worten den Zusammenhang zwischen der Missachtung des Urteils der Fetiales und der Eroberung Roms nur in temporaler, nicht in kausaler Hinsicht herstellt, indem er davon spricht, dass die Kelten „kurz danach“ (μετ’ ὀλίγον) eingefallen seien.⁴⁹³ Allerdings bestreitet Plutarch auch nirgends, dass die Niederlage Roms tatsächlich als Strafe für die Verletzung der göttlichen Ordnung verstanden werden soll. Gemäss den Überlegungen, die er in *De sera numinis vindicta* anstellt, kann auch eine solche Intervention zum Repertoire eines gerechten und Recht schaffenden Gottes gehören.⁴⁹⁴

Ganz am Ende des *Leben Numas* spielt Plutarch mit der Ambivalenz von Aberglaube und Frömmigkeit. Im Rahmen des Topos der Nachkommenschaft und Nachwirkung Numas findet sich dort eine Miniaturlebensbeschreibung von Tullus Hostilius, dem Nachfolger und Antityp des frommen Numa, in der die Frage nach Aberglauben und wahrer Frömmigkeit noch einmal aufgeworfen wird. Tullus Hostilius wendet sich in seiner Regentschaft gegen das Vorbild Numas, er schafft die meisten Einrichtungen seines Vorgängers ab, verspottet insbesondere dessen Ehrfurcht vor dem Göttlichen als weibisch und zur Faulheit verleitend und zettelt neue Kriege an.⁴⁹⁵ Diese zerstörerische Ablehnung der Errungenschaften Numas kehrt sich allerdings in ihr Gegenteil, als Tullus Hostilius aufgrund einer schweren Krankheit beginnt, die Götter zu verehren. Plutarch betrachtet dies jedoch nicht als glückliches Ende der Geschichte, sondern geht hart mit Tullus Hostilius ins Gericht. Den Götterglauben, zu dem Tullus Hostilius durch seine Lebenskrise findet, bezeichnet Plutarch als „Übertriebene Furcht vor den Göttern“ (δεισιδαιμονία), die nichts mit der Frömmigkeit (εὐσέβεια) des Numa zu tun hat.⁴⁹⁶ Er führt nicht im Detail aus, wie er zu diesem Urteil kommt. Der intendierten Leserschaft dürfte jedoch bekannt sein, worin Plutarch den Unterschied zwischen dem Aberglauben der Römer und der Frömmigkeit Numas sieht: Tullus Hostilius’ Glaube ist von der Angst vor der schweren Krankheit motiviert, die er als göttliche Strafe interpretiert, und nicht wie die Frömmigkeit Numas vom Vertrauen auf die göttliche Fürsorge. Passend, aber doch verstörend ist deshalb das Ende des Kurzportraits, das gleichzeitig den Schluss des *Leben Numas* bildet:

[...] ἔτι δὲ μᾶλλον ἐνεποίησε τοῖς ἄλλοις τὸ τοιοῦτον πάθος, ὡς λέγεται, καταφλεχθεὶς ὑπὸ κεραυνῶν.

[...] umso mehr pflanzte er [sc. Tullus Hostilius] bei den anderen einen solchen Affekt [der übertriebenen Furcht vor den Göttern] ein, als er, wie es heisst, von Blitzen getroffen, verbrannte.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Num. 12,7.

⁴⁹⁴ De sera 559A.

⁴⁹⁵ Num. 22,7.

⁴⁹⁶ Num. 22,7.

⁴⁹⁷ Num. 22,7.

Der Blitz gilt als Waffe Jupiters, mit dem Numa in der mythischen Erzählung von seinem Treffen mit der Gottheit auf dem Aventin (*Num.* 15) einen Schutzzauber ausgehandelt hat. Wie ist Tullus Hostilius' Tod durch Blitzschlag also zu deuten?⁴⁹⁸ Handelt es sich um eine späte göttliche Strafe für die Verachtung, die er Numas Frömmigkeit entgegengebracht hat?⁴⁹⁹ Oder ist es im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung die Vergeltung für seine fehlgeleitete, blasphemische Gottesverehrung, die mit bösen Bestrafungen durch die Götter rechnet? Hat Tullus Hostilius als Antityp Numas mit diesem Gottesurteil das Ende erhalten, das er verdient? Müsste eine solche Interpretation nicht selbst als Aberglaube abgetan werden? Auf jeden Fall bilden der grelle Blitz und der gewaltsame Tod des Tullus Hostilius eine erschütternde Szene am Ende des *Leben Numas*. Hinter diesem dramatischen Schluss steht möglicherweise der Wille Plutarchs, seine intendierte Leserschaft noch einmal zu verunsichern und sie dazu zu veranlassen, ihre eigene Neigung zum Aberglauben zu hinterfragen und selbst über das Verhältnis von göttlicher Menschenfreundlichkeit und gerechter Strafe nachzudenken.

4.5.6. Der Appell zur Achtsamkeit gegenüber dem Göttlichen

Die Gottesoffenbarung Numas, die den Kern seiner religiösen Gesetzgebung bildet, dient dem römischen Volk zum Heil. Doch damit sich diese heilvolle Wirkung entfalten kann, muss das Volk für diese Offenbarung erst empfänglich gemacht werden. Dies geschieht, indem Numa die Römer dazu anleitet, regelmässig zur Ruhe zu kommen und sich ganz auf religiöse Vollzüge zu konzentrieren. Numa lässt den Priestern bei Feiern und öffentlichen Prozessionen Herolde vorangehen, die das Volk auffordern, still zu sein (ἐλινύω) und bei ihrer Tätigkeit innezuhalten (καταπαύω τὰ ἔργα).⁵⁰⁰ Wie die Pythagoräer, so erklärt Plutarch, sei Numa davon überzeugt, dass die Bürger bei Prozessionen ihre Gedanken frei von aller Ablenkung ganz den religiösen Handlungen als etwas widmen sollen, das höchste Wichtigkeit besitzt. So sollen die Strassen frei sein von allem „Lärm, Rattern, Ächzen“ und von anderen Geräuschen, die mit der gewöhnlichen Handwerksarbeit einhergehen.⁵⁰¹ Auch zur Zeit Plutarchs ist in Rom ein solcher Brauch offensichtlich noch bekannt. Man ruft bei den Opfern jeweils *hoc age*,⁵⁰² um die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf die Sache zu lenken

⁴⁹⁸ Anders als Livius, der ebenfalls von diesem tödlichen Blitzschlag berichtet und ihn auf einen Ritualfehler bei der Beschwörung des Jupiter Elicius (den von Numa „herabgezogenen“ Jupiter) zurückführt (Livius 1,31), ist der Denkhorizont bei Plutarch viel breiter und die Deutung ambivalent.

⁴⁹⁹ In *De sera* vertritt Plutarch eine skeptische Position: Es sei vermessen, darüber ein abschliessendes Urteil zu fällen (549E–F; vgl. dazu BONAZZI, Plutarch and the Skeptics).

⁵⁰⁰ *Num.* 14,1.

⁵⁰¹ *Num.* 14,2: ψόφος καὶ πάταγος καὶ στεναγμός.

⁵⁰² „Tue dies!“, auch im Sinn von „Konzentriere dich darauf!“.

und sie zur Ordnung zu ermahnen.⁵⁰³ Dieser Appell zur Achtsamkeit und zum konzentrierten Hinhören richtet sich bei Plutarch nicht nur an das römische Volk, sondern explizit auch an seine intendierte Leserschaft. Plutarch erklärt bei der Interpretation einer Anweisung Numas zur Götterverehrung, dass der römische Gesetzgeber „uns“ mit der Vorschrift daran gewöhnen wolle, die Verbindung mit dem Göttlichen nicht dann zu suchen, wenn „wir“ in Eile und mit anderen Dingen beschäftigt sind, sondern wenn „wir“ Zeit und Musse haben.⁵⁰⁴

Der Aufruf zum Stillewerden und zur Konzentration auf das Göttliche bildet einen eigenen Topos im *Leben Numas* und wird durch den Wechsel von Lärm und Ruhe inszeniert: Das äussere und innere Stillewerden sind zunächst Voraussetzungen für die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit des Göttlichen. Dann sind das Ruhig- und Friedlichwerden aber auch Manifestationen der heilvollen Wirkung des Göttlichen auf die menschliche Seele.

Im Hintergrund steht Plutarchs Vorstellung von der Kooperation des menschlichen und göttlichen Willens, die dann gelingt, wenn die menschliche Seele ruhig und auf das Göttliche hin geöffnet ist. Plutarch führt diesen Gedanken an verschiedenen Stellen der *Moralia* aus, zum Beispiel an dem als besonders göttlich geltenden Menschen Sokrates, der durch Zeichen seines Daimonions geleitet wird. So erzählt Theokritos in Plutarchs *De genio Socratis*, dass Sokrates, als er mit Empedokles diskutierend in einer Gruppe von Menschen durch Athen geschritten sei, plötzlich innegehalten habe (ἐφίστημι) und still geworden sei (σιωπάω).⁵⁰⁵ Nach einer längeren Zeit des Nachdenkens habe Sokrates kehrtemacht, ohne sein merkwürdiges Verhalten zu erklären. Empedokles und einige andere seien bereits weitergegangen und nicht gewillt gewesen zurückzukehren, um Sokrates zu folgen. Das habe jedoch unangenehme Folgen für sie gehabt: Sie seien nämlich in einer engen Gasse auf eine Schweineherde gestossen, von den Tieren mit Dreck beschmutzt, einige gar überrannt worden. Sokrates aber und alle, die auf ihn gehört hätten, seien diesem peinlichen Unfall entgangen. Anhand dieser humoristischen Anekdote diskutieren die Gesprächsteilnehmer in *De genio Socratis*, wie das Daimonion dem Sokrates seine Warnung habe zukommen lassen. Es wird vorgeschlagen, dass Sokrates ein Niesen oder eine Stimme gehört und dies als göttliches Zeichen gedeutet habe.⁵⁰⁶ Man kommt aber überein, dass die Kommunikation des Göttlichen mit dem Menschen nicht durch hörbare Geräusche geschehe, sondern durch die direkte Eingebung eines Gedankens. Die Kommunikation finde nicht über die physischen menschlichen Sinnesorgane statt, sondern durch die viel feineren Impulse des Intellekts.⁵⁰⁷ Plutarch lässt Simmias folgende Metapher zur Veranschaulichung verwenden: Um Mi-

⁵⁰³ *Num.* 14,2.

⁵⁰⁴ *Num.* 14,6; vgl. unten 4.6.1.

⁵⁰⁵ *De gen.* 580D.

⁵⁰⁶ *De gen.* 581B; 582B.

⁵⁰⁷ *De gen.* 588F.

litärpioniere aufzuspüren, die unter der Erde einen Tunnel graben, legt man Bronzeschilde auf den Boden, die zu resonieren beginnen und es so erlauben, die sonst unhörbaren Schläge wahrzunehmen. So sei auch alles von den Gedanken der Daimones durchdrungen, doch würden sie nur von Menschen wahrgenommen, die „einen ungestörten Charakter und eine ruhige Seele haben“.⁵⁰⁸ Denn Menschen tendierten dazu, in einem Gewirr von Emotionen und in den Ablenkungen ihrer Begierden zu ersticken, und seien dann nicht mehr fähig, die Impulse des Göttlichen wahrzunehmen.⁵⁰⁹ Deshalb dächten viele, dass der Mensch im Schlaf, wenn der Körper zur Ruhe kommt, empfänglicher für das göttliche Wirken sei. Dies ist aber nach Auffassung des Simmias ein Fehlschluss. Er greift zur Erklärung noch einmal zu einer akustischen Metapher: Der Klang eines verstimmten Musikinstruments könne nicht verbessert werden, indem man die Saiten entfernt. Der einzige Weg, ein Instrument für einen angenehmen Klang herzurichten, bestehe darin, seine Saiten zu stimmen. So öffne nicht der Schlaf die Empfänglichkeit für das göttliche Wirken, sondern allein die Wahrnehmung und Behandlung der eigenen Verstimtheit und Verwirrtheit der Seele.⁵¹⁰ Denn aus Unwissenheit und Dummheit könne sich der Mensch durch böse Leidenschaften zum Laster hinreissen lassen. Menschen mit besonders tugendhaftem Charakter aber näherten sich zusehends dem Gotteswillen an, der die Fülle aller Tugenden sei. Diese „heiligen und göttlichen Menschen“ (ἱεροὶ καὶ δαιμόνιοι ἄνθρωποι)⁵¹¹ jedoch besäßen innere Ruhe und hätten ihre Abstimmung mit dem Göttlichen gefunden und seien jetzt wie weicher Ton auf einer Töpferscheibe, der sich mit dem Hauch einer Berührung formen lässt, und wie eine gut gestimmte Saite, die in der richtigen Frequenz schwingt.⁵¹²

Auf dieselbe Metapher greift Plutarch auch beim Nachdenken über die Inspiration der Pythia am Orakel in Delphi zurück. Wenn Menschen nach Delphi kämen, um bei Apollon Rat zu suchen, so spreche der Gott durch die Pythia, indem er für begrenzte Zeit von ihr Besitz ergreife. Plutarch vergleicht die Priesterin mit einem Musikinstrument: Apollon wirke als externer Impuls auf die Seele der Pythia ein. Die Prophetin könne den göttlichen Impuls wahrnehmen, sofern ihre Seele ruhig und wie ein Musikinstrument gut besaitet und gestimmt sei.⁵¹³ Doch auch wenn die Pythia vollkommen mit dem Gott resoniert, habe die Seele der Pythia Einfluss auf das Kommunikationsgeschehen. Darauf geht Plutarch in seinem Werk *De Pythiae oraculis* ein, in dem er eine Gruppe von Gelehrten im Heiligtum von Delphi darüber diskutieren lässt, weshalb die Pythia nicht mehr wie früher in Versen spreche. Man könne nicht erwarten, so eine

⁵⁰⁸ *De gen.* 589D: τοῖς ἀθόρυβον τὸ ἦθος καὶ νήνεμον ἔχουσι τὴν ψυχὴν.

⁵⁰⁹ *De gen.* 588D.

⁵¹⁰ *De gen.* 588D–E.

⁵¹¹ *De gen.* 589D.

⁵¹² *De gen.* 588F.

⁵¹³ *De def. or.* 437D.

wichtige Erkenntnis des Gesprächs, dass eine junge Frau ohne formale Bildung sich unter dem Einfluss des Gottes in Versen äussere. Stattdessen suche sie eigene Worte, um das vom Gott Wahrgenommene auszudrücken.⁵¹⁴ So kommen auch beim inspirierten Orakel, dem Präzedenzfall eines möglichst reinen Gotteshandelns in der Welt, göttliche und menschliche Wirkung zusammen und führen zu einem gemeinsamen, von beiden Seiten beeinflussten Ergebnis.

Über die Heilsamkeit einer ruhigen Seele sinniert Plutarch in seiner Schrift *De tranquillitate animi*. Eine unruhige Seele manifestiert sich für Plutarch dagegen insbesondere in der Geschwätzigkeit, die er in seiner Abhandlung *De garrulitate* ausführlich beschreibt. Geschwätzigkeit ist nach Plutarchs Ansicht eine Krankheit, die geheilt werden müsse. Doch die Behandlung geschwätziger Menschen erweise sich als eine praktisch unmögliche Aufgabe, da das Heilmittel gegen die Geschwätzigkeit die Vernunft sei, die Vernunft aber das Hinhören voraussetze. Das Problem der Geschwätigen bestehe aber gerade darin, dass zu ihrem Unvermögen, still zu sein (ἄσιγησία), die Unfähigkeit, zu hören (ἀνηκοία), hinzutrete.⁵¹⁵ Im Lärm, den die Geschwätigen selbst verursachten, gebe es keinen Raum für Stille, in der die Stimme der Vernunft gehört werden könne. In dieser Hinsicht, so meint Plutarch an anderer Stelle in provokantem Ton, seien sogar die Tiere den Menschen überlegen. Ihre Gedanken seien nicht gefüllt mit leerem und absurdem Geschwätz.⁵¹⁶ Wegen ihrer mentalen Schwäche würden Menschen unmoralische und irrationale Entscheidungen fällen, auf diese Weise von ihrer Natur abweichen und sich von Menschen zu Monstern verwandeln.⁵¹⁷ Wenn die Gedanken mit Geschwätz und absonderlichen Ideen gefüllt seien, habe die Vernunft und damit auch das Göttliche keinen Raum, dem Menschen Einsicht zu schenken, die ihn näher zu ihrer Quelle führen könne.

Schon in seinem Werk *De genio Socratis* wird das Thema der Ruhe und Achtsamkeit für das Göttliche nicht nur philosophisch erörtert, sondern findet seine Resonanz in der historischen Rahmenerzählung, die von der Eroberung der Zitadelle Kadmeia in Themen handelt, in der ebenfalls Themen von Lärm und Ruhe, Krieg, Gerechtigkeit und Frieden mitschwingen. Im *Leben Numas* wechseln sich laute und chaotische Szenen mit ruhigen Momenten des göttlichen Friedens ab. So stellt Plutarch etwa zu Beginn des *Leben Numas* (Kap. 2–6) das hektisch-lärmige Treiben der Stadt Rom, die sich in ihrer Verwirrung zugrunde richtet, der idyllisch-ruhigen Landschaft gegenüber, in der sich das Göttliche finden lässt. Diesen Kontrast baut Plutarch unmittelbar nach dem Vorwort in der ersten Szene der Erzählung auf, die vor den Toren Roms am Ende der Herrschaft von König Romulus stattfindet: Es bildet sich plötzlich ein mächtiger

⁵¹⁴ *De Pyth. or.* 405D.

⁵¹⁵ *De garr.* 502C.

⁵¹⁶ *Brut. anim.* 986E.

⁵¹⁷ *An virt. doc.* 439A–B; vgl. BECCI, Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics, 79.

Wirbel in der Luft, eine Wolke sinkt auf die Erde und bringt heftigen Regen und Sturmböen mit sich, so dass das Volk in alle Richtungen versprengt wird.⁵¹⁸ Die chaotischen Zustände vor den Toren Roms spiegeln sich in den sozialen Spannungen, die in den folgenden Abschnitten beschrieben werden und die die römische Gesellschaft auseinanderzureissen drohen. Denn die Frage der Königsnachfolge nach dem Verschwinden des Romulus lässt schwelende Konflikte in Tumulten und Parteienstreit neu aufbrechen. Das Volk erscheint wie eine bedrohlich wogende See,⁵¹⁹ und im Senat herrschen Eifersüchteleien und Machtkämpfe. Die Stimmung kehrt sich mit dem anschliessenden Szenenwechsel nach Cures völlig um: Hier führt Numa ein friedliches Leben, weitab vom Gerangel des aufgebrachten Roms. Plutarch macht mit einer beiläufigen Bemerkung zu Numas Frau Tatia geschickt auf den Kontrast zwischen Rom und Cures aufmerksam: Tatia sei zwar am römischen Königshof aufgewachsen, ziehe jedoch die „Ruhe“ (ἡσυχία) des Lebens abseits des römischen Hofstaates in Cures vor.⁵²⁰ Numa aber setzt sich nach Tatias Tod noch weiter von Rom ab und entfernt sich von der Zivilisation überhaupt. Er lebt auf dem offenen Land⁵²¹ und wandert einsam durch verlassene Orte (τόποι ἐρήμοι).⁵²² In dieser Abgeschiedenheit, an einem *locus amoenus*, begegnet er der Göttin Egeria und findet in der Beziehung zu ihr Erfüllung.⁵²³

Auch die Person Numas wird von Plutarch als Ruhepol gegenüber den Menschen aus dem geschäftigen und politisch erhitzten Rom charakterisiert. Anstatt den typisch städtischen Beschäftigungen der Unterhaltung oder des Gelderwerbs nachzugehen, verbringt Numa seine Jugendzeit damit, den Göttern zu dienen und in Stille über sie nachzudenken.⁵²⁴ Einen solchen Menschen zur Übernahme des römischen Königsamts zu bewegen, ist sicher keine leichte Aufgabe, wie Plutarch feststellt. Denn Numa lebt in Ruhe und Frieden (ἡσυχία καὶ εἰρήνη),⁵²⁵ während Rom durch Kriege entstanden und expandiert ist. In seiner Rede beschreibt Numa sich selbst als für das römische Königsamt ungeeignet, weil er von seiner charakterlichen Beschaffenheit her das Leben in der Stille und im Studium suche, den Frieden liebe und gerne mit Menschen zusammen

⁵¹⁸ Num. 2,2.

⁵¹⁹ Num. 2,4: ἀλλ' ἔτι τοῦ τε δήμου πολλὰ κυμαίνοντος ἐν ἑαυτῷ.

⁵²⁰ Num. 3,7: In der Entscheidung Numas und seiner Frau, das einfache Landleben den Annehmlichkeiten der Stadt vorzuziehen, spiegelt sich möglicherweise Plutarchs eigene Erfahrung. Obwohl er Rom mehrmals besucht, dort auch gelehrt und Freundschaften geknüpft hat, entschied er sich bewusst für ein Leben in seinem böotischen Heimatort Chaironeia, weitab vom Rummel und der Politik der Weltstadt Rom (*Demos*. 2,2; vgl. dazu TITCHENER, *Fate and Fortune*, 485; KOULAKIOTIS, *Greek Lawgivers*, 404; BRENK, *Religious Themes*, 274).

⁵²¹ Num. 4,1.

⁵²² Num. 4,1.

⁵²³ Num. 4,2.

⁵²⁴ Num. 3,6.

⁵²⁵ Num. 5,2.

sei, die die Götter anbeten.⁵²⁶ Den Kontrast, den Plutarch hier zeichnet, umschreibt Jason Banta wie folgt: „Numa, having retreated from an urban environment, dwells as a near hermit on the outskirts of civilization, an area that serves as an antithesis for the fledgling urban centre of Rome. The two topographies, the [peaceful] countryside and the tumultuous city, represent the dichotomy between Romulus and Numa.“⁵²⁷

Obwohl sich Numa schliesslich doch für das Königsamt entscheidet, bleibt er dem Treiben der Stadt fern und lässt sich nicht von deren Unruhe anstecken. Stattdessen beginnt er, die Stadt zur Ruhe zu bringen und zur Aufmerksamkeit auf die Götter einzustimmen. Diesen Wandel deutet Plutarch schon in der Erzählung von Numas Inauguration an. Die Szene beginnt ausgesprochen lautstark: Numa nähert sich der Stadt, der Senat und das Volk gehen ihm entgegen. Die römischen Frauen empfangen Numa mit lauten Freudenrufen.⁵²⁸ In der Stadt herrscht grosse ausgelassenheit, eine Wahl wird abgehalten, die königlichen Insignien werden herbeigebracht, die Zeremonie ist in vollem Gange – da unterbricht Numa unvermittelt das Geschehen, indem er die Römer zum Innehalten auffordert (ἐπισχεῖν κελεύω).⁵²⁹ In der plötzlich eintretenden Stille macht Numa die Römer auf die Wichtigkeit des Gottesbezugs bei der Einsetzung eines Königs aufmerksam: Die Königswahl durch Menschen genüge nicht, sein Königtum müsse auch von Gott (θεός) bestätigt werden.⁵³⁰ Daraufhin steigen Numa und die Priester vom Forum, wo die Abstimmung stattgefunden hat, hinauf zum Kapitol, wo der höchste Augur über Numa betend nach göttlichen Zeichen Ausschau hält. Plutarch berichtet von einer „unglaublichen Stille“ (σγῆ ἄπιστος), die auf das Volk fällt, das im Forum gespannt auf den Gottesentscheid wartet.⁵³¹ Die explizite Erwähnung der Stille erweist sich hier als ein Stilmittel, mit dem Plutarch die Spannung seiner Erzählung steigert. Und doch ist auch ein inhaltlicher Aspekt nicht zu übersehen: An der Stelle, an der der berstende Lärmpegel in der Erzählung auf ein Minimum zurückfällt, findet eine göttliche Offenbarung statt und Numa wird vom Himmel her als König bestätigt. Die Stille, die dieses Ereignis begleitet, hält jedoch nicht lange an. Die Anspannung entlädt sich, als die Römer den ins Forum zurückkehrenden Numa überschwänglich mit Rufen und Händeschütteln feiern.⁵³² So ist die Szene der intensiven Stille von Momenten des lauten Feierns und der geräuschvollen Freude umrahmt.

Die Stille als Mittel zur Achtsamkeit auf das Göttliche begegnet nicht nur in den Erzähltexten der Haupthandlung, sondern spielt auch an verschiedenen

⁵²⁶ Num. 5,4.

⁵²⁷ BANTA, Gates of Janus, 257.

⁵²⁸ Num. 7,1: εὐφημία τε πρέπουσαι γυναικῶν ἐγίνοντο.

⁵²⁹ Num. 7,2.

⁵³⁰ Num. 7,2: δεῖσθαι καὶ θεοῦ τὴν βασιλείαν ἐμπεδοῦντος αὐτῷ.

⁵³¹ Num. 7,3.

⁵³² Num. 7,3.

Stellen der Beschreibung von Numas Reformprogramm eine wichtige Rolle. So erzählt Plutarch, dass Numa die Römer gelehrt habe, eine der Musen besonders hoch zu ehren: Tacita, die „Schweigende oder Stumme“ (σιωπηλή ἢ ἐννέα).⁵³³ Plutarch hält es für möglich, dass Numa dabei die pythagoreische Schweigekunst im Sinn gehabt habe. Die Pythagoräer glaubten, dass durch die gleichmässige Bewegung der Himmelskörper eine Himmelsharmonie entstehe. Der kosmische Klang ist für sie kein natürliches, sondern ein mythisches, göttliches Phänomen. Er ist für den Menschen wegen seiner Kontinuität und der menschlichen Gewöhnung an diese Klänge von Geburt an, nicht vernehmbar und kann nur durch Stille ins Bewusstsein gerufen werden.⁵³⁴

Ein Spezialfall der Ordnung Numas bildet in dieser Hinsicht das Vorgehen beim Vollzug der Todesstrafe für Vestalinnen im Falle eines Verstosses gegen ihr Keuschheitsgelübde. Die Vestalinnen sind dem höchsten Dienst geweiht und der Bruch ihres Gelübdes gilt als ihr grösstmögliches Verbrechen. Entsprechend drastisch fällt ihre Bestrafung im Fall eines Verstosses aus: Sie werden lebendig begraben. Auf dem Weg zur Hinrichtung wird die Verurteilte in einer Sänfte getragen. Diese ist fest verschlossen und die Gefangene mit Decken umwickelt, so dass kein Geräusch nach aussen dringen kann.⁵³⁵ Das Volk tritt schweigend (σιωπάω) zur Seite, um der Sänfte Platz zu schaffen, und folgen ihr stumm (ἄφθογγος), in grosser Niedergeschlagenheit.⁵³⁶ Am Ziel angekommen spricht der oberste Priester ein Gebet und wendet sich anschliessend gemeinsam mit allen Priestern von der Verurteilten ab. Darauf wird die Hinrichtung vollzogen. Auch bei diesem Geschehen dient Plutarch das Schweigen als Stilmittel, hier allerdings nicht, um die Spannung zu erhöhen (es geht nicht darum, ob die Verurteilte vielleicht doch noch gerettet würde), sondern um den Ernst und die Tragik der Situation zu untermauern. Mit dem literarischen Effekt demonstriert Plutarch, was ihm auch inhaltlich wichtig ist: Bei religiösen Dingen ist höchste Aufmerksamkeit geboten, die durch Stille gewährleistet wird.

Dieser Kontrast von Lärm und Ruhe kann auch als Gegensatz von Bewegung und Ruhe auftreten und dient in dieser Form als hermeneutischer Schlüssel für die Interpretation von schwer durchschaubaren Details in Numas Anweisungen zur Gottesverehrung. Der Regel, dass man sich bei der Anbetung im Kreis zu drehen und nach der Anbetung niederzusetzen habe, misst Plutarch symbolische Bedeutung zu.⁵³⁷ Er deutet sie, in Anlehnung an die ägyptische Tradition, als

⁵³³ Num. 8,6.

⁵³⁴ VAN DER WAERDEN, Pythagoreer, 100–103.

⁵³⁵ Num. 10,6.

⁵³⁶ Num. 10,6.

⁵³⁷ Gerade das Bemühen, tiefere Wahrheiten hinter den religiösen Praktiken herauszuarbeiten, zeichnet Plutarchs Numa-Bild besonders aus (vgl. Fox, Plutarch's Numa, 190). Zur Symbolik des Kreises bei Pythagoras und den Pythagoräern siehe D.L. 8,35; vgl. Zhmud, Pythagoras, 171, Anm. 4.

Symbol dafür, dass es im menschlichen Bereich keine Stabilität gibt. Beim Niedersetzen ist der Anbeter dann aber bei der Ruhe des Göttlichen angelangt; er lässt sich in der Gegenwart der Götter nieder.⁵³⁸

Numas Herrschaft in Rom vollzieht sich allerdings nicht allein in kontemplativer oder asketischer Stille. Im Gegenteil: Numa fördert die Kunst und das Handwerk,⁵³⁹ er lässt die Priester aus dem Orden der Salii rituelle Tänze aufführen,⁵⁴⁰ und in seinem Friedensreich werden grosse Feste abgehalten.⁵⁴¹ Und doch macht Numa das Zentrum seines Reiches, die Regia, seinen Regierungssitz, zu einem Ort der stillen Kontemplation, des Gottesdiensts und der religiösen Unterweisung.⁵⁴² Plutarch berichtet, wie sich aus dem Rom unter Numas Regentschaft die heilige und heilende Stille über ganz Italien ausgebreitet habe. Vergleicht Plutarch das römische Volk zu Beginn seiner Darstellung mit der aufbrausenden See, so herrscht gegen Ende des *Leben Numas* eine „Meeresstille“ (γαλήνη) in Rom, die weit über die Stadtgrenzen hinaus wirksam ist⁵⁴³ als Zeichen dafür, dass die Menschen sich danach sehnten, ihre Kinder in Ruhe (ἐν ἡσυχίᾳ) aufzuziehen und die Götter zu ehren (σέβομαι θεούς).⁵⁴⁴

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Plutarch im *Leben Numas* an verschiedenen Stellen einen Kontrast zwischen Ruhe und Lärm bzw. hektischem Treiben inszeniert. Laute und unruhige Momente wie das Tosen des Sturms, der Aufruhr im Volk, das Gerangel im Senat, Vergnügungen und Gelderwerb,⁵⁴⁵ das geschäftige Treiben in den Strassen der Stadt⁵⁴⁶ oder die trällernden Poeten⁵⁴⁷ stehen meist im negativen Gegensatz zu den stillen Momenten, die das *Leben Numas* prägen und die Aufmerksamkeit des römischen Volkes wie der intendierten Leserschaft auf das göttliche Wesen und Handeln hinlenken sollen. Die Stille im *Leben Numas* unterscheidet sich aber stark von der Seelenruhe, die sie weitab von Gesellschaft, Familie, Handwerk und Politik zu finden glauben. Auch wenn Numa in seinen jüngeren Jahren einem solchen Ideal zugeneigt ist, stellt die Annahme des Königsamtes, zu der er sich entschliesst, einen deutlichen Einspruch gegen ein epikureisches Rückzugsideal dar. Die Stille im *Leben Numas* ist auch keine stoische Ruhe, die sich frei von jeglicher Gefühlsregung in die Wendungen des Lebens hineinschickt. Vielmehr sind die Momente der Stille, von denen Plutarch berichtet, von Gefühlen der Spannung oder des Betroffenseins erfüllt, die der Ruhe eine spürbare Lebendigkeit verleihen und da-

⁵³⁸ Num. 14,4–6.

⁵³⁹ Num. 17,1.

⁵⁴⁰ Num. 8,4.

⁵⁴¹ Num. 20,4.

⁵⁴² Num. 14,1.

⁵⁴³ Num. 20,4.

⁵⁴⁴ Num. 20,3.

⁵⁴⁵ Num. 3,6.

⁵⁴⁶ Num. 14,2.

⁵⁴⁷ Num. 4,7.

mit den Fokus auf das Göttliche, die Erwartung seines Handelns, intensivieren. In der Stille werden Menschen im *Leben Numas* des göttlichen Wirkens gewahr, und diese Erfahrung bewirkt eine heilvolle Beruhigung der erhitzten Gemüter. In diesem Sinn wird auch die intendierte Leserschaft eingeladen, Ruhe und Frieden anzustreben, und dadurch dem Göttlichen gegenüber achtsam um dem heilvollen Wirken des Göttlichen teilhaftig zu werden.

4.6. Plutarchs schriftstellerische Techniken im *Leben Numas*

Plutarch ist ein versierter Autor, der eine breite Palette an schriftstellerischen Techniken beherrscht, um seine Texte effektiv zu gestalten, seine (theologischen) Gedanken überzeugend zu entfalten und seine intendierte Leserschaft nachhaltig zu involvieren. Verschiedene Aspekte von Plutarchs literarischem Schaffen sind in den vorangehenden Abschnitten bereits thematisiert worden. Einige wichtige Techniken, die Plutarch in vielen seiner *Parallelbiographien* anwendet und die im Hinblick auf die Darstellung religiöser Aspekte im *Leben Numas* relevant sind, sollen im Folgenden angesprochen und erläutert werden.

4.6.1. Methode und Kommunikationsstrategie

Plutarch nutzt insbesondere das Proömium des *Leben Numas*, um sich selbst als Erzähler zu inszenieren, seine ideale Leserschaft zu stilisieren und diese in Beziehung zum Protagonisten zu setzen.⁵⁴⁸ Zu Beginn seiner Erzählung versucht er, die Lebenszeit Numas anhand unterschiedlicher Methoden näher zu bestimmen. Sein erster Ansatzpunkt sind die Genealogien einflussreicher römischer Familienhäuser, mit denen sich manche Abstammungslinien bis auf Numa zurückverfolgen lassen. Plutarch schätzt diese Stammbäume jedoch als wenig verlässlich ein. Er will sich in dieser Hinsicht nicht festlegen, zitiert aber einen gewissen Clodius, der behauptet, dass diese Genealogien wahrscheinlich gefälscht seien, um sich mit der Ehre zu schmücken, vom berühmten Gesetzgeber Roms abzustammen.⁵⁴⁹ Nachdem sich der Weg über die römische Zeitrechnung nicht bewährt, befasst sich Plutarch mit der Bestimmung der Lebenszeit Numas anhand einer griechischen Quelle. Diese besagt, dass Numa mit dem spartanischen Athleten Pythagoras befreundet gewesen sei, der das Rennen bei der sechzehnten Olympiade (657–654 v. Chr.) gewonnen habe.⁵⁵⁰ Die Olympiaden dienten den alten Griechen als Hilfsmittel der Zeitrechnung. Doch weiss Plutarch, dass die betreffende Siegerliste aus einer späteren Zeit stammt

⁵⁴⁸ Zur Technik Plutarchs als „Life-writing in triangles“ siehe CHRYSANTHOU, *Parallel Lives*, 26–65

⁵⁴⁹ *Num.* 1,1.

⁵⁵⁰ *Num.* 1,3.

und von einem gewissen Hippias von Elis verfasst worden sei, den Plutarch für nicht vertrauenswürdig hält.⁵⁵¹ Da sich auf diese Weise weder anhand der römischen noch der griechischen Zeitrechnung eine zuverlässige Aussage über die Lebenszeit Numas machen lässt, will Plutarch seiner intendierten Leserschaft schliesslich seine eigenen Überlegungen zur Lebenszeit Numas unterbreiten.⁵⁵² Er konstruiert seinen Ansatzpunkt narrativ, indem er mit der Erzählung über das Ende von Numas Vorgänger, Romulus, einsetzt, das er, ohne weitere Ausführungen, auf den 5. Juli 716 datiert.⁵⁵³

Plutarch präsentiert sich hier als belesener und fachkundiger Historiker, der sich mit verschiedensten Quellen und Traditionen auskennt und diese kritisch zu beurteilen und zu nutzen weiss. Er gibt sich gegenüber der römischen und griechischen Tradition als unparteiischer Forscher, der an der Wahrheit interessiert ist und in diesem Zuge auf die individuellen und kulturellen Intentionen stösst, die in den konsultierten Quellen wirksam sind und mit denen die Person Numas offenbar vereinnahmt ist. Die differenzierten Darstellungen und Auseinandersetzungen zeigen Plutarchs Wertschätzung verschiedener Traditionen, betonen aber auch seine intellektuelle Eigenständigkeit und zielen so darauf, das Vertrauen der Leserschaft in ihn als Erzähler der Lebensgeschichte Numas zu wecken. Wie der weitere Verlauf des *Leben Numas* zeigt, geht der Selbstanspruch Plutarchs weit über eine einfache historische Recherche und Darstellung hinaus. Plutarch konstruiert sich als kompetenter Führer und Hermeneut, der seine intendierte Leserschaft durch die Ereignisse zur Zeit des zweiten Königs von Rom geleitet und sein Publikum anhand verschiedener Traditionen, die sich um die Regierungszeit Numas ranken, in das philosophisch-theologische Denken über das Göttliche einführt. Dabei vertritt Plutarch selten eine klare Doktrin, sondern stellt Fragen und regt die intendierte Leserschaft zum Weiterdenken an. Er instruiert nicht, sondern versucht seine Adressaten mit verschiedenen Mitteln für seine Sichtweise zu gewinnen. So schliesst Plutarch die Vorüberlegungen zum *Leben Numas* mit der Ankündigung, einen eigenen Ausgangspunkt für seine Erzählung zu wählen:

ἂ δὲ παρελilφμεν ἡμεῖς ἄξια λόγου περὶ Νομᾶ, διέξιμεν ἀρχὴν οἰκείαν λαβόντες.

Was wir aber Bemerkenswertes von Numa erfahren haben, gehen wir im Detail durch, nachdem wir einen eigenen Anfang gewählt haben.⁵⁵⁴

Üblicherweise wird die 1. Person Plural in dieser Aussage als auktoriales Wir und entsprechend in der 1. Person Singular übersetzt.⁵⁵⁵ Diese Interpretation

⁵⁵¹ *Num.* 1,4.

⁵⁵² *Num.* 1,1–4.

⁵⁵³ *Num.* 2,1.

⁵⁵⁴ *Num.* 1,4.

⁵⁵⁵ PERRIN, *Plutarch's Lives*, 309: „I shall therefore begin at a convenient point, and relate the noteworthy facts which I have found in the life of Numa.“; ZIEGLER/WUHRMANN, *Grosse*

könnte sich hier tatsächlich nahelegen, da sich Plutarch über seine eigene Arbeit äussert. Und doch geht in einer solchen Übersetzung die Nuance verloren, mit der Plutarch formuliert. Er trifft nämlich in seinen *Parallelbiographien* häufiger Aussagen in der 1. Person Plural, um nicht nur über sich selbst, sondern auch über seine Leserschaft zu sprechen und das auktoriale mit dem inklusiven Wir zu überblenden.⁵⁵⁶ Mit diesem sprachlichen Kunstgriff lässt Plutarch die Distanz zwischen ihm als Erzähler und seiner intendierten Leserschaft verschwinden. Nicht nur Plutarch als Autor, sondern auch die intendierten Leser sind, so die Implikation, gebildet und belesen und vermögen wie er die verschiedenen Quellen zu würdigen und kritisch zu hinterfragen. Gleichzeitig macht sich Plutarch als Erzähler zu einem Teil der Gemeinschaft mit seinen intendierten Lesern, wird gewissermassen zum Gefährten in einer Gruppe von Forschenden, die zusammen über das Leben und die Person Numas nachdenken und nach der Wahrheit suchen.⁵⁵⁷

Mit den Überlegungen zur Lebenszeit Numas im Vorwort hat sich die Gruppe von interessierten Forschenden bereits um den Protagonisten des Textes geschart, so dass ein Dreieck zwischen Erzähler, intendierter Leserschaft und Hauptperson entsteht. Diese Dreieckskonstellation ist im Verlauf der Lebensdarstellung mal mehr, mal weniger deutlich ausgeprägt. Immer wieder unterbricht Plutarch jedoch seine Erzählung von Numa, um mit seiner Lesergemeinschaft ins Gespräch zu treten. Das kann so weit gehen, dass er als Ausleger für Numa selbst zur intendierten Leserschaft spricht, wenn er zum Beispiel den Sinn eines bestimmten Rituals erklärt:

ἐθίζοντος ἡμᾶς τοῦ νομοθέτου μὴ ποιεῖσθαι τὰς πρὸς τὸ θεῖον ἐντεύξεις ἐν ἀσχολίᾳ καὶ παρέργως οἷον σπεύδοντας, ἀλλ' ὅταν χρόνον ἔχωμεν καὶ σχολὴν ἄγωμεν.

Der Gesetzgeber [sc. Numa] will uns daran gewöhnen, nicht mit dem Göttlichen in Verbindung zu treten, wenn wir beschäftigt sind oder im Vorbeigehen oder wenn wir in Eile sind, sondern wenn wir Zeit und Musse haben.⁵⁵⁸

Doch auch an dieser Stelle, an der sich Plutarch sehr explizit darüber äussert, wozu er seine Leserschaft zu motivieren gedenkt, schlägt er keinen direktiven Ton an. Er lässt es seiner intendierten Leserschaft wie an vielen anderen Stellen offen, mit ihm übereinzustimmen oder nicht, auch wenn er die Register der

Griechen und Römer, Bd. I, 195: „Was ich aber Bemerkenswertes über Numa habe erfahren können, das erzähle ich und sende die gehörige Einleitung voraus.“; vgl. auch meine Übersetzung einer ähnlichen Formulierung oben 4.1.3.d.

⁵⁵⁶ Vgl. PELLING, Plutarch, 405 f.; CHRYSANTHOU, Parallel Lives, 60. Ein interessanter neotestamentlicher Vergleich böte sich ev. zu Joh 21,24; vgl. 1 Joh. 1.

⁵⁵⁷ Vgl. dazu Plutarchs Reflexionen über sein eigenes Lernen während der Niederschrift der Biographien in *Aem.* 1,1.

⁵⁵⁸ *Num.* 14,6.

Überredungskunst recht zahlreich zu ziehen versteht. Chrysanthos Chrysanthou spricht in diesem Zusammenhang von „controlled readerly independence“.⁵⁵⁹

Plutarch rechnet nicht einfach damit, die intendierte Leserschaft immer bereits auf seiner Seite zu haben. Er konstruiert seine Adressaten sogar häufiger auf schmeichelnde Weise als intellektuell höchst anspruchsvolles und skeptisches Gegenüber, wie es dem Leserideal entspricht, das er in *De audiendis poetis* entwirft.⁵⁶⁰ Er wendet sich deshalb immer wieder an die kritischen Denker unter seinen intendierten Lesern, vor denen er seine Argumente verteidigt und die er mit viel Redegewandtheit und Charme zu gewinnen sucht. Das starke Bewusstsein für eine kritische Leserschaft zeigt sich im *Leben Numas* vor allem bei Plutarchs Umgang mit mythologischen Elementen der Numa-Tradition, wie weiter unten ausgeführt werden soll.⁵⁶¹

4.6.2. Die Synkrisis

Das *Leben Numas* ist gemeinsam mit dem *Leben Lykurgs* als Einheit komponiert. Es steht deshalb nicht immer, aber doch an etlichen Stellen im impliziten Vergleich mit der Partnerbiographie.⁵⁶² Explizit wird diese Verbindung insbesondere in der Synkrisis am Ende des Buches hergestellt, in der Leben und Wirkung der beiden Gesetzgeber in Bezug gesetzt werden.⁵⁶³ Doch ist der Vergleich mit Lykurg weder der einzige noch der wichtigste Vergleich der Figur Numas. Plutarch verwendet die Technik der Synkrisis im *Leben Numas* auf verschiedenste Weise, um das Profil seiner Hauptfigur im Laufe der Erzählung anhand von Ähnlichkeiten mit und Unterschieden zu einzelnen Nebenfiguren weiter zu schärfen.⁵⁶⁴

So wird Numa schon beim Einstieg in die Lebensdarstellung in Beziehung zu seinem Vorgänger Romulus gesetzt. Numa und Romulus sind beide Könige von Rom, und doch stehen sie für ganz unterschiedliche Herrschertypen: Während Romulus als geschickter Heeresführer mit dem Kriegsgott Quirinus identifiziert wird, bevorzugt Plutarch für Numa die Assoziation mit Janus, der für Frieden und soziale Ordnung steht.⁵⁶⁵

Bereits im Vorwort wird Numa mit Pythagoras in Verbindung gebracht, und die Nähe der beiden Figuren wird im Verlauf der Erzählung immer wieder

⁵⁵⁹ CHRYSANTHOU, Parallel Lives, 133.

⁵⁶⁰ Vgl. oben 4.1.3.e.

⁵⁶¹ Vgl. unten 4.6.4.

⁵⁶² Ein expliziter Bezug zwischen Numa und Lykurg findet sich im *Leben Numas* einzig in Num. 4,7–8.

⁵⁶³ Vgl. oben 4.2.3.

⁵⁶⁴ Zur Synkrisis als schriftstellerischer Technik Plutarchs siehe ERBSE, Synkrisis; LARMOUR, Synkrisis; PELLING, Synkrisis; SWAIN, Plutarchan Synkrisis; VALGAEREN, Modelling Perfection, 69–100. unterscheidet zwischen der formalen Synkrisis am Ende einer Parallelbiographie und der Synkrisis als allgemeine Methode bei Plutarch.

⁵⁶⁵ Num. 2,3; 19,6–20,1.

thematisiert.⁵⁶⁶ Diese Zusammenstellung prägt das Bild von Numa als Philosophen, rückt ihn aber in einem Fall auch in ein gewisses Zwielicht, als es darum geht, dass Pythagoras (und möglicherweise auch Numa) das Volk mit vorgespielten Wundern getäuscht hat. Plutarch muss viel Energie aufwenden, um Numa im Fortgang der Lebensdarstellung ein Stück weit zu rehabilitieren.⁵⁶⁷

Schliesslich vergleicht Plutarch Numa noch mit einem seiner Thronnachfolger, Tullus Hostilius, der einen ganz anderen Gottesbezug pflegt und ein unrühmliches Ende findet, während Numa nach seinem Tod in hohem Alter ehrenvoll begraben wird.⁵⁶⁸

Alle diese Figurenvergleiche dienen Plutarch dazu, Numa in seiner Rolle als Gesetzgeber, König, Philosoph und Priester zu profilieren und durch Ähnlichkeiten und Differenzen das Portrait seiner Person zu schärfen.

4.6.3. Die Verwendung von Quellen

Plutarch zitiert gerne und häufig aus verschiedenen Quellen. Die Intertextualität steht nicht im Fokus dieser Untersuchung, deshalb soll die Aufmerksamkeit hier lediglich kurz den verschiedenen Funktionen der explizit gekennzeichneten Zitate gelten, die Plutarch manchmal sehr frei, manchmal aber auch wörtlich und mit Autorenangabe anführt.

Zum einen zieht Plutarch eine Vielfalt von Quellen heran, um philosophische Gedankengänge zu unterfüttern. Besonders deutlich ist dies im Zusammenhang der Diskussion um die Plausibilität der Ehe zwischen Numa und Egeria ausgeprägt (*Num.* 4): Plutarch nimmt griechische, römische, ägyptische und weitere Traditionen zu Hilfe, um unterschiedliche Argumentationslinien aufzuzeigen und gegeneinander abzuwägen, wobei er im Sinne der aus den *Moralia* bekannten zetetischen Methode voranschreitet und sich aus verschiedenen Blickwinkeln der Wahrheit anzunähern versucht.⁵⁶⁹

Zum anderen zitiert Plutarch auch gerne in solchen Kontexten, in denen ihm eine Aussage politisch zu brisant erscheint und er eine eigene Stellungnahme vermeiden möchte. Zu beobachten ist diese Vorgehensweise zum Beispiel dort, wo es um die kritische Einschätzung der Stammbäume einflussreicher römischer Familien oder um das Misstrauen gegenüber den wundersamen Taten des Pythagoras geht.⁵⁷⁰ In diesen Fällen nimmt sich Plutarch als Erzähler zurück und lässt die herangezogenen Quellen sprechen, in denen seine Meinung aber gut zur Geltung kommt, wie sich aus den jeweiligen Zusammenhängen immer recht klar erkennen lässt.

⁵⁶⁶ *Num.* 1,2; vgl. unten 4.6.4.d und oben 4.4.1.

⁵⁶⁷ *Num.* 8,5; vgl. oben 4.4.1.

⁵⁶⁸ *Num.* 22,7; vgl. oben 4.5.5.

⁵⁶⁹ Vgl. ROSKAM, Plutarch, 22–28; s. o. 4.1.3.f.

⁵⁷⁰ *Num.* 1,1; 8,5.

An einzelnen Stellen verwendet Plutarch die Zitate dazu, einen „common ground“ mit seiner intendierten Leserschaft herzustellen.⁵⁷¹

Einen besonders sorgfältigen und differenzierten Umgang pflegt Plutarch schliesslich mit mythologischen Quellen. Er leitet die betreffenden Zitate oft mit einem unverfänglichen Ausdruck wie „man sagt, dass ...“ (λέγεται)⁵⁷² ein. Dieses Verfahren gibt ihm die Möglichkeit, persönliche Distanz zur Quelle zu signalisieren, gleichzeitig aber deren Wortlaut erst einmal unkommentiert zur Sprache zu bringen und diesen, wenn es ihm wichtig erscheint, in einem zweiten Schritt eingehend zu diskutieren.⁵⁷³

4.6.4. Das Verhältnis von Mythos und Logos in der Geschichtsschreibung

Plutarch befasst sich im *Leben Numas* sehr detailliert mit dem mythologischen Charakter der Lebensbeschreibung, die er selbst als Geschichtsschreibung versteht. Diese sorgfältige Auseinandersetzung ist bemerkenswert und verdient gerade im Hinblick auf den Vergleich mit den Evangelien eine nähere Betrachtung.⁵⁷⁴

a) Numa, ein mythischer König

Nachdem Plutarch bereits einige Parallelbiographien zu historischen Figuren geschrieben hat, will er an die Ränder des historisch Sagbaren und darüber hinaus vordringen. Zu Beginn der Numa-Vita stellt Plutarch fest, dass die Frage, wann Numa gelebt habe, wie bei Lykurg sehr umstritten sei.⁵⁷⁵ Von diesem Ausgangspunkt her unternimmt er einen doppelten Versuch, die Figur Numas mit den gängigen Mitteln seiner Zeit historisch einzuordnen. Er konsultiert zu diesem Zweck sowohl römische als auch griechische Quellen, zeigt unterschiedliche Interpretationslinien auf, unterzieht die Traditionen einer kritischen Prüfung und beurteilt sie allesamt als tendenziös oder nicht hinreichend vertrauenswürdig, um der intendierten Leserschaft schliesslich seinen eigenen Vorschlag für die Bestimmung der Lebenszeit Numas zu präsentieren.⁵⁷⁶ Er wählt dafür aber nicht Numas Geburtstag, der, wie er später zu berichten weiss, mit dem Tag der

⁵⁷¹ Num. 4,8.

⁵⁷² Num. 4,6; 7,4; 8,4; 12,5; 22,7.

⁵⁷³ S. u. 4.6.4.d.

⁵⁷⁴ Zur Mythenforschung sei auf die aktuelle Mythos-Forschungsgruppe der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) hingewiesen, die sich zum Ziel gesetzt hat, eine fundierte Methodik des interkulturellen Vergleichs von Mythen zu erarbeiten: www.uni-goettingen.de/de/556429.html.

⁵⁷⁵ Num. 1,1; zur Einordnung Lykurgs als mythische Figur siehe SULIMANI, Beyond the Limits; dagegen VAN NUFFELEN, History as a basis for a philosophy, 66.

⁵⁷⁶ Num. 1,1–4. P. Stadter versteht die Demonstration der Unmöglichkeit der historischen Einordnung als Hinweis an die Leserschaft, dass sie keinen gänzlich historischen Bericht vor sich liegen hat (STADTER, Paidagogia, 246).

Gründung Roms (dem 21. April 753 v. Chr.) zusammenfällt.⁵⁷⁷ Stattdessen knüpft er für seine Erzählung der Lebensgeschichte Numas bei der mythologischen römischen Gründerfigur Romulus an, und zwar bei einem entscheidenden Ereignis aus dessen Leben, das zwar chronologisch auf den 5. Juli 716 v. Chr. datiert wird, aber auch mythologisch eine grosse Bedeutung besitzt: Gemeint ist Romulus' plötzliches Verschwinden während der Durchführung eines öffentlichen Opfers, mitten in einem plötzlich aufziehenden Sturm.⁵⁷⁸ Die Szene wird von Plutarch dramatisch geschildert und er erzählt, dass der angesehene Senator Proculus später versichert, Romulus in voller Rüstung in den Himmel auffahren gesehen zu haben. Romulus wird schliesslich göttlich gesprochen und als Gott Quirinus kultisch verehrt. Plutarch zeigt sich in Bezug auf den Wahrheitsgehalt dieser Erzählungen als zurückhaltend skeptisch, doch haben seine Schilderungen die Wirkung, dass bereits eine Vielfalt mythologischer Motive mitschwingt, wenn er hier den Einstieg für das *Leben Numas* sucht. Auch im weiteren Verlauf des *Leben Numas* sind vielerlei mythologische Elemente anzutreffen. Plutarch präsentiert Numa zwar zunächst als Grenzfall zwischen Mythos und Geschichtsschreibung, ordnet ihn aber schliesslich doch klar dem mythischen Zeitalter zu.

Im Proömium zur Doppelvita des *Leben Theseus'* und des *Leben Romulus'* denkt Plutarch darüber nach, was es bedeutet, Biographien von historisch nicht fassbaren, mythologischen Figuren zu schreiben. Er vergleicht die Schwierigkeit, mit der er sich als Biograph konfrontiert sieht, mit der Arbeit antiker Kartographen. Diese verfügen nur für ein begrenztes Territorium über zuverlässige Kenntnisse. An den Rändern dieser bekannten Gebiete verzeichnen sie generell Ödland, das von allerlei wilden Tieren bewohnt ist. So seien auch die alten Zeiten voll grosser und wunderlicher Dinge, ein Land der Poeten und Mythen-erzähler, in dem nichts verifiziert werden könne oder klar erkennbar wäre.⁵⁷⁹ Anders als die Kartographen seiner Zeit will Plutarch sich von den wenig zuverlässigen Daten aber nicht abhalten lassen. Denn auch in der Geschichtsschreibung gelte, dass dort, wo der Logos an seine Grenzen stösst, der Mythos eine neue Sprachmöglichkeit bietet. Es wäre unangemessen, den Mythos als historische Darstellung zu verstehen, stattdessen muss er durch den Logos ausgelegt, korrigiert und ergänzt werden. Deshalb will Plutarch den Mythos mit dem Verstand reinigen, damit es das „Aussehen von Geschichte annehme“ (λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν).⁵⁸⁰ Plutarch will das Mythische (τὸ μυθῶδες) durch rationale Überlegungen läutern, um die Leben von mythischen Figuren wie Theseus und Romulus ebenso zu schreiben wie diejenigen seiner historisch fassbaren Hauptpersonen.

⁵⁷⁷ Num. 3,4.

⁵⁷⁸ Num. 2,1.

⁵⁷⁹ Thes. 1,1.

⁵⁸⁰ Thes. 1,2.

Man würde Plutarchs „Entmythologisierungsprogramm“ jedoch falsch verstehen, wenn man aus diesen Aussagen den Schluss zöge, dass er alles Wunderbare als unwahr verwerfen und in seinen Biographien etwa nur den durch rationale Kritik erhobenen historischen Kern präsentieren würde. Im selben Zusammenhang bittet er nämlich seine intendierte Leserschaft um Nachsicht, wenn sich die alten Legenden an gewissen Stellen widerspenstig zeigen und nicht mit dem rationalen Denken vereinbar sein sollten.⁵⁸¹ Es ist nicht sein Ziel, eine reine Faktengeschichte zu schreiben.⁵⁸² Es geht ihm um eine höhere Wahrheit, deren Spuren nach seiner Auffassung in den Leben der Menschen sichtbar werden, wenn man sie philosophisch zu lesen vermag. Logos und Mythos sind dabei zwei kategorial verschiedene Arten, sich der Wahrheit anzunähern; sie können auch in Spannung zueinander stehen.

Ein prominentes Beispiel für diese Sichtweise bietet in den *Parallelbiographien* der Mythos vom Treffen zwischen Solon und dem lydischen König Kroisos, bei dem sich Solon gänzlich unbeeindruckt von Kroisos' sprichwörtlichem Reichtum zeigt. Die Erzählung mündet im berühmten Apophthegma, dass das Glück eines Menschen erst von dessen Ende her beurteilt werden könne. Ein historisches Treffen zwischen Solon und Kroisos ist aus chronologischen Gründen natürlich nicht plausibel, und Plutarch ist sich dessen vollauf bewusst.⁵⁸³ Trotzdem will er in seiner Biographie nicht auf die Erzählung von Solon verzichten, und zwar aus zwei Gründen: zum einen sei die Tradition sehr breit bezeugt und zum anderen gebe sie den tugendhaften Charakter Solons so treffend wieder, wie es keiner anderen, historisch glaubwürdigeren Anekdote gelänge.⁵⁸⁴ Die chronologischen Fragen müssen also zugunsten der Profilierung des inspirierenden Charakters Solons zurücktreten. Die Chronologie ist für Plutarch nicht das einzige oder das bestimmende Kriterium für den Wahrheitsgehalt seiner Darstellung.

Das Beispiel zeigt ausserdem, dass mythische Elemente in Plutarchs Werk nicht auf Lebensgeschichten von Figuren aus dem mythischen Zeitalter beschränkt sind, sondern auch bei historisch leichter fassbaren Personen wie Solon, Alexander und anderen eine wichtige Rolle spielen. In einer dialektischen Weise bereichert Plutarch die kritisch-diskursive Geschichtsdarstellung durch mythische Elemente, die die Geschichte zu einer höheren Wahrheit, letztlich zum Göttlichen hin öffnen sollen. Zugleich nutzt er die Biographien, um seine philosophisch-theologischen Ideen in der Geschichte zu verankern. Mythos und Logos führen auch in den *Parallelbiographien* ein unentwirrbares Wechselspiel.

⁵⁸¹ *Thes.* 1,3.

⁵⁸² Vgl. oben 4.1.3.a.

⁵⁸³ *Sol.* 27,1.

⁵⁸⁴ *Sol.* 27,1.

b) Exkurs: Plutarchs Mythosbegriff

Um zu verstehen, weshalb Plutarch in seiner Geschichtsschreibung mythischen Elementen viel Raum gewährt, ist es hilfreich, sich über die generelle Bedeutung des Mythos im Denken Plutarchs klar zu werden. Dazu wurde bereits ausführlich gearbeitet, so dass es hier genügen kann, nur die wichtigsten Grundlinien zu skizzieren, die für die Forschungsfrage in dieser Untersuchung relevant sind.⁵⁸⁵ Plutarch unterscheidet, wie im klassischen griechischen Denken üblich, zwischen der bildhaften Redeform des Mythos (μῦθος) und der direkten diskursiven Rede des Logos (λόγος). Gelegentlich lässt sich bei Plutarch eine abschätzig konnotierte Verwendung des Lexems „Mythos“ ausmachen: „Mythos“ bezeichnet dann Aussagen mit einem deutlich geringeren Wahrheitsgehalt als der Logos. An manchen Stellen meint Plutarch mit „Mythos“ sogar „a discourse without truth content“, wie Philip Hardie es ausdrückt.⁵⁸⁶ Die Mythen gelten dort als leichtsinnig erdichtete Geschichten: Die Poeten würden fabulieren, wie Spinnen ihre Netze spinnen.⁵⁸⁷ Ähnlich wie Spinnennetze wirkten diese Geschichten zwar tatsächlich recht eindrucksvoll, doch verfügten sie weder über Substanz noch über argumentative Tragfähigkeit.⁵⁸⁸ Aus solchen Aussagen kann jedoch nicht auf eine generelle Beurteilung des Mythos bei Plutarch geschlossen werden. Für Plutarch gibt es unterschiedliche Mythen, die unterschiedlich beurteilt und behandelt werden müssen. Wenn er die freien Erfindungen der Poeten kritisiert, begründet er im selben Zusammenhang, weshalb er sie nicht für plausibel hält: Sie seien nicht durch eine lange Tradition legitimiert und könnten deshalb keinen tieferen Wahrheitsgehalt für sich beanspruchen.⁵⁸⁹ Dagegen verdient die *patrios pistis*, der Glaube der Väter – das sind alte mythische Überlieferungen, Bräuche und Gesetze –, nach Plutarchs Auffassung höchsten

⁵⁸⁵ Vgl. z. B. HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern, 138–144, der im Gespräch mit den richtungsweisenden Arbeiten von VERNIÈRE, Symboles et mythes, und HARDIE, Interpretation of Myth, einen prägnanten Einblick in die Haltung Plutarchs zum Mythos bietet; vgl. die Dissertation von AYDIN MUTLU, Plutarch's Approach to Myth, Fribourg 2023, die in Kürze erscheinen wird.

⁵⁸⁶ HARDIE, Interpretation of Myth, 4744.

⁵⁸⁷ Is. 358F.

⁵⁸⁸ In diesem Sinn vertrat Lukian im 2. Jahrhundert n. Chr. in seiner Abhandlung über die Frage *Wie man Geschichte schreiben soll* die Auffassung, dass wahre Geschichte und fiktive Mythen klar zu trennen seien und Letztere mit seriöser Geschichtsschreibung nichts zu tun haben dürften: „Es ist also ein großer, ein außerordentlich großer Fehler, wenn man das Gebiet der Geschichte von dem der Poesie nicht gehörig zu scheiden weiß, und den Putz der Letzteren, ihre Mythen, ihre Lobreden, ihre Übertreibungen, auch in die Erstere einführen will“ (*Luc. Hist. Conscr.* 8, Übersetzung: PAULY, Lukian's Werke, 642) Plutarch verfasste seine *Parallelbiographien* eine Generation vor Lukian. Auch ihn trieb die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Mythos, Geschichte und Wahrheit um. Doch anders als Lukian zeigte Plutarch ein Bewusstsein für die Dignität des Mythos, der nach seinem Verständnis auf eigene Weise auf die Wahrheit hinweist. Zur Geschichtsschreibung bei Plutarch und Lucian siehe auch PADOVANI, How to Write History.

⁵⁸⁹ Is. 359A.

Respekt.⁵⁹⁰ Diese Traditionen dürften zwar nicht naiv als faktische Erzählungen geglaubt werden.⁵⁹¹ Sie stellten aber, richtig interpretiert, eine wichtige Quelle der Wahrheit und Erkenntnis dar. Plutarch greift auf einen Vergleich mit dem Regenbogen zurück, um das Verhältnis der altherwürdigen Tradition und der Wahrheit zu erklären: Wie die farbigen Streifen am Himmel eine abgelenkte Reflexion des reinen Sonnenlichts darstellten, so seien manche phantastisch anmutenden Erzählungen nichts anderes als bunte Reflexionen einer tieferen Wahrheit.⁵⁹² In diesem Sinne transportiere der Mythos ein Bild (εἰκὼν) der Wahrheit, die hinter ihm verborgen liege.⁵⁹³

In *De Iside et Osiride* demonstriert Plutarch auf eindrucksvolle Weise, dass sich in jeder Tradition, sei sie nun griechisch oder nichtgriechisch, etwas von der Wahrheit finden lasse. Er setzt sich eingehend mit dem zu seiner Zeit vielbelächelten ägyptischen Tierkult auseinander und entwickelt aus seinen Betrachtungen einige gewichtige philosophisch-theologische Überlegungen.⁵⁹⁴ Die religiöse Tradition könne als Mittel betrachtet werden, mit dem das transzendente Göttliche mit der Welt in Kontakt tritt und den Menschen Wahrheit schenkt. Dieses göttliche Geschenk sei die Voraussetzung für menschliche Erkenntnis, philosophische Entwicklung und letztlich für die Errettung des Menschen.⁵⁹⁵ Auch wenn eine alte Tradition der Vernunft widerspreche, solle sie, so das Plädoyer, das Plutarch dem Sarapion in *De Pythiae oraculis* in den Mund legt, nicht vorschnell als unwahr verworfen werden. Stattdessen sei nach Lösungen und Erklärungen für scheinbare Widersprüche zu suchen.⁵⁹⁶ Der manchmal unglaublich und sperrig anmutende alte Mythos kann somit zum Ausgangspunkt der philosophisch-theologischen Wahrheitssuche werden.

Für Plutarch stellt der Mythos neben dem Logos einen anderen Modus der Rede dar, der nach eigenen Regeln funktioniert und spezifische Möglichkeiten und Grenzen für die Wahrheitssuche fest schreibt. In den *Moralia* wird an verschiedenen Stellen sichtbar, wie Plutarch das Verhältnis zwischen Mythos und Logos bestimmt. Am Anfang von *De defectu oraculorum* erzählt er, dass Epimenides von Phaistos das Orakel darüber befragt habe, ob ein gewisser Mythos wahr sei. Das Orakel lehnt die Anfrage ab, was Plutarch so deutet, dass die Gottheit sich gegen den anscheinend unsachgemässen Umgang mit dem alther-

⁵⁹⁰ Zur Stellung der *patrios pistis* im Denken Plutarchs siehe FRAZIER, Göttlichkeit und Glaube, 133, und ROSKAM, Plutarch, 151.

⁵⁹¹ Vgl. dazu z.B. die Kritik des Anthropomorphismus in den griechischen Mythen bei Xenophanes (fr. B16).

⁵⁹² Is. 359A.

⁵⁹³ *De glor. Ath.* 348A–B; vgl. HARDIE, Interpretation of Myth, 4746. Damit stellt Plutarch Platons Epistemologie auf den Kopf: Die phänomenologische Welt wird zum wahren Bild des Göttlichen (vgl. die detaillierten Ausführungen dazu in HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern).

⁵⁹⁴ HIRSCH-LUIPOLD, Religion and Myth, 165; BRENK, Searching for Truth.

⁵⁹⁵ Is. 351C–352A; vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Religions, Religion, and Theology, 24.

⁵⁹⁶ *De Pyth. or.* 402E; vgl. *Superst.* 166B; *Am.* 756B.

würdigen Mythos wehrt. Einen Mythos auf seinen Wahrheitsgehalt zu untersuchen, ist genauso verfehlt, wie die Echtheit eines Kunstwerks zu prüfen, indem man es betastet.⁵⁹⁷ Im Vergleich zu den Formen des Mythos, die Plutarch als erfundene Fabeln der Poeten versteht, ist es ihm wichtig, dass die Würde des alten Mythos unangetastet bleibt.⁵⁹⁸ Er mag dazu dienen, sich dort der Wahrheit anzunähern, wo die diskursive Sprache nicht weiterführt.

Dass es aber nicht nur das Alter und die lange Tradition eines Mythos ist, die für seinen Wahrheitsgehalt bürgen, zeigt sich an drei Kunstmythen, die Plutarch selbst verfasst hat. Es geht um eine philosophisch-theologische Qualität, die Plutarch insbesondere in alten Mythen zu erkennen glaubt, aber offensichtlich auch in jüngeren Mythen für möglich hält, weswegen er sich nicht scheut, selbst philosophisch-theologisch gehaltvolle Mythen zu schreiben. Die Art, wie Plutarch diese Mythen in seine philosophischen Abhandlungen einführt, sagt viel darüber aus, wie Mythen funktionieren und welche Rolle sie im Wahrheitsdiskurs spielen. Der erste Kunstmythos findet sich in *De sera numinis vindicta*, an einer Stelle, an der eine umfängliche diskursive Rede zur Frage, weshalb Übeltäter scheinbar lange nicht von den Göttern bestraft werden, ins Stocken gerät: Es ist bis zu diesem Punkt gesagt worden, was gesagt werden kann, doch scheint das Ergebnis immer noch unbefriedigend zu sein. Als sich der Hauptcharakter Plutarch in Schweigen hüllt, wird er aufgefordert, den bereits angekündigten Mythos zu erzählen.⁵⁹⁹ Das Zögern der Figur Plutarch zeigt, dass der Rückgriff auf einen Mythos im diskursiven Gespräch nicht unproblematisch ist. Als rationales Argument kann er jedenfalls nicht ohne weiteres benutzt werden. Doch kann er eine Weiterführung ermöglichen, wo der Logos an seine Grenzen stösst. Erst mit der Ergänzung des Logos durch den Mythos findet das Thema eine angemessene Darstellung; der Logos ist hier auf die Unterstützung des Mythos angewiesen. Den zweiten Kunstmythos präsentiert Plutarch in *De genio Socratis*. Auch hier fällt das Motiv des Zögerns vor der Einführung des Mythos auf. Dieses Mal ist es Simmias der sich ziert, von der Vision des Timarchos zu erzählen, da er meint, dass sie zu mythisch für die Debatte sei. Theokritos will ihn daraufhin ermutigen, sie trotzdem ins Gespräch einzubringen, und argumentiert, dass Mythen ihre eigene Art hätten, an die Wahrheit heranzureichen.⁶⁰⁰ Beide Mythen sind als Visionen von Totgeglaubten gestaltet, weil die menschliche Seele in liminalen Zuständen wie etwa in der Nähe des Todes oder im Traum als besonders empfänglich für eine visionäre Schau gilt. Der dritte Kunstmythos, der sich in *De facie in orbe lunae* findet, hat dagegen die Gestalt eines Berichts, den

⁵⁹⁷ *De def. or.* 410A; vgl. *Am.* 756A–B (siehe dazu auch die Interpretationen von HIRSCHLUPOLD, *Denken in Bildern*, 2–4.141, und RUSSELL, *Amatorius*, 13–18.110 Anm. 9).

⁵⁹⁸ Natürlich kann sich auch der Mythos einer Kritik durch die Ratio nicht ganz entziehen,

⁵⁹⁹ *De sera* 563B.

⁶⁰⁰ *De gen.* 589F.

ein Weiser von fernen Ländern gibt.⁶⁰¹ Inhaltlich geht es bei allen drei Mythen um das Schicksal der menschlichen Seele nach dem Tod bzw. vor der Geburt. Ihre Funktion besteht darin, den philosophischen Diskurs in einen Bereich zu führen, der der deskriptiven oder diskursiven Sprache verschlossen bleibt.⁶⁰²

Problematisch ist der Mythos bei der Wahrheitssuche, weil er, im Gegensatz zu stringent argumentativen Argumentationen, die sich um höchstmögliche Klarheit bemühen, in sich uneindeutig ist und deshalb anfälliger für Missverständnisse oder gar Missbrauch. Um einen validen Zugang zum Wahren, zum Göttlichen zu eröffnen, muss er treu bewahrt und richtig gedeutet werden. Das normative Kriterium für die Richtigkeit einer Interpretation sieht Plutarch in der Vereinbarkeit mit der platonischen Lehre gegeben, jedenfalls in der Form, wie er sie verstanden hat.⁶⁰³ Hardie vergleicht die Interpretationsleistung Plutarchs mit einem Irrgarten: Welche verworrenen Wege er bei seinen Auslegungen auch nimmt, er gelangt immer wieder zu der einen zentralen, platonischen Wahrheit.⁶⁰⁴ Roskam charakterisiert den erkenntnistheoretischen Ansatz, den Plutarch hier verfolgt, als eine „philosophische Dekonstruktion“ der Mythen.⁶⁰⁵ Doch ist es nicht nur eine Arbeit des Logos am Mythos, die Mythen scheinen umgekehrt auch einen Einfluss auf das Verständnis der Lehre Platons zu haben. Wie Franco Ferrari gezeigt hat, ist gerade der Einfluss der religiösen Traditionen dafür verantwortlich, dass die universelle platonische Ontologie bei Plutarch mit einer Theologie verschmilzt, in der Gott nicht nur als universales Seiendes, sondern auch als Person gedacht wird.⁶⁰⁶ Mythos und Logos sind untrennbar miteinander vermischt. Sie sind zwei Seiten desselben Wahrheitsdiskurses: Philosophische und bildhaft-mythische Reflexionen sind nicht von der einen zur anderen Form überführbar; stattdessen greifen sie ineinander und ergänzen sich gegenseitig.⁶⁰⁷

Da Numa eine Figur des mythischen Zeitalters ist, erhalten auch weitere mythische Elemente ausreichend Raum im *Leben Numas*. Es sind weitere mythische Figuren, die Plutarch mit Numa in Verbindung bringt und mythische Erzählungen, die sich um den legendarischen zweiten König Roms ranken.

⁶⁰¹ *De fac.* 941A; vgl. dazu die Metapher Plutarchs, der sich beim Schreiben von Viten mythischer Figuren mit einem Kartographen vergleicht, der zu den Rändern des bisher Bekannten vordringt (Thes. I,1).

⁶⁰² ZIEGLER, Über Gott, 43; HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern, 144.

⁶⁰³ Vgl. HARDIE, Interpretation of Myth, 4752.

⁶⁰⁴ A. a. O., 4754.

⁶⁰⁵ ROSKAM, Plutarch, 152: „philosophical deconstruction“.

⁶⁰⁶ FERRARI, Der Gott Plutarchs, 15.24.

⁶⁰⁷ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Religion and Myth, 175; GÖRGEMANNS, Drei religionsphilosophische Schriften, 327.

c) *Mythologische Nebenfiguren im Leben Numas*

Ein wichtiges mythisches Element im *Leben Numas* ist die sagenumwobene Gestalt des Pythagoras, die Plutarch wiederholt mit Numa in Verbindung bringt.⁶⁰⁸ Plutarch schliesst die Diskussion um die mögliche Bekanntschaft zwischen Numa und Pythagoras, die sich in einem Bogen vom ersten bis zum letzten Kapitel des *Leben Numas* spannt, mit der Bitte an seine intendierten Leser, aufgrund der vielen Ähnlichkeiten zwischen den beiden grossen Figuren Verständnis für diejenigen aufzubringen, die meinen, dass sich Numa und Pythagoras tatsächlich persönlich begegnet seien:

ὥστε συγγνώμην ἔχειν πολλὴν τοῖς εἰς τὸ αὐτὸ Πυθαγόρα Νομᾶν φιλοτιμουμένοις συνάγειν ἐπὶ τοσαύταις ὁμοιότησιν.

Insofern sollte man viel Nachsicht üben mit denen, die danach streben, aufgrund der vielen Ähnlichkeiten, Pythagoras und Numa miteinander in Verbindung zu bringen.⁶⁰⁹

Die vielen Belege, die Plutarch für diese These anführt, lassen vermuten, dass er selbst zur Gruppe ihrer Anhänger gehört, doch gibt er darauf keine Antwort. Der Erzähler nimmt in seiner abschliessenden Bitte eine Mittelposition ein zwischen einer Gruppe von kritischen Lesern und anderen, nicht weiter bestimmten Menschen, die entgegen den chronologischen Einwänden an dieser Idee festhalten, und wirbt bei seiner intendierten Leserschaft um Verständnis, ohne selbst klar Stellung zu beziehen. Seine intensiven Bemühungen zeigen, wie wichtig ihm die Verbindung zwischen Numa und Pythagoras für das Profil seiner Hauptperson ist, so dass ihn chronologische Schwierigkeiten nicht davon abhalten, sie für möglich zu halten.

Das weit bedeutendere mythische Element im *Leben Numas* ist jedoch die Beziehung des Protagonisten zur Nymphe Egeria. Auch hier äussert sich Plutarch in feinen Nuancen, die es zu beachten gilt für die Frage, in welcher Weise Plutarch den Mythos in seine Biographie einbezieht. Das Verhältnis zu Egeria wird im vierten Kapitel thematisiert. Numa trauert um seine verstorbene Frau, verlässt das Stadtleben, um in der Wildnis Zuflucht zu finden. Der Kommentar Plutarchs, der an dieser Stelle zur Diskussion der Beziehung zwischen Numa und Egeria überleitet, lautet wie folgt:

ὅθεν οὐχ ἥκιστα τὴν ἀρχὴν ὁ περὶ τῆς θεᾶς ἔλαβε λόγος.

Von daher nahm nicht zuletzt die Erzählung von der Göttin ihren Anfang.⁶¹⁰

Der Rückzug Numas in die Einsamkeit könnte einfach als Folge seiner grossen Trauer um seine verstorbene Frau verstanden werden. Doch weist Plutarch auf eine weitere Interpretationsmöglichkeit hin: Numa kämpft nicht mit seiner Seelennot, sondern erfährt Glückseligkeit (εὐδαιμονία) in Gemeinschaft mit einem

⁶⁰⁸ Vgl. oben 4.4.1.

⁶⁰⁹ *Num.* 22,4.

⁶¹⁰ *Num.* 4,1.

göttlichen Wesen. In der zitierten Formulierung spricht sich der Autor selbst nicht explizit für diese Interpretation aus. Plutarch stellt sie vielmehr als eine Erklärung dar, die man sich erzählt, um das irritierende Verhalten Numas zu deuten. An späterer Stelle wird er die Geschichte als *δρᾶμα* charakterisieren; hier benutzt er das viel offenere und neutralere Wort *λόγος*, das eine Rede im allgemeinen Sinn bezeichnet und für die Interpretation ein grosses Spektrum an Fiktionalitätsgraden zulässt. Dass die mythische Erklärung aber deutlich besser in sein Narrativ passt, deutet Plutarch bereits im Vorfeld der Diskussion an, wenn er davon spricht, dass Numa sich nicht nur aus der Zivilisation zurückzieht, sondern in den „Hainen der Götter“ (*ἄλσῃ θεῶν*) und auf „heiligen Auen“ (*λειμῶνες ἱεροῖς*) wandelt.⁶¹¹ Auf die These, dass der Rückzug ein Ausdruck der Trauer sei, wird im weiteren Verlauf nicht mehr eingegangen, doch hält Plutarch sie bis zum Schluss als Möglichkeit für diejenigen Mitglieder seiner intendierten Leserschaft offen, die eine nichtmythischen Erklärung vorziehen.⁶¹²

Im Fortgang seiner Überlegungen hebt Plutarch das Thema auf eine höhere Abstraktionsebene und fragt danach, wie es sich grundsätzlich mit Beziehungen zwischen Menschen und Götterwesen verhält. Er findet viele Parallelen zum Verhältnis von Numa und Egeria in den alten Sagen.⁶¹³ Dieser Befund dient ihm als Ausgangspunkt für einen philosophisch-theologischen Exkurs,⁶¹⁴ in dessen Verlauf er auf den Gedanken der Liebe von Göttern zu Menschen aufmerksam macht, den er sowohl in der von ihm hochgeachteten ägyptischen Tradition als auch bei den Orakeln der Pythia in Delphi findet.⁶¹⁵ Plutarch kommt zu dem Schluss, dass es durchaus denkbar sei, dass berühmte Staatsmänner, von denen er weitere aus alter Vorzeit bis in die griechische Klassik aufzählt, mit göttlicher Liebe und Beratung gesegnet worden seien.⁶¹⁶

Auch in dieser längeren Argumentation wählt Plutarch seine Worte sehr sorgfältig: „Es gibt vernünftige Gründe“ (*λόγον ἔχει*) zu meinen, dass ein Gott einen besonders tugendhaften Menschen lieben könne.⁶¹⁷ Sodann scheint es „nicht unglaublich“ (*οὐκ ἀπιθάνος*), was die Ägypter denken,⁶¹⁸ und „kein Fehler“ (*οὐ πλημμελῶν*), was die alten Poeten erzählen.⁶¹⁹ Schliesslich fragt Plutarch

⁶¹¹ *Num.* 4,1.

⁶¹² Hierin unterscheidet sich Plutarch von Cicero, der sich über Menschen lustig macht, die glauben, dass Numa tatsächlich mit Egeria gesprochen habe (*Leg.* 1,4; vgl. *SILK*, *Civil Religion*, 868).

⁶¹³ *Num.* 4,2.

⁶¹⁴ *Num.* 4,3.

⁶¹⁵ *Num.* 4,5.

⁶¹⁶ *Num.* 4,7.

⁶¹⁷ *Num.* 4,3.

⁶¹⁸ *Num.* 4,4.

⁶¹⁹ *Num.* 4,5: Das Verb *πλημμελέω* bezeichnet das Spielen eines falschen Tons in der Musik und wird deshalb auch metaphorisch verwendet, wenn ein Fehler unterläuft oder einer Beleidigung geäussert wird (vgl. *Liddell/Scott*, s. v.).

seine intendierten Leser, ob es nicht „wert sei“ (ἄξιόν ἐστι), dem Argument zu glauben,⁶²⁰ und ob es nicht „wahrscheinlich sei“ (εἰκόσ ἐστι), dass es sich tatsächlich so verhalte.⁶²¹

Nach diesen vorsichtig abwägenden Überzeugungsbemühungen wendet sich Plutarch wieder speziell den skeptischen unter seinen intendierten Lesern zu. Er zeigt sich bereit, auch die Erklärung gelten zu lassen, dass es sich bei der Geschichte der Liebesbeziehung von Numa und Egeria vielleicht um eine reine Erfindung handelt, die Numa benutzt, wie andere Staatsmänner es offensichtlich auch getan haben, um sein widerständiges Volk gefügig zu machen.⁶²² Diese rationale Perspektive greift Plutarch an zwei weiteren Stellen auf, wenn er später davon schreibt, dass Numa den Aberglauben des Volkes ausgenutzt habe, indem er es mit Berichten von göttlichen Erscheinungen zu beeinflussen versuchte,⁶²³ und wenn er die Erzählungen Numas als δρᾶμα bezeichnet.⁶²⁴ Im vierten Kapitel des *Leben Numas* aber lässt Plutarch beide Erklärungen, die skeptisch-rationale und die mythische, nebeneinander stehen, ohne den scheinbaren Widerspruch aufzulösen. Für ein versöhnliches Ende zitiert er den Ausspruch des Dichters Bakchylides, der zur Grosszügigkeit gegenüber Andersdenkenden mahnt: „Breit ist die Strasse“ (πλατεῖα κέλευθος).⁶²⁵ Wie bei den chronologischen Schwierigkeiten, die sich für die Begegnungen von Solon mit Kroisos und Numa mit Pythagoras ergeben, plädiert Plutarch auch hier für Toleranz, wenn Logos und Mythos miteinander in Konflikt zu geraten scheinen, um das Potential des Mythos für die philosophisch-theologische Diskussion ausschöpfen zu können. Die mythische Darstellung ist deshalb plausibel, weil sie auf eine höhere philosophische Wahrheit hindeutet, in diesem Fall auf die göttliche Menschenfreundlichkeit, und sie ist deshalb für Plutarch keineswegs unvernünftig, obwohl sie auf den ersten Blick absurd erscheinen mag.

d) Mythische Erzählungen im Leben Numas

Plutarch erzählt im *Leben Numas* noch weitere wundersame Geschichten, in denen Egeria als Akteurin auftritt. Dazu gehört die Geschichte von einem Bronzeschild, der vom Himmel fällt und göttliche Hilfe für das von einer Seuche geplagte Rom ankündigt.⁶²⁶ Numa will diese „wunderbare“ (θαυμάσιος) Deutung des himmlischen Zeichens von Egeria und den Musen erfahren haben, als das römische Volk seinen Mut im Angesicht der grassierenden Krankheit verloren

⁶²⁰ Num. 4,7.

⁶²¹ Num. 4,7.

⁶²² Num. 4,8. Zur Schwierigkeit Plutarchs mit dieser Interpretation und ihrer Rechtfertigung siehe die Ausführungen oben in 4.4.2.

⁶²³ Num. 8,3.

⁶²⁴ Num. 8,6.

⁶²⁵ Num. 4,8.

⁶²⁶ Num. 13,1.

hat.⁶²⁷ Der Hinweis auf die Volksstimmung bei der Entstehung der Geschichte deutet wiederum zwei unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten an. Die Erwähnung Egerias könnte ein geschickter politischer Schachzug Numas sein, der als erfahrener Steuermann in der nautischen Metapher das Ruder der Hoffnung betätigt, um das Volk aus der lähmenden Hoffnungslosigkeit zu befreien und wieder auf rechten Kurs zu bringen.⁶²⁸ Doch stellt Plutarch diese Vermutung in Frage, wenn er weiter berichtet, dass kurz darauf die Seuche tatsächlich abflaut.⁶²⁹ Plutarch scheint also auch hier zwei Erklärungen für den Mythos offen zu halten: Als Geschichte, die Numa erzählt, kann der Bezug auf Egeria als taktische politische Einflussnahme verstanden werden, vor dem Hintergrund der tatsächlichen Ereignisse mag die Rettung Roms dagegen wie ein Geschenk der Götter erscheinen. Beide Vorstellungen haben ihre Berechtigung, aber auch ihre Schwierigkeiten. Anders als in der Diskussion um die Ehe zwischen Numa und Egeria trifft Plutarch hier keine Aussage über die Glaubwürdigkeit der Überlieferung, noch lässt er sich auf eine philosophische Diskussion ein. Und doch hat der Mythos seine Geltung und kann nicht nur auf das Erklärbare reduziert werden, denn auch hier offenbart sich die Menschenfreundlichkeit des Göttlichen.⁶³⁰

Etwas anders verhält es sich mit einer Anzahl wundersamer Geschichten, die Plutarch im fünfzehnten Kapitel zusammenstellt. Er leitet den Abschnitt mit der Bemerkung ein, dass die römischen Bürger der religiösen Erziehung Numas so erlegen waren, dass sie auch die seltsamsten (ἄτοπος) Geschichten über ihn für wahr hielten.⁶³¹ Die erste Erzählung handelt von einem Gastmahl Numas, zu dem er eine grosse Zahl von römischen Bürgern eingeladen hat. Doch entgegen den Erwartungen an ein königliches Bankett wird nur eine schlichte Mahlzeit aufgetragen. Dann verkündet Numa, Egeria sei nun gekommen – und plötzlich ist der Tisch mit kostbaren Gefässen und üppigen Speisen gedeckt.⁶³² Auch diese Geschichte lässt viel Interpretationsspielraum. Es könnte sich um eine Geschichte über ein wunderbares göttliches Eingreifen handeln, aber zugleich auch um eine Erzählung einer gelungenen Aufführung Numas, die er für seine Gäste inszeniert, um seine Autorität zu stärken.⁶³³ Als noch unglaublicher

⁶²⁷ Das Adjektiv θαυμάσιος (Num. 13,1) bezeichnet „wunderbare“, „erstaunliche“ Geschehnisse; das Bedeutungsspektrum reicht aber auch bis „merkwürdig“ und „absurd“ (Liddell/Scott, s.v.). Dieser pejorative Sinn lässt sich allerdings in den *Parallelbiographien* nicht erkennen. Vielmehr handelt es sich jeweils um Zusammenhänge, in denen etwas Erstaunliches beschrieben wird, das oft in Verbindung mit göttlichem Wirken steht (vgl. *Peric.* 7,6; 13,1; *Coriol.* 38,5; *Sulla* 7,4 u. a.).

⁶²⁸ Vgl. *Peric.* 15,4.

⁶²⁹ Num. 13,2: λέγουσι καὶ τὰ τῆς νόσου παραχρῆμα παυσάμενα.

⁶³⁰ Vgl. oben 4.5.4.

⁶³¹ Num. 15,1.

⁶³² Num. 15,2.

⁶³³ Vgl. Num. 8,6.

bezeichnet Plutarch die nächste Geschichte, die von der Verhandlung Numas mit dem Göttervater Jupiter auf dem Aventin handelt. Angeblich habe Numa zwei Halbgötter eingefangen, um Jupiter dazu zu zwingen, einen Zauber gegen Donner und Blitz zu verraten. Im Fortgang der Erzählung verlangt Jupiter ein Menschenopfer, doch verhandelt Numa, von Egeria sorgfältig instruiert, mit grossem Witz und Geschick. So wird aus der Forderung nach dem Menschenopfer eine Zauberformel mit Zwiebeln, Haaren und Fisch. Jupiter und Numa werden sich einig, so dass der höchste Gott (θεός) gnädig gestimmt (ἴλαος) in die himmlischen Gefilde zurückkehrt.⁶³⁴ Plutarch rahmt diese Erzählung mit klaren Aussagen zu ihrer Unglaubwürdigkeit. So leitet er die Passage mit folgenden Worten ein:

πάσαν δὲ ὑπερβέβληκεν ἀτοπίαν τὸ ὑπὲρ τῆς τοῦ Διὸς ὁμιλίας ἰστορούμενον.

Nichts ist absurder als das, was über das Gespräch mit dem Gott [Jupiter] erzählt wird.⁶³⁵

Im Anschluss an die Geschichte hält er bekräftigend fest:

ταῦτα μὲν οὖν τὰ μυθώδη καὶ γελοῖα τὴν τῶν τότε ἀνθρώπων ἐπιδείκνυται διάθεσιν πρὸς τὸ θεῖον [...].

Diese lächerlichen mythologischen [Geschichten] aber zeigen, welche Haltung die Menschen gegenüber den Göttern haben [...].⁶³⁶

Plutarch beginnt und schliesst die Perikope mit einer wiederholten Klarstellung, dass er diese Geschichten (der Plural bezieht sich auf die verschiedenen Varianten der Erzählung) für abwegig hält. Sie sind in seinen Augen so skurril, dass sie Anlass zur Heiterkeit geben. Es stellt sich allerdings die Frage, weshalb Plutarch solche absurden Geschichten überhaupt heranzieht.⁶³⁷ Plutarch beantwortet Vorbehalte dieser Art mit einer vorsorglich eingestreuten Begründung: Er wolle zeigen, welche unglaublichen Dinge die Römer über die Götter gedacht hätten. Bereits an früherer Stelle erwähnt er, dass Numa den Römern von seltsamen Geistererscheinungen und drohenden Stimmen berichtet habe⁶³⁸ und sie auch die fabelhaftesten Geschichten Numas für bare Münze genommen hätten.⁶³⁹ Das

⁶³⁴ Num. 15,6.

⁶³⁵ Num. 15,3.

⁶³⁶ Num. 15,6. Perrin übersetzt μυθώδη καὶ γελοῖα mit „fabulous and ridiculous“ (PERRIN, Plutarch's Lives, 361), Ziegler und Wuhrmann mit „fabelhaft und lächerlich“ (ZIEGLER/WUHRMANN, Grosse Griechen und Römer, Bd. I, 217). Aufgrund der oben angestellten Überlegungen zu Plutarchs Haltung zum Mythos plädiere ich dafür, das καὶ epexegetisch zu verstehen, so dass Plutarch hier eine Untergruppe von Mythen bezeichnet, die jeglicher Glaubhaftigkeit entbehren und deshalb von Plutarch als lächerlich bezeichnet werden.

⁶³⁷ Gemäss Lukian haben solche mythischen Geschichten keinen Platz in der Geschichtsschreibung (s. o. Anm. 588). Plutarch pflegt eine andere Haltung ihnen gegenüber. Sie stellen, richtig erzählt und ausgelegt, wertvolle Ausgangspunkte bereit, um über das Göttliche nachzudenken (vgl. 4.6.4.b).

⁶³⁸ Num. 8,3.

⁶³⁹ Num. 15,1.

scheint aber nicht der einzige Grund für die Wiedergabe der Geschichte zu sein, denn Numas geschickte Abwehr der Forderung Jupiters nach einem Menschenopfer passt sehr gut zum Thema der Gewaltlosigkeit, das in Plutarchs Biographie immer wieder aufgenommen wird.⁶⁴⁰ Lindsay Driediger-Murphy hat zudem gezeigt, dass Plutarchs Variante des Aventin-Dialogs gegenüber anderen Quellen keineswegs die Absurdität der Begegnung hervorhebt, sondern durch geschickte Redaktion eine gemässigte Darstellung anstrebt. Jupiter wird von Numa nicht ausgetrickst und muss sich auch nicht den geistreichen Argumentationskünsten des römischen Königs beugen. Stattdessen findet der grausame und wütende Jupiter in der Fassung Plutarchs mit Numa eine friedliche Einigung, bei der der Gott in einer versöhnten Stimmung abtritt.⁶⁴¹ Die Erzählung ist von Plutarch also sorgfältig bearbeitet und sowohl theologisch als auch thematisch in die Gesamtkonzeption des *Leben Numas* eingepasst.

Obwohl sich das königliche Gastmahl und der areopagische Dialog gewiss kaum so zugetragen haben und diese mythischen Geschichten demnach eigentlich keinen Platz in einer Geschichtsdarstellung hätten, breitet Plutarch sie doch erstaunlich ausführlich aus. Er tut dies möglicherweise deshalb, weil sie einen grossen Unterhaltungswert haben; sie sind in der Weise, wie Plutarch sie darstellt, aber auch deswegen bedeutsam, weil sie wichtige Aspekte göttlichen Wesens und Wirkens vermitteln, wie später noch ausführlicher darzustellen ist.⁶⁴²

Mit seiner Biographie Numas liefert Plutarch einen Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Logos und Mythos in der Geschichtsschreibung. Er macht auf das grosse Potential aufmerksam, dass der recht interpretierte Mythos für die Wahrheitssuche und insbesondere für die Frage nach dem Göttlichen besitzt. Wichtiger als die Vereinbarkeit mit Kriterien der Geschichtsschreibung ist die Frage, ob im Mythos ein Aspekt des Göttlichen sichtbar wird, das sich mit den platonischen Vorstellungen Plutarchs vereinbaren lässt. Die richtige Zielrichtung, die ein Mythos enthält, ist entscheidend für seine Glaubwürdigkeit, nicht etwa der Rahmen, der durch die vernunftgemässe Rede gesteckt wird. Bezüglich der Spannungen und Widersprüche zwischen Mythos und Logos bietet Plutarch im *Leben Numas* keine wirklichen Lösungen. Er sucht im Umgang mit dem Mythos eine passable Mitte zwischen der Leichtgläubigkeit, die alles wörtlich nimmt, und einer intellektuellen Überheblichkeit, die alles besser weiss,⁶⁴³ und stellt es seiner intendierten Leserschaft frei, wie sie den Mythos und seine Funktion in der Erzählung auffasst, solange seine höhere Wahrheit gewürdigt bleibt.⁶⁴⁴ Damit findet Plutarch im *Leben Numas* eine Möglichkeit,

⁶⁴⁰ Vgl. *Num.* 3,5; 5,5; 8,8; 12,4; 16,1.

⁶⁴¹ DRIEDIGER-MURPHY, *Numa and Jupiter*, 267 f.

⁶⁴² S. u. 5.3.3.

⁶⁴³ Vgl. GÖRGEMANNS, *Drei religionsphilosophische Schriften*, 339 Anm. 45.

⁶⁴⁴ An verschiedenen Stellen verbindet Plutarch Mythos und Geschichte im Rahmen seines Konzepts, das in der Forschungsliteratur als „double causality“ bezeichnet wird (vgl. oben 4.3.3.).

im Austausch mit dem Mythos über das Wesen und Wirken des Göttlichen in der Welt nachzudenken und so die Grenze des Logos zu überschreiten, ohne auf das rationale Denken verzichten zu müssen.

4.7. Fazit

Plutarch verfasst das *Leben Numas* in Verbindung mit dem *Leben Lykurgs* als Teil seines monumentalen Werks der *Parallelbiographien*. Nachdem er sich zuvor bereits mit einigen Lebensdarstellungen historischer Persönlichkeiten beschäftigt hatte, begibt er sich mit Numa Pompilius, dem zweiten König von Rom, in einen Bereich, der historisch nicht mehr fassbar ist und zum mythischen Zeitalter zählt. Dass es sich bei Numa um eine mythologische Figur handelt, hindert ihn allerdings nicht, sie in einer biographischen Darstellung einzufangen. Denn das Ziel seiner *Parallelbiographien* besteht nicht primär darin, eine historisch akkurate und zuverlässige Schilderung vergangener Geschehnisse zu geben, sondern anhand der Leben grosser Personen über übergeschichtliche Themen nachzudenken und auf diesem Weg philosophische und sogar theologische (das Göttliche betreffende) Wahrheiten zu vermitteln. Mythologische Quellen bieten für eine solche Absicht ausgezeichnete Anknüpfungspunkte.

Plutarch lädt seine intendierte Leserschaft ein, mit ihm gemeinsam das Leben Numas zu betrachten und dabei über das Wesen und Wirken des Göttlichen in der Welt nachzudenken. Mit dem mythologischen Quellenmaterial zum Leben Numas pflegt er einen sehr differenzierten Umgang. Er markiert immer wieder eine gewisse Distanz zu diesen Überlieferungen, macht sie aber dennoch für seine philosophischen und theologischen Erwägungen fruchtbar. Oft schildert er die Ereignisse im Leben Numas in einer doppelten Perspektive, die sowohl eine rationale als auch eine mythologische Deutung zulässt. So gelingt es ihm, vorsichtig und unaufdringlich das göttliche Wesen und Wirken gedanklich zu umkreisen, ohne die göttliche mit der physischen Sphäre in seiner Lebensdarstellung unzulässig zu vermischen.

Plutarch stellt das Leben der mythischen Figur des Numa Pompilius nicht anders dar, als das anderer bedeutender Männer, die historisch fassbarer sind. In verschiedener Hinsicht rückt er Numa aber auch in grosse Nähe zur göttlichen Sphäre, auch wenn er ihn nirgends als θεός bezeichnet, wie er es an anderen Stellen etwa bei Platon tut.⁶⁴⁵

Durch die Synkrisis mit Pythagoras hüllt Plutarch den König Numa in ein Philosophengewand. In dieser Einkleidung besitzt Numa einen besonders

⁶⁴⁵ Vgl. *Peric.* 8,2; *De cap.* 90C; *Cons. ad Apoll.* 120D. Dieser Sachverhalt erinnert an die Synoptiker, bei denen Jesus, im Unterschied zum Johannesevangelium (Joh 20,28), nirgends θεός genannt wird, auch wenn alle Evangelien in Jesus die Gottesoffenbarung schlechthin erkennen.

tugendhaften Charakter, der im Spektrum der platonischen Seelenentwicklungslehre in der Nähe des Göttlichen zu verorten ist. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die mythologischen Volkserzählungen von der Liebesbeziehung zwischen Numa und der Flussnymphe Egeria, die ihn in seinem Leben leitet, in seinen Staatsgeschäften berät und ihm göttliche Erkenntnis schenkt. Obwohl Plutarch in Erwägung zieht, dass es sich bei diesen Erzählungen um einen politischen Kunstgriff Numas handelt, versichert er, dass Numa von einer tiefen persönlichen Frömmigkeit geprägt sei, den kontemplativen Rückzug schätze und eine enge Verbindung zum Göttlichen pflege.

Sein Königsamt übt Numa nicht zum eigenen Ruhm, sondern als einen Dienst Gottes aus. Als weiser König und Gesetzgeber ist Numa Abbild des Demiurgen, der den Kosmos erschaffen hat, weil er das innerlich zerrüttete Rom in ein wohlgeordnetes Staatssystem verwandelt. Als oberster Priester setzt er neue Priesterorden, Kulte und religiöse Festtage ein und erzieht das Volk auf diese Weise zu wahrer Gottesverehrung.

Dass im Leben Numas das Göttliche am Werk ist, glaubt Plutarch deutlich am Erfolg von Numas Reformprogramm ablesen zu können: Es gelingt Numa ohne militärische Gewalt, das kriegshungrige und innerlich zerstrittene römische Volk zu zähmen und ihm ein gerechtes und prosperierendes Zusammenleben zu ermöglichen. König Numa schliesst demonstrativ die Kriegspforte am Janustempel und regiert in einem Friedensreich, das bis zu seinem Tod über 43 Jahre Bestand hat. Die heilsame Wirkung seiner Herrschaft breitet sich sogar weit über die Grenzen Roms in ganz Italien aus.

Sowohl im Charakter Numas, als auch in den Ereignissen seines Lebens und in den von ihm eingeführten Kulturen und religiösen Reformen sieht Plutarch grundlegende Wesenszüge des Göttlichen offenbart. In diesen Elementen des Lebens Numas gelangen die Undarstellbarkeit, Einheit, Gewaltlosigkeit und Menschenfreundlichkeit des Göttlichen zur Anschauung; sie weisen damit einen Weg zum wahren Gottesverständnis und einem gelingenden Leben. Besonders bedeutsam ist für Plutarch in diesem Zusammenhang die göttliche Menschenfreundlichkeit. Sie markiert für ihn die wichtige Differenz zwischen Aberglauben und wahrer Frömmigkeit. Auch die Gewaltlosigkeit kann letztlich als Ausdruck der Menschenfreundlichkeit gedeutet werden, womit sich Plutarchs Vorstellung des Göttlichen deutlich vom Bild der zornigen und willkürlich waltenden homerischen Gottheiten absetzt.

Die theologische Perspektive verbindet sich zeitweilen mit einer pragmatischen: Plutarch hält seine intendierte Leserschaft mit Hilfe verschiedener schriftstellerischen Techniken dazu an, still zu werden, achtsam zu sein gegenüber den Wahrheiten, die im Leben Numas aufscheinen, und sich selbst über die eigene Haltung zu den aufgeworfenen theologischen Fragen Rechenschaft zu geben.

5. Das Lukasevangelium im Vergleich mit Plutarchs *Leben Numas*

5.1. Das Lukasevangelium als biblischer Vergleichstext

Ein Vergleich des Lukasevangeliums mit dem *Leben Numas* scheint, neben den bereits unter 3.5.2 genannten Gründen, die für alle Evangelien gelten, in folgender Hinsicht besonders vielversprechend:

(1) Bildungsniveau des Autors und der intendierten Leserschaft: Der *auctor ad Theophilum*,¹ der im Folgenden entsprechend der Tradition „Lukas“ genannt wird, weist im Vergleich mit den anderen Evangelisten ein hohes Bildungsniveau auf. Dies fiel bereits Hieronymus ins Auge, der dazu feststellte: *Inter omnes evangelistas Lucas Graeci sermonis eruditissimus fuit*.² In der neutestamentlichen Forschung besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass Lukas eine hellenistische Bildung genossen hat.³ Welche Stufen des hellenistischen Bildungssystems er dabei absolvieren konnte, ist jedoch umstritten. Konkret geht es um die Frage, ob Lukas über die griechische Elementarschule hinaus den Grammatikunter-

¹ Wie alle anderen neutestamentlichen Evangelien ist auch das dritte Evangelium anonym verfasst. Im Vorwort nennt der Autor seinen Namen nicht, wohl aber den des Adressaten, Theophilus, weswegen sich die Bezeichnung *auctor ad Theophilum* etabliert hat. In der kirchlichen Überlieferung wird der Autor „Lukas“ genannt. Irenäus schreibt um ca. 180 n. Chr., dass Lukas, der Begleiter des Paulus, dessen Evangelium in einem Buch niedergeschrieben habe (Irenäus, *Haer.* 3,1,1). Im *Canon Muratori* (um 200 n. Chr.) wird das dritte Evangelium Lukas, dem Arzt und Paulusbegleiter (vgl. Kol 4,14; 2 Tim 1,17; Phlm 24 und die „Wir“-Passagen in der Apostelgeschichte), zugeschrieben. Die Subscriptio *Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν* erscheint zum ersten Mal in $\mathfrak{P}^{75}$ (aus dem frühen 3. Jh. n. Chr.). Der Versuch, den *auctor ad Theophilum* anhand von medizinischem Vokabular als Arzt zu erweisen (vgl. HOBART, *Medical Language*, der auch von HARNACK, *Lukas der Arzt*, rezipiert wurde), vermochte nicht zu überzeugen (vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 63; WOLTER, *Lukasevangelium*, 7). Ob es sich bei ihm tatsächlich um den Paulusbegleiter handelt, ist umstritten. Lange Zeit hielt man das für abwegig (vgl. z. B. RADL, *Lukas-Evangelium*, 22; KLEIN, *Lukasevangelium*, 64), neuerdings gibt es vermehrt Stimmen, die sich für diese These aussprechen (z. B. LUZ, *Das Neue Testament*, 76; FELDMEIER, *Die synoptischen Evangelien*, 114). Zur Forschungsdiskussion um das Verhältnis von Lukasevangelium und Apostelgeschichte vgl. unten Anm. 35.

² Hieronymus, *Ep.* 19; vgl. RADL, *Lukas-Evangelium*, 23.

³ Bereits JÜLICHER, *Einleitung*, 319, bezeichnete Lukas als „Mann von höherer rhetorischer Bildung. Er beherrscht die Sprache vollkommen. Es ist nicht ein klassisches Griechisch, das er verwendet, aber ein glattes und in gewissem Sinne vornehmes.“ Vgl. auch KÜMMEL, *Einleitung*; SCHNELLE, *Einleitung*, 315; BOVON, *Lukas*, Bd. 1, 22; JERVELL, *Apostelgeschichte*, 74; ECKEY, *Lukasevangelium*, 16.

richt, der das Studium klassischer Texte beinhaltete, oder gar den Rhetorikunterricht besucht hat, der in neutestamentlicher Zeit durch sogenannte „Vorübungen“ (προγυμνάσματα) beim Grammatiklehrer vorbereitet wurde und die höchste Stufe des griechischen Schulwesens darstellte.⁴ Hans Klein hält „die wenigen Zitate griechischer Schriftsteller“ bei Lukas für „zu dürftig“, um eine Ausbildung über den Elementarunterricht hinaus anzunehmen.⁵ Auch Osvaldo Padilla kann bei Lukas keine höhere literarische oder rhetorische Bildung erkennen.⁶ Dagegen versuchen zahlreiche Arbeiten, implizite Bezugnahmen auf hellenistische Bildungsinhalte im lukanischen Doppelwerk nachzuweisen. Als mögliche Quellen, auf die Lukas zurückgegriffen haben könnte, sind hier vor allem Homer, Thukydides, Euripides, Aratos und Äsop im Gespräch.⁷ Auch die Frage, ob Lukas lateinische Literatur gekannt habe, wird zunehmend diskutiert. In jüngerer Zeit gehen Exegeten verstärkt davon aus, dass die lukanische Geburtsgeschichte Themen und Motive der römischen Bukolik aufnimmt. Als mögliche Bezugspunkte sind hier insbesondere die vierte Ekloge Vergils und die erste, vierte und siebte Ekloge des Calpurnius Siculus im Blick.⁸

Bei der jüngeren Diskussion des Bildungshintergrunds der Evangelisten zeichnet sich tendenziell ein Forschungskonsens darüber ab, dass der rhetorische Charakter des lukanischen Doppelwerks im Vergleich zu den übrigen Evangelien eine „singuläre Stilvarianz und Sprachbeherrschung dokumentiert, die nicht (nur) auf Talent oder der unbewussten Anwendung rhetorischer Mittel basieren kann“.⁹ So arbeitete etwa Robert Morgenthaler in einem Vergleich zwischen Lukas und Quintilian die Rhetorizität der Gesamtkomposition des lukanischen Doppelwerks heraus.¹⁰ Manfred Diefenbach versuchte, einen Einfluss rhetorischer Gliederungstechniken auf die Makrostruktur des Lukasevangeliums (Komposition, Darstellungsweise, Stilfiguren) wahrscheinlich zu machen.¹¹ Karl Allen Kuhn portraitierte Lukas als einen Elite-Evangelisten aus der Oberschicht, der über Zugang zu Bildung, Literatur, Schreibausrüstung, Zeit und finanziellen Ressourcen verfügt haben musste, um ein solches literarisches Werk zu realisieren.¹² Dennis MacDonald bemühte sich mit der Analyse der *mimetic criticism* um den Nachweis, dass Lukas gezielt griechische Texte von Homer, Aischylos, Euripides, Platon, Xenophon und Vergil nachgeahmt habe.¹³

⁴ Vgl. GEMEINHARDT, Das lateinische Christentum, 43–46.

⁵ KLEIN, Lukasstudien, 39.

⁶ PADILLA, Hellenistic Παιδεία.

⁷ Ein Überblick findet sich bei BECKER, Lukas und Dion, 13f.

⁸ Vgl. WOLTER, Weihnachtsgeschichte; ders., Lukasevangelium, 127; SCHREIBER, Weihnachtspolitik.

⁹ BECKER, Lukas und Dion, 16.

¹⁰ MORGENTHALER, Lukas und Quintilian.

¹¹ DIEFENBACH, Komposition des Lukasevangeliums.

¹² KUHN, Elite Evangelist.

¹³ MACDONALD, Luke's Antertextuality.

Über eine formelle philosophische Ausbildung, die am Ende des hellenistischen Bildungswegs stand, verfügte Lukas aller Wahrscheinlichkeit nach nicht. Dennoch wird ihm von vielen Forschern zumindest eine rudimentäre Kenntnis der zeitgenössischen Popularphilosophie attestiert.¹⁴ So stellt Lukas zum Beispiel den Kreuzestod Jesu in einer Weise dar, die an entscheidenden Stellen an den Tod des Sokrates als philosophischen Märtyrers erinnert, ähnlich wie es auch bei Plutarchs Schilderung des Todes von Cato dem Jüngern der Fall ist.¹⁵ Matthias Becker hat in seiner jüngst erschienenen Monographie das lukanische Doppelwerk in ethischer und theologischer Hinsicht mit den Schriften Dions von Prusa verglichen und dabei diskursive Schnittmengen zwischen gebildeten frühchristlichen und paganen Diskursgemeinschaften aufgezeigt.¹⁶

Das relativ hohe Niveau, auf dem das lukanische Doppelwerk verfasst ist, weist nicht nur auf den Bildungsgrad des Autors, sondern offenbar auch auf den der Leserschaft hin, die Lukas erreichen will.¹⁷ Die Adressaten dürften mit den intellektuellen Fragen ihrer Zeit vertraut und in der Lage gewesen sein, sich kritisch mit den Texten im zeitgenössischen popularphilosophischen Umfeld auseinanderzusetzen.

(2) Schriftstellerische Techniken: Lukas orientiert sich in vielerlei Hinsicht an den schriftstellerischen Konventionen der griechisch-römischen Literatur:¹⁸ (a) Er stellt seinem Evangelium ein formelles Vorwort voran, das er den Proömien der hellenistischen Historiographie nachempfiehlt und in dem er als Autor selbst das Wort ergreift, was für die Evangelienliteratur ansonsten unüblich ist.¹⁹ (b) Anders als das Markusevangelium, das ihm als Vorlage dient, interessiert sich Lukas (wie auch Matthäus) für die Kindheit der Hauptperson Jesus und bedient damit einen Topos, der sich auch in den βίαι Plutarchs häufig findet.²⁰ (c) Im Vergleich zu Matthäus sind die Reden Jesu bei Lukas deutlich kürzer gehalten, wie es sich auch bei den Reden in Plutarchs Biographien be-

¹⁴ Z. B. KRAUS, Lukas; ROWE, Grammar of Life; VOLLENWEIDER, Barbarenweisheit, 155 f.; ders., Bildungsfreunde, 299.

¹⁵ Cat. Min. 67–69; vgl. STERLING, Mors philosophi.

¹⁶ BECKER, Lukas und Dion.

¹⁷ Vgl. SCHNELLE, Einleitung, 451; FELDMAYER, Die synoptischen Evangelien, 115.

¹⁸ Zur Vertrautheit des Lukas mit den Erzähltechniken der antiken Geschichtsschreibung und Biographik siehe BURCHARD, Der dreizehnte Zeuge, 16; DORMEYER, Das Neue Testament, 228–230; PLÜMACHER, Missionsreden, 177; ROTHSCILD, Luke-Acts; ECKEY, Lukasevangelium, 15; VON BENDEMANN, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ; TALBERT, Reading Luke-Acts, 379–381.400 f.; KRÜCKEMEIER, Der zwölfjährige Jesus, 316; HEININGER, Paulusbild, 424 f.; ADAMS, Progymnasmata, 147.

¹⁹ Vgl. PLÜMACHER, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. ALEXANDER, Preface to Luke's Gospel, meint, dass das lukanische Proömium eher den Gepflogenheiten der natur- und technikwissenschaftlichen Fachprosa als denen der Historiographie entspricht. WOLTER, Lukasevangelium, 59, argumentiert aber überzeugend gegen eine formale Unterscheidung zwischen technischer Fachprosa und Geschichtswerken im hellenistischen Schrifttum.

²⁰ Siehe DIHLE, Evangelien, 35; HÄGG, Art of Biography, 166 f.

obachten lässt.²¹ (d) Die Verbindung der Geburtsgeschichten von Johannes dem Täufer und Jesus am Beginn des Lukasevangeliums ähnelt der Synkrisis in Plutarchs *Parallelbiographien*, obwohl es sich selbstverständlich nicht um eine formelle Synkrisis handelt, wie sie Plutarch am Ende eines Biographienpaares anfügen pflegt.²² (e) Sowohl Plutarch wie auch Lukas haben ein doppeltes Publikum im Blick (Plutarch: griechische und römische Leser, Lukas: Leser mit jüdischem und paganem Hintergrund) und gestalten ihre Texte so, dass sie für beide Gruppen verständlich sind.²³ (e) Schliesslich lassen sich zwischen Lukas und Plutarch auch Übereinstimmungen beim Umgang mit den Quellen erkennen: Lukas greift mythische Elemente auf, die er bei Markus vorfindet, und ergänzt sie durch eine antik-naturwissenschaftliche Erklärung. So deutet er die von Markus geschilderte Finsternis beim Sterben Jesu als Sonnenfinsternis.²⁴ Diese schriftstellerischen Ähnlichkeiten bieten potentielle Anknüpfungspunkte für eine Zusammenschau des Lukasevangeliums mit Plutarchs Biographien. Was sie konkret für den reziproken Vergleich austragen können, wird sich im Fortgang der Untersuchung zeigen.

(3) Hermeneutik: (a) Im Vorwort charakterisiert Lukas seine Erzählung des Lebens Jesu als Geschichtsdarstellung, indem er auf die Erzählinhalte als Ereignisse der Vergangenheit Bezug nimmt und sich selbst als Historiograph profiliert, der sorgfältig mit den ihm zur Verfügung stehenden Quellen umzugehen verspricht.²⁵ (b) Der Wechsel zu einem unverkennbaren Septuaginta-Stil nach dem Vorwort, der als stilistischer Bruch erscheint, macht deutlich, dass Lukas mit seinem Evangelium die Geschichte Gottes mit seinem Volk weiterschreiben will. Es geht ihm nicht nur um einen möglichst quellengetreuen Bericht vergangener Ereignisse am Ursprung des christlichen Glaubens, sondern auch um ein Sprechen über Gott und sein Wirken im und durch das Leben Jesu.²⁶

²¹ Vgl. ARCHER, *Ancient Bioi*.

²² Auf die Synkrisis als ein auffälliges gemeinsames Merkmal zwischen Plutarch und Lukas hat bereits RADL, *Paulus und Jesus*, 352f., hingewiesen. Die Ähnlichkeit erklärte er nicht mit literarischer Abhängigkeit, sondern sicher zutreffend mit der gemeinsamen schriftstellerischen Tradition, in der beide Autoren standen. Er spekulierte darüber, dass Lukas vielleicht die von Plutarch häufig zitierten Lebensbeschreibungen des mauretanischen Königs Juba II. gekannt habe. Zur Synkrisis als gemeinsamem Merkmal von Plutarch und Lukas siehe auch MORGENTHAUER, *Lukas und Quintilian*, 283; MÜLLER, *Mehr als ein Prophet*, 31–42; DORMEYER, *Gattung der Apostelgeschichte*, 484f.

²³ Vgl. MÜLLER, *Mehr als ein Prophet*, 70; Zum Konzept der Doppelkodierung bei Lukas siehe FELDMAYER, *Endzeitprophet und Volkserzieher*.

²⁴ Lk 23,45; vgl. Mk 15,33. Dazu KLUMBIES, *Rivalisierende Rationalitäten*, 330.

²⁵ Lk 1,1–4. Vgl. STRECKER, *Evangelist Lukas*, 414; SCHNELLE, *Theologie*, 452.

²⁶ Vgl. STRECKER, *Evangelist Lukas*, 415f.; BÖTTRICH, *Lukas in neuer Perspektive*, 119. Der hohe Stellenwert des Sprechens über Gott im Lukasevangelium spiegelt sich im häufigen Gebrauch des Lexems θεός. Im Lukasevangelium findet sich der Ausdruck 122-mal (gegenüber 50 Belegen bei Markus, 49 bei Matthäus und 83 bei Johannes). Berücksichtigt man zudem das Lexem πατήρ als Bezeichnung für Gott, schlägt die Statistik zugunsten des Johannesevangeliums aus. Tatsächlich würde sich auch das Johannesevangelium in vielerlei Hinsicht für einen

Gegen das Lukasevangelium als Vergleichstext werden bisweilen gattungskritische Argumente ins Feld geführt. So wird eingewendet, dass Lukas seine Darstellung des Lebens Jesu nirgends als βίος bezeichnet (freilich auch nicht als εὐαγγέλιον!²⁷). Stattdessen nennt er seinen Text eine διήγησις, was jedoch nicht als Gattungsbezeichnung verstanden werden kann. Die διήγησις bezeichnete in der Rhetorik den Hauptteil eines Arguments, in dem die Hintergründe ausgeführt werden.²⁸ In einem solchen Sinn will auch Lukas die Hintergründe des christlichen Glaubens darlegen.²⁹ Manche Kritiker machen weiter geltend, dass das Lukasevangelium wegen seines Vorworts und seiner Fortschreibung in der Apostelgeschichte (anders als die anderen Evangelien!) eher der Gattung der Geschichtsschreibung als der Biographik zugeordnet werden müsse.³⁰ Oder es wird eingewendet, dass die unübersehbaren Unterschiede zwischen den Evangelien und den antiken Biographien einen so grundlegenden Charakter hätten, dass ein Vergleich grundsätzlich ausgeschlossen sei.³¹ Gegen eine solche Haltung zeigt jedoch die Untersuchung von Richard Burridge, dass es auch aus gattungskritischer Sicht gute Gründe gibt, die einen Vergleich nahelegen, und verschiedene Ansätze der jüngeren Forschung haben gezeigt, dass ein solcher Vergleich durchaus ertragreich sein kann.³²

Zuletzt ist noch anzumerken, dass die Eingrenzung des hier zu unternehmenden Vergleichs auf das Lukasevangelium nicht ausschliesst, dass auch andere Schriften mit in den Blick genommen werden. Da das Markusevangelium eine wichtige Quelle für Lukas darstellt, wird es an manchen Stellen hinzugezogen, um Lukas als Denker und Schriftsteller noch stärker zu profilieren.³³ Zu diesem Zweck lohnt sich gelegentlich ebenfalls ein Blick auf den synoptischen Seitenreferenten Matthäus, der vielfach auf dieselben Quellen zurückgreift und daraus eine alternative Darstellung des Lebens Jesu entwickelt.³⁴ Ferner soll auch das Johannesevangelium nicht gänzlich vernachlässigt werden, das deutlich später

Vergleich mit den βίοι Plutarchs eignen. Die Entscheidung für Lukas beruht vor allem auf dem Umstand, dass bei diesem das geschichtliche Interesse besonders deutlich ausgeprägt ist.

²⁷ Zu möglichen Gründen für die Vermeidung des Terminus εὐαγγέλιον bei Lukas siehe POKORNÝ, Gospel, 164.

²⁸ OTTMERS, Rhetorik, 53. Zur (müssigen) Gattungsdiskussion im Blick auf das lukanische Doppelwerk siehe CRABBE, Generic Conversation Partners.

²⁹ Lk 1,1.

³⁰ Vgl. z. B. AUNE, Literary Environment, 77.

³¹ Vgl. z. B. WÖRDEMANN, Charakterbild.

³² S. o. 2.5.

³³ Trotz aller offenen Fragen stellt die Zweiquellentheorie nach wie vor das plausibelste Modell für die Klärung der Beziehungen zwischen den Synoptikern dar (vgl. BÖTTRICH, Lukas in neuer Perspektive, 115 f.).

³⁴ Entgegen dem jüngeren Trend, wieder zur alten Fortschreibungshypothese zurückzukehren (vgl. GOULDER, Luke; GOODACRE, Case against Q), geht diese Arbeit zusammen mit dem Mainstream der Lukasforschung nicht davon aus, dass Lukas das Matthäusevangelium als Quelle zur Verfügung gestanden hat (vgl. BÖTTRICH, Lukas in neuer Perspektive, 116).

verfasst worden ist und noch einmal ganz anders als die Synoptiker mit der Jesustradition umgeht. Schliesslich ist die Apostelgeschichte zu berücksichtigen, die trotz kritischer Einwände, die in jüngerer Zeit erhoben wurden, mehrheitlich zusammen mit dem Lukasevangelium als literarische Einheit gelesen wird.³⁵

Der folgende Vergleich des Lukasevangeliums mit dem *Leben Numas* wird auf drei unterschiedlichen Ebenen durchgeführt: Auf der Ebene der literarischen Gestaltung soll die jeweilige Hauptperson in den Blick genommen und danach gefragt werden, wie sie in Beziehung zu anderen Figuren in den Erzählungen erscheint und in welchem Verhältnis sie zu Gott bzw. zum Göttlichen³⁶ steht (5.2.). Auf der Ebene der Autorenintention wird untersucht, welche Vorstellungen von der göttlichen Menschenfreundlichkeit jeweils leitend sind und wie diese narrativ entfaltet werden (5.3.). Auf der Ebene der hermeneutischen Überlegungen geht es schliesslich um die Frage, wie Lukas und Plutarch das Verhältnis von Mythos und Geschichtsschreibung konzipieren und welchen Ausdruck dies in ihren Texten findet (5.4.).

5.2. Literarische Gestaltung: Die Charakterisierung der Hauptperson

Im ersten Satz der Vita wird die Hauptperson Numa eingeführt. Anschliessend wird berichtet, wie es dazu gekommen ist, dass Numa König von Rom wird, welche Reformen er in seinem Amt umsetzt und welche positiven Folgen dies für das römische Volk und für das ganze Umland hat. Im Schlussteil wird von seinem Ableben erzählt und auf die Nachwirkung seiner Errungenschaften ein-

³⁵ Kritik an der Einheit kommt aufgrund von Handschriftenbelegen vorwiegend von ROWE, *Literary Unity*; ders., *History* (vgl. schon früher PARSONS/PERVO, *Rethinking the Unity*). Kritik aufgrund stilistischer Analysen übt WALTERS, *Assumed Authorial Unity* (vgl. auch BIRD, *Unity*; SPENCER, *Unity*). Trotzdem besteht ein weitgehender Konsens darüber, dass die Kontinuität der beiden Erzählungen, die sich in den Proömien, den Figuren, den Themen usw. zeigt, zu gross ist, als dass die beiden Texte losgelöst voneinander gelesen werden sollten (vgl. CRABBE, *Luke/Acts*, 54 f.; BÖTTRICH, *Lukas in neuer Perspektive*, 115; BACKHAUS, *Luke-Acts*). Für die Lektüre des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte als Gesamtwerk eines Autors siehe BOCKMUEHL, *Why Not Let Acts Be Acts?*, und MOESSNER, *Luke the Historian*; GNILKA, *Neutestamentliche Theologie*, 50; WOLTER, *Lukasevangelium*, 6.

³⁶ Selbstverständlich kann der christliche Gott nicht einfach mit dem Göttlichen bei Plutarch gleichgesetzt werden. Doch zeigen sich im Sprechen über Gott bzw. das Göttliche in den beiden unterschiedlichen Traditionen viele beachtenswerte Konvergenzen, wie z. B. BRENK, *Plutarch's Monotheism and the New Testament*, herausgearbeitet hat. Auch die folgenden vergleichenden Ausführungen sollen unter anderem zu einem vertieften Einblick in das jeweilige Gottesverständnis beitragen. Eine philosophische Auseinandersetzung Plutarchs mit dem jüdischen oder christlichen Monotheismus, so interessant sie für die Diskussion wäre, ist uns leider nicht überliefert. GEIGER, *Silence on Jewish Monotheism*, und BRENK, *Plutarch on the Christians*, diskutieren die Frage, weshalb sich Plutarch darüber ausgesprochen hat.

gegangen. In den meisten Szenen tritt Numa selbst als Figur in Erscheinung, und wo dies nicht der Fall ist, sind deutliche Bezüge zu seiner Person erkennbar. Die anderen Figuren der Erzählung bewegen sich eher im Hintergrund. Sie dienen oft dazu, Numa noch deutlicher zu charakterisieren.³⁷ Figuren wie die römischen Abgesandten Proculus und Velesus oder Numas Vater und sein Freund Marcius lässt Plutarch mit Numa interagieren, um eine Reaktion von Seiten Numas hervorzurufen. Andere Figuren wie Pythagoras oder Tullus Hostilius nutzt Plutarch als (positive und negative) Folien, um das Bild Numas durch Synkrisis weiter zu profilieren. Schliesslich treten auch Soldaten, Priester und Priesterinnen, Senatoren und römische Bürger auf, allerdings nur in Gruppen, in denen sie lediglich stereotype, schemenhafte Konturen besitzen.

Während für die Charakterisierung der Figur des Numa ein verhältnismässig grosser Aufwand betrieben wird, sind andere Erzählelemente vergleichsweise schlicht gehalten. Die räumliche Ausdehnung der Erzählung im *Leben Numas* hält sich in engen Grenzen. Zu Beginn findet ein Ortswechsel von Rom ins ländliche Cures und wieder zurück statt. Danach fokussiert die Erzählung ganz auf Rom, das anhand einiger weniger markanter Gebäude (Stadtmauer, Forum, wichtige Tempel und die Regia) skizziert wird. Auch die Handlung ist im Vergleich zu anderen Lebensdarstellungen (z. B. dem *Leben Cäsars* oder dem *Leben Alexanders*) eher minimalistisch gehalten. Recht lebendig wird geschildert, wie Numa auf den römischen Thron gelangt. Anschliessend sind die Handlungen auf einzelne, isolierte Perikopen beschränkt. Die einfache Ausgestaltung von Raum und Handlung rückt die aufwendig ausgearbeitete Figur Numas noch stärker in den Vordergrund.

Auch die Erzählung des Lukasevangeliums orientiert sich an einer zentralen Hauptfigur: Jesus von Nazareth. Zu Beginn ist diese Fokussierung jedoch noch nicht deutlich erkennbar. Nach dem Vorwort richtet sich die Erzählung zunächst auf das Ehepaar Zacharias und Elisabeth, dem die Geburt von Johannes dem Täufer verheissen wird. Die Vor- und Geburtsgeschichten von Johannes und Jesus werden im Folgenden neben- und ineinander dargestellt. Lukas bedient sich dabei der schriftstellerischen Technik der Synkrisis, die auch Plutarch einsetzt, um seine Figuren zu charakterisieren und ihr Wesen anhand von Ähnlichkeiten und Unterschieden zu profilieren.³⁸ Nach der Taufe Jesu tritt Johannes als Figur in der Erzählung zwar zurück, doch ist die Synkrisis damit nicht abgeschlossen. Mehrfach wird der Täufer im Lukasevangelium wieder zum Thema.³⁹ Johannes ist im Lukasevangelium die einzige Figur neben Jesus, deren gesamter Lebenslauf von der Geburt bis zum Tod erzählt wird. Christoph Gregor Müller bezeichnet Johannes deshalb nicht als Nebenfigur, sondern gar als einen Pro-

³⁷ Zur funktionalen Figurentypologie siehe EDER, Figur.

³⁸ Vgl. oben 4.6.2.

³⁹ Vgl. Lk 7,18; 9,9.19; 16,16; 20,4–6.

tagonisten.⁴⁰ Nach Lukas wirken Jesus und Johannes zusammen an der Durchsetzung des göttlichen Heils in der Welt.⁴¹

Die beiden Hauptfiguren werden zu Beginn des Evangeliums in Zusammengehörigkeit und als Gegenüber charakterisiert: Beide kommen aus frommen jüdischen Familien, die nicht aus Jerusalem stammen, wenngleich für beide die Stadt Jerusalem und besonders der Tempel eine grosse Bedeutung besitzen. Jesus und Johannes sind sogar miteinander verwandt.⁴² Beide Kinder sind Erstgeborene, ihre Geburt wird von einem Engel angekündigt – sie ist gottgewollt und gottgewirkt –, und beiden wird eine grosse zukünftige Bedeutung verheissen, wobei durch den Gebrauch des κύριος-Titels im Blick auf Jesus klargemacht wird, wer von beiden der grössere ist.⁴³ Das Heranwachsen der jungen Männer wird in beiden Fällen mit einer Wachstumsnotiz geschildert.⁴⁴ Vor ihrem öffentlichen Auftreten halten sich beide eine längere Zeit in der Wüste auf.⁴⁵ Beide sind verkündigend wirksam, sie predigen zu Zöllnern, Soldaten und dem Volk, und beide scharen Jünger um sich, die sie zur Erfüllung besonderer Aufgaben aussenden.⁴⁶ Mehrfach thematisiert Lukas die Frage, wie Jesus und Johannes jeweils einzuschätzen bzw. zu bewerten sind.⁴⁷ Damit betont er die Vergleichbarkeit der beiden Figuren, macht aber auch auf spezifische Unterschiede aufmerksam.⁴⁸

Grössere Unterschiede zwischen den beiden Männern fallen besonders hinsichtlich ihrer jeweiligen Wirksamkeit auf: Jesus wird mit christologischen Titeln bezeichnet, bei Johannes fehlen diese ganz.⁴⁹ Während Johannes zur Busse aufruft, bildet das Zentrum der Verkündigung Jesu die βασιλεία Gottes, die mit seiner Person angebrochen ist.⁵⁰ Die Verheissung an Johannes, im Geist und in der Kraft des Elia aufzutreten,⁵¹ lässt grosse Wunder erwarten, die sich jedoch nicht in seiner Tätigkeit zeigen, sondern erst in Jesu Wirken. Bildet die Taufe die kennzeichnende Handlung des Johannes, so ist es bei Jesus die Mahl-gemeinschaft.⁵² Zwar stossen beide Figuren auf Ablehnung und erleiden einen gewaltsamen Tod, doch wird dieser ganz unterschiedlich breit entfaltet: Vom Tod des Täufers erfährt die Leserschaft des Lukasevangeliums nur indirekt in

⁴⁰ MÜLLER, Mehr als ein Prophet, 296.

⁴¹ Vgl. WINK, John the Baptist, 71.81.

⁴² Lk 1,36.

⁴³ Lk 1,43; vgl. MÜLLER, Mehr als ein Prophet, 301. Einen guten Überblick über die Parallelen zwischen den Kindheitserzählungen von Johannes und Jesus bietet BÖHLEMANN, Jesus und der Täufer, 11f.

⁴⁴ Lk 1,80; 1,52.

⁴⁵ Lk 3,2; 4,1.

⁴⁶ Lk 7,19; 9,2.52; 10,1; 19,29; 22,8.

⁴⁷ Lk 7,19 f.; 8,25; 9,9.18.20; 23,39.

⁴⁸ Vgl. MÜLLER, Mehr als ein Prophet, 86.

⁴⁹ Vgl. DAWSEY, Characterization in Luke.

⁵⁰ Lk 4,43; 8,1; 9,11; 22,16.18.29 f.

⁵¹ Lk 1,17.

⁵² Vgl. MÜLLER, Mehr als ein Prophet, 303.

einem Nebensatz aus dem Munde des Herodes; die ausführliche Erzählung aus der Markusvorlage hat Lukas ausgelassen.⁵³ Die Passion Jesu dagegen wird ausführlich dargestellt. Vor allem jedoch unterscheiden sich Jesus und Johannes in der Nachwirkung ihres Lebens: Dass Johannes von den Toten auferstanden sei, wird als Gerücht behandelt;⁵⁴ Jesus erscheint als der wahrhaft Auferstandene den Jüngern und wird vor ihren Augen in den Himmel erhoben. Zwar beginnt das Lukasevangelium mit einer Synkrisis zwischen Johannes und Jesus, der Täufer tritt nach dem Neueinsatz der Erzählung mit dem Stammbaum Jesu jedoch zunehmend in den Hintergrund. Dies korrespondiert durchaus mit der Rolle des Johannes als „Wegbereiter“ Jesu.⁵⁵

Auch das *Leben Numas* beginnt mit einer Synkrisis: Plutarch bringt Numa mit dem griechischen Philosophen Pythagoras in Verbindung, und auch im Fortgang der Erzählung kommt Plutarch immer wieder auf die Ähnlichkeiten zwischen beiden zu sprechen.⁵⁶ Die Lebensgeschichte des Pythagoras wird dabei nicht erzählt, vielmehr steht er paradigmatisch für einen griechischen Philosophen. Auch bei Pythagoras spielt das Religiöse eine wichtige Rolle, er engagiert sich politisch und nutzt die religiöse Leichtgläubigkeit des Volkes, um es gefügig zu machen.⁵⁷ In vielerlei Hinsicht erscheint Pythagoras in der Darstellung Plutarchs als Urbild oder Vorbild Numas, das ihn für seine Tätigkeit inspiriert.⁵⁸ Und doch ist Plutarch darum bemüht, das Verhältnis zwischen den beiden Figuren als gleichwertig erscheinen zu lassen: Spricht Plutarch an anderer Stelle davon, dass Pythagoras als Lehrer des Numa gewirkt habe,⁵⁹ erklärt er im *Leben Numas*, dass die beiden eng vertraut gewesen seien (συνήθης).⁶⁰ Mehr noch, Numa ist in seinem politischen Engagement deutlich erfolgreicher als Pythagoras. Der berühmte griechische Philosoph musste seine Wahlheimat in Unteritalien, die Stadt Kroton, wegen politischen Widerstands gegen ihn und seine Schule fluchtartig verlassen. Dies wird zwar im *Leben Numas* nicht erzählt, doch kann das entsprechende Wissen bei der intendierten Leserschaft wohl vorausgesetzt werden. Numa hingegen genießt zeitlebens die Hochachtung des römischen Volkes; es gelingt ihm, seine Reformen umzusetzen und Rom in ein neues Zeitalter des Friedens und Wohlstands zu führen. Damit überbietet Numa den griechischen Philosophen, nicht bezüglich der philosophischen Erkenntnis, wohl aber im Hinblick auf deren Umsetzung in der Gesellschaft.

⁵³ Lk 9,9a; vgl. Mk 6,14–29; Mt 14,1–12.

⁵⁴ Lk 9,7.

⁵⁵ Lk 3,4.

⁵⁶ Vgl. oben 4.4.1.

⁵⁷ *Num.* 8,4–5.

⁵⁸ *Num.* 8,4,8; 11,1–2; 12,3; 14,2–3.

⁵⁹ *Aem.* 2,2.

⁶⁰ *Num.* 1,2; vgl. *Num.* 8,4.

Inwiefern, so lässt sich wiederum mit Blick auf das Lukasevangelium fragen, ist Johannes nicht nur Wegbereiter und Mitarbeiter im Heilsplan Gottes, der von Jesus an Bedeutung überboten wird, sondern auch ein Paradigma des alttestamentlich-frühjüdischen Propheten, dessen Bild das Verständnis der Wirksamkeit Jesu orientieren soll? Die Prophetenthematik tritt im Handeln Jesu immer wieder in den Fokus. Nach der Auferweckung des Jünglings in Nain sprechen die Menschen von Jesus als einem „grossen Propheten“ (προφήτης μέγας).⁶¹ Mehrfach verwendet Lukas Texte aus dem Elia/Elisa-Zyklus.⁶² Zudem steht die Prophetenexistenz für Lukas in einem engen Zusammenhang mit der Erfahrung von Opposition und Leid, so dass sich auch die Passion Jesu als Konsequenz seines prophetischen Wirkens verstehen lässt.⁶³ Doch ist die Prophetenrolle nicht die einzige oder prominenteste, mit der die Hauptperson Jesus im Lukasevangelium ausgestattet wird. Dies soll weiter unten (5.2.2.) näher ausgeführt werden.⁶⁴

5.2.1. Die Auswahl der Hauptperson

Plutarch fasst das *Leben Numas* im Rahmen seines ausgedehnten literarischen Projekts der *Parallelbiographien*. Numa ist in diesem Werk einer von dreiundzwanzig herausragenden römischen Staatsmännern, die jeweils einem grossen Griechen gegenübergestellt werden. Wie die anderen portraitierten Persönlichkeiten gilt auch Numa als Figur, die massgeblich auf den Lauf der Geschichte eingewirkt und sie prägend mitgestaltet hat. Als bekannter Regent der frühen römischen Geschichte ist Numa für römische wie für griechische Leser, die zur Zeit Plutarchs unter römischer Herrschaft leben, eine bedeutungsvolle Person

⁶¹ Lk 7,16; vgl. ERNST, Johannes der Täufer, 84; KRAUS, Verständnis Jesu als Prophet; BÖHLEMANN, Jesus und der Täufer, 243–260.

⁶² Lk 4,25–27; 5,17; 7,11–17; 9,51–56; vgl. ÖHLER, Elia im Neuen Testament, 175–244.

⁶³ Lk 13,33.

⁶⁴ Ein Blick zurück auf das *Leben Numas* lenkt die Aufmerksamkeit auf das Zögern Numas, das römische Königsamt anzunehmen. In der Septuaginta ist ein ähnliches Zögern ein bekanntes Motiv in den Berufungserzählungen grosser Persönlichkeiten wie Mose, Gideon, Jesaja oder Jeremia, also grosser Führer und/oder Propheten, die von Gott für einen besonderen Dienst auserwählt worden sind. Während die Auserwählten in der Septuaginta Zweifel äussern, ob sie für den Dienst tauglich sind (vgl. z. B. Gen 3,11; Jer 1,6), ist es bei Numa zunächst einmal der Verlust seines beschaulichen Lebensstils, der ihn davon abhält, das Königsamt mit Freuden anzunehmen. Doch später in seiner Rede spricht auch er von seinen Zweifeln, den Erwartungen des Volkes an einen König genügen zu können. Auf der anderen Seite bedeutet die Annahme der Berufung auch für die Auserwählten in der Septuaginta einen radikalen Einschnitt in ihren bisherigen Lebenswandel. Das Motiv des Zögerns in den Berufungserzählungen grosser Persönlichkeiten dient sowohl bei Numa als auch in der Septuaginta dazu aufzuzeigen, dass die Berufenen ihre besondere Aufgabe weder selbst gesucht noch aus eigenem Antrieb ergriffen haben. Stattdessen kann die Annahme der Berufung als Gottvertrauen und Opferbereitschaft gedeutet werden, da die betreffenden Personen ihre bisherige Lebensweise zugunsten der neuen, von Gott zugewiesenen Aufgabe hinter sich lassen.

der Vergangenheit: In einem zeitgenössischen Kontext, in dem der römische Kaiser Trajan die aktivste Militärpolitik seit Julius Cäsar betrieb, steht Numa für einen römischen Herrscher, der Rom in eine Zeit des Friedens führen konnte.⁶⁵ Diese erstaunliche Leistung konnte nicht ohne göttlichen Beistand gelingen: In volkstümlichen Erzählungen wird die Nymphe Egeria erwähnt, die eine Liebesbeziehung zu Numa unterhalten und ihn in seiner Regentschaft angeleitet und beraten habe.⁶⁶ Diese Überlieferung dient Plutarch als Anknüpfungspunkt, um nicht nur über gute Herrschaft und Tugenden wie Friedfertigkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit nachzudenken,⁶⁷ sondern auch darüber, wie sich durch das Leben eines besonderen Menschen das Wesen und Wirken Gottes und seiner Menschenfreundlichkeit in der Geschichte offenbaren.⁶⁸

Lukas portraitiert mit Jesus die zentrale Heilsgestalt der frühen Christen: Sie bekennen, dass sich in seinem Leben, Leiden und Tod sowie in seiner Auferstehung und Erhöhung Gottes Handeln in der Geschichte manifestiert hat und durch ihn eine neue Ära der menschlichen Gotteserkenntnis eingeläutet worden ist.⁶⁹ Wie die anderen Evangelisten stellt Lukas die zentralen Inhalte der christlichen Heilsbotschaft (εὐαγγέλιον) anhand der Geschichte des Jesus von Nazareth dar, um seiner intendierten Leserschaft diese entscheidende Gottesoffenbarung in seiner eigenen Weise zu vermitteln.⁷⁰ Seine Erzählung verzichtet nicht auf einen ethischen Anspruch an die Leserschaft: Jesus ruft wie in allen Evangelien zu Glaube (πίστις) und zum Nachfolgen (ἀκολουθέω) sowie speziell im Lukasevangelium zur Umkehr (μετάνοια) auf.⁷¹ Nebenfiguren geben oft Beispiele für angemessene bzw. unangemessene Reaktionen auf die Botschaft Jesus.⁷²

⁶⁵ Vgl. STADTER, *Paidagogia*, 246. Neben Plutarch siehe auch Cicero, *Rep.* 2,13–14; Livius 1,19–21; Vergil, *Aen.* 6,808–813.

⁶⁶ *Num.* 4,1; Dionysios von Halikarnassos, *Ant.* 2,60; Ovid, *Fast.* 3,273–299.

⁶⁷ Vgl. *Alex.* 1,1; *Aem.* 1,1; *De mul. vir.* 243B–D; *Phoc.* 3,4–5; *De sera* 550E; siehe auch oben 4.1.3.c–e.

⁶⁸ Vgl. oben 4.4–5.

⁶⁹ Lk 1,68–79. Diese Überzeugung teilt Lukas mit vielen Vertretern des frühen Christentums (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17.19; Mk 1,15; Joh 3,16 u. a.). H. Conzelmann hat das Jesusgeschehen in seinem einflussreichen Werk zum Lukasevangelium mit Verweis auf Lk 16,16 als „Die Mitte der Zeit“ bezeichnet und damit den Stellenwert, den Jesus für das lukanische Geschichtsverständnis besitzt, pointiert zum Ausdruck gebracht. Dieses Gewicht verändert sich nicht, auch wenn für eine Zwei- statt Dreiteilung der Geschichte im Lukasevangelium plädiert wird (vgl. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 186 f.; POKORNÝ, *Theologie*, 31; STRECKER, *Evangelist Lukas*, 418; BOVON, *Lukas*, Bd. 1, 26; KORN, *Geschichte Jesu*, 272).

⁷⁰ Zum Verhältnis zwischen dem verkündeten „Evangelium“ bei Paulus und dem „Evangelium“ als literarisches Werk, in diesem Fall des Markus, siehe MITCHELL, *Mark.*

⁷¹ Lk 5,32; 15,7; 24,47. Vgl. STRECKER, *Evangelist Lukas*, 428; GOPPELT, *Theologie*, 183–185, und unten Anm. 622.

⁷² Vgl. WAGENER, *Figuren als Handlungsmodelle*, der das Verhältnis von Figurencharakterisierung und Ethik im Johannesevangelium herausgearbeitet hat.

Ein markanter Unterschied zwischen Jesus und Numa besteht darin, dass Lukas in Jesus allein die letztgültige Gottesoffenbarung und das massgebliche Handeln Gottes in der Geschichte erkennt – in der Person, der Botschaft und im Wirken Jesu gilt die eschatologische Gottesherrschaft als angebrochen⁷³ –, während Numa nur eine unter vielen Persönlichkeiten der Vergangenheit ist, die Plutarch in seinen *Parallelbiographien* portraitiert. Diese Auffächerung lässt sich möglicherweise theologisch erklären: In Plutarchs polylatrischen Monotheismus werden verschiedene Facetten des einen Göttlichen an unterschiedlichen Kultorten verehrt. In dieser Perspektive ist es deshalb gut denkbar, dass sich das Göttliche in verschiedenen Lebensgeschichten auf unterschiedliche Weise zeigt.⁷⁴ Der alttestamentlich-frühjüdische Monotheismus, dem Lukas nahesteht, verbindet sich dagegen stärker mit der Fokussierung auf eine einzige, herausragende Heilsgestalt, was in der Messiasoffnung der zwischentestamentarischen Zeit einen prägnanten Ausdruck findet.⁷⁵

Doch auch bei König Numa handelt es sich, nach der Darstellung Plutarchs, nicht lediglich um ein Exempel einer besonders tugendhaften Person, der sich jeder Mensch durch Bildung und Selbstdisziplin annähern könnte. Schon bei Numas Geburt ist der alten Überlieferung gemäss das Göttliche auf wunderbare Weise am Werk und seine überragende Tugendhaftigkeit findet sich bereits vor seiner Ausbildung in seinem Wesen angelegt. Er erscheint als Inkarnation der platonischen Idee des Philosophenkönigs. Und nur dem Philosophenkönig ist es möglich, das menschliche Leid zu beenden und dem Volk Heilung zu bringen.⁷⁶ Zwar zeigt sich Plutarch bereit, jeden Herrscher, der sein Volk zu einer friedlichen Haltung bewegen kann, einen solchen herausragenden König zu nennen,⁷⁷ doch ist es eben Numa, der diese Aufgabe tatsächlich vollbringt. Mit Numas Tod bricht sein Friedensreich in sich zusammen. Die Erzählung Plutarchs endet mit dem Verweis auf die Unfähigkeit der Thronfolger Numas, sein Werk fortzuführen, was die Besonderheit Numas nochmals unterstreicht.⁷⁸

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Plutarch und Lukas ihre Lebensdarstellungen über eine herausragende Persönlichkeit der Vergangenheit ver-

⁷³ Lk 10,9.11; 11,20; 17,21.

⁷⁴ Vgl. oben 4.1.1.

⁷⁵ Vgl. unten 5.2.2.c. Um über göttliches Heilswirken im und durch das Leben unterschiedlicher Menschen bei Lukas zu sprechen, würde sich ein Blick auf die Fortschreibung des Evangeliums in der Apostelgeschichte lohnen, in der in unterschiedlichem Umfang die Lebensgeschichten besonderer Menschen der frühen Christenbewegung – Petrus, Stephanus, Paulus, aber zum Beispiel auch Lydia – erzählt werden. Dies sprengt allerdings den Rahmen dieser Untersuchung.

⁷⁶ Num. 20,3.7.

⁷⁷ Num. 10,8. H.-D. Betz will in Plutarchs *Leben Numas* deshalb sogar einen „griechisch-römischen ‚Messianismus‘“ erkennen (Betz, *Life of Numa*). Doch scheint dies eine problematische Vergleichskategorie zu sein, da der Messianismus traditionsgeschichtlich klar dem alttestamentlich-frühjüdischen Bereich zugeordnet ist.

⁷⁸ Num. 22,6.

fasst haben, die für die jeweils intendierte Leserschaft von Bedeutung ist und durch die sich wichtige Aussagen vermitteln lassen. Zwar ist Numa in Plutarchs Werk lediglich eine bedeutende Person der griechisch-römischen Geschichte unter vielen, während sich Jesus in der christlichen Tradition von allen anderen Menschen als letztendliche Offenbarung Gottes abhebt. Dennoch handelt es sich auch bei Numa, und zwar bereits in den traditionellen Vorgaben, um einen Menschen, der sich nicht nur durch seine vorbildliche Tugendhaftigkeit, sondern ebenso durch seinen besonderen Bezug zur göttlichen Sphäre vor anderen portraitierten Persönlichkeiten auszeichnet. Beiden Hauptpersonen kommt dadurch eine besondere, religiös begründete Autorität zu, die weiter unten noch eingehender besprochen wird.⁷⁹

5.2.2. Die Rolle(n) der Hauptperson

Die Hauptpersonen werden durch die Autoren auf je bestimmte Weise in den Texten in Szene gesetzt.⁸⁰ Sie erfüllen eine bestimmte Rolle, die im Laufe der Darstellung durch eine Vielzahl von Facetten angereichert werden kann.⁸¹ Obwohl antike Erzählungen kaum innere Entwicklungen ihrer Figuren beschreiben,⁸² erweist sich die Rolle der Hauptperson doch häufig als vielschichtig und komplex. Dies ist auch in den ausgewählten Vergleichstexten der Fall. Während bei Numa jedoch eine charakteristische Rolle dominiert, lässt sich die Rolle des lukanischen Jesus nur schwer auf einen Begriff bringen.

a) Numa als König

Numa übernimmt in Plutarchs Lebensdarstellung eine facettenreiche Rolle: Er erscheint als Gesetzgeber (νομοθέτης),⁸³ als Philosoph⁸⁴ und als oberster Priester (μέγιστος Ποντίφικος)⁸⁵ – vor allem jedoch als König (βασιλεύς).⁸⁶ Bereits

⁷⁹ S. u. 5.2.3.

⁸⁰ Detaillierte Listen möglicher Aspekte der Figurenanalyse finden sich in erzähltheoretischen Standardwerken wie KÖPPE/KINDT, Erzähltheorie, 120, oder FINNERN/RÜGGEMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 198.

⁸¹ Als „Rolle“ wird hier, in Anlehnung an die Film- und Theaterwissenschaft, eine Berufs-, Tätigkeits- oder Statusbezeichnung verstanden, die bei der intendierten Leserschaft ein kulturell bedingtes Bündel von attributiven Eigenschaften und Handlungserwartungen aktiviert. Solche Rollen erhalten in einem bestimmten Text eine spezifische Ausformung, in der sie aktualisiert bzw. neu interpretiert werden (vgl. TAYLOR/TRÖHLER, Figur, 148). Die Begrifflichkeit ist in der Filmwissenschaft nicht einheitlich verwendet. In der kognitiven Narratologie kann die „Rolle“ auch im Sinne eines „Frame“ verstanden werden (siehe dazu FINNERN/RÜGGEMEIER, Methoden der neutestamentlichen Exegese, 130–132).

⁸² Vgl. PELLING, Plutarch's Characterisation.

⁸³ Num. 9,2; 14,6.

⁸⁴ Siehe die enge Verbindung mit Pythagoras und dem Motiv des Philosophenkönigs (Num. 20,7).

⁸⁵ Num. 9,4; 10,4.

⁸⁶ Zur Übersetzung von βασιλεύς als „König“ siehe CARLIER, Basileus, 462.

im ersten Satz stellt Plutarch seine Hauptperson als „König Numa“ vor. Diese Bezeichnung wird im Verlauf der Erzählung beibehalten; gelegentlich ist auch einfach nur vom „König“ die Rede.⁸⁷ Ausführlich berichtet Plutarch von der Wahl und Einsetzung Numas ins Königsamt (*Num.* 5–7). Numa residiert in den königlichen Gemächern der Regia.⁸⁸ Als König ist er für das Wohl des Volkes verantwortlich⁸⁹ und hat den Oberbefehl über die römische Armee.⁹⁰ Am Ende seines langen und erfüllten Lebens wird ihm ein königliches Begräbnis zuteil. Würdenträger aus Rom und umliegenden Regionen trauern zusammen mit dem Volk um den geliebten König.⁹¹ Zu Lebzeiten ist Numa allerdings sehr zurückhaltend, sich mit Symbolen der königlichen Würde zu schmücken: Während Romulus an den königlichen Insignien (βασιλικοὶ παρασῆμοι) erkennbar ist, gebietet Numa dem Volk Einhalt, als es ihm die Zeichen der Königswürde bringen will, und legt nach seiner Inauguration lediglich königliche Gewänder (βασιλικὴ ἐσθῆς) an.⁹² Auch fällt auf, dass Numa keine militärischen Erfolge erzielt. Im Gegenteil, er verkündet programmatisch den Frieden,⁹³ entlässt seine militärische Leibgarde und vernachlässigt gar die städtische Verteidigung auf leichtsinnig erscheinende Weise.⁹⁴ In einer Rede, die ihm Plutarch in den Mund legt, philosophiert Numa über die wichtigen Eigenschaften eines Königs: Nicht die Beherrschung der Kriegskunst, sondern Tugenden wie Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit machten einen wahren König aus.⁹⁵ Und tatsächlich wird unter einem solchen König eine Friedensherrschaft in Rom möglich. Numa schliesst programmatisch die Kriegstore des Janustempels, die über eine Dauer von 43 Jahren bis zu seinem Tod verschlossen bleiben.⁹⁶ Indem Plutarch Numa vornehmlich als König präsentiert, gestaltet er zugleich das herkömmliche Bild des Königs auf charakteristische Weise um.

b) Jesus als König?

Auch Jesus wird im Lukasevangelium an gewissen Stellen als (werdender) König dargestellt. Bereits in der Geburtsankündigung durch den Engel Gabriel finden sich eine Vielzahl von Begriffen aus dem semantischen Umfeld des Lexems βασιλεύς: Jesus erhält den „Thron“ (θρόνον) Davids verheissen und es wird ge-
weissagt, dass er über das Haus Jakobs regieren (βασιλεύσει) und seine Herr-

⁸⁷ *Num.* 1,1; 8,10; 10,1; 20,3.

⁸⁸ *Num.* 14,1.

⁸⁹ *Num.* 13,1–3.

⁹⁰ *Num.* 15,6.

⁹¹ *Num.* 22,1.

⁹² *Num.* 7,2–3.

⁹³ Zu möglichen Anspielungen auf die Pax Romana s. o. 4.4.3.

⁹⁴ *Num.* 15,6.

⁹⁵ *Num.* 5,5.

⁹⁶ *Num.* 20,1–3.

schaft (βασιλείας) kein Ende haben werde.⁹⁷ Viel später in seinem Leben, beim Einzug in Jerusalem, empfangen ihn seine Jünger jubelnd als König. Lukas hat hier seine Vorlage aus dem Markusevangelium abgewandelt, so dass die Menge nicht wie dort das kommende Reich Davids preist, sondern explizit Jesus als den „König“ (βασιλεύς) willkommen heisst.⁹⁸ Zugleich macht Lukas aber klar, dass es sich bei Jesus nicht um einen militärischen Herrscher handelt, der mit einem Schlachtross in die Stadt einzieht, sondern um einen Friedenskönig, der auf einem Eselfüllen reitet.⁹⁹

Wie in den anderen Evangelien liegt auch im Lukasevangelium der Brennpunkt des Verhörs Jesu durch Pilatus in der Frage, ob Jesus der „König der Juden“ (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) sei. Lukas schildert den Prozess juristisch differenzierter als die beiden anderen Synoptiker. Der Anspruch auf ein von Rom unabhängiges Königtum – im Römischen Reich politisch hoch brisant – ist bei ihm einer der entscheidenden Anklagepunkte gegen Jesus im Gerichtsprozess.¹⁰⁰ Auf die Frage des Pilatus, ob Jesus der König der Juden sei, antwortet Jesus enigmatisch: σὺ λέγεις, was als Frage oder Aussage verstanden und folglich als „Du sagst [es]“ oder „[Das] sagst du“ übersetzt werden kann. Lukas übernimmt diese mehrdeutige Phrase unverändert aus der Markusvorlage und lässt damit offen, ob Jesus sich selbst als König bezeichnet.¹⁰¹ Dass Jesus von Pilatus für unschuldig befunden wird, zeigt allerdings, dass zumindest der römische Statthalter Jesu Antwort nicht als eine Bejahung der Frage versteht.¹⁰²

Im weiteren Verlauf der Passion verwenden Markus (und ebenso Matthäus) das Königsmotiv in einer ironisierenden Form. Die Ohnmacht Jesu wird mit den königlichen Insignien der Macht kontrastiert: Jesus trägt eine Dornenkrone, wird mit einem Rohr geschlagen, das wohl ein Zepter symbolisiert, trägt einen purpurnen Mantel und wird als Königsprätendent verspottet. Lukas verfährt an dieser Stelle wesentlich zurückhaltender: Jesus wird bei der Verspottung durch den Mob nicht als König verhöhnt, er erhält keine Dornenkrone aufgesetzt und er wird nicht mit einem Rohr geschlagen – man hängt ihm lediglich ein prächtiges Gewand (ἐσθῆς λαμπρά) um.¹⁰³

⁹⁷ Lk 1,32b–33.

⁹⁸ Lk 19,38; vgl. Mk 11,10; Mt 21,9 und STEGEMANN, Jesus als Messias, 26 f.

⁹⁹ Vgl. PLUMMER, Luke, 447; KREMER, Lukasevangelium, 186 f.; vgl. unten 5.2.5.d.

¹⁰⁰ Lk 23,3.

¹⁰¹ Der Sinn der Antwort Jesu wird in der Forschungsliteratur breit diskutiert: BÜCHELE, Tod Jesu, 29, und WIEFEL, Lukas, 388, verstehen sie als eine Verneinung; KLOSTERMANN, Lukasevangelium, 223, begreift sie als „keine unbedingte Bejahung“; FITZMYER, Luke, 1475, und KLEIN, Lukasevangelium, 698, halten sie für eine halb offene Antwort; SCHWEIZER, Lukas, 233, plädiert für das Verständnis als Bejahung. WOLTER, Lukasevangelium, 740, hält es für möglich, dass es sich nicht um eine Aussage, sondern um eine Frage („Was sagst du?“) handelt und Jesus damit die ihm gestellte Frage einfach wieder an Pilatus zurückgibt.

¹⁰² Vgl. ECKEY, Lukasevangelium, 925.

¹⁰³ Lk 23,11.

Wie in allen Evangelien erscheint das Königsmotiv auch bei Lukas im *titulus crucis*. Markus erklärt in einem Erzählerkommentar, dass es sich bei der Kreuzesinschrift „König der Juden“ um die Begründung für das Todesurteil handelt, was Matthäus sinngemäss übernimmt. Bei Lukas aber wird die Kreuzesinschrift nicht kommentiert.¹⁰⁴ Die intendierte Leserschaft weiss bereits, dass die Zuschreibung der entscheidende Anklagepunkt im Prozess vor Pilatus war, doch scheint sich die Sache darin nicht zu erschöpfen.¹⁰⁵ Möglicherweise lohnt sich an dieser Stelle ein Blick auf das Johannesevangelium. Dort wird die Szene um die Kreuzesinschrift weiter ausgeschmückt. Die Schriftgelehrten verlangen von Pilatus, die Inschrift „König der Juden“ so zu präzisieren, dass sie als Selbstaussage des Verurteilten erscheint. Pilatus aber lehnt diesen Wunsch ab und meint: ὁ γέγραφα, γέγραφα.¹⁰⁶ Damit macht das Johannesevangelium besonders deutlich, dass die Kreuzesinschrift auf unterschiedlichen Ebenen deutbar ist: Jesus kann zwar nicht als politischer Königsprätendent im Sinne der Anklage gelten, und doch ist er auf einer theologischen Deutungsebene tatsächlich der König der Juden.¹⁰⁷ Lukas vermeidet eine derart explizite Ausgestaltung. Er lässt die Frage nach der königlichen Rolle Jesu an diesem Punkt wie auch an vielen anderen Stellen der Passion unbeantwortet, so dass die Interpretation der Kreuzesinschrift den intendierten Lesern obliegt. Auf jeden Fall öffnet die fehlende Kommentierung den Horizont für die Suche nach weiteren Bedeutungen der Kreuzesinschrift; es drängt sich möglicherweise die Frage auf, ob der am Kreuz hängende, ohnmächtige Jesus nicht tatsächlich ein König ist, oder zumindest *inwiefern* er dies ist.

c) *Jesus als Messias*

In der bereits angesprochenen Geburtsankündigung durch den Engel Gabriel wird Jesus im Zusammenhang der Königsideologie nicht nur das Königtum verheissen, er wird spezifischer als der versprochene davidische Herrscher angesagt.¹⁰⁸ Lukas nimmt mit dieser Anspielung auf die Nathansverheissung¹⁰⁹ Bezug, die auch im frühen Judentum ihren Widerhall fand: In den prophetischen Büchern der Septuaginta wird die Erneuerung des Jerusalemer Königtums angekündigt, die durch einen zukünftigen Herrscher aus davidischem Geschlecht stattfinden

¹⁰⁴ Lk 23,38.

¹⁰⁵ WOLTER, Lukasevangelium, 759, versteht die Kreuzesinschrift mit Referenz auf BROWN, *Death of the Messiah*, 998, als eine Verhöhnung des Gekreuzigten (ebenso SCHMID, Lukas, 281; KREMER, Lukasevangelium, 231; SCHMITHALS, Lukas, 226). Das ist aber wegen der untergeordneten Rolle, die die Verhöhnung Jesu in der lukanischen Passionsgeschichte spielt, wohl eher unwahrscheinlich. Anders jedenfalls GREEN, Luke, 821, der die Kreuzesinschrift als ironische Bestätigung von Jesu wahrer königlicher Identität liest.

¹⁰⁶ Joh 19,22.

¹⁰⁷ Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 717; vgl. dazu auch Joh 18,36.

¹⁰⁸ Lk 1,32 f.

¹⁰⁹ 2 Sam 7,12–14; vgl. auch Ps 2,7 (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 90).

wird.¹¹⁰ Daneben nennen die Königspsalmen den gepriesenen idealen Herrscher den „Messias Jahwes“¹¹¹ bzw. einen „Gottessohn“¹¹² und verheissen ihm die Weltherrschaft¹¹³ und eine „ewige Dynastie“.¹¹⁴ Bei der Bezeichnung „Messias“ (Μεσσίας) handelt es sich um die gräzisierte Form des aramäischen Ausdrucks מָשִׁיחַ („Gesalbter“, hebr. מְשִׁיחַ). Das Wort deutet auf das Salbungsritual hin, mit dem ein neuer König eingesetzt wurde, der dadurch in besonderem Masse unter dem Schutz Jahwes stand.¹¹⁵

In frühjüdischen Schriften nehmen die biblischen Messiastraditionen die Form von inhaltlich stark divergierenden Erwartungen des baldigen Auftretens eines endzeitlichen Messiaskönigs aus dem Hause Davids an.¹¹⁶ Diese messianischen Hoffnungen sind nach frühchristlicher Überzeugung, die auch bei Lukas stark ausgeprägt ist, in Jesus erfüllt.¹¹⁷ Lukas illustriert dies sehr anschaulich in der Szene von der Darstellung Jesu im Tempel: Simeon, einem gottesfürchtigen Mann, der auf das endzeitliche Eingreifen Gottes wartet, ist vom heiligen πνεῦμα¹¹⁸ versprochen worden, dass er den Messias (χριστός) sehen werde, bevor er stirbt. Als er das Jesuskind erblickt, erkennt er, dass sich die göttlichen Verheissungen nicht nur für ihn, sondern auch für Israel und alle Völker erfüllt haben.¹¹⁹ Wie die anderen neutestamentlichen Schriften verwendet Lukas die durch die Septuaginta vorgegebene Übersetzung χριστός, „Gesalbter“, die im frühen Christentum so selbstverständlich auf Jesus angewendet wird, dass sie schliesslich die Funktion eines Beinamens erhält.¹²⁰

Bereits vor der Szene im Tempel wird einigen Hirten von einem Engel die Geburt des Messias in der Stadt Davids verkündet.¹²¹ Und in der Genealogie, die bei Lukas vorgeschaltet ist, erscheint Jesus als direkter Nachfahre von König David,

¹¹⁰ Jes 9,5 f.; Jer 23,5 f.; Ez 34,23 f. u. a.

¹¹¹ Ps 2,2; 18,51; 20,7; 89,39; 132,17.

¹¹² Ps 2,7; 89,27.

¹¹³ Ps 2,8 f.; 89,26.28.

¹¹⁴ Ps 89,30.37 f.; 132,11 f.17.

¹¹⁵ Vgl. 1 Sam 9,16; 24,6 f. und STRUPPE, Messiasbild; KUTSCH, Salbung als Rechtsakt; WASCHKE, Der Gesalbte.

¹¹⁶ Vgl. PsSal 17–18 und verschiedene Qumrantexte (4Q174 1,11; 4Q252 1 5,3–4) etc. (vgl. OEGEMA, Der Gesalbte und sein Volk; COLLINS, The Scepter and the Star; SCHÄFER, Diversity and Interaction).

¹¹⁷ Für Lukas aber ist die Erfüllung der Verheissungen Gottes in Jesus Christus ein wichtiges Motiv, dem er besonders am Anfang und am Ende seines Evangeliums viel Aufmerksamkeit schenkt (vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 739 f.; RADL, Lukas-Evangelium, 66 f.).

¹¹⁸ Zum Gottesgeist bei Lukas siehe BAER, Der Heilige Geist; LAMPE, Holy Spirit; SÖDING, Geist der Kirche; GNILKA, Theologie des Neuen Testaments, 210–214; BOVON, Luke the Theologian, 225–272; GUNKEL, Der Heilige Geist; FELDMEIER, Quantensprung.

¹¹⁹ Lk 2,29–32.

¹²⁰ Vgl. RADL, Lukas-Evangelium, 86. Jesus wird im Neuen Testament nur zweimal Μεσσίας genannt, und zwar im Johannesevangelium (Joh 1,41; 4,25).

¹²¹ Lk 2,11.

dem idealen israelitischen Herrscher.¹²² In seiner Antrittspredigt wird der lukanische Jesus in der Synagoge von Nazareth als Messias vorgestellt: Lukas lässt ihn aus einer Jesajarolle vorlesen (tatsächlich handelt es sich um ein Mischzitat aus Jes 61,1–2 und 58,6) und dabei über sich selbst aussagen: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat (ἐχρίσέν με) ...“¹²³ Damit nimmt Lukas die Taufszene aus Lk 3,21 f. noch einmal auf und stellt sie in den Assoziationshorizont der biblischen Verheissung einer königlichen Befreiergestalt. Als der angekündigte Geistträger¹²⁴ wirkt Jesus heilsam am Gottesvolk; ihre letztendliche Erfüllung finden die Verheissungen aber erst in seiner Auferstehung und Erhöhung.

Die Messiasfigur ist eng verbunden mit der Vorstellung vom „Königreich Gottes“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ), das der erwachsene Jesus im ganzen Land verkündet.¹²⁵ Diese göttliche Herrschaft gilt mit Jesu Wirken als angebrochen, sie wächst zwar unauffällig, doch unaufhaltsam und wird in Zukunft ihre vollkommene Realisierung finden.¹²⁶ Auch hier knüpft Lukas an alttestamentlich-frühjüdische Vorstellungen an, die mit einem endzeitlichen Eingreifen Gottes in die Geschichte zugunsten seines Volkes Israel rechnen.¹²⁷ Er löst diese Hoffnungen auf die kommende Gottesherrschaft in seiner Erzählung aber sukzessive von der Fokussierung auf Israel ab und interpretiert sie neu, indem er sie konsequent an die Person Jesu bindet.¹²⁸ Während das Markusevangelium durchgehend vom „Reich Gottes“ spricht, kann der lukanische Jesus im Hinblick auf die eschatologische Gottesherrschaft auch von „meinem Königreich“ (βασιλεία μου) reden, das ihm Gott überantwortet habe.¹²⁹ Dieses Reich Gottes ist aber keine politische, sondern eine davon unterschiedene Grösse. Besonders zugespitzt wird dieser Gedanke im Johannesevangelium formuliert, in dem Jesus auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, antwortet: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου).¹³⁰ Lukas geht nicht so weit, zielt aber ebenfalls in diese Richtung. Jesus erscheint bei ihm nicht als Herrscher eines politischen, innerweltlichen Königreichs, als Mes-

¹²² Lk 3,31.

¹²³ Lk 4,18.

¹²⁴ Vgl. GNILKA, Neutestamentliche Theologie, 54; GUNKEL, Der Heilige Geist, 106.

¹²⁵ Das Motiv des Gottesreichs findet sich in allen Evangelien, ist im Lukasevangelium aber besonders dominant. Zum Reich-Gottes-Begriff bei Lukas siehe VÖLKEL, Deutung; GLOVER, Kingdom of God; GEORGE, La règne de Dieu; O'TOOLE, Kingdom of God; WOLTER, Reich Gottes.

¹²⁶ Lk 11,20; 13,18–21.29; 17,21; 22,18.

¹²⁷ Vgl. SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft, 14–48; HENGEL/SCHWEMER, Königsherrschaft Gottes; COLLINS, Kingdom of God.

¹²⁸ Vgl. WOLTER, Reich Gottes.

¹²⁹ Lk 22,29 f. Im Matthäusevangelium sprechen die Jünger mit Jesus über „sein“ Reich (Mt 20,21).

¹³⁰ Joh 18,36. Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 697.

sias führt er ein viel grösseres und mächtigeres Reich herauf, das bereits gegenwärtig ist und fortwährend wächst und im Eschaton vollendet werden wird.¹³¹

Ähnlich wie Plutarch in der Königsfigur eine kulturell vorgeprägte Rolle aufnimmt und mit Numa ein revidiertes Königsideal präsentiert, spielt Lukas auf traditionelle, königliche Messiasvorstellungen an und aktualisiert sie an seiner Jesusfigur auf eigene Weise. Jesus erscheint nicht als Messias im Sinne eines Königsprätendenten, der den Sturz der römischen Oberherrschaft herbeiführen will.¹³² Dies zeigt sich unter anderem in der zweiten Episode der Versuchung Jesu: Ihm wird höchste politische Macht als Gegenleistung für eine Proskynese vor dem Teufel angeboten, doch lehnt er dieses Angebot entschieden ab, weil er im Gehorsam gegenüber Gott nicht bereit ist, die Bedingungen des Teufels zu erfüllen.¹³³ Wie bei Numa kann Herrschaft nicht selbst ergriffen, sondern nur von Gott geschenkt werden.¹³⁴ Sein Gehorsam hält Jesus dazu an, auf das Angebot des Teufels zu verzichten. Entsprechend findet sich bei Jesus entgegen den Vorstellungen von einem davidischen Herrscher auch kein Prunk und Luxus als Zeichen einer erfolgreichen Regierungsführung und weitreichenden Macht.¹³⁵ Stattdessen betont Lukas, bisweilen in expliziter Abgrenzung von Figuren der Führungselite, die Mittellosigkeit und Selbstgenügsamkeit Jesu und seiner Jünger als eine Tugend, in der sich wahre Frömmigkeit im Sinne von Gottvertrauen ausdrückt.¹³⁶ Weiter unterstreicht Lukas, dass die biblischen Schriften nicht nur von der Herrschaft des Messias, sondern (im Unterschied zu Numa, der nach einer langen und erfüllten Herrschaft und in allen Ehren aus dem Leben scheidet) auch von dessen Leiden und gewaltvollen Sterben sprechen. In diesem Zusammenhang nimmt er eine theologische Konstruktion des Markus auf und lässt Jesus ebenfalls dreifach das Schicksal, das ihn erwartet, vorankündigen.¹³⁷ Am ausführlichsten tut Jesus dies beim dritten Mal, kurz vor seinem Einzug in Jerusalem. Gegenüber der Markusvorlage ergänzt Lukas an dieser Stelle die Bemerkung, dass in Jerusalem alles vollendet werde, was durch die Propheten geschrieben worden sei.¹³⁸ Damit hebt er hervor, dass

¹³¹ Vgl. GOPPELT, *Theologie*, 94–127, und GÄCKLE, *Reich Gottes* (im synoptischen Horizont); MERK, *Reich Gottes*, 201; VÖLKEL, *Deutung*, 57; BOVON, *Lukas*, Bd. 2, 413. Eine gute Übersicht über die Diskussion zum Reich Gottes bei Lukas, die sich schwerpunktmässig mit der zeitlichen Dimension des Gottesreichs befasst, bietet WOLTER, *Reich Gottes*.

¹³² Vgl. BETZ, *Life of Numa*, 174.

¹³³ Lk 4,5–8; vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 181 f.; SCHRAMM, *Königsmacher*, 358.

¹³⁴ Vgl. die Rede von Marcius und Numas Vater; s. o. 2.3.2.

¹³⁵ Vgl. SCHERER, *Königsvolk und Gotteskinder*, 531.

¹³⁶ Lk 7,24; 9,58; 12,28; vgl. KLAUCK, *Armut der Jünger*; DUPONT/LÉGASSE/GEORGE, *La pauvreté évangélique*, 53; RADL, *Lukas-Evangelium*, 121–125; KLEIN, *Lukasstudien*, 459 (Exkurs zum Umgang mit Gütern bei Lukas mit Hinweisen auf weitere Sekundärliteratur).

¹³⁷ Lk 9,22; 9,43b–45; 18,31–34.

¹³⁸ Lk 18,31: τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν.

das Leiden Jesu einen unerlässlichen Bestandteil der Erfüllung der biblischen Verheissungen bildet.¹³⁹

Noch expliziter thematisiert Lukas den Kontrast zwischen traditionellen Messiasvorstellungen und dem Kreuzestod Jesu ganz am Ende seines Evangeliums: Zwei Jünger erzählen auf ihrem Weg von Jerusalem nach Emmaus ihrem Begleiter, dem auferstandenen Jesus, den sie noch nicht erkannt haben, von ihren Hoffnungen auf einen politischen Befreier, die am Kreuzestod ihres Herrn zerschellt seien. Daraufhin stellt Jesus ihnen die rhetorische Frage: „Musste nicht der Messias dies erleiden und in seine Herrlichkeit hineingehen?“¹⁴⁰ Summarisch erzählt Lukas, dass der Auferstandene den Jüngern im weiteren Verlauf „alle Schriften“ (gemeint sind die heiligen Schriften Israels) auslegt, die auf das tragische Schicksal und die Verherrlichung des Messias hindeuten.¹⁴¹ So macht Lukas das Leiden Jesu zu einem integralen Bestandteil der alttestamentlich grundgelegten Messiasrolle und zeigt auf, dass Jesus sie – in entsprechend modifizierter Form – vollkommen erfüllt.¹⁴²

Plutarch seinerseits projiziert die platonische Vision eines Philosophenkönigs auf Numa.¹⁴³ Im Hinblick auf die Regierungsführung Numas weicht Plutarchs Bild des römischen Königs jedoch zum Teil drastisch von den Vorstellungen Platons ab. Numas Reich ist zwar eine politische Grösse, aber kein straff organisierter Staat, wie Platon ihn sich vorstellte. Numas Reformen zielen letztlich auf die Veränderung der Gesinnung (*διάρθεις*) der Römer, die ihnen eine befriedete Form des Zusammenlebens ermöglichen soll.¹⁴⁴

d) Jesus als Retter

Über das alttestamentlich-frühjüdische Messiasmotiv hinaus bietet Lukas seiner intendierten Leserschaft eine weitere Bezeichnung an, die die Rolle Jesu in seinem Evangelium umschreibt: Jesus als „Retter“ (*σωτήρ*).¹⁴⁵ Es handelt sich dabei um einen Hoheitstitel, mit dem verschiedene griechische Gottheiten

¹³⁹ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 603; KLEIN, Lukasevangelium, 594; KREMER, Lukasevangelium, 180.

¹⁴⁰ Lk 24,26: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;

¹⁴¹ Lk 24,27. Zu denken ist nicht an Einzelstellen, sondern vielmehr an ein „Gesamtzeugnis“ (WOLTER, Lukasevangelium, 784; siehe auch KLEIN, Lukasstudien, 739 f.). Zur Erfüllung der Schrift bei Lukas siehe den Exkurs bei Klein, Lukasevangelium, 193 f. (mit weiteren Literaturverweisen). Zum lukanischen *δεῖ* siehe STRECKER, Evangelist Lukas, 426; COSGROVE, Divine *Δεῖ*.

¹⁴² Vgl. STEGEMANN, Jesus als Messias, 31.

¹⁴³ Um diesen Unterschied in der Projektionsrichtung muss die von DORMEYER, Markus-evangelium, 154 richtig erkannte Analogie zwischen Plutarchs Platon-Rezeption im *Leben Numas* und dem biblischen Schema von Verheissung und Erfüllung ergänzt werden.

¹⁴⁴ Num. 20,8; vgl. 20,3.

¹⁴⁵ Zum Konzept einer jüdisch-paganen Doppelkodierung bei Lukas siehe FELDMEIER, Endzeitprophet und Volkserzieher, 78. Zum *σωτήρ*-Begriff bei Lukas siehe JANTSCH, Jesus, der Retter; STRECKER, Evangelist Lukas, 425; KLEIN, Lukasevangelium, 55 f.

ausgestattet wurden, von denen man erwartete, dass sie Menschen aus Notlagen befreiten. So wurde etwa Zeus als σωτήρ verehrt,¹⁴⁶ aber auch Apollon¹⁴⁷ und insbesondere dessen Sohn Asklepios, der Retter aus Krankheit und Tod. Letzterem wurden verschiedenste Wunderheilungen zugeschrieben, so dass viele kranke Menschen zu seinem Heiligtum in Epidauros reisten, um eine Nacht im Tempel zu verbringen und dabei Heilung zu empfangen.¹⁴⁸

Beim lukanischen Jesus bilden Heilungswunder, wie schon im Markusevangelium, einen wichtigen Teil seines öffentlichen Wirkens. Jesus wird nirgends in den Evangelien „Arzt“ genannt, jedoch vergleicht er sein Wirken schon bei Markus mit dem eines Arztes, was Lukas und Matthäus unverändert übernehmen.¹⁴⁹ Lukas verwendet die Arztmetapher darüber hinaus noch ein weiteres Mal: Mit dem Sprichwort „Arzt, heile dich selbst“ wollen die Bewohner Nazareths Jesus zum heilsamen Handeln in seiner Heimatstadt bewegen.¹⁵⁰ Im Unterschied zu Markus wird die Heilung einer kranken Person durch Jesus an mehreren Stellen des Lukasevangeliums als deren „Rettung“ gedeutet.¹⁵¹

Der Ehrentitel σωτήρ wurde später auch von hellenistischen Herrschern und vom römischen Kaiser in Anspruch genommen. Sie inszenierten sich als Wohltäter und Retter der Welt. Der Herrscher allein garantierte die politische Einheit des Reichs und sorgte für den Wohlstand und das gute Leben seiner Bürger.¹⁵² So verglich man Herrscher auch mit Ärzten, die eine kranke Gesellschaft wieder zurechtbringen.¹⁵³ Kaiser Vespasian wurde von der römischen Propaganda gar als Wundertäter dargestellt, der sich nicht nur durch Regierungsgeschick auszeichnete, sondern auch einen blinden und verkrüppelten Mann geheilt haben soll.¹⁵⁴

Die Ironie ist kaum zu übersehen, wenn Lukas zu Beginn seines Evangeliums anstelle eines grossen hellenistischen Herrschers den arglosen neugeborenen Jesus in der Futterkrippe von einem himmlischen Boten als σωτήρ verkündigen lässt.¹⁵⁵ Obwohl Jesus im Fortgang der Erzählung nicht mehr als „Retter“ bezeichnet wird, sind Ausdrücke aus dem Begriffsfeld „Rettung“ (σωτηρία¹⁵⁶/

¹⁴⁶ Bspw. am Heiligtum des Zeus Soter in Megalopolis. Zu den θεοὶ σωτῆρες im antiken Griechenland siehe GRAF, Theoi Soteres.

¹⁴⁷ Etwa am Heiligtum des Apollon Pythios Soter in Ambrakia.

¹⁴⁸ Vgl. die Wunderinschriften in Epidauros, publiziert von LIDONNICI, Epidaurian Miracle Inscriptions.

¹⁴⁹ Mk 2,17; Mt 9,12; Lk 5,1; vgl. auch Lk 4,23 und VON BENDEMANN, Christus der Arzt.

¹⁵⁰ Lk 4,23.

¹⁵¹ Lk 8,50; 17,19.

¹⁵² Vgl. JUNG, Sötter, 45–176.

¹⁵³ Vgl. ZIETHEN, Heilung und römischer Kaiserkult.

¹⁵⁴ Vgl. dazu ENGSTER, Der Kaiser als Wundertäter.

¹⁵⁵ Lk 2,11. Vgl. KARRER, Jesus, der Retter. Anders als Matthäus (Mt 1,21) verzichtet Lukas auf eine Andeutung, dass der Name Jesus „Retter“ bedeutet (vgl. KLEIN, Lukasstudien, 136).

¹⁵⁶ Lk 1,69.71.77; 19,9.

σωτήριος¹⁵⁷), Varianten von Leben „retten“ (σώζω)¹⁵⁸ und auch Gegenbegriffe wie „verloren gehen/umkommen“ (ἀπόλλυμι)¹⁵⁹ im Lukasevangelium auffallend präsent.¹⁶⁰ Durch seine Worte und Taten wird Jesus im Lukasevangelium zum wahren Wohltäter und Retter der Menschen. Diese Botschaft wird in die ganze Welt getragen und ihren Weg am Ende des lukanischen Doppelwerks bis nach Rom gefunden haben.¹⁶¹

Das rettende Handeln Gottes in und durch Jesus setzt Lukas über den gesamten Lebenslauf Jesu hinweg in Szene: Jesus tut Gutes, macht Kranke gesund, befreit Menschen, die unter dem Bösen leiden¹⁶² und erweckt gar den verstorbenen Sohn einer Witwe in Nain wieder zum Leben.¹⁶³ Insbesondere durchbricht Jesus gesellschaftliche Grenzen zugunsten benachteiligter Menschen: Er scheut sich nicht, Aussätzige und von anderen Krankheiten Geplagte zu berühren,¹⁶⁴ er schlägt Einladungen zur Mahlgemeinschaft mit Personen zweifelhaften Rufs nicht ab und setzt sich angesichts von selbstgerechten Urteilen der religiösen Elite für eine verachtete Sünderin ein.¹⁶⁵

Entgegen den geläufigen antiken Retteridealen realisiert sich das heilschaffende Handeln Gottes in Jesus nicht in Form einer Herrschaft, die durch militärischen Zwang agiert, sondern in einer Praxis der Dienstbereitschaft, die in einem gelingenden Zusammenleben der Menschen möglich macht, was keine politische Herrschaft erreichen könnte. In einer Chrie, die Lukas wohl in veränderter Form von Markus übernommen hat, bezieht sich der lukanische Jesus auf die verbreitete Herrschaftspraxis als dunkle Negativfolie für sein eigenes Ideal: „Könige der Heidenvölker herrschen über sie, und ihre Machthaber lassen sich Wohltäter nennen.“¹⁶⁶ Die Schärfe der markinischen Version ist bei Lukas etwas gemildert, doch lässt sich in diesem Parallelismus eine gewisse Kritik an bestehenden Machtstrukturen nicht übersehen: Die Herrscher lassen sich vom Volk εὐεργέται nennen, unabhängig davon, ob sie es tatsächlich sind oder nicht. „Ihr aber nicht so!“¹⁶⁷ fährt der lukanische Jesus an der genannten Stelle fort;

¹⁵⁷ Lk 2,30; 3,6.

¹⁵⁸ Lk 6,9; 7,50; 8,12.36.48.50; 9,24; 13,23; 17,19; 18,26.42; 19,10; 23,35.37.39; siehe auch διασώζω (Lk 7,3) und das Adverb ἀσώτως (Lk 15,13).

¹⁵⁹ Im Sinne von „verloren gehen“ in Lk 15,4.6.8.9.24.32; 19,10, im Sinne von „umkommen“ in Lk 6,9; 8,24; 9,24 f. u. a.

¹⁶⁰ Diese Begriffe sind wiederum sehr anschlussfähig an alttestamentliche/jüdisch-hellenistische Vorstellungen (vgl. deren Verwendung in der Septuaginta, bei Philon, Josephus u. a.).

¹⁶¹ Vgl. Apg 5,31; 13,23; 25,12.

¹⁶² Vgl. dazu das Miniaturportrait Jesu in der Rede des Petrus vor Kornelius in Apg 10,38.

¹⁶³ Lk 17,11–17.

¹⁶⁴ Vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 58.

¹⁶⁵ Lk 7,36–50.

¹⁶⁶ Lk 22,25; vgl. Mk 10,42–45 und WOLTER, Lukasevangelium, 711.

¹⁶⁷ Lk 22,26: ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως.

stattdessen solle der Führende wie der Dienende sein.¹⁶⁸ Jesus selbst erscheint bei Lukas als das beste Vorbild für diese Haltung,¹⁶⁹ die in verschiedensten Szenen dargestellt wird: Jesus wendet sich vielfach den Kranken und vom Bösen geknechteten oder ausgegrenzten Menschen zu. Seine „Proexistenz“ gipfelt in seiner Selbsthingabe im Kreuzestod.¹⁷⁰ Vom Centurio wird der sterbende Jesus am Kreuz an dieser Stelle, nicht wie bei Markus als „Sohn Gottes“, sondern als „gerecht“ (δίκαιος) bezeichnet und damit mit einem Attribut versehen, das einem wahren König zusteht. Das Kreuz nimmt bei Lukas zwar keine so zentrale Position ein wie bei den anderen Synoptikern, doch repräsentiert es auch bei ihm einen wesentlichen Teil des Lebensweges Jesu: So wie der lukanische Jesus gelebt hat, so stirbt er auch. Der Tod Jesu ist ein Ereignis, das für andere geschieht. Sterbend am Kreuz leistet Jesus im Gebet Fürbitte für seine Peiniger und bleibt bis zuletzt dem bussfertigen Schächer zugewandt.¹⁷¹

Den Kreuzestod versteht Lukas als Stellvertretung im Sinne eines „An-die-Stelle-Tretens“, eines Eintretens in das tiefste menschliche Elend, einer Teilnahme im Ertragen des Todes.¹⁷² Dies zeigt sich nicht zuletzt in der lukanischen Version des Herrenmahls, in der die betreffende Vorstellung in den Deuteworten Jesu mit einem doppelten „für euch“ (ὕπὲρ ὑμῶν) unterstrichen wird.¹⁷³ So erscheint der lukanische Jesus als wahrer Wohltäter und Retter der Welt. Nicht zuletzt sagt Jesus bei Lukas im Sinne eines *mission statements* von sich selbst: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen (ζητέω) und zu retten (σώζω), was verloren ist (τὸ ἀπολωλός)“¹⁷⁴ – und er tut dies unter Einsatz seines eigenen

¹⁶⁸ WOLTER, Epochengeschichte, 712, spricht von einer „Top-Down-Inversion von Status und Rolle“.

¹⁶⁹ Lk 22,27; vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 671. Johannes führt dies anhand der Fusswaschungsszene bildhaft aus (Joh 13,1–17).

¹⁷⁰ Der Begriff „Proexistenz“ stammt ursprünglich vom Greifswalder Neutestamentler W. Schmauch, der ihn als friedensethischen Gegenbegriff zum politischen Begriff der „Koexistenz“ verwendete (siehe PUNGE, Prophetie und Proexistenz, 17 f.; vgl. auch SCHÜRMANN, Pro Existenz; BÖTTRICH, Proexistenz, 413).

¹⁷¹ Lk 23,34. Es besteht textkritische Unsicherheit darüber, ob die Fürbitte Jesu zum ursprünglichen Lukastext gehört. Eine ausführliche Übersicht über die Textzeugen findet sich bei DELOBEL, Text-Critical Crux, 27, und BLUM, Fürbitte Jesu, 17–28. Ein sicheres Urteil lässt sich anhand der Quellenlage nicht fällen (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 757). Weiter ist im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog umstritten, auf wen sich die Fürbitte Jesu bezieht: auf die Jerusalemer Juden und ihre Anführer (FITZMYER, Luke, 1503), auf die römischen Soldaten, die Jesus ans Kreuz hängen (FLUSSER, Geschichte eines Herrnwortes, 394; BLUM, Fürbitte Jesu, 28–35), oder auf beide Gruppen (BROWN, Death of the Messiah, 973; ECKEY, Lukasevangelium, 941).

¹⁷² JANOWSKI, Stellvertretung, 19, zitiert bei BÖTTRICH, Proexistenz, 424.

¹⁷³ Lk 22,19 f. Vgl. BÖTTRICH, Proexistenz, 423, und WOLTER, Lukasevangelium, 705. Die textkritische Unsicherheit (vgl. bereits JEREMIAS, Abendmahlsworte Jesu, 133.153) wird bei SCHMID, Eklektische Textkonstitution, ausführlich diskutiert. Zum Gebrauch von Sterbe- und Hingabeformulierungen im Neuen Testament und seiner Umwelt siehe ESCHNER, Deutung des Todes Jesu Christi.

¹⁷⁴ Lk 19,10; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 615.

Lebens. Somit eignet sich auch der Begriff des σωτήρ besonders gut, um die Rolle des lukanischen Jesus zu beschreiben. Mit dieser Bezeichnung werden zudem zentrale Merkmale der typisch lukanischen Deutung des Wirkens Jesu gefasst (Leben und Tod, Heil und Heilung ...), die mit dem Messiasbegriff nicht abgedeckt sind.

e) Numa als Retter?

Auch Numa tritt in der Darstellung Plutarchs als eine Retterfigur in Erscheinung. Zwar wird er nirgends σωτήρ genannt, im *Leben Numas* ist jedoch mehrfach von der Rettung die Rede, die dem römischen Volk durch Numa zuteilwird. Plutarch entfaltet dies narrativ in eindrücklicher Weise: Er schildert ausführlich die desolate Lage Roms, in der nach dem Verschwinden von König Romulus ein politischer Bankrott droht.¹⁷⁵ In dieser Notsituation wird Numa aus Cures nach Rom gebeten und zum König gemacht, in der Hoffnung, dass er Rom aus dieser misslichen Lage befreien könne. Tatsächlich gelingt es Numa, die gereizte Stimmung in Rom zu beruhigen und das wilde Volk zu zähmen.¹⁷⁶ Er gliedert die römische Gesellschaft neu und fördert den Handel, das Handwerk, die Künste und besonders die Landwirtschaft, um den Römern einen selbstgenügsamen und friedlichen Lebensstil schmackhaft zu machen.¹⁷⁷ Auch verschiedene religiöse Reformen und Veränderungen in der Lehre über das Wesen des Göttlichen tragen dazu bei, dass in Rom ein Friedensreich und ein heilsames Klima entsteht, das sich bis in die umliegenden Städte und über ganz Italien ausbreitet und bis zum Tod Numas andauert.¹⁷⁸

Obwohl Numa mit nahezu uneingeschränkter Machtfülle die römische Gesellschaft umbaut, ist sein Königtum, wie Plutarch es versteht, als Dienst angelegt. So betonen Numas Vater und Marcus in der Diskussion um den wahren Charakter eines Königs, dass das Königsamt nicht wegen der Aussicht auf Reichtum, Macht und Prestige angestrebt und ausgeübt werden sollte, sondern als eine ὑπηρεσία [...] θεοῦ, als ein „Dienst für Gott“ oder ein „Dienst von Gott“, zu begreifen sei.¹⁷⁹ Mit dem Ausdruck ὑπηρεσία, den Plutarch hier verwendet, wird üblicherweise die Rudermannschaft auf Schiffen bezeichnet, in einem allgemeineren Sinn eine Abteilung von Dienern und Bediensteten.¹⁸⁰ Das ideale Königtum Numas ist in der Darstellung Plutarchs also kein selbstgefälliges Herrschen, sondern aufopferungsvolle Arbeit, vergleichbar mit dem Ruderdienst in

¹⁷⁵ Num. 2,1–3,1.

¹⁷⁶ Num. 8,3.

¹⁷⁷ Num. 17,1–3; 20,3; vgl. DUFF, Exploring Virtue and Vice, 89.

¹⁷⁸ Num. 20,3–4. Zur griechisch-römischen Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter siehe GATZ, Weltalter.

¹⁷⁹ Num. 6,2; die Übersetzung ist im Sinne eines *genitivus objectivus* oder eines *genitivus subiectivus* möglich.

¹⁸⁰ Vgl. Liddell/Scott, s. v.

der römischen Marine. So zögert Numa denn auch, das Angebot der Königswürde von den römischen Senatoren anzunehmen, denn er hat sich auf ein ruhiges und zurückgezogenes Leben in Cures eingestellt.¹⁸¹ Die Annahme des Königsamts verlangt ihm grosse Opfer ab: Er verzichtet auf sein beschauliches Leben und persönliches Glück auf dem Land, um sich in eine exponierte und politisch anspruchsvolle Position zu begeben, die ihm viel abverlangen wird.

Als König lässt sich Numa nicht „Wohltäter“ nennen, und doch kann er als ein solcher betrachtet werden: Seine Herrschaft kommt gänzlich dem römischen Volk zugute. Die kranke römische Gesellschaft verwandelt er in einen florierenden Staat, der von Wohlstand, Festlichkeiten und gegenseitiger Freundlichkeit geprägt ist.¹⁸² Auch gelegentliche Täuschungen hätten, so Plutarch, letztlich nur zum Heil (σωτήριον) des Volkes beigetragen.¹⁸³ Numas Reformen haben den kranken römischen Staat geheilt und den römischen Bürgern Rettung gebracht. Die Wohlfahrt seiner Stadt zeugt von Numas Erfolg, den er als Retter Roms vorweisen kann.

Ein ähnliches Muster findet sich bereits im *Leben Lykurgs*, der Parallelbiographie zum *Leben Numas*. Am Ende seines Lebens auf dem Weg von Delphi zurück in seine Heimatstadt beschliesst der Spartaner Lykurg, seinen eigenen Tod durch Verzicht auf Nahrung herbeizuführen. Die spartanischen Bürger hatten nämlich geschworen, die von Lykurg ausgearbeitete Verfassung bis zu seiner Rückkehr nicht zu verändern. Mit seinem selbstgewählten Tod zwingt Lykurg die Spartaner durch eine List, seine Gesetze zu bewahren, was sie nach Plutarchs Darstellung tatsächlich fünfhundert Jahre lang tun. So sei Lykurg, wie Plutarch rühmend anmerkt, bis zum letzten Atemzug ein politischer Mensch (πολιτικὸς ἀνὴρ) gewesen, weil er auch seinen Tod als politischen Akt vollzogen habe, um Gutes für die spartanische Gesellschaft zu bewirken.¹⁸⁴ Lykurg erfüllt seine Aufgabe unter Einsatz seines Lebens, er ist ein Vorbild an Selbstlosigkeit und geht ganz in seiner Aufgabe als Gesetzgeber Spartas auf. Wie er gelebt hat, so stirbt er auch. Lykurg und Numa betrachten ihre Aufgabe gleichermassen als Dienst, der mit hohem politischem Engagement und unter Einsatz des eigenen Lebens erfüllt wird, um dem Volk Heil zu verschaffen.

Während es sich bei der Figur des Numa, gemäss der Tradition, um einen tatsächlichen König handelt, der ein offizielles staatliches Amt bekleidet, hat Jesus kein politisches Amt inne. Trotzdem wird er in der Evangelientradition, und auf eigene Art bei Lukas, als verheissenen und werdenden König dargestellt, dessen wahre Königlichkeit resp. Messianität nicht (an)erkannt, der jedoch am Ende von Gott über alle Mächte erhöht wird. Doch nicht nur Jesus, sondern auch

¹⁸¹ Num. 5,5.

¹⁸² Num. 20,4.

¹⁸³ Num. 4,8.

¹⁸⁴ Lyc. 29,5.

Numa entspricht in der Lebensdarstellung nicht der gängigen Vorstellung eines Königs, der sich mit Reichtum und Machtfülle schmückt. Stattdessen verzichtet Plutarchs Numa weitgehend auf die Einforderung königlicher Ehrung und militärischer Macht und versieht sein Königsamt als Dienst am römischen Volk. Somit gleichen sich die Rollen Numas und Jesu darin, dass beide Hauptpersonen einer göttlichen Berufung folgen und unter Einsatz ihres Lebens, einen rettenden Dienst am Volk verrichten und damit Heil in der Welt verwirklichen. Beides sind Retterfiguren, die sich nicht mit diesem Ehrentitel schmücken, wie es römische Kaiser zu tun pflegen, sondern tatsächlich Rettung für das Volk bringen. Um die Retterrolle seine Hauptperson zu profilieren, benutzt und modifiziert Lukas die, in der frühjüdischen Kultur verbreitete Hoffnung auf einen kommenden Messias. Plutarch, der in seiner paganen kulturellen Enzyklopädie nicht über ein solches Konzept verfügt, tut dies anhand der religiös aufgeladenen, römischen Idee eines Friedenskönigs (als der sich Augustus inszenierte), die er mit der griechischen, ebenfalls religiös konnotierten, Idee des Philosophenkönigs zusammenbringt.

5.2.3. Die Hauptperson und ihre Autorität

Mit den skizzierten Rollen der beiden Hauptpersonen, Jesus und Numa, verbindet sich jeweils eine Autorität, die weit über diejenige von gewöhnlichen Menschen hinausgeht. Gerade aber im Blick auf die Bereiche, auf die sich diese aussergewöhnliche Autorität erstreckt, unterscheiden sich die beiden Figuren grundlegend.

Als König von Rom hat Numa weitgehende Weisungsbefugnisse über den römischen Staat. Er wechselt das Personal aus.¹⁸⁵ Er lässt verschiedene neue Tempel und ein Regierungsgebäude errichten.¹⁸⁶ Er gründet verschiedene Priesterorden und bestimmt deren Rechte und Pflichten.¹⁸⁷ Sodann gestaltet er die öffentliche religiöse Praxis in Rom um: Er führt öffentliche Prozessionen, rituelle Tänze, Opferungen und religiöse Festlichkeiten ein, die bislang unbekannt waren.¹⁸⁸ Als *Pontifex maximus* übernimmt er die Aufsicht über die korrekte Durchführung aller kultischen Handlungen und ist oberste Autorität bei der Deutung des göttlichen Willens.¹⁸⁹ Weiter greift er umordnend in die römische Gesellschaftsstruktur ein: Er verteilt das Land um die Stadt Rom unter bedürftige Bürger, gliedert es in Distrikte und befördert fleissige Verwalter in höhergestellte Positionen.¹⁹⁰ Dem Zwist zwischen eingesessenen Römern und zugezogenen Sabinern be-

¹⁸⁵ Num. 7,4.

¹⁸⁶ Num. 11,1; 14,1; 16,1.

¹⁸⁷ Num. 9,1; 12,3; 13,4; vgl. 10,3.

¹⁸⁸ Num. 8,3; 14,2; 17,3.

¹⁸⁹ Num. 9,4.

¹⁹⁰ Num. 16,3–4.

gegnet er nicht mit einer Vereinheitlichung der Gesellschaftsstruktur nach der Art Lykurgs, sondern, im Gegenteil, mit deren Diversifizierung: Er teilt die römischen Bürger in Berufsgruppen ein und gibt jeder Gruppe eigene Versammlungen und Rituale.¹⁹¹ Über die räumliche und soziale Neuordnung hinaus sorgt er auch bei der römischen Zeitrechnung für eine neue Struktur: Er verbessert und vereinfacht den römischen Kalender und stellt dabei aus ideellen und religiösen Gründen die Reihenfolge der Monate um.¹⁹²

Der lukanische Jesus verfügt ebenfalls über eine beeindruckende Autorität von Gott, die jedoch von anderer Art als die des Numa ist: Er bedroht böse Geister, damit sie aus besessenen Menschen ausfahren.¹⁹³ Wie die Dämonen bedroht Jesus auch das Fieber der Schwiegermutter Simons, damit sie wieder gesund wird.¹⁹⁴ Ferner weist Jesus Wind und Wasser zurecht, als er mit seinen Jüngern in Seenot gerät.¹⁹⁵ Jesus gebietet bösen Geistern, Krankheiten und Naturgewalten, so dass diese ihm bedingungslos gehorchen müssen, nicht jedoch in dieser Art über Menschen.¹⁹⁶ Diesen Unterschied veranschaulicht Lukas anhand des römischen Centurios in Kafarnaum, der Jesus bittet, seinen todkranken Knecht zu heilen.¹⁹⁷ In einer kurzen Botschaft, die der Centurio an Jesus ausrichten lässt, parallelisiert Lukas die Befehlsgewalt im römischen Machtapparat mit der Autorität Jesu: Der Centurio gebietet über seine Soldaten und ist selbst anderen Obrigkeiten unterstellt. Er hat Befehle auszuführen und sein Wort wird von seinen Untergebenen befolgt. In analoger Weise, so glaubt der Centurio, genüge ein Wort Jesu, um seinen Knecht gesund zu machen.¹⁹⁸ Der Glaube des Centurios wird in der lukanischen Erzählung bestätigt und sogar überboten, indem der Knecht tatsächlich gesund wird – ohne dass Jesus überhaupt ein Wort in Bezug auf ihn oder die Krankheit sagt. Wo die politische bzw. militärische Autorität an ihre Grenzen stösst, da kann die Autorität Jesu etwas ausrichten.

¹⁹¹ Num. 17,1–4.

¹⁹² Num. 18,1–4.

¹⁹³ Lk 4,35.41; 9,42. Zur dämonischen Besessenheit als kulturspezifischem Grenzphänomen siehe TRUNK, Der messianische Heiler, 10–21; KEENER, Miracles, 776–779.788–809. Zur Beschreibung des Phänomens aus kulturanthropologischer Perspektive STRECKER, Jesus und die Besessenen. Zur Verbindung psychopathischer Besessenheitsphänomene mit der Zerrissenheit der verarmten Landbevölkerung unter römischer Fremdherrschaft siehe CROSSAN, Historical Jesus, 402–468; WITMER, Galilean Exorcist, 61–96.

¹⁹⁴ Lk 4,29; vgl. die redaktionelle Veränderung gegenüber Mk 1,31. Zur (fehlenden) Differenzierung zwischen Krankheit und Besessenheit s. u. Anm. 608.

¹⁹⁵ Lk 8,24; vgl. auch hier das eingefügte ἐπιτάσσω gegenüber der Vorlage in Mk 4,41. Die Vorstellung, dass hinter Naturgewalten wie Wind und Wellen menschenfeindliche Mächte stehen, die von besonders qualifizierten Personen bezwungen und zum Schweigen gebracht werden können, ist in antiken Texten verschiedener Kulturen belegt (vgl. KRATZ, Rettungswunder; KOLLMANN, Totenerweckungen, 324).

¹⁹⁶ Vgl. SCHERER, Königsvolk und Gotteskinder, 530.

¹⁹⁷ Lk 7,1–10.

¹⁹⁸ Lk 7,1b. Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 273.

Diese Vollmacht Jesu, die menschliche Möglichkeiten übersteigt, schliesst sogar die Autorität ein, Menschen die Vergebung ihrer Sünden zuzusprechen.¹⁹⁹ Jesus verwendet in solchen Zusammenhängen jeweils das *passivum divinum*, so dass Gott das Subjekt der Sündenvergebung bleibt – sie vollzieht sich jedoch auf Jesu Wort hin.²⁰⁰ Dass der Anspruch auf eine solche Autorität im alttestamentlich-frühjüdischen Denken als Blasphemie verstanden werden muss, zeigt Lukas an der empörten Reaktion der Schriftgelehrten und Pharisäer.²⁰¹ Lukas selbst hält diesen Anspruch Jesu allerdings für gerechtfertigt. Am Ende des Lukasevangeliums wird Jesus nach seiner Auferstehung und Erhöhung sogar die höchstmögliche Autorität gegeben: Er wird zum Mitregenten Gottes im Himmel,²⁰² von wo ihn seine Jünger am Tag der Parusie zurückerwarten, ausgestattet mit den Gottesattributen der „Kraft und Herrlichkeit“ (δύναμις καὶ δόξα).²⁰³

In verschiedenen Situationen tritt die Autorität Jesu in Konflikt mit den etablierten politischen und religiösen Autoritäten seiner Zeit. An diesen Stellen demonstriert Lukas, dass die Autorität Jesu diejenigen der Elite bei weitem übertrifft, weil sie letztlich auf der Autorität Gottes gegründet ist. Mit den Pharisäern und Schriftgelehrten kommt es während der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu immer wieder zu Lehrstreitigkeiten, bei denen Lukas die Überlegenheit Jesu aufgrund seines ausserordentlichen Verständnis in göttlichen Dingen demonstriert: Jesus vermag auf alle Fragen der etablierten religiösen Autoritäten zu antworten, auf die Fragen Jesu finden seine Gegner jedoch keine angemessene Erwiderung.²⁰⁴ Einmal versuchen die Pharisäer, Jesus mit der Macht des Herodes Antipas, seines Landesfürsten, einzuschüchtern. Doch lässt er sie wissen, dass er seinen Weg fortsetzen wird, bis er -nicht nach menschlichem Willen, sondern nach dem Heilsplan Gottes – in Jerusalem den Prophetentod sterben wird.²⁰⁵ Die Befragung Jesu durch Herodes Agrippa folgt dem umgekehrten Muster: Herodes ist begierig, von Jesus Antworten zu erhalten und Wunder zu sehen, doch Jesus demonstriert seine Autorität gegenüber dem Landesfürsten, indem er sich ihm verschliesst und jegliche Antwort verweigert.²⁰⁶

Zwar verfügt Jesus, anders als seine Gegner, nicht über eine formelle Befehlsgewalt über Menschen, zumindest besitzt er aber eine informelle Autorität in-

¹⁹⁹ Sünde versteht Lukas nicht in erster Linie als moralische Verfehlung, sondern als eine grundsätzlich abgebrochene Beziehung des Menschen zu Gott, was dann freilich auch ethische Konsequenzen nach sich zieht (vgl. BOVON, Lukas, Bd. I, 248).

²⁰⁰ Lk 5,20.23; 7,47 f.; vgl. KLAUCK, Sündenvergebung, 248.

²⁰¹ Lk 5,20–26; 7,47 f.; vgl. BOVON, Lukas, Bd. I, 148.

²⁰² Lk 22,69: καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ. Vgl. Apg 7,56 und WOLTER, Lukasevangelium, 736; KLEIN, Lukasstudien, 694.

²⁰³ Lk 21,27; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 680.

²⁰⁴ Lk 5,30–32; 5,21–26; 6,1–5; 14,6.

²⁰⁵ Lk 13,31–33; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 407.

²⁰⁶ Lk 23,8 f.

nerhalb des Kreises seiner Jünger, die sich ihm freiwillig angeschlossen haben.²⁰⁷ Ihnen gibt er Anweisungen, und sie gehorchen ihm.²⁰⁸ Er weist sie zurecht,²⁰⁹ und er delegiert seine Vollmacht über widergöttliche Mächte (Naturgewalten, böse Geister und Krankheiten) an sie, damit sie sein Wirken fortführen.²¹⁰ Er lehrt sie Tugenden wie Gewissenhaftigkeit, Vergebungsbereitschaft und Gottvertrauen und warnt sie vor Lastern wie Geldgier, Ruhmsucht und Scheinheiligkeit.²¹¹ Für die Gemeinschaft der Jünger legt Jesus neue Leitlinien fest, die den Umgang untereinander regeln: Die Jünger sollen nicht übereinander herrschen, sondern einander dienen.²¹² Schliesslich stiftet er für die Gemeinschaft mit dem Gedächtnismahl ein Ritual, in dem sein Sterben erinnert und vergegenwärtigt wird.²¹³ Der Kelch steht dabei für einen „neuen Bund“ (καινή διαθήκη),²¹⁴ eine neue Art der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, die ihre Erfüllung im eschatologischen Reich Gottes finden wird.²¹⁵ Mit solchen Verweisen auf die Praxis der frühen Christengemeinden verlängert Lukas die Vorstellung der Autorität Jesu über die Erzählung hinaus auf die intendierten Leser. Er lädt sie ein, sich in ihrer Zeit der von Jesus mit Wort und Tat gestifteten Gemeinschaft anzuschliessen und damit freiwillig in den Raum seiner Autorität einzutreten und an ihr teilzuhaben.²¹⁶

Der Blick zurück auf Numa zeigt, dass auch der zweite römische König unter vielfältigen anderen gesellschaftsverändernden Massnahmen auf die Ausbildung eines engeren Zirkels setzt, der seine Lehren in einem weiteren Kreis von Menschen verbreiten kann. Plutarch erzählt, dass Numa einen wichtigen Teil seiner Regierungszeit damit verbringt, in der Regia die Priester zu unterrichten,²¹⁷ die ihrerseits das religiöse Leben in Rom anleiten, kultische Hand-

²⁰⁷ Zu den Jüngern bei Lukas siehe GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, 214–218.

²⁰⁸ Lk 10,1–12; 19,29–35; 22,7–13. Zu den ethischen Schwerpunkten der Lehre des lukanischen Jesus siehe SCHNELLE, *Theologie*, 495 f.

²⁰⁹ Lukas verwendet dasselbe Wort (ἐπιτιμάω) wie für die Schelte von Dämonen und Krankheiten (Lk 9,21.55).

²¹⁰ Lk 9,1; 10,19. In der Apostelgeschichte lässt Lukas die frühen Christen weiter in dieser Vollmacht auftreten.

²¹¹ Lk 16,10; 17,1–4; 12,22–30; 16,13; 20,45–47.

²¹² Lk 22,26.

²¹³ Lk 22,19: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Für Analogien zu paganen Gedächtnismählern siehe KLAUCK, *Herrenmahl*. Zur näherliegenden Anknüpfung des Herrenmahls an die Memoriafunktion des Passafestes siehe WOLTER, *Lukasevangelium*, 706.

²¹⁴ Lk 22,20. Im Hintergrund dieser Formulierung steht Jer 31,31, die Erneuerung der Gemeinschaft des Volkes mit Gott, im Unterschied zu Markus, bei dem sich die Kelch Worte eher auf Ex 24,8 beziehen und stärker Vorstellungen der Sühne evozieren (WOLTER, *Lukasevangelium*, 706; vgl. oben 5.3.2.). Zum textkritischen Problem (in D und mehreren altlateinischen Handschriften [Kurztext] ist die Aussage nicht überliefert) siehe WOLTER, a. a. O., 699.

²¹⁵ Lk 22,18.

²¹⁶ Zur zentralen Bedeutung des Abendmahlsritus im entstehenden Christentum siehe LÖHR, *Bedeutung des Abendmahls*, 86–89.

²¹⁷ *Num.* 14,1.

lungen durchführen und so das römische Volk religiös bilden (παιδαγωγία πρὸς τὸ θεῖον).²¹⁸ Als *Pontifex maximus* obliegt ihm allein die Auslegung (des göttlichen Willens) und die Prophetie (er amtet als ἐξηγητής und προφήτης),²¹⁹ während die Priester zuhören und lernen. Numa hält zwar seine Lehren schriftlich in Büchern fest, aus denen er die Priester lehrt, doch hält er diese streng unter Verschluss. Sie werden mit ihm begraben und als sie vierhundert Jahre nach Numas Tod wiedergefunden wurden, werden sie nach dem Beschluss der Volksversammlung verbrannt.²²⁰ Doch lebt das Vermächtnis Numas in der Tradition fort und wird sorgfältig weitertradiert, so dass auch Plutarch von einigen Weisungen Numas weiss. Er gibt diese für seine intendierte Leserschaft wieder und lädt sie ein, von Numa zu lernen.²²¹ Aus der christlichen Tradition ist dagegen nichts bekannt, was Jesus aufgeschrieben hätte. Doch wurden seine Taten und mündlichen Lehren, wie Lukas zu berichten weiss, von Anfang an gesammelt, weitertradiert und vom Evangelisten für seine Leserschaft aufbereitet und zur Begründung ihres Glaubens wiedergegeben.

Zusammenfassend lassen sich also zwei Gedanken vergleichend festhalten: (1) Im Gegensatz zu König Numa, der in seinem Amt über die Autorität verfügt, Gesetze zu erlassen und so die römischen Gesellschaftsstrukturen umzuformen, besitzt Jesus keinerlei formelle Macht in einem Staatsapparat, hat jedoch eine unbedingte Befehlsgewalt gegenüber widergöttlichen Mächten, die die Menschen bedrohen (Dämonen, Krankheiten, Naturgewalten), und eine Vollmacht, Menschen ihre Sünden zu vergeben. Nicht nur die Autorität Jesu, sondern auch die Autorität Numas speisen sich letztlich aus einer die menschlichen Möglichkeiten übersteigenden göttlichen Autorität. Anders als bei Numa wird Jesu Autoritätsanspruch zu seinen Lebzeiten radikal in Frage gestellt, er wird aber posthum rehabilitiert und zur höchsten Autorität, zur Rechten Gottes erhoben. (2) Die Autorität der beiden Protagonisten bleibt nicht nur an ihre eigene Person gebunden, sondern wird delegiert: Beide Figuren werden mit einem kleinen Kreis von vertrauten Mitarbeitern dargestellt. Diese werden von der Hauptperson unterwiesen, ausgebildet, beauftragt und mit der eigenen Autorität ausgestattet, um die jeweiligen Lehren einer breiten Masse des Volkes über den Tod der Hauptperson hinaus zugänglich zu halten. Die Autoren, Plutarch und Lukas, reißen sich in diese Traditionslinie ein, indem sie das Leben Numas bzw. Jesu auf der Grundlage der ihnen zur Verfügung stehenden Quellen nacherzählen und auslegen. Damit eröffnen sie der intendierten Leserschaft die Möglichkeit, selbst Teil der Wirkungsgeschichte der göttlich autorisierten Hauptpersonen und deren Vermächtnis zu werden. Gleichzeitig gelingt es den Autoren, dem, was sie

²¹⁸ Num.15,1.

²¹⁹ Num. 9,4.

²²⁰ Vgl. WILLI, *Dangerous Books*, 222; BETZ, *Plutarch über das leere Grab*, 222–225.

²²¹ Num. 14,6.

durch die Lebensdarstellungen vermitteln wollen, durch die Berufung auf die Autorität der Hauptperson ein besonderes Gewicht zu verleihen. Dies zeigt sich unter anderem in der starken Betonung der (mehrfachen) Legitimierung Numas und Jesu, die deren Autorität klar unterstreicht.

5.2.4. Die Hauptperson und ihre Legitimierung

Numas Autorität als König Roms steht auf drei Säulen: der Wahl durch den römischen Senat, der Wahl durch das römische Volk und einer göttlichen Bestätigung sowie dem fortdauernden Wohlwollen aller drei Instanzen im Verlauf seiner Herrschaft.

a) Die Legitimierung durch politische Autoritäten

Nach dem mysteriösen Verschwinden von König Romulus, dem ersten König von Rom, liegt die Macht bei den römischen Patriziern, die unter sich zerstritten sind. Nach einem missglückten Versuch, selbst eine Regierung zu bilden, entscheiden sie sich in einem aufwendigen formellen Verfahren, Numa, einen angesehenen Sabiner aus Cures, zum neuen König zu nominieren. Die allgemeine Hochachtung vor diesem Mann vermag die verfeindeten Fraktionen zu vereinen.²²² Als die Senatoren Numa entgegengehen, um ihn in Rom zu empfangen, werden sie mit einer „wundersamen Liebe“ (ἔρως θαυμαστός) für den Thronanwärter erfüllt.²²³ Nach der Einsetzung Numas zum König verliert der Senat in der Erzählung an Bedeutung und findet kaum mehr Erwähnung. Jedoch versichert Plutarch, dass es zu Numas Lebzeiten – im Gegensatz zur Herrschaft des Romulus, für deren Ende der Senat verantwortlich gemacht wird – weder Hass noch Eifersucht gegeben habe und niemals eine Verschwörung gegen ihn angezettelt worden sei.²²⁴ Am Ende der Erzählung treten die Patrizier noch einmal auf, um dem König bei seiner Bestattung ein letztes Mal die Ehre zu erweisen.²²⁵ Damit macht Plutarch deutlich, dass die Legitimation Numas als König von Rom nicht allein auf seiner einmaligen Wahl gründet, sondern auch auf der anhaltenden Hochachtung vor seiner Person bis zu seinem Lebensende.

Jesus steht während seines öffentlichen Wirkens in stetem Konflikt mit der religiös-politischen Elite.²²⁶ Argwöhnisch beobachten Mitglieder der etablierten jüdischen Religionsparteien der Pharisäer und Schriftgelehrten (als eng mit dem Tempelbetrieb verbundene Experten der jüdischen Schriftauslegung) den charismatischen Wanderprediger, um ihn, falls möglich, eines Fehltritts zu über-

²²² Num. 3,3.

²²³ Num. 7,1.

²²⁴ Num. 20,5–6.

²²⁵ Num. 22,1.

²²⁶ Anders noch stellt Lukas das Verhältnis zwischen den jüdischen Gelehrten und Jesus in der Kindheitsgeschichte sehr harmonisch dar (Lk 2,46 f.), doch kommt es mit Jesu öffentlichem Auftreten offensichtlich zu einem Bruch.

führen.²²⁷ Jesus seinerseits geht nicht zimperlich mit den Vertretern des religiösen Establishments um: Er hält ihnen den Spiegel vor und bezichtigt sie der Heuchelei, der Ruhm- und Geldsucht.²²⁸ Gegen Ende der Lebensdarstellung, in Jerusalem, treten ihm neben den Pharisäern und den Schriftgelehrten auch die „Anführer des Volkes“ (οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ),²²⁹ bzw. die „Ältesten“ (οἱ πρεσβύτεροι) und die Hohepriester (οἱ ἀρχιερεῖς) entgegen.²³⁰ Im Zentrum des Konflikts steht die Frage nach der Legitimation Jesu: Er hat weder eine höhere religiöse Bildung genossen, noch ist er Teil der religiösen Aristokratie oder von ihr beglaubigt, und doch masst er sich an, öffentlich im Tempel zu lehren.²³¹ Auf die Frage, wie Jesus sein Tun begründet, gibt er keine direkte Antwort, sondern stellt eine Gegenfrage, um anzudeuten, dass die Rechtfertigung seines Handelns auf einer Ebene liegt, die menschliche Legitimationsstrukturen weit übersteigt. Für die implizierte Leserschaft ist die Botschaft klar: Jesus ist zwar nicht formell von einer menschlichen Institution für ein Amt legitimiert, aber von Gott selbst für seine Aufgabe bevollmächtigt.²³² Daraufhin eskaliert die Spannung, und die religiöse Elite fällt den Entscheid, dass Jesus aus dem Weg geschafft werden muss.²³³ Jesus wird vor dem Sanhedrin, dem höchsten religiösen und politischen Gremium und dem obersten Gericht des Judentums, verhört und verurteilt.²³⁴ Da der Sanhedrin unter römischer Herrschaft aber nicht über die Kapitalgerichtsbarkeit verfügt, wird Jesus vor dem römischen Statthalter angeklagt und so zu Tode gebracht.²³⁵

Mit der römischen Obrigkeit hat Jesus vergleichsweise wenig zu tun. Die im Lukasevangelium auftretenden römischen Beamten zeigen sich der Person und Lehre Jesu gegenüber verhältnismässig aufgeschlossen. Der römische Statthalter Pontius Pilatus, der den Gerichtsfall Jesu verantwortet, findet selbst keine Schuld an ihm.²³⁶ Dass Pilatus schliesslich dem Druck der schreienden Massen nachgibt und Jesus gegen seine Überzeugung zum Tod verurteilt, ist nach Lukas als Ver-

²²⁷ Lk 5,21.30; 6,2; 7,39; 14,1; 15,1 und bes. 6,7 und 11,54. Zur Darstellung der Pharisäer bei Lukas siehe CARROLL, Luke's Portrayal of the Pharisees; KINGSBURY, Pharisees in Luke-Acts; MERKEL, Jesus und die Pharisäer; SANDERS, Pharisees in Luke-Acts; ZIESLER, Luke and the Pharisees.

²²⁸ Lk 11,39.42–52; 18,11.

²²⁹ Lk 19,47.

²³⁰ Lk 20,1.

²³¹ Lk 20,1f. Anders als in Mk 11,28 bezieht sich die Frage bei Lukas nicht auf die Tempelaktion Jesu, sondern auf seine Lehrtätigkeit im Tempel.

²³² Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 641.

²³³ Lk 19,47; 20,19; 22,2.

²³⁴ Lk 22,66–71.

²³⁵ Lk 23,10. BLINZLER, Prozess Jesu, 163–174, argumentiert überzeugend gegen LIETZMANN, Prozess Jesu, 258–260, der meinte, dass der Hohe Rat sehr wohl die Berechtigung besass, Todesurteile zu fällen (ebenso KREMER, Lukasevangelium, 224); vgl. dazu SCHNEIDER, Jesus vor dem Synedrium; ders., Passion Jesu, 72; HEUSLER, Kapitalprozess, 35.

²³⁶ Lk 23,22.

sagen des Statthalters in seiner Richterfunktion zu werten, nicht als ein Urteil über Jesu Person, Lehre oder Tätigkeit.²³⁷ Herodes Antipas zeigt sich im Strafprozess zuerst begierig Jesus kennenzulernen und stellt ihm viele Fragen. Als er jedoch keine Antworten erhält, wird er ausfällig und verspottet ihn.²³⁸

Andere römische Beamte bringen Jesus grossen Respekt entgegen: Der Centurio von Kafarnaum²³⁹ kommuniziert mit Jesus über seine Gesandten mit grosser Ehrerbietung. Er spricht Jesus mit „Herr“ oder „Meister“ (κύριος) an²⁴⁰ und betont seine eigene Unwürdigkeit, die es verbiete, dass Jesus sein Haus betritt.²⁴¹ In einer kurzen Rede weist der Centurio auf seine Einbindung in den hierarchisch strukturierten römischen Machtapparat hin. Jesus steht ausserhalb dieser Struktur, er bezieht seine Autorität nicht aus der politisch-militärischen Ordnung der Römer und ist dem Hauptmann also weder über- noch untergeordnet, der ihm deswegen unbefangen und ehrerbietig gegenüberzutreten kann.²⁴²

Schliesslich wird Jesus auch von einem Centurio am Kreuz Respekt gezollt, der angesichts des Geschehens Gott lobt und spricht: „Wirklich, dieser Mensch war gerecht.“²⁴³ Mit dieser Aussage bestätigt er zunächst den Befund des Pilatus, dass Jesus schuldlos ist, und markiert den Justizirrtum im zurückliegenden Gerichtsprozess. Die Bedeutung der Aussage reicht jedoch noch deutlich weiter, wenn Lukas einleitend schreibt, dass der Centurio Gott verherrlicht. Mit einem Lobpreis Gottes (δοξάζω τὸν θεόν) reagieren Menschen im Lukasevangelium üblicherweise dann, wenn sie in den Taten Jesu das Handeln Gottes erkennen.²⁴⁴ Der Centurio unterstreicht mit seinem Ausspruch also nicht nur die strafrechtliche Unschuld Jesu, sondern anerkennt mit seinem Gotteslob zugleich, dass der Lebens- und Leidensweg Jesu auf höchster Stufe autorisiert ist.²⁴⁵

²³⁷ Vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 90.

²³⁸ Lk 23,8–11.

²³⁹ Lk 7,6. Die Figur, die bei Lukas ἐκατοντάρχης genannt wird, ist im Johannesevangelium ein βασιλικός (Joh 4,46.49), ein „königlicher“ Beamter oder vielleicht sogar ein Mann, der zur königlichen Familie gehört (vgl. Liddell/Scott, s. v.).

²⁴⁰ Ob es sich beim κύριος-Titel an dieser Stelle lediglich um eine ehrenvolle Anrede oder doch um einen christologischen Hoheitstitel handelt, wird ausgiebig diskutiert (vgl. FITZMYER, Kyrios; ders., Luke, 652; KLOPPENBORG, Formation of Q, 117; FLEDDERMANN, Q, 350–335; DORMEYER, Hauptmann von Kafarnaum, 192). Möglicherweise lässt Lukas die Verhältnisse hier mit Absicht im Unklaren.

²⁴¹ Lk 7,6; vgl. SCHÜRMANN, Lukasevangelium, Bd. I, 393; EDELMANN, Das Römische Imperium, 63.

²⁴² Vgl. SCHÜRMANN, Lukasevangelium, Bd. I, 393 f.

²⁴³ Lk 23,47; zu möglichen Anspielungen auf das Motiv des leidenden Gerechten aus Jes 52–53 siehe GREEN, Luke, 827.

²⁴⁴ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 763.

²⁴⁵ Vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 94, und den Ausspruch in Mk 15,39, in dem nur das Gottesverhältnis Jesu thematisiert wird.

b) Die Legitimierung durch das Volk

Mit „Volk“ (δημος) sind im *Leben Numa* die Untertanen des Königs gemeint. Sie bilden den irrationalen, niederen Teil der Gesellschaft, der von bösen Leidenschaften getrieben ist und vom König unter Kontrolle gehalten und erzogen werden muss. Durch seinen selbstlosen Einsatz gelingt es Numa, das Volk zu zähmen²⁴⁶ und ihm ein friedliches und glückliches Leben zu ermöglichen.²⁴⁷ Die Wohlfahrt des Volkes steht und fällt mit der Umsicht seines Königs. Deshalb werden die Untertanen des weisen Numa mit einem Makarismus seliggepriesen und ein König wie Numa als das höchste Ziel jeglicher Politik gerühmt.²⁴⁸

Doch nicht nur das Volk ist vom König abhängig, sondern auch der König vom Volk. Aufgrund seiner schieren Masse und der hohen Emotionalität hat das Volk das Potential, ein Regime zu stürzen. Das Volk stellt deshalb eine eigene politische Macht im Staat dar, die von der Elite bei ihren Regierungsgeschäften nicht ignoriert werden kann. Diesen Zusammenhang illustriert Plutarch mit seiner Darstellung der politischen Wirren nach dem mysteriösen Verschwinden von Romulus: Im Volk zirkuliert das Gerücht, dass sich die Patrizier heimlich des Königs von Rom entledigt hätten, um die Macht an sich zu reißen. Zur Beruhigung des Volkes und um den Verdacht zu zerstreuen, erklären die Patrizier, so erzählt Plutarch, dass Romulus in den Himmel aufgenommen worden sei, und richten einen Kult für ihn ein.²⁴⁹ Der römische Senat entwirft daraufhin ein neues Regierungssystem, von dem er hofft, dass es vom Volk akzeptiert würde. Doch das Volk bleibt aus guten Gründen skeptisch, so dass sich der Senat zu einer Revision seiner Pläne gezwungen sieht und endlich mit einer Lösung aufwartet, die die allgemeine Zustimmung findet.²⁵⁰ Vor diesem Hintergrund ist es in Plutarchs Erzählung von Belang, dass der neue König, Numa, nicht nur vom Senat auserkoren, sondern auch in einer Volksabstimmung zum neuen König gewählt wird.²⁵¹ Durch diese Wahl ist Numa auf breiter Basis für sein Königsamt legitimiert und erhält damit einen grossen Spielraum, die römische Gesellschaft nach seinem Belieben umzugestalten. Trotzdem bleibt die Volksstimmung eine empfindliche Angelegenheit. Sie kann sich jederzeit ändern und erscheint deshalb in etlichen Biographien Plutarchs als Gradmesser für den Erfolg eines Herrschers. Numa gelingt es im Laufe seiner Regentschaft immer wieder, das Volk für sich einzunehmen.²⁵² Nach Numas Ableben zieht die Volksmasse zusammen mit den Senatoren in einer Prozession zur Bestattung des

²⁴⁶ Num. 8,2–3.

²⁴⁷ Num. 20,3–5,7–8.

²⁴⁸ Num. 20,7–8.

²⁴⁹ Num. 2,3.

²⁵⁰ Num. 3,1–2.

²⁵¹ Num. 7,1.

²⁵² Num. 7,1; 8,1; 15,1.

Königs, bei der er mit lautem Klagen und Weinen betrauert wird.²⁵³ So trägt nicht nur die Wahl, sondern auch das anhaltende Wohlwollen im Volk dazu bei, dass Numa bis zu seinem Tod als König von Rom legitimiert ist.

In etwas anderer Weise kommt das „Volk“ auch bei Lukas in den Blick. Während er das Wort *ἄνθρωπος* nur selten und ausschliesslich in der Apostelgeschichte gebraucht, verwendet er im Lukasevangelium den Ausdruck *λαός*. Bezeichnet wird damit offensichtlich nicht das Volk Jesu, sondern zuallererst das Volk Gottes.²⁵⁴ Von den 142 Belegen des Lexems *λαός* im Neuen Testament finden sich 84 bei Lukas, der den Sprachgebrauch und die betreffende Vorstellung aus der Septuaginta aufnimmt. Dort wird mit *λαός* mehrheitlich der hebräische Ausdruck *עַם* übersetzt, der vielfach für das Volk Israel – oft im Gegensatz zu den (Heiden-)Völkern/(*עַמֵּי הָעֻלָּה*) – steht, das ein besonderes Gottesverhältnis pflegt. Nach biblischer Tradition hat Jahwe sich ein Volk aus den Völkern erwählt²⁵⁵ und mit ihm einen Bund geschlossen,²⁵⁶ der zugleich besondere Privilegien und Pflichten mit sich bringt.²⁵⁷ Gott wendet sich seinem Volk in vielerlei Heilstaten zu und bleibt ihm durch alle Irrungen und Wirrungen der Geschichte treu. Diese Erzählung nimmt Lukas zu Beginn seines Evangeliums auf, wie Sprache, Motivik und explizite Referenzen auf die Septuaginta zeigen, und führt sie in charakteristischer Weise fort:²⁵⁸ Der Lobgesang Marias (*Magnificat*) preist die Geburt Jesu als Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes gegenüber seinem Volk und als Erfüllung seiner Verheissungen an Abraham und dessen Nachkommen.²⁵⁹ Ähnlich spricht der Lobpreis Zacharias (*Benedictus*) von Gottes Heilshandeln zugunsten seines Volkes mit Verweis auf den Abrahambund.²⁶⁰ Die Engel verkünden den Hirten die Geburt Jesu als grosse Freude für das ganze Volk (*παντὶ τῷ λαῷ*). Diesem Volk sei in Bethlehem ein *σωτὴρ* geboren.²⁶¹ Der Lobgesang des Simeon (*Nunc dimittis*) schliesslich weitet die Bedeutung Jesu auch auf die Heidenvölker aus: Im Jesuskind sei das Heil Gottes vor allen Völkern (*πάντων τῶν λαῶν*) erschienen, zur Erleuchtung der Heidenvölker (*ἔθνη*) und zur Herrlichkeit Israels, des Gottesvolks (*δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*).²⁶² In Jesus erfüllen sich die Verheissungen Gottes für sein Volk, und mit Jesus führt Gott die Ge-

²⁵³ Num. 22,1.

²⁵⁴ Zum Volk im Lukasevangelium siehe MINEAR, Jesus' Audiences; TANNEHILL, Israel in Luke-Acts; RADL, Lukas-Evangelium, 68–71; TYSON, Jewish People; VAN GOUDOEVER, Place of Israel; WEATHERLY, Jews; WOLTER, Israels Zukunft; MEISER, Reaktion des Volkes, 270–278; SCHRÖTER, Heil; ZIMMERMANN, Jesus und das Volk, 336–337; KLEIN, Lukasstudien, 241 f. Einen Seitenblick auf das Volk im Matthäusevangelium bietet COUSLAND, Crowds.

²⁵⁵ Ex 3,7.10; vgl. Ex 1,9; Dtn 4,34; 2 Sam 7,23.

²⁵⁶ Vgl. die Bundesformel in Ex 6,7.

²⁵⁷ Dtn 7,6; vgl. BERLEJUNG/MERZ, Volk, 412.

²⁵⁸ Z. B. Lk 1,17.55.68.72–75; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 78.

²⁵⁹ Lk 1,54 f.

²⁶⁰ Lk 1,68.73.

²⁶¹ Lk 2,10 f.

²⁶² Lk 2,32.

schichte seines Volks fort (das sich, wie insbesondere in der Apostelgeschichte deutlich wird, neu aus Juden und Heiden konstituiert).²⁶³

Ein wichtiges Element der Legitimierung Jesu als Messias und Retter liegt für Lukas darin, dass er selbst Teil dieses Volkes ist.²⁶⁴ Er wird nicht etwa wie Numa aus der Fremde herbeizitiert, um dem Volk Heil zu verschaffen, sondern entstammt selbst dem Gottesvolk: Er wird am achten Tag beschnitten²⁶⁵ und im Tempel Gott geweiht, wie es das mosaische Gesetz für männliche Erstgeborene vorsieht.²⁶⁶ Als Zwölfjähriger nimmt er mit seiner Familie an einer Pilgerfahrt zum Passafest in Jerusalem teil.²⁶⁷ Als Johannes seinen Dienst aufnimmt, lässt sich Jesus zusammen mit dem ganzen anwesenden Volk (λαός) taufen.²⁶⁸ Mit der Genealogie Jesu rollt Lukas die Geschichte Israels noch einmal in Kürzestform auf und zeichnet seine Hauptperson in diesen Zusammenhang ein.²⁶⁹ Dabei führt Lukas die Geschlechterlinie von Jesus auf das Königtum Davids, die Patriarchen (Abraham spielt für Lukas auch an anderen Stellen eine wichtige Rolle) und über Noah und Adam bis auf Gott zurück. Der Stammbaum betont die Kontinuität des Volkes Gottes durch die Geschichte in der treuen Begleitung durch Gott und identifiziert Jesus als Teil dieser Geschichte und dieses Gottesvolkes.²⁷⁰ Für Lukas ist es wichtig, die Legitimität Jesu als Nachfahre Adams, Abrahams und Davids herauszustreichen und Jesus durch den Verweis auf die Einhaltung der Gesetzesvorschriften nach seiner Geburt als unbestrittenes Mitglied des Gottesvolkes zu kennzeichnen. Nur so kann der lukanische Jesus für sich in Anspruch nehmen, was über ihn prophezeit worden ist. Er tut dies bei seiner Antrittspredigt in Nazareth, indem er die Verheissungen Gottes an sein Volk aus einer Jesajarolle vorliest und sich selbst als deren Erfüllung präsentiert.²⁷¹

Da das Heilswirken Gottes in Jesus insbesondere dem Gottesvolk gilt, spielt sich ein Grossteil der Handlungen Jesu bei Lukas „vor dem ganzen Volk“ (ἐνώπιον/ἐναντίον παντός τοῦ λαοῦ) ab.²⁷² Das Volk als grössere Öffentlichkeit, aber auch als die vom Heilshandeln Gottes angesprochene Grösse wird Zeuge der Worte und Taten Jesu: Es lauscht seinen Predigten,²⁷³ hört das Zeug-

²⁶³ Vgl. CONZELMANN, *Mitte der Zeit*, 173.

²⁶⁴ JERVELL, Sohn des Volkes, führt für Jesus im Lukasevangelium mit einem Augenzwinkern den Ehrentitel „Sohn des Volkes“ ein und zeigt, welche Bedeutung die Zugehörigkeit Jesu zum Volk Israel für die lukanische Christologie hat.

²⁶⁵ Lk 2,21.

²⁶⁶ Lk 2,22–24.

²⁶⁷ Lk 2,41.

²⁶⁸ Lk 3,21.

²⁶⁹ Lk 3,23–38.

²⁷⁰ Vgl. JOHNSON, *Biblical Genealogies*, 256; BOVON, *Lukas*, Bd. 1, 186.

²⁷¹ Lk 4,18 f.; vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 193.

²⁷² Lk 8,47; 24,19; vgl. 20,45.

²⁷³ Lk 7,1; 21,138.

nis der vom Blutfluss geheilten Frau,²⁷⁴ ist Adressat von Gleichnissen Jesu,²⁷⁵ hört mit, wenn Jesus zu seinen Jüngern spricht,²⁷⁶ sieht die Heilungswunder, die durch Jesus geschehen, und lobt Gott dafür.²⁷⁷ So können die Emmausjünger im Rückblick auf Jesu Leben sagen: „[Er war] mächtig im Werk und Wort vor Gott und dem ganzen Volk.“²⁷⁸

Während seiner öffentlichen Tätigkeit erfreut sich Jesus einer grossen Beliebtheit beim Volk: Wo er wirkt, breitet sich sein guter Ruf in der ganzen Gegend aus.²⁷⁹ Menschen strömen in Scharen herbei, um ihn zu hören, ihn zu sehen und von ihm geheilt zu werden.²⁸⁰ Wenn Jesus umherzieht, folgen ihm die Volksmassen (ὄχλος/ὄχλοι);²⁸¹ kommt er an einen Ort, warten sie bereits auf ihn.²⁸² Zuweilen wird Jesus von der Volksmasse geradezu bedrängt,²⁸³ und manchmal stehen die Menschen so dicht um Jesus herum, dass Hilfesuchende kaum zu ihm gelangen.²⁸⁴ Wenn sie eine Wundertat Jesu sehen, werden alle Anwesenden von Ehrfurcht ergriffen, und sie bekennen, dass in Jesus Gott am Werk ist.²⁸⁵ Jesus genießt im Volk eine derart grosse Anerkennung, dass er zunehmend zum Problem für die religiös-politische Elite wird.²⁸⁶

Dem Volk wird im Lukasevangelium schliesslich auch eine gewisse politische Macht zuerkannt: Es erscheint im Konflikt zwischen Jesus und der religiösen Obrigkeit als eine Art Schiedsrichter. Die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten fordern Jesus in Jerusalem vor dem ganzen Volk (ἐναντίον τοῦ λαοῦ) mit einer politisch brisanten Frage heraus, um ihm ein unüberlegtes Wort zu entlocken, was ihnen jedoch misslingt.²⁸⁷ Als sie Jesus mit dem Tod bedrohen, übernimmt das Volk, das Jesus grosses Wohlwollen entgegenbringt, eine Schutzfunktion: Wegen der Sympathien im Volk sind den Mitgliedern der religiösen Elite bei der Ausführung ihres Entschlusses zur Beseitigung Jesu die Hände gebunden.²⁸⁸ Die Furcht vor dem Volk hindert sie, Jesus öffentlich Gewalt anzutun;²⁸⁹ statt-

²⁷⁴ Lk 8,47.

²⁷⁵ Lk 20,9.

²⁷⁶ Lk 20,45.

²⁷⁷ Lk 7,16; 18,43.

²⁷⁸ Lk 24,19: δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ.

²⁷⁹ Lk 4,14.37; 5,15; 7,17.

²⁸⁰ Lk 6,18; 8,4.

²⁸¹ Lk 7,9.11; 9,11; 14,25.

²⁸² Lk 8,40.

²⁸³ Lk 8,42.

²⁸⁴ Lk 5,19; vgl. 19,3.

²⁸⁵ Lk 7,16.

²⁸⁶ Lk 19,48.

²⁸⁷ Lk 20,26.

²⁸⁸ Lk 19,47 f.

²⁸⁹ Lk 20,19.

dessen überlegen sie, ob sie ihn heimlich umbringen könnten, ohne den Zorn des Volkes auf sich zu ziehen.²⁹⁰

Die religiöse Elite in Jerusalem ist gut beraten, auf die Stimmung im Volk zu achten, denn es besitzt im Lukasevangelium durchaus ein aufbrausendes und zerstörerisches Potential: So zögern die Gegenspieler Jesu, in einem Wortgefecht mit ihm eine deutliche Antwort auf eine brisante Frage zu geben – aus Angst, vom Volk gesteinigt zu werden.²⁹¹ Diese Wildheit des Volkes richtet sich an einer Stelle auch gegen Jesus: Als die Synagogengänger in Nazareth an seinen Worten über die Zuwendung Gottes zu den Heiden Anstoss nehmen, drängen sie ihn an den Rand einer Klippe und wollen ihn hinunterstürzen.²⁹² Nach der Darstellung des Lukas schreitet Jesus aber durch die aufgebrauchte Menge hindurch und geht davon. Es bleibt offen, wie es Jesus gelingen konnte, den Auflauf der zornigen Synagogengänger unbehelligt zu durchqueren. Die Leserschaft kann diese Leerstelle im Text mit ihrer eigenen Vorstellungskraft füllen. Wie bei verschiedenen Gelegenheiten in Plutarchs Lebensbeschreibungen ist es dabei möglich, sowohl an rationale Gründe als auch an ein überraschendes, machtvolleres göttliches Eingreifen zu denken.²⁹³ Die Erzählung lässt unterschiedliche Interpretationen zu, was vielleicht auf unterschiedliche Denkvoraussetzungen und Überzeugungen in der intendierten Leserschaft Rücksicht nimmt. Unabhängig davon, wie sich die Leserschaft die Überwindung der dramatischen Situation auf den Klippen bei Nazareth ausmalt, macht Lukas am Ende der Perikope unmissverständlich klar, dass Jesus der kritischen Situation unversehrt entkommen ist. Während die Pharisäer das Volk fürchten, zeigt die Szene in Nazareth, dass das für Jesus offenbar nicht gilt.

Im Prozess gegen Jesus entfaltet das Volk noch einmal seine explosive politische Kraft, die sogar Pilatus in die Knie zu zwingen vermag, der daraufhin der Hinrichtung Jesu zustimmt. Das Volk (λαός) wird erst nach der Anklage Jesu durch die religiöse Elite und dem Verhör durch Pilatus versammelt, damit der römische Statthalter sein Urteil verkünden kann: Er hält Jesus für unschuldig, er soll freigegeben werden.²⁹⁴ Die versammelten Menschen sind mit diesem Urteil jedoch nicht einverstanden und fordern Jesu Kreuzigung. Markus berichtet, dass die Hohepriester das Volk zu dieser Reaktion angestiftet hätten.²⁹⁵ Diese Version übernimmt auch Matthäus.²⁹⁶ Lukas aber verliert kein Wort über die Hintergründe für den Stimmungsumschwung im Volk. Möglicherweise erscheint ihm das Verhalten des Volkes als unmittelbar verständlich,

²⁹⁰ Lk 22,2.

²⁹¹ Lk 20,6.

²⁹² Lk 4,28–30.

²⁹³ Vgl. oben 4.3.5.

²⁹⁴ Lk 23,13.

²⁹⁵ Mk 15,11.

²⁹⁶ Mt 27,20.

und zwar sowohl vor dem Hintergrund der griechisch-römischen Vorstellung von der Volksmenge als irrationale Menschenmasse als auch aus der biblischen Tradition des wankelmütigen Gottesvolks. Hinzu kommt das alttestamentliche Motiv des Prophetentodes, das hier als Deutungskategorie herangezogen werden kann: Jesus erleidet, wie viele Propheten vor ihm, den Tod aufgrund des Unverständnisses und der Anklage des Volkes.²⁹⁷ Jedenfalls ist deutlich, dass Jesus im Gerichtsprozess vor Pilatus das Wohlwollen im Volk verloren hat und dass sich die Menge nun gegen ihn wendet. Pilatus versucht, die Menschenmassen dreimal zu beschwichtigen, das versammelte Volk ist aber nicht bereit, mit ihm zu verhandeln, sondern stellt seine Forderung immer lauter: Zuerst schreien (*ἀνακράζουσιν*) und rufen (*πεφωνοῦσιν*) die Menschen,²⁹⁸ dann drängen sie Pilatus mit lauten Stimmen (*ἐπικεινται φωναῖς μεγάλαις*), bis ihr Geschrei überhandnimmt (*κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν*).²⁹⁹ Schliesslich knickt Pilatus ein und stimmt der Forderung zu. Es ist bedeutsam, dass Lukas die versammelte Menschenmenge in dieser Szene, wie in der erwähnten Nazarethperikope, nicht als *λαός* bezeichnet, sondern nur von „sie“ und „ihnen“ spricht.³⁰⁰

Nachdem das Todesurteil gefällt ist, beruhigt sich auch das Volk und kommt wieder zu Sinnen. Als Jesus abgeführt wird, folgen ihm viele aus dem Volk (*πλήθος τοῦ λαοῦ*), auch Frauen, die klagen und weinen.³⁰¹ Während bei Markus die „Vorübergehenden“ über den Gekreuzigten spotten, steht das Volk (*λαός*) bei Lukas nur dabei und sieht dem Geschehen zu; einzig die Elite (*οἱ ἄρχοντες*) spottet.³⁰² Nachdem Jesus am Kreuz verschieden ist, schlagen sich die schaulustigen Volksmengen (*πάντες οἱ συμπαραγεγόμενοι ὄχλοι*) an die Brust und kehren heim.³⁰³ Das Schlagen auf die Brust kann als Zeichen der Selbstbestrafung, als Ausdruck der Reue, der Trauer und des Schmerzes verstanden werden.³⁰⁴ Jesus hat also wohl die Achtung eines Teils des Volkes zurückgewonnen, das nun um ihn trauert und erkennt, dass sein gewaltsamer Tod nicht rechtens war. Danach tritt das Volk in der Erzählung nicht mehr in Erscheinung. Nur von den Jüngern Jesu wird erzählt, dass sie dem Auferstandenen begegnen. Erst in der Apostelgeschichte ist wieder vom Volk die Rede, das den Aposteln zunächst mit Wohlwollen und Offenheit begegnet, ihnen später aber auch gefährlich werden kann.³⁰⁵

²⁹⁷ Vgl. Lk 13,34; Num 11; Hos 6,4; Sach 1,4 u. a.

²⁹⁸ Lk 23,18,21.

²⁹⁹ Lk 23,23.

³⁰⁰ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 751

³⁰¹ Lk 23,27.

³⁰² Lk 23,35; vgl. Mk. 15,29.

³⁰³ Lk 23,48.

³⁰⁴ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 763; GREEN, Luke, 828.

³⁰⁵ Apg 2,47; vgl. 6,12; 21,27.35 f.

c) Die göttliche Legitimierung

Nachdem Numa formell vom Senat zum König bestimmt und vom Volk gewählt worden ist, soll er mit den Symbolen der königlichen Macht ausgestattet werden, woraufhin er der Menge überraschend Einhalt gebietet und meint, dass sein Königtum auch der göttlichen Bestätigung bedürfe (θεοῦ τὴν βασιλείαν ἐμπεδοῦντος αὐτῷ).³⁰⁶ Er besteigt zusammen mit den Auguren und Priestern das Kapitol. Dort betet der oberste Augur mit der Hand auf seinem Kopf und hält nach Zeichen Ausschau, bis tatsächlich glückverheissende Vögel zur Rechten erscheinen und Numas Regierung den Römern damit als göttlich legitimiert gelten kann.³⁰⁷ Als er in ein königliches Gewand gehüllt vom Kapitol herabsteigt, empfängt ihn die wartende Menschenmasse als den „gottgeliebtesten“ (θεοφιλέστατος) Mann.³⁰⁸ Wie bei der Wahl durch Senat und Volk wird die formelle Bestätigung hier ebenfalls durch das informelle Zeichen des Wohlwollens und der Zuneigung ergänzt. Auch an anderen Stellen verweist Plutarch auf eine göttliche Legitimation Numas. So fällt seine Geburt dank einer „göttlichen Fügung“ (θείαν τύχην) exakt mit dem Gründungstag Roms zusammen; sein Leben ist von Anfang an auf wundersame Weise mit der Geschichte Roms verbunden.³⁰⁹ Ausserdem streut Plutarch immer wieder Elemente aus Volkserzählungen von der Liebe zwischen Numa und Egeria ein, um die Nähe Numas zur göttlichen Sphäre und das göttliche Wohlwollen hervorzuheben, das auf ihm liegt.³¹⁰ Schliesslich unterstreicht auch Plutarch selbst die göttliche Legitimierung von Numas Leben und Wirken, indem er ihn als Philosophenkönig portraitiert, der durch eine τύχη θεία die Weisheit eines Philosophen mit der politischen Macht eines Königs in seiner Person vereinigt.³¹¹ Die Tatsache, dass Numa römischer König wird und das römische Volk ohne Gewalt zum Frieden zu erziehen vermag, bezeichnet Plutarch als das wahrhaft Grosse und Göttliche (μέγα καὶ θεῖον) an dessen Lebensgeschichte.³¹²

Die göttliche Legitimierung ist für Lukas die mit Abstand wichtigste Beglaubigungsform der Person und des Handelns Jesu.³¹³ Nach den anfänglichen Engels-

³⁰⁶ Num. 7,2.

³⁰⁷ Num. 7,3. Ob Numa tatsächlich über eine solche göttliche Legitimation für seine Herrschaft verfügte, stellt Plutarch an anderer Stelle in Frage (Num. 4,8), überlässt die Entscheidung darüber aber letztlich der intendierten Leserschaft.

³⁰⁸ Num. 7,3. Die Liebe des Göttlichen zu Numa thematisiert Plutarch insbesondere im Zusammenhang der Liebe Egerias (vgl. Num. 4). Auch dort ist eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Egeriaüberlieferung unübersehbar, obwohl Plutarch dazu keine klare Position bezieht.

³⁰⁹ Num. 3,4.

³¹⁰ Vgl. Num. 4,2–3; 13,1; 15,2.5.

³¹¹ Num. 20,7.

³¹² Comp. Lyc.-Num. 4,8.

³¹³ SCHRAMM, Königsmacher, 404, identifiziert bei den Synoptikern verschiedene Strategien, Jesus als König zu legitimieren. Im Markusevangelium macht er eine aretalogisch-charismatische

erscheinungen und geistinspirierten Reden, die den besonderen Gottesbezug Jesu und seine Bedeutung für Israel und die ganze Menschheit ankündigen,³¹⁴ findet die göttliche Legitimierung vorrangig und vor aller Augen bei der Taufe Jesu statt: Der Himmel wird geöffnet, das heilige πνεῦμα fährt in Form einer Taube auf Jesus herab und eine Himmelsstimme erklärt ihn zum geliebten Gottessohn, an dem Gott sein Wohlgefallen hat.³¹⁵ Während Markus die Szene mit εἶδεν als Vision Jesu kennzeichnet, erzählt Lukas die Begebenheit als objektives Ereignis in der dargestellten Welt³¹⁶ und betont damit den Öffentlichkeitscharakter der göttlichen Proklamation. Durch den Geist und die Himmelsstimme wird die Liebe Gottes zu Jesus und die Verbundenheit mit ihm sicht- und hörbar ausgedrückt. Wozu Jesus von Gott bevollmächtigt ist, macht jedoch erst seine Antrittsrede in Nazareth deutlich, in der Jesus das Taufereignis als göttliche Salbung zu einem befreienden, heilbringenden und versöhnenden Verkündigungsdienst an den Menschen deutet.³¹⁷

Gegen Ende seines öffentlichen Wirkens zieht Jesus in Jerusalem ein. Seine Jünger heissen ihn dort als den von Gott autorisierten König willkommen.³¹⁸ Weil sich der gewaltsame Tod, den Jesus erleiden wird, nicht leicht mit der traditionellen Vorstellung des Gesalbten (Messias/Christus) in Einklang bringen lässt, bedarf es einer weiteren Szene der göttlichen Legitimierung, um Jesus auch in dieser Hinsicht als göttlich sanktionierten Heilsbringer darzustellen. Lukas nutzt dafür die Erzählung von der Verklärung Jesu, die er mit einigen markanten Änderungen von Markus übernimmt: Jesus wird vor den Augen seiner Jünger Petrus, Johannes und Jakobus in göttliches Licht gehüllt und spricht mit Mose und Elia, zwei grossen Figuren der biblisch-jüdischen Tradition. Während Markus lediglich berichtet, dass die drei Männer sich miteinander unterhalten, ergänzt Lukas, dass sie über den „Ausgang“ (ἐξοδος) Jesu sprechen, der sich in Jerusalem erfüllen werde.³¹⁹ Damit sind die Leiden Jesu wie auch seine Auferweckung durch Gott gemeint.³²⁰ Jesus wird in Jerusalem nicht zugrunde gehen, sondern es werden sich die Verheissungen Gottes erfüllen, die sowohl von seiner Passion als auch von seiner Verherrlichung sprechen. Sodann erschallt ein weiteres Mal eine Himmelsstimme, in diesem Fall aus einer Wolke:³²¹ Gott

Begründungsstrategie aus, im Matthäusevangelium eine genealogisch-dynastische. Die Legitimationsstrategie bei Lukas beschreibt er als religiös-theokratisch: Lukas betrachtet Gott als diejenige Autorität, die wahre Königsherrschaft verleiht, er ist die Quelle königlicher Macht. Bei seiner Taufe wird Jesus von höchster Stelle legitimiert (a. a. O., 311).

³¹⁴ Lk 1,30–33.35.46–55; 2,10–14.29–32.

³¹⁵ Lk 3,21f.

³¹⁶ Mk 1,10; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 170.

³¹⁷ Lk 4,18f.; vgl. Apg 10,38.

³¹⁸ Lk 19,38; vgl. 13,35 und WOLTER, Lukasevangelium, 631.

³¹⁹ Lk 9,31; vgl. Mk 9,4.

³²⁰ Vgl. Lk 9,22; KLEIN, Lukasevangelium, 347; WOLTER, Lukasevangelium, 353.

³²¹ Zum Motiv der Gottesstimme aus einer Wolke siehe Ex 24,16; Hi 38,1.

erklärt Jesus zu „meinem auserwählten Sohn“ (ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος) und befiehlt den Jüngern, auf ihn zu hören. Die Erwählung Gottes ist für Lukas und seine intendierte Leserschaft ein vertrautes Thema aus der biblischen Tradition: Gott hat das Volk Israel aus freien Stücken als Ausdruck seiner Liebe erwählt. Durch seine besondere Zuwendung hebt er es von den Heidenvölkern ab und gibt ihm gleichzeitig eine heilvolle Funktion für die ganze Welt.³²² Wie Israel von Gott erwählt ist, so ist es insbesondere Jesus als Vertreter des Gottesvolkes, dem aus diesem Grund die göttliche Liebe gilt und der den heilbringenden Auftrag Gottes für die Welt erfüllt.

Auf die göttliche Legitimierung Jesu, die auch in seinem qualvollen Sterben fortbesteht, kommt Lukas nochmals am Ende seines Evangeliums zu sprechen, und zwar in einem Rückblick: Der unerkannte Auferstandene erklärt den Emmausjüngern, dass das Leiden Jesu die Erfüllung biblischer Verheissungen darstellt.³²³ Hier erscheinen nicht Mose und Elia, aber der Auferstandene bezieht sich in seinen Ausführungen auf Mose (den Pentateuch) und die Propheten, um zu zeigen, dass der messianische Erlöser leiden und verherrlicht werden muss.³²⁴ An dieser Stelle ertönt keine Himmelsstimme. Der Verweis auf die Schrift und die plötzliche Erkenntnis der Jünger, dass es sich bei ihrem Gesprächspartner um den auferstandenen Jesus handelt, genügen, um die göttliche Legitimierung seiner Person zu unterstreichen. Vollendet wird dies in der letzten Szene des Lukasevangeliums, in der Himmelfahrt Jesu, die der Apotheose römischer Herrscher nachempfunden ist.³²⁵

Im Rückblick kann auch das leere Grab bei Lukas als ein sichtbares Zeichen göttlicher Legitimation gedeutet werden. Sowohl der Prophetentod, den Jesus in Jerusalem erleidet, als auch seine Auferweckung zeugen für Lukas davon, dass sich Gottes Heilsplan in und durch Jesu Leben erfüllt. Durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, wird der zu Unrecht verurteilte und zu Tode gebrachte Jesus gerechtfertigt und über alles erhöht.³²⁶

³²² Vgl. Dtn 7,6; 7,7f.; Jes 41,8f.; 44,1. Neben Israel, erwählt Gott im Alten Testament auch Kultort (1 Kön 11,13; 2 Chr 6,6), Kultpersonal (Dtn 18,5; 21,5) und besondere Personen (Num 11,20; 16,5; 1 Kön 8,16; 2 Chr 6,6; Neh 9,7; vgl. SEEBASS, Erwählung; KNAUF/ZANGENBERG, Erwählung).

³²³ Vgl. oben 5.2.2.c.

³²⁴ Lk 24,26f. Es geht hier nicht nur um das Leiden, sondern auch um die Auferstehung und Erhöhung Jesu (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, gegen STEGEMANN, Jesus als Messias, 31).

³²⁵ Vgl. dazu etwa die Beschreibung von Romulus' Apotheose bei Plutarch (*Rom.* 27,7; *Num.* 2,3); siehe weiter PILHOFER, Livius, Lukas und Lukian; POKORNÝ, Gospel, 36; KLEIN, Lukasevangelium, 741; WOLTER, Lukasevangelium, 796. Zur lukanischen Entrückungserzählung als göttliche Legitimation siehe GREEN, Jesus's Ascension.

³²⁶ Vgl. POKORNÝ, Gospel, 168; GREEN, Luke, 834f.849.862.

d) *Exkurs: Das leere Grab bei Jesus und Numa*

Das leere Grab, von dem sowohl bei Jesus als auch bei Numa berichtet wird, stellt, wie es scheint, eine bedeutende literarische und religionsgeschichtliche Parallele dar, deren Beschaffenheit und Bedeutung vertiefter Reflexion bedarf. Obwohl nicht in allen frühchristlichen Bekenntnistraditionen gleichermassen zentral,³²⁷ ist das leere Grab ein wichtiges Motiv der Auferstehungserzählungen vom Ostermorgen in allen kanonischen Evangelien. Das leere Grab an sich zeugt zwar nicht eindeutig von der Auferstehung Jesu von den Toten; es ist mehrdeutig und sorgt deswegen zunächst für Verwirrung.³²⁸ Während bei Markus ein Deuteengel auftritt, kommen den Frauen bei Lukas zwei Engel zu Hilfe und erklären die Abwesenheit des Leichnams Jesu mit seiner Auferweckung durch Gott, indem sie die Frauen an die Worte Jesu erinnern, mit denen er sein Leiden und sein Auferstehen am dritten Tag angekündigt hatte.³²⁹ Der Auferstehungsglaube der Jünger wird nicht am leeren Grab, sondern erst in der Begegnung mit dem Auferstandenen entfacht, die im Lichte der Auferweckung interpretiert ein wundersames Zeichen darstellt, das auf die zuverlässige Erfüllung der Verheissungen Gottes hinweist. Für viele Christenmenschen ist das leere Grab später zum Zeichen der Hoffnung auch für das eigene Leben über den Tod hinaus geworden. Oft dient es zur Begründung des Glaubens an eine Leiblichkeit der Auferstehung Jesu und aller (Glaubenden) am Ende der Tage.³³⁰

Auch im Falle von Numa kennt die Überlieferung das Motiv der Auffindung einer leeren Grabstätte – freilich nicht drei Tage, sondern vierhundert Jahre nach dem Begräbnis Numas wird sein Grab, dessen Lage inzwischen in Vergessenheit geraten ist, bei einem Unwetter freigelegt. Zum Vorschein kommen zwei Sarkophage. In dem einen werden die Bücher Numas gefunden und nach dem Beschluss der Volksversammlung verbrannt.³³¹ Im anderen Sarkophag aber, in dem Numas sterbliche Überreste hätten liegen müssen, herrscht gähnende Leere:

³²⁷ Vgl. z. B. die in 1 Kor 15,3b–5 zitierte frühchristliche Tradition, die ohne das leere Grab über die Auferstehung Jesu spricht.

³²⁸ Lk 24,4; vgl. GREEN, Luke, 837; ERNST, Lukas, 652; PESCH, Das leere Grab, 9; BURCHARD, Studien, 339.

³²⁹ Mk 16,5; Lk 24,6f.; vgl. 9,22.44. Zur offenbarenden Funktion der Engel im Lukasevangelium siehe RADL, Lukas-Evangelium, 63 f.; SCHNELLE, Theologie, 465.

³³⁰ Zur Diskussion um die Historizität des leeren Grabes Jesu und deren Bedeutung für die christliche Theologie siehe REIMARUS, Von dem Zwecke, 7; LÜDEMANN, Auferstehung; PANNENBERG, Auferstehung; DALFERTH, Volles Grab; HABERMAS/LICONA, Resurrection; HEMPELMANN, Jesus lebt; WRIGHT, Auferstehung; WOLTER, Auferstehung.

³³¹ Vgl. WILLI, Dangerous Books, 222; BETZ, Plutarch über das leere Grab, 222–225; zum Motiv von Schriftlichkeit und Geheimhaltung siehe auch Dan 12,4; DORMEYER, Markusevangelium, 143.

ἡ μὲν ἑτέρα κενὴ παντάπασιν ὤφθη καὶ μέρος οὐδὲν οὐδὲ λείψανον ἔχουσα τοῦ σώματος.
Der andere [Sarkophag] aber erschien völlig leer, ohne irgendein Stück oder irgendein Überbleibsel des Körpers zu enthalten.³³²

Für dieses wundersame Geschehen bieten sich verschiedene natürliche, aber auch mythische Erklärungen an, die Plutarch in charakteristischer Weise unkommentiert lässt. Hans-Dieter Betz bringt den leeren Sarkophag Numas direkt mit dem leeren Grab Jesu in Beziehung. Für ihn ist der leere Sarkophag ein Zeichen für die Aufnahme Numas in die göttliche Sphäre: „Da der Sarg ansonsten unverseht war, muss seine völlige Leere als Beweis für Numas Apotheose gelten.“³³³ Das leere Grab sieht er bei Jesus und bei Numa als Verweis auf eine postmortale Existenz der Hauptperson: „In both cases, the empty tomb witnesses to the post-mortem existence of those buried.“³³⁴ Stark generalisierend spricht Betz dann auch für Numa wie für Jesus von einer „Auferstehung“.³³⁵

Eine solche Deutung erweist sich jedoch als problematisch, da zumindest die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung dem vom platonischen Seele-Leib-Dualismus geprägten Denken Plutarchs zuwiderläuft. Plutarch glaubt zwar an eine postmortale Existenz der menschlichen Seelen. Diese würden sich aber vom Körper lösen und einen neuen Aufenthaltsort auf dem Mond finden, wo sie weiter geläutert werden und schliesslich bis zur Sonne aufsteigen.³³⁶ So findet es Plutarch auch theologisch nicht anrühlich, dass Osiris als Totengott gilt, weil, so argumentiert er, die Toten nicht in Form ihrer verwesenden Leiber unter der Erde, sondern im Himmel weiterexistieren.³³⁷ Dass Plutarch mit dem Gedanken einer leiblichen Auferstehung spielt, ist eher unwahrscheinlich.³³⁸ Plutarchs weiter oben besprochene Ausführungen im *Leben Romulus* zeigen deutlich, dass Plutarch die Vorstellung einer leiblichen Entrückung in den Himmel nicht für glaubwürdig hält.³³⁹

Deswegen ist es verwunderlich, dass Plutarch vom leeren Grab Numas berichtet, die Erzählung jedoch – anders als die Apotheose des Romulus – nicht zum Anlass nimmt, weiter über postmortale Existenzformen zu spekulieren. Der leere Sarkophag soll bei der intendierten Leserschaft offenbar ein Nachdenken über die eigene Vorstellung einer postmortalen Existenz in Gang setzen und bleibt deswegen wohl ohne Kommentierung und einigermaßen sperrig am Ende der Erzählung stehen. In jedem Fall ist er ein wunderbares Zeichen, das noch einmal die Besonderheit des grossen Königs über sein Lebensende hinaus

³³² Num. 22,5.

³³³ BETZ, Plutarch über das leere Grab, 230.

³³⁴ BETZ, Life of Numa, 186.

³³⁵ BETZ, Plutarch über das leere Grab, 229.

³³⁶ De fac. 943.

³³⁷ De Is. 382E–383A.

³³⁸ Gegen BETZ, Plutarch über das leere Grab, 230.

³³⁹ Vgl. oben 4.4.5.

unterstreicht.³⁴⁰ Das wundersame Zeichen am Grab Numas trägt, wie der Blitzschlag bei Lykurg, zu einem Gesamtbild Numas bei, das von seiner Geburt bis zu seinem Tod und darüber hinaus in einem göttlichen Licht erscheint. Ist bei einem so göttlichen Leben wie dem des Königs Numa eine Apotheose für die Beglaubigung der Göttlichkeit überhaupt noch notwendig? – Vielleicht ist dies die Frage, die Plutarch seiner intendierten Leserschaft mit dem Bild des leeren Sarkophags gegen Ende des *Leben Numas* stellen will, um sie zum Weiterdenken anzuregen. Somit gilt möglicherweise auch für die Darstellung Plutarchs, was für den Markusschluss gilt: Die provokative Knappheit der Szene vom leeren Grab wird zum produktiven Ausgangspunkt für die weitere theologische Reflexion.³⁴¹

Und doch liesse sich gerade hier fragen, welche Bedeutung das Fehlen des königlichen Leichnams in Plutarchs Denken haben könnte, wenn er kein Hinweis auf eine leibliche Auferstehung ist. Möglicherweise will die Betonung der Abwesenheit alles Vergänglichen gerade die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Körperlichen hervorheben. Was bleibt, ist nicht der Leichnam Numas, auch nicht eine Grabstätte, die verehrt werden könnte, sondern es sind die Lehren, die Numa seiner Nachwelt hinterlassen hat. Numa selbst aber ist nicht mehr von dieser Welt; seine Seele ist in höhere Sphären aufgestiegen. In eine ähnliche Richtung könnte wiederum bei einer Interpretation des Grabes Jesu gedacht werden, die versucht, die Auferstehung nicht als leiblich im engeren Sinn, sondern als einen Übergang in eine neue Existenzform zu begreifen.³⁴² Eine solche Interpretation bringt freilich nicht unbedeutende Schwierigkeiten für die christliche Theologie mit sich, auf die schon vielfältig hingewiesen wurde und die weiter bedacht und diskutiert werden müssen.³⁴³

Abschliessend lassen sich folgende Beobachtungen festhalten: Mit einer dreifachen Legitimierung – auf dem Weg der Wahl durch Elite und Volk sowie der Bestätigung durch ein Orakel – unterstreicht Plutarch die Autorität von

³⁴⁰ Plutarch betont in seiner Darstellung, dass der Sarkophag Numas gänzlich leer war (*Num.* 22,5), was bedeutet, dass neben dem Leichnam Numas auch die Grabbeigaben verschwunden sind. Dies entspricht der volkstümlichen Vorstellung, die Plutarch hier wiedergibt, dass die Grabbeigaben mit dem Verstorbenen ins Jenseits übergehen. Diese Vorstellung könnte auch in der markinischen und matthäischen Version der Erzählung vom leeren Grab Jesu impliziert sein. Bei Lukas, und noch betonter bei Johannes, ist dagegen von den zurückgebliebenen Leichentüchern Jesu die Rede, was wohl einer zunehmenden Reflexion über die Auferstehung geschuldet ist: Die Auferstehung umfasst den ganzen Menschen, aber eben auch nur den Menschen, wogegen alles andere zurückbleibt (Lk 24,12; Joh 20,6f.; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 773; BETZ, Plutarch über das leere Grab, 230).

³⁴¹ A. a. O., 232.

³⁴² Vgl. dazu das Nachdenken von Paulus über die Auferstehungskörperlichkeit in 1 Kor 15, 35–49.

³⁴³ Vgl. FREY, Bekenntnis, 332f., der eine Vorstellung von der Auferstehung ohne Leiblichkeit problematisiert.

König Numa. Die Situation bei Jesus gestaltet sich komplexer, da sich im Lukasevangelium auch die drei genannten Instanzen etwas anders darstellen: (1) Die politische Elite setzt sich aus unterschiedlichen Gruppen zusammen: Mit der jüdischen, religiös-politischen Elite steht Jesus während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit auf Kriegsfuss. Lukas verwendet die Schilderungen von Szenen solcher Konfrontationen, wie schon Markus, um Jesu Person und Lehre zu profilieren. Bei der römischen Oberschicht geniesst der lukanische Jesus hingegen ein hohes Ansehen. Viele Beamte begegnen ihm mit Respekt und vertrauen ihm. Sogar Jesu Landesfürst, Herodes Agrippa, verlangt nach einer Begegnung mit Jesus und hat viele Fragen an ihn – erst als er keine Antworten erhält, behandelt er ihn abschätzig. (2) Das Volk (λαός) erfüllt bei Lukas in gewissen Aspekten eine ähnliche Funktion wie der römische δῆμος bei Plutarch: (a) Die grosse Beliebtheit Jesu beim Volk unterstreicht seine Besonderheit und Grösse. (b) Das Volk ist auch hier flatterhaft, aufbrausend und hat ein zerstörerisches Potential, vor dem sich die Elite in Acht nehmen muss und das sich bisweilen sogar gegen Jesus selbst richtet. Dem Narrativ der Septuaginta folgend ist das Volk jedoch viel mehr als eine Ansammlung von Bürgern; es ist das Volk Gottes, das der Gott Israels auserwählt hat und mit dem er seine Geschichte schreibt. Deshalb wird der lukanische Jesus in seiner Aufgabe besonders dadurch legitimiert, dass er von Geburt an und in seinem Lebenswandel diesem Volk Gottes angehört. Wenn sich das Volk gegen Jesus wendet, wird es in der lukanischen Erzählung nicht mehr λαός genannt. Das Gottesvolk bei Lukas konstituiert sich neu aus Juden und den Völkern, die Jesu Autorität anerkennen. (3) Bleibt die Legitimierung Jesu durch Elite und Volk ambivalent, so ist die Legitimation durch Gott umso bedeutsamer für Lukas. Aller menschlichen Ablehnung zum Trotz ist und bleibt der lukanische Jesus göttlich legitimiert und wird, nach seiner Verurteilung durch Volk und Elite, von Gott durch seine Auferweckung und Himmelfahrt (im Sinne einer Apotheose) endgültig rehabilitiert. In diesem Sinn kann im Rückblick auch das leere Grab als Hinweis auf die Auferstehung und damit als Zeichen göttlicher Rehabilitierung gedeutet werden. Das leere Grab Numas unterstreicht in ähnlicher Weise die Besonderheit des römischen Königs anhand eines wundersamen Zeichens – auch wenn es, in Anbetracht des Körper-Seele-Dualismus bei Plutarch, sicher nicht als Hinweis auf eine leibliche Auferstehung gedeutet werden kann.

5.2.5. Die Hauptperson und ihre Gestaltungsmittel, um Heil zu schaffen

Numa und Jesus schaffen mit ihrer unterschiedlich legitimierten Autorität auf je eigene Weise Heil in der Welt, indem sie auf andere Menschen einwirken. Dazu benutzen sie eine recht grosse Bandbreite unterschiedlicher Mittel. Vier davon sollen im Folgenden verglichen und diskutiert werden.

a) Das eigene Vorbild

Gemäss der Rede des Vaters von Numa und seines Freundes Marcius ist es die Aufgabe des Königs, das Volk zum Guten zu formen, und zwar durch den Einfluss der eigenen Tugendhaftigkeit.³⁴⁴ Denn nicht durch Zwang oder Strafandrohungen lassen sich Volksmassen zum Guten erziehen, so sinniert Plutarch, sondern idealerweise durch das strahlende Vorbild (παράδειγμα λαμπρόν) ihres Herrschers.³⁴⁵ Wenn die Bürger am Lebenswandel ihres Königs sehen, wie ein rechtschaffenes Leben aussieht, so die Hoffnung, werden sie von selbst zur Vernunft kommen und das Gute tun wollen. Eine Haltungsveränderung des Volkes durch das Vorbild des Königs herbeizuführen, ist für Plutarch das höchste Herrscherideal.

Auch der lukanische Jesus ruft zur Nachahmung seiner Person auf, am deutlichsten in seinem Wort über das Herrschen und Dienen:³⁴⁶ Die Jünger Jesu sollen nicht Herrschen wie die Mächtigen, sondern der Vornehmste unter ihnen solle wie ein Diener sein. Jesus schliesst seine Paränese mit der Bemerkung: „Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende.“³⁴⁷ Im Johannesevangelium wird diese Rede mit der Fusswaschung illustriert und der Appell am Ende noch pointierter formuliert: Mit seiner Handlung gibt Jesus den Jüngern ein Beispiel, dem sie nacheifern sollen: Wie Jesus seinen Jüngern gedient hat, so sollen sie einander dienen.³⁴⁸

In eine ähnliche Richtung weist bei Lukas der Topos der Kreuzesnachfolge. Im Verlauf der Handlung schliessen sich ganze Menschenmassen dem Weg Jesu an, doch macht er deutlich, dass er von seinen Jüngern mehr verlangt, als lediglich mit ihm umherzuziehen: Wahre Nachfolge bedeute Selbstverleugnung und Leidensbereitschaft – metaphorisch beschrieben als „sein Kreuz auf sich nehmen“. Lukas verschärft die Vorlage aus dem Markusevangelium, indem er präzisiert, dass das Kreuz „täglich“ (καθ’ ἡμέραν) aufgenommen werden müsse.³⁴⁹ Die Kreuzesmetapher ist freilich erst von Karfreitag her ganz verständlich: Nachfolge bedeutet die Bereitschaft, den Weg Jesu als „eines zum Tode Verurteilten zu gehen, der mit seinem Leben abgeschlossen hat“.³⁵⁰ Sie bedeutet, sich gegen die eigene Familie und den eigenen Wunsch nach einem erfüllten Leben zu entscheiden, um ein besseres zu finden.³⁵¹ Es werden keine konkreten Taten aufgeführt, die etwa nachgeahmt werden sollten, sondern es wird eine Haltung beschrieben, eine Entschlossenheit, mit der Jesus seinen

³⁴⁴ Num. 6,2–3.

³⁴⁵ Num. 20,8.

³⁴⁶ Vgl. oben 5.2.2.d.

³⁴⁷ Lk 22,27: ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν.

³⁴⁸ Joh 13,14 f.

³⁴⁹ Lk 9,23.

³⁵⁰ WOLTER, Lukasevangelium, 347.

³⁵¹ Lk 14,25–33; vgl. Joh 12,25.

Lebensweg gegen die grössten Widerstände und Bedrohungen bis zum Tod geht. Beide Haltungen, die des Dienens und die der Leidensbereitschaft, hängen miteinander zusammen, denn der dienende Jesus ist auch der leidende Jesus am Kreuz.³⁵² So wird Jesus für seine Jünger, und in einem weiteren Sinn für Lukas und dessen intendierte Leser, zum Vorbild für radikale Dienst- und Leidensbereitschaft – zwei Tugenden, die für Lukas beide die Voraussetzung glaubhafter Jesusnachfolge bilden.

b) Das Gesetz

Ein weiteres wichtiges Mittel Numa, um die Römer zum Guten zu bewegen, ist das Gesetz, mit dem er die römische Gesellschaft in unterschiedlichen Facetten neu ordnet.³⁵³ Mehrmals wird Numa in der Lebensbeschreibung Plutarchs als Gesetzgeber (νομοθέτης) bezeichnet.³⁵⁴ Dieser Eindruck von Numa verstärkt sich durch die Gegenüberstellung mit Lykurg, den Plutarch ebenfalls als Gesetzgeber einführt.³⁵⁵ In der Synkrisis zu den beiden Biographien betrachtet Plutarch die beiden grossen Persönlichkeiten schliesslich auch im Hinblick auf ihre Gesetzgeberfunktion: Beide, so hält er fest, führen ihre Gesetze auf einen göttlichen Ursprung zurück.³⁵⁶

Jesus tritt im Lukasevangelium nicht als Gesetzgeber auf. In seiner Lebenswelt existiert bereits ein Gesetz (νόμος), das zeitweilig „Gesetz Moses“ (νόμος Μωϋσέως),³⁵⁷ dann wieder „Gesetz des Herrn“ (νόμος κυρίου) genannt wird.³⁵⁸ Lukas bezieht sich hier auf die Weisungen, die Gott Mose, gemäss der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition, auf dem Sinai geoffenbart hat. Obwohl das Hebräische keinen Begriff für „Gesetz“³⁵⁹ und schon gar keinen *terminus technicus* für den Gesetzgeber kennt, waren das griechische Vokabular und die damit verbundenen Konzepte im hellenistischen Judentum zur Zeit des Neuen Testaments weit verbreitet.³⁶⁰ In der Septuaginta wird תּוֹרָה generell mit νόμος übersetzt, und jüdisch-hellenistische Autoren stilisieren Mose häufig als einen Gesetzgeber nach Art der alten Griechen: Für Josephus ist Mose vergleichbar mit den griechischen Gesetzgebern, insofern er seine Gesetze von Gott selbst herleitete und sie nicht nur dem Volk vermittelte, sondern sie auch in seiner

³⁵² Vgl. BÖTTRICH, Proexistenz, 416.424.

³⁵³ Vgl. oben 4.4.3.

³⁵⁴ Num. 9,2; 14,6. An einer dritten Stelle wird Numa mit den griechischen Gesetzgebern verglichen: Er verfasst seine heiligen Bücher so, wie die griechischen Gesetzgeber ihre Gesetzes- tafeln schreiben (Num. 22,2).

³⁵⁵ Lyc. 1,1.

³⁵⁶ Comp. Lyc.-Num. 1,1.

³⁵⁷ Lk 2,22; 24,44.

³⁵⁸ Lk 2,23.24.39.

³⁵⁹ Das oft benutzte, hebräische Lexem תּוֹרָה meint nicht so sehr Gesetz als vielmehr Lehre oder Weisung.

³⁶⁰ Vgl. TIMPE, Moses als Gesetzgeber, 66.

Person verkörperte.³⁶¹ Er übertrifft die anderen Gesetzgeber sogar, weil er die Gotteslehre richtig erfasst und konsequent zum Leitprinzip seiner Gesetzgebung gemacht habe.³⁶² Philon portraitiert Mose als König, Hohepriester, Prophet und Gesetzgeber in einer Person.³⁶³ Auch er betont die gesetzgeberische Überlegenheit des Mose, indem er auf die lange Tradition seiner Gesetze verweist: deren unveränderte Konstanz deute auf ihren göttlichen Gehalt und auf die Besonderheit ihres Stifters hin.³⁶⁴

Das mosaische Gesetz nimmt im Lukasevangelium eine wichtige Stellung ein: Es zeigt den Weg, der die Menschen zum wahren Leben führt, nämlich zu einem guten Leben, das über den Tod hinaus Bestand hat und in die Ewigkeit hineinreicht.³⁶⁵ Deshalb ist nicht nur die religiöse Elite der Pharisäer, Hohepriester und Schriftgelehrten auf die Einhaltung des Gesetzes bedacht, auch fromme Juden im Umfeld Jesu richten ihr Leben nach diesem Gesetz aus: Zacharias und Elisabeth werden von Lukas in der Sprache der Septuaginta als Menschen beschrieben, die einen gerechten Lebenswandel nach den göttlichen Geboten und Satzungen führen.³⁶⁶ Maria und Joseph halten sich nach der Geburt Jesu betont gewissenhaft an die Vorschriften des Gesetzes.³⁶⁷ Ferner warten die Jüngerinnen mit der Salbung des Leichnams Jesu über den Sabbat hinaus, um das Gesetz nicht zu übertreten.³⁶⁸

Auch Jesus selbst bringt dem mosaischen Gesetz bei Lukas wie in den anderen synoptischen Evangelien seine Hochachtung entgegen: Eher würden Himmel und Erde vergehen, sagt er, als dass ein Strichlein des Gesetzes weg falle.³⁶⁹ Dies bedeutet aber nicht, dass er das Gesetz unbesehen aus der Tradition übernimmt, sondern er legt es weiter aus.³⁷⁰ Als Jesus nach dem Weg zum ewigen Leben gefragt wird, macht er auf das Gesetz aufmerksam. Er fragt zurück: „Was steht in dem Gesetz geschrieben? Wie liest du?“³⁷¹ Der Gesprächspartner Jesu, ein Schriftgelehrter, zitiert daraufhin das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, das für Lukas den Kern des mosaischen Gesetzes bildet. Mit dieser Antwort verweist er letztlich auf Gott selbst: Nur Gott kann die Vergänglichkeit des Menschen in einem erneuernden Schöpfungsakt überwinden, ewiges und wahres Leben ist

³⁶¹ Vgl. GERBER, *Bild des Judentums*, 260.266.

³⁶² Josephus, *Apion*. 2,8–9.

³⁶³ Philon, *Mos.* 2,1; *opif.* 1,1. Zu Philons Portrait des Mose als Gesetzgeber im Vergleich zu berühmten griechischen und römischen Gesetzgebern siehe WESTWOOD, *Moses among the Greek Lawgivers*.

³⁶⁴ Philon, *Mos.* 2,1; vgl. BOTTE, *Leben des Moses*, 173; TIMPE, *Moses als Gesetzgeber*, 72.

³⁶⁵ Lk 10,25; 18,18; 18,30; vgl. Mk 10,17; Mt 19,16; vgl. HIRSCH-LUIPOLD, *Leben lernen*, 109 f.

³⁶⁶ Lk 1,5.

³⁶⁷ Lk 2,22.23.24.27.39.

³⁶⁸ Lk 23,56.

³⁶⁹ Lk 16,17; vgl. Mt 5,18.

³⁷⁰ Vgl. SCHNELLE, *Theologie*, 488; bereits in der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition ist das Göttliche Gesetz nicht normativ und zeitlos, sondern muss fortwährend aufgeschrieben und ausgelegt werden (vgl. SCHMID, *Gott als Gesetzgeber*).

³⁷¹ Lk 10,25 f.

also nur bei ihm zu finden.³⁷² Vor dem Hintergrund dieser elementaren Verankerung des Gesetzes in der Gotteslehre³⁷³ kritisiert Jesus eine falsche Priorisierung einzelner Gesetze gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe: So entbindet das Sprechen langer Gebete, die gewissenhafte Verzehntung von Einnahmen und die exakte Einhaltung von Reinheitsgesetzen nicht davon, vulnerable Personen zu schützen und Unbemittelten zu helfen.³⁷⁴ Wie schon bei Markus wendet sich Jesus auch bei Lukas gegen eine allzu rigide Auslegung des Sabbatgebots, die zulasten von Taten praktischer Nächstenliebe geht.³⁷⁵ Schliesslich warnt Jesus vor falscher Selbstsicherheit aufgrund eines Lebensstils, der alle Anordnungen des Gesetzes zu erfüllen scheint,³⁷⁶ und propagiert stattdessen ehrliche Selbsterkenntnis und Bussfertigkeit als Haltung, die angemessener und einem gottgefälligen Leben dienlicher sei.³⁷⁷

Der Blick zurück auf Numa lässt erkennen, dass auch er nicht nur als Gesetzgeber fungiert, sondern anhand der Gesetze den göttlichen Willen auslegt. Seine Ordnungen schreibt er in Büchern nieder, wie die griechischen Gesetzgeber ihre Tafeln beschreiben.³⁷⁸ Aus diesen Büchern belehrt Numa seine Priester in der Regia und unterrichtet sie in göttlichen Dingen.³⁷⁹ Er hat dabei offensichtlich nicht alle Gesetze von Grund auf selbst verfasst, sondern nimmt zum Teil bestehende Regelungen auf, modifiziert sie und gibt ihnen eine humanere Ausrichtung: War es beispielsweise Vätern zuvor gestattet, ihre Söhne als Sklaven zu verkaufen, so beschränkt Numa dieses Gesetz auf die unverheirateten Söhne. Denn er hält es für unzumutbar, dass eine Frau, die einen freien Mann geheiratet hat, plötzlich Gattin eines Sklaven sei.³⁸⁰ Sowohl bei Jesus als auch bei Numa sind Gesetze nicht unverrückbar. Sie unterstehen dem Grundsatz, dass sie wegen ihrer Herkunft von einem durch und durch guten Gott keinen Schaden für die Menschen bedeuten dürfen.³⁸¹ In Fällen, in denen sie dies doch tun, können sie unmöglich auf den Gotteswillen zurückgeführt und müssen deshalb präzisiert oder revidiert werden. Aus diesem Grund setzen sich nicht nur die Evangelisten kritisch mit einer zu rigiden Auslegung des jüdischen Sabbatgebots auseinander, auch Plutarch äussert sich an anderer Stelle seines Werkes in dieser Weise.³⁸²

³⁷² Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, *Leben lernen*, 110.

³⁷³ R. Feldmeier und H. Spiekermann betiteln ihren Band zur biblischen Theologie mit einem Zitat aus Lk 20,38: „Gott der Lebendigen“, der „einzige[n], geradezu axiomatische[n], Definition‘ Gottes aus dem Munde Jesu“ (FELDMEIER/SPIEKERMANN, *Gott der Lebendigen*, 1).

³⁷⁴ Lk 20,45–47; vgl. Mk 12,38–40; 11,38–42.

³⁷⁵ Lk 6,2–4; 6,9; 13,14–17; 14,3–5; vgl. KLEIN, *Lukasevangelium*, 498.500.

³⁷⁶ Lk 18,19.22.

³⁷⁷ Lk 18,9.

³⁷⁸ *Num.* 22,2.

³⁷⁹ *Num.* 9,4; 14,6.

³⁸⁰ *Num.* 17,4.

³⁸¹ Vgl. Plutarchs Ausführungen zu Aberglaube und wahrer Frömmigkeit, dazu oben 4.5.5.

³⁸² *Superst.* 169C.

c) Religiöse Bildung

Im Nachdenken über den Erfolg der Reformen Numas hebt Plutarch besonders die Wirksamkeit des religiös-theologischen Bildungsprogramms (παιδαγωγία πρὸς τὸ θεῖον) hervor.³⁸³ Dieser Aspekt fehlt gegenüber dem Kultischen im Folgenden: die Kulthandlungen sind jedoch immer theologisch grundgelegt. Um das unstete und störrische Volk erzieherisch zu beeinflussen, führt Numa öffentliche kultische Veranstaltungen wie Opferfeste, feierliche Prozessionen und Reigentänze in den Alltag der Römer ein.³⁸⁴ Für diese Anlässe ordnet er Arbeitsruhe an, damit sich die Bürger gänzlich auf die kultischen Handlungen konzentrieren. Kultisches Personal ruft die Masse zum aufmerksamen Zuhören und Zusehen auf.³⁸⁵ Als *Pontifex maximus* schult Numa die Priester und beaufsichtigt sowohl die öffentlichen Zeremonien als auch die privaten Opferhandlungen, um sicherzustellen, dass alles in rechter Weise durchgeführt wird.³⁸⁶ Er verbietet den Römern die Verehrung von Götterbildern,³⁸⁷ begründet die blutlosen Kulte zur Verehrung der Pistis und des Terminus³⁸⁸ und ordnet Janus als Gott der zivilen Ordnung in der Hierarchie dem Mars als Gott des Krieges vor.³⁸⁹ Gelegentlich greift er auch zu ethisch zweifelhaften Methoden: Er erzählt von fürchterlichen Götterzeichen, seltsamen Geistererscheinungen und bedrohlichen Stimmen, um den Aberglauben der Römer für seine höheren Zwecke auszunutzen und sie gefügig zu machen.³⁹⁰ Durch diese auf verschiedenen Ebenen durchgeführte religiöse Erziehung mildert sich das Temperament der Römer und sie werden zum Guten formbar.

Religiöse Bildung ist auch bei Lukas ein wichtiges Thema: In seiner Antrittspredigt dann beschreibt der lukanische Jesus sein Wirken mit Verben der Kommunikation (εὐαγγελίζομαι, κηρύσσω): Das Heil Gottes wird durch die Verkündigung Jesu in Wort und Tat realisiert. Folglich erwähnt Lukas im Anschluss daran mehrfach, dass Jesus in Galiläa umherzieht und die gute Botschaft des Reiches Gottes verkündigt.³⁹¹ Später differenziert Lukas zwischen Werken und Lehre:³⁹² Jesus lehrt (διδάσκω) die Menschen mit Vollmacht, und diese staunen über seine Lehre (διδάχῃ).³⁹³ Die überragende Kompetenz Jesu in religiösen

³⁸³ Num. 15,1; vgl. STADTER, Paidagogia.

³⁸⁴ Num. 8,2–3.

³⁸⁵ Num. 14,2.

³⁸⁶ Num. 9,4.

³⁸⁷ Num. 8,7–8.

³⁸⁸ Num. 16,1.

³⁸⁹ Num. 19,5–6.

³⁹⁰ Num. 8,3; s. o. 4.4.2.

³⁹¹ Lk 4,43; 8,1; 9,11.

³⁹² Zum Bildungsthema bei Lukas siehe BECKER, Lukas und Dion; POPLUTZ, Bildungs-Allusionen.

³⁹³ Lk 4,31f.36; vgl. Mk 1,27. Zur unterschiedlichen Charakterisierung Jesu als Wanderprediger in den Evangelien siehe VERHEYDEN, Jesus als Wanderprediger.

Lehrfragen zeigt sich in der lukanischen Darstellung bereits im Jugendalter des Protagonisten. Als Zwölfjähriger steht Jesus den Lehrern (διδάσκαλοι) im Jerusalemer Tempel Rede und Antwort. Schon zu diesem Zeitpunkt geraten die Menschen, die ihn hören, ausser sich vor Verwunderung.³⁹⁴ Zusätzlich stärkt die informelle Synkrisis mit Johannes dem Täufer das Bild von Jesus als werdender Weisheitslehrer; denn Lukas lässt den Täufer nicht als „wilden Mann“ wie bei Markus, sondern als Lehrer auftreten, der nicht nur prophetische Kritik übt, sondern in der weisheitlichen Tradition Menschen zum guten Leben führt.³⁹⁵ Als Erwachsener wird Jesus oft als Lehrer (διδάσκαλος) angesprochen,³⁹⁶ lehrt in den Synagogen Galiläas³⁹⁷ und in verschiedenen anderen Situationen – auf dem Feld, in der Einöde oder am Seeufer von einem Boot aus.³⁹⁸ In Jerusalem angekommen, lehrt er schliesslich Tag für Tag im Jerusalemer Tempel.³⁹⁹ Die Jüngerschar, die Jesus um sich sammelt, rundet das Bild des Weisheitslehrers ab. Es handelt sich dabei um einen geläufigen Topos der antiken Erzählliteratur, dass grosse Gestalten, besonders Philosophen, von einem Schülerkreis umgeben dargestellt werden, als Andeutung auf ihre Bedeutsamkeit und Wirkungsgeschichte.⁴⁰⁰

Das Matthäusevangelium stellt die Lehre Jesu in ausgedehnten Redeblocken dar. Im Vergleich dazu sind die Reden Jesu im Lukasevangelium kürzer gehalten. Ein charakteristisches Merkmal der Reden Jesu sind jedoch hier die eindrücklichen lukanischen Gleichnisse. Dabei handelt es sich um spezifische Redefiguren, die mittels kognitiver und emotiver Hörerlenkung auf praktische Verhaltens- und Einstellungsänderung abzielen.⁴⁰¹ Sie führen konventionelle Verhaltensmuster der Zuhörer *ad absurdum* und streben mit Hilfe einer provokativen Sicht eine Neubewertung der Wirklichkeit an. Inhaltlich sind die Gleichnisse meist unmittelbar mit Gottes heilvollem Wirken und Jesu Zuwendung zu den Verlorenen verknüpft.⁴⁰² Das Umdenken (μετάνοια), zu dem die Gleichnisse einladen, wird im Lukasevangelium zum erfahrbaren Heilshandeln Gottes.⁴⁰³

³⁹⁴ Lk 2,46–48. Im Vordergrund steht bei dieser Szene nicht das, was der zwölfjährige Jesus sagt, sondern der Umstand, dass seine Weisheit bereits im Jugendalter vor den religiösen Autoritäten im Jerusalemer Tempel offenbar wird (vgl. DE JONGE, Sonship, Wisdom, Infancy, 330).

³⁹⁵ Vgl. BÖTTRICH, Johannes der Täufer, 13.

³⁹⁶ Lk 7,40; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; vgl. RIESNER, Jesus als Lehrer; BURZ-TROPPER, Jesus Didáskalos; HIRSCH-LUIPOLD, Leben lernen, 109–113.

³⁹⁷ Lk 4,15; 6,6; 13,10.

³⁹⁸ Lk 5,3; 6,17; 9,12; 13,22; 23,5.

³⁹⁹ Lk 19,47; 21,37. Die *conjunctio periphrastica* in den Formulierungen zeigt jeweils an, dass das Lehren Jesu im Tempel als andauernd gedacht ist (vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 620).

⁴⁰⁰ MÜLLER, Zeuge und das Licht, 497.

⁴⁰¹ Vgl. dazu die einschlägigen Abhandlungen zur Gleichnistheorie, z.B. WEDER, Gleichnisse Jesu; ERLEMANN, Gleichnisauslegung, oder ZIMMERMANN, Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Siehe auch unten 5.4.3.

⁴⁰² Vgl. ZIMMERMANN, Gleichnisse Jesu, 10.

⁴⁰³ Vgl. WEDER, Gleichnisse Jesu, 65.

Wie bei Plutarchs *Leben Numas* spielen auch im Lukasevangelium die Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit der Zuhörer in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle.⁴⁰⁴ Im Sämann-Gleichnis wird die Aufnahmebereitschaft der Menschen mit verschieden fruchtbarem Boden verglichen, auf den die Saat mit unterschiedlicher Aussicht auf Ertrag fällt. Während die Worte Jesu bei vielen Menschen keine nachhaltige Wirkung zeigen, weil sie zu wenig standhaft oder zu stark mit den Sorgen und Freuden des Lebens beschäftigt sind, bringen sie bei anderen viel Frucht. Jesus beendet seine Gleichnisrede mit dem Aufruf: „Wer Ohren hat zu hören, soll hören!“⁴⁰⁵ Kurz darauf mahnt er seine Jünger noch einmal mit den Worten: „Achtet darauf, wie ihr zuhört!“⁴⁰⁶ Gegenüber der Markusbildung hat Lukas in dieser Aufforderung τί („was“) durch πῶς („wie“) ersetzt, um zu verdeutlichen, dass es um die Haltung geht, mit der die Ohrenzeugen auf die Lehre Jesu hören.⁴⁰⁷

Diese Aufmerksamkeit bezieht sich im Lukasevangelium jedoch nicht nur auf das bereitwillige und beständige Hören und Befolgen der Worte Jesu, sondern auch auf das Gebet.⁴⁰⁸ Jesus ermahnt seine Jünger, jederzeit wachsam (ἀγρυπνέω) im Gebet zu sein.⁴⁰⁹ Dabei betont Lukas gegenüber Markus die andauernde Geltung der geforderten Haltung („jederzeit“, ἐν παντὶ καιρῷ), um die Bedeutung der Beharrlichkeit in der Gebetspraxis hervorzuheben. Ein anschauliches Bild davon zeichnet Lukas in der Szene auf dem Ölberg. Jesus ermahnt seine Jünger auch hier, zu beten und zu wachen. Als er von seinem eigenen Gebet zurückkommt, findet er sie eingeschlafen, jedoch nicht aus Müdigkeit, wie man bei Markus und Matthäus annehmen kann, sondern „aus Kummer“ (ἀπὸ τῆς λύπης).⁴¹⁰ Nicht äussere Umstände wie die fortgeschrittene Uhrzeit gefährden nach Lukas die geistige Wachsamkeit, sondern (wie beim römischen Volk im *Leben Numas*) die inneren Ablenkungen der Seele.⁴¹¹

Auch Drohungen gehören zum Repertoire Jesu, um die Menschen zur Umkehr zu bewegen. Diese richten sich aber nicht gegen Personen, die nach den konventionellen religiösen Massstäben einen problematischen Lebenswandel führen,⁴¹² sondern insbesondere gegen die religiöse Elite⁴¹³ und, ein lukanisches

⁴⁰⁴ Vgl. 4.5.6.

⁴⁰⁵ Lk 8,8: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκούετω (vgl. Mk 4,9).

⁴⁰⁶ Lk 8,18: Βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε (vgl. Mk 4,24).

⁴⁰⁷ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 311; vgl. auch den Makarismus Jesu in Lk 11,28: „Selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren.“

⁴⁰⁸ Vgl. RADL, Lukas-Evangelium, 118–121; STRECKER, Evangelist Lukas, 429; FELDMEIER, Die synoptischen Evangelien, 121; siehe auch den Exkurs zum Gebet bei Lukas in KLEIN, Lukas-evangelium, 411, mit Verweisen auf weitere Sekundärliteratur.

⁴⁰⁹ Lk 21,36; vgl. Mk 13,33; Lk 18,1.

⁴¹⁰ Lk 22,45.

⁴¹¹ Vgl. BOVON, Lukas, Bd. 4, 195 f.; WOLTER, Lukasevangelium, 724; vgl. dazu auch Lk 21,34.

⁴¹² Lk 5,30–32; 7,39; 15,2.

⁴¹³ Lk 11,42–54.

Spezifikum, gegen die gesellschaftlich Privilegierten: Mit Weherufen, wie sie aus den alttestamentlich-prophetischen Gerichtsankündigungen bekannt sind, warnt er die reichen Menschen und deutet ein göttliches Gericht im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit nach dem Tod an.⁴¹⁴ Dabei hat Lukas auch das individuelle postmortale Geschick im Blick: In einer Beispielerzählung findet sich der an Armut und Krankheit leidende Lazarus nach seinem Tod im Schosse Abrahams wieder. Der Reiche, der seine Lebenszeit in verschwenderischem Luxus verbracht und es versäumt hat, mit seinem Vermögen Gutes zu tun, leidet jedoch Höllenqualen.⁴¹⁵

An anderen Stellen entscheidet sich das künftige Heil und Unheil an der Haltung der Zuhörer gegenüber den Worten Jesu. So droht Jesus den galiläischen Orten, die sich durch seine Predigt und Wundertaten nicht zur Busse bewegen lassen, das göttliche Gericht an.⁴¹⁶ Auch den Menschen in Jerusalem kündigt er Unheil an, weil sie ihn und seine Sendung durch Gott nicht erkannt haben: Die Stadt wird nach seinen Worten belagert und komplett zerstört werden. Doch verkündet Jesus dieses Drohwort unter Tränen und zeigt so, dass er sich mit den Bewohnern der Stadt solidarisiert.⁴¹⁷ In Gleichnissen spricht Jesus mit erschreckenden Bildern von Strafen gegen Menschen, die bestimmte Verfehlungen begehen: Den Knecht, der seine Untergebenen schlecht behandelt, lässt der Hausherr bei seiner Wiederkunft entzweischneiden.⁴¹⁸ Die Bürger, die im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden verhindern wollen, dass der adlige Mann zum König gemacht wird, werden auf Befehl des wiederkehrenden Königs vor dessen Augen erschlagen.⁴¹⁹ In einem ähnlichen Gleichnis tötet der Weinbergsbesitzer abtrünnige Weingärtner, die zuvor in dessen Abwesenheit alle Boten und zuletzt auch den Sohn des Gutsbesitzers ermordet haben.⁴²⁰ Wie im Falle der tilgenden Flut bei Noah und des verschlingenden Feuers bei der Ver-

⁴¹⁴ Lk 6,24f.; vgl. Jes 1,4; Jer 13,27; Hos 7,13; Am 6,1 usw. (dazu WESTERMANN, Grundformen prophetischer Rede, 136–142; WOLTER, Lukasevangelium, 252).

⁴¹⁵ Lk 16,19–31; vgl. BAUCKHAM, Rich Man and Lazarus; DESPOTIS, Rich Man and Lazarus.

⁴¹⁶ Lk 10,13–16. Zum Gerichtsmotiv bei Lukas siehe GILLNER, Gericht bei Lukas.

⁴¹⁷ Lk 19,41–44. Ein konkreter Bezug auf die Eroberung Jerusalems durch die Römer ist nicht zu erkennen. Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass Lukas und seine intendierten Leser glauben, dass dieses Gerichtswort mit den Ereignissen um 70 n. Chr. in Erfüllung gegangen ist (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 633 f.).

⁴¹⁸ Lk 12,46. Dass hier ein ursprünglich aramäischer Text missverstanden wurde (JEREMIAS, Gleichnisse Jesu, 45 Anm. 6), ist nicht sehr wahrscheinlich (vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 464).

⁴¹⁹ Lk 19,27. Traditionell wird in diesem Gleichnis der „Mensch vornehmer Herkunft“ mit Jesus identifiziert. Eine alternative Deutung bietet SCHRAMM, Königsmacher, 363–395. Er versteht den hochgeborenen Mann, der in die Ferne reist, um ein Königtum zu empfangen, und bei seiner Rückkehr seine Feinde erschlagen lässt, als Kontrastfolie zu Jesus. Eine solche Vorgehensweise liesse sich von skrupellosen Machtpolitikern erwarten, die tyrannenhafte Züge besitzen, mit denen sie sich jedoch grundlegend von Jesus unterscheiden, der seine Herrschaft in Sanftmut ausübt, vgl. unten 5.2.5.d.

⁴²⁰ Lk 20,16.

nichtung Sodoms soll es an dem Tag zugehen, an dem der erhöhte Christus allen offenbart werden wird.⁴²¹

Auch in der Unterweisung seiner Jünger macht sich Jesus deren Furcht vor göttlicher Strafe zunutze, um sie vor Heuchelei (ὕποκρισις) zu warnen und zum furchtlosen Bekenntnis zu ermutigen: Nicht Menschen sollen die Jünger fürchten, denn diese können nur den Leib töten. Stattdessen sollen sie Gott fürchten, der nach ihrem Tod die Macht hat, sie in die Hölle zu werfen.⁴²² Zugleich sichert Jesus seinen Zuhörern aber ebenso die Fürsorge Gottes zu. So bedient er sich der Furcht vor göttlicher Strafe im Zusammenspiel mit dem Vertrauen auf die Hilfe Gottes, um seine Jünger nachhaltig zur Standhaftigkeit in Anfechtungen zu motivieren.⁴²³

Auch Plutarch denkt über individuelles postmortales Geschick nach, zwar nicht im *Leben Numas*, wohl aber in seiner philosophischen Schrift *Über die späte Strafe der Gottheit*. Ausgehend von der Beobachtung, dass manche Übeltäter in ihrem Leben scheinbar ungestraft davonkommen, diskutiert Plutarch mögliche Gründe für das vorderhand ausbleibende göttliche Gericht (z. B. als Ansporn zur Veränderung des Lebenswandels) und den Sinn einer göttlichen Bestrafung im Jenseits.⁴²⁴ Insofern sind Numas Drohungen zwar ein politisches Führungsmittel und dienen dazu, die abergläubische Angst der Römer vor göttlicher Strafe zu ihrem Besten auszunutzen, doch sind sie für Plutarch nicht einfach unbegründet: Übeltäter sollen das göttliche Gericht durchaus fürchten, das auf sie zukommt, ob im jetzigen Leben oder danach.

d) Gewalt(verzicht) und Frieden(bringen)

Plutarch stellt Numa als einen Mann des Friedens und der Gewaltlosigkeit dar. Es liegt ihm fern, in Rom eine Friedensordnung mit Gewalt einzuführen. Seine leidenschaftliche, angeborene Streben nach Liebe zum Frieden (εἰρήνη ἔρως) und zu unkriegerischen Beschäftigungen⁴²⁵ macht ihn zu einem „milden Herrscher“ (ἡγεμὼν πραύς), dem es gelingt, die kriegslustigen Römer ohne Gewaltanwendung zu zähmen.⁴²⁶ In einer ersten Amtshandlung entlässt er kurzerhand die königliche Leibgarde und setzt in der Beziehung zu seinen Untertanen lieber auf gegenseitiges Vertrauen.⁴²⁷ Er ernennt die Fetiales zu Friedenswächtern (εἰρηνοφύλακες), deren Aufgabe darin besteht, zwischen Streitparteien zu vermitteln, um gewaltsame Konflikte zu verhindern, und er schliesst das Kriegstor

⁴²¹ Lk 17, 26–30; vgl. dazu den Exkurs zu Sintflut und Weltbrand bei KLEIN, Lukasevangelium, 574.

⁴²² Lk 12,4 f.

⁴²³ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 443.

⁴²⁴ *De sera* 561A–B.

⁴²⁵ *Num.* 5,4.

⁴²⁶ *Num.* 20,3.

⁴²⁷ *Num.* 7,4.

am Janustempel, um damit eine 43 Jahre währende Herrschaft des Friedens und der Prosperität einzuläuten. Im Unterschied zur Ideologie der Pax Romana, die Frieden unter einer (gewaltsam) gesicherten römischen Herrschaft verspricht,⁴²⁸ wird der Friede zur Zeit Numas ohne Zwang und Drohung hergestellt.⁴²⁹ Obwohl Gewalt einem Herrscher effektive Mittel zur Formung einer Gesellschaft in die Hand gibt, liegt die Pointe der Darstellung im *Leben Numas* gerade darin, dass der ideale König Numa auf äusseren Zwang verzichtet und es ihm stattdessen durch das eigene Vorbild und seine weise Gesetzgebung gelingt, die innere Haltung der Menschen zu verändern.⁴³⁰

Auf eigene Weise erscheint auch der lukanische Jesus als Friedensbringer.⁴³¹ Der Engelchor verkündet bei seiner Geburt den „Frieden auf Erden“ (ἐν τῇ γῆς εἰρήνην).⁴³² Die Antrittspredigt Jesu deutet an, dass Jesus in einer Friedensmission unterwegs ist, um ein Gnadenjahr des Herrn zu verkünden.⁴³³ Tatsächlich finden in der lukanischen Erzählung verschiedene Menschen in der Begegnung mit Jesus „Frieden“, der in einem ganzheitlichen Sinn des hebräischen Ausdrucks שלום das Wohlergehen in verschiedenen Lebensbereichen miteinschliesst.⁴³⁴ Auch die von Jesus ausgesandten Jünger werden zu Friedensboten in den Orten und Städten Galiläas.⁴³⁵ Als eine galiläische Stadt die Friedensbringer nicht willkommen heisst, wollen die Jünger sie mit himmlischem Feuer bestrafen. Doch Jesus schilt ihre Rachsucht und macht damit deutlich, dass er die Offenheit für seine Person und Botschaft den Menschen nicht mit Gewalt aufzwingen will.⁴³⁶

Dass der Friede, den Jesus bringt, nicht mit militärischer oder sonstiger Gewalt durchgesetzt werden wird, illustriert Lukas besonders augenfällig bei Jesu Einzug in Jerusalem, der einem römischen Triumphzug nachempfunden ist, dabei aber gänzlich ohne kriegereische Elemente auskommt.⁴³⁷ Wie schon in der Markusvorlage zieht Jesus nicht als militärischer Eroberer auf einem Schlachtross in Jerusalem ein, sondern als Friedensstifter auf einem jungen Esel. Matthäus kommentiert die Szene mit einem Zitat aus dem Propheten Sacharja, in dem der König Israels auf einem Esel reitet, was als Zeichen seiner Sanftmut

⁴²⁸ S. u. 5.2.7.

⁴²⁹ *Num.* 20,8.

⁴³⁰ *Num.* 20,3.

⁴³¹ Vgl. FORD, Jesus and Violence, 136–138.

⁴³² Lk 2,14.

⁴³³ Vgl. SÖDING, König am Kreuz, 108.

⁴³⁴ Lk 2,29; 7,50; 8,48; vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 139 f. (Exkurs „Frieden“ mit entsprechenden Verweisen auf die Sekundärliteratur).

⁴³⁵ Lk 10,5 f.

⁴³⁶ Lk 9,51–56. Die handschriftliche Überlieferung mit den Zusätzen „Wisst ihr nicht, welches Geistes ihr seid?“ und „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um Leben zu zerstören, sondern zu retten“ zeigt, dass die Stelle bereits früh in diesem Sinn ausgelegt wurde (zur textkritischen Diskussion vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 371).

⁴³⁷ Lk 19,35; vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 71; vgl. auch die Deutung der Szene in der Markusvorlage als Triumphzugsparodie bei LAU, Triumphator, 537–566.

gedeutet wird.⁴³⁸ Bei Lukas fehlt dieses Zitat. Er markiert das Ereignis nicht als Schrifterfüllung, das Symbol spricht bei ihm für sich. Der Inhalt der Freudenrufe der Jünger deutet aber an, dass der Friede, den Jesus bringt, nicht zu seinen Lebzeiten auf der Erde realisiert werden wird: Aus dem von den Engeln verheissenen „Frieden auf Erden“ (ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ) wird im Lobpreis der Jüngerschar ein „Friede im Himmel“ (ἐν οὐρανῷ εἰρήνῃ); der „Friede auf Erden“ ist in ferne Zukunft gerückt.⁴³⁹ Diese Perspektive zeichnet sich bereits früher in der Erzählung ab: Auf dem Weg nach Jerusalem fragt Jesus seine Jünger: „Denkt ihr, dass ich gekommen sei, Frieden auf der Erde (εἰρήνῃ ἐν τῇ γῇ) zu geben?“⁴⁴⁰ Er selbst verneint diese Hoffnung ganz entschieden, weil sein Friedensangebot nicht nur freudig angenommen wird, sondern auch auf Ablehnung stösst und Menschen entzweit. Daher weint Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem über die Stadt, weil sie nicht verstanden hat, „was dem Frieden dient“ (τὰ πρὸς εἰρήνην).⁴⁴¹ Sie hat Jesus nicht als Friedensbringer erkannt. Deshalb droht der Stadt ein vernichtender Krieg.⁴⁴²

In Jerusalem wird der Friede Jesu weder angenommen noch wird Jesus dort selbst Frieden erfahren. Im Gegenteil, er wird auf extreme Weise Opfer von Ungerechtigkeit und Gewalt. Er ergibt sich diesem Schicksal, ohne mit Gegengewalt zu reagieren. Als einer seiner Jünger bei Jesu Gefangennahme dem Knecht des Hohepriesters mit dem Schwert ein Ohr abschlägt, um ihn zu schützen, gebietet Jesus diesem Tun Einhalt und heilt das Ohr des Verwundeten.⁴⁴³ In dieser Szene wird deutlich: Jesu Weg ist der des Gewaltverzichts und der Feindesliebe.⁴⁴⁴ Im Verhör durch Pilatus antwortet Jesus einsilbig und verstummt schliesslich ganz.⁴⁴⁵ Den Schrecken der Hinrichtung lässt er widerstandslos über sich ergehen.

Die „gewalttätige“ Seite Jesu, die bei Markus und Matthäus nicht zu übersehen ist,⁴⁴⁶ findet sich auch im Lukasevangelium, jedoch in deutlich abgeschwächter Form. Der Einzug Jesu in Jerusalem endet bei Lukas im Tempel, aus dem Jesus nach Art einer prophetischen Zeichenhandlung die Händler gewaltsam austreibt. Lukas stellt die Szene gegenüber der Markusvorlage nur sehr knapp dar und verzichtet auf eine anschauliche Schilderung des Jerusalemer Kultbetriebs und der Handlungen Jesu, wie etwa das Umstossen der Tische, die die Wechsler

⁴³⁸ Mt 21,5; vgl. Sach 9,9.

⁴³⁹ Lk 19,38; vgl. BAARLINK, Friede im Himmel, 166; KREMER, Lukasevangelium, 187; GREEN, Luke, 687.

⁴⁴⁰ Lk 12,51.

⁴⁴¹ Lk 19,42.

⁴⁴² Lk 19,43 f.; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 633.

⁴⁴³ Lk 22,50 f.

⁴⁴⁴ Vgl. BOVON, Lukas, Bd. 4, 330; KLEIN, Lukasevangelium, 686; KREMER, Lukasevangelium, 220; SCHMITHALS, Lukas, 216; ERNST, Lukas, 610.

⁴⁴⁵ Lk 23,9.

⁴⁴⁶ Vgl. dazu BERGER, Der „brutale“ Jesus.

für ihr Geschäft aufgestellt haben.⁴⁴⁷ Die Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus, die Markus unmittelbar vor die Szene im Tempel stellt, fehlt bei Lukas ganz.⁴⁴⁸ Auch der Vorwurf, Jesus habe gesagt, er werde den Tempel abreißen, wird bei Lukas nicht erwähnt.⁴⁴⁹

Für einige Irritation sorgt hingegen das Schwertwort Jesu, das nur im Lukasevangelium zu finden ist und nicht zur pazifistischen Stossrichtung des dritten Evangeliums zu passen scheint.⁴⁵⁰ Kurz vor seiner Verhaftung befiehlt Jesus seinen Jüngern, ihre Mäntel zu verkaufen und dafür Schwerter zu erwerben.⁴⁵¹ Gleich darauf schränkt der lukanische Jesus seine Aufforderung jedoch wieder ein: Als die Jünger darauf hinweisen, dass sie bereits zwei Schwerter haben, meint Jesus, es sei genug.⁴⁵² Dem bewaffneten Widerstand gegen seine Verhaftung gebietet er vehement Einhalt.⁴⁵³ Wie immer das Schwertwort ursprünglich gemeint war, ob als Aufforderung zum bewaffneten Selbstschutz oder nur symbolisch, es deutet die veränderte Stimmung in Jerusalem und die zunehmende Bedrohung an, der Jesus und seine Jünger gegenüberstehen.⁴⁵⁴ Es sind die Gegner Jesu, die ihren Willen letztlich mit Waffen durchsetzen.⁴⁵⁵ Die Idee, dass Waffengewalt zu den Mitteln gehört, durch die das Reich Gottes herbeigeführt werden könne, ist dem Lukasevangelium dagegen fremd.⁴⁵⁶

Anders als Numa, dem es gelingt, in den Römern wie mit einem Zaubertrank die Liebe zum Frieden zu wecken,⁴⁵⁷ ruft Jesu Friedensangebot kontroverse Reaktionen hervor: Bei manchen trifft es auf offene Ohren, bei anderen stösst es auf energische Ablehnung. Wegen der mangelnden Erkenntnis der Menschen, so Lukas, ist die Friedensmission Jesu zunächst zum Scheitern verurteilt.⁴⁵⁸ Sie lebt

⁴⁴⁷ Lk 19,45–48; vgl. Mk 11,15–17.

⁴⁴⁸ Mk 11,13.20 f.; Mt 21,19–21; vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 635.

⁴⁴⁹ Mk 14,58; 15,29; vgl. Mt 26,61; 27,40; siehe jedoch Apg 6,14.

⁴⁵⁰ Vgl. dazu MATSON, Double-Edged; MAY, Sword-Violence; BASHAM, Turn the Cheek.

⁴⁵¹ Lk 22,36.

⁴⁵² Lk 22,38. In der exegetischen Diskussion herrscht eine gewisse Ratlosigkeit darüber, wie die Aussage zu verstehen ist. Will Jesus sagen, dass zwei Schwerter genügen, um die Gruppe zu verteidigen? Oder hat Jesus genug vom Jüngerunverständnis? Oder stellt Jesus fest, dass sein Wirken nun zu Ende geht? Vgl. die Diskussionen bei BOVON, Lukas, Bd. 4, 279 f.; KLEIN, Lukasstudien, 679; WOLTER, Lukasevangelium, 719; KREMER, Lukasevangelium, 217.

⁴⁵³ Lk 22,51; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 727.

⁴⁵⁴ So WOLTER, Lukasevangelium, 718, der zu Recht gegen die Alternative zwischen symbolischer (z. B. ECKEY, Lukasevangelium, 901) und wörtlicher (z. B. BARTSCH, Jesu Schwertwort) Interpretation argumentiert.

⁴⁵⁵ Lk 22,52.

⁴⁵⁶ Vgl. FORD, Jesus and Violence. SCHERER, Königsvolk und Gotteskinder, 523–531, zeigt im Blick auf die Aussendung der Jünger durch Jesus, dass den Jüngern durch Verzicht auf Versorgung und Ausrüstung jegliche Mittel zur Machtausübung fehlen. Ihr Kampf richtet sich gegen böse Mächte und nicht gegen Menschen. Die Sanktionen, die für die Ablehnung des Evangeliums fällig werden, sind Gott anheimgestellt (Lk 10,1–12).

⁴⁵⁷ Num. 16,4.

⁴⁵⁸ Lk 19,42.

aber in seinen Jüngern fort, die zwar ebenfalls Gewalt erleiden, aber den Frieden in ihren Gemeinschaften antizipieren und auf die Erfüllung der Verheissungen Gottes bei der Parusie Jesu hoffen.⁴⁵⁹

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die beiden Hauptpersonen nicht nur anhand ihres Bezugs zur Göttlichen Sphäre und ihrer Aufgabe, Heil für die Menschen zu schaffen, charakterisiert werden, sondern auch anhand der Mittel, mit Hilfe derer sie ihre Aufgabe bewältigen: Für Plutarch wie auch für Lukas kann ein friedliches menschliches Zusammenleben nicht mit Gewalt durchgesetzt oder erzwungen werden, sondern es beginnt mit einer inneren Haltung, die durch das Einüben von Tugenden wie Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Friedfertigkeit gefördert werden kann. Dies kann durch das Vorbild einer prägenden Gestalt geschehen, das andere zum Nacheifern inspiriert, aber auch durch die Herstellung von Gerechtigkeit – insbesondere für die gesellschaftlich Marginalisierten – anhand von Gesetzen, in denen der Gotteswille offenbart wird. Das göttlich inspirierte Gesetz bedarf aber der Prüfung und Auslegung, da Gesetze, die dem Menschen nicht zum Guten reichen, dem Anspruch, den göttlichen Willen zu repräsentieren, nicht genügen. Hinter dieser Forderung steht bei beiden Autoren das Bild eines vertrauenswürdigen, den Menschen wohlgesinnten Gottes, der das Heil des Menschen bewirken will. An einem solchen Gott können sich die Rechtschaffenden erfreuen, während die Übeltäter ihn fürchten müssen. Von Seiten der Rezipientinnen fordert der heilschaffende Gotteswille eine Haltung der Aufmerksamkeit und der Lernbereitschaft, die sich bei Plutarch besonders Stille, Kontemplation und religiöse Riten, bei Lukas im Hinhören auf die Worte Jesu und im Gebet gefördert wird.

5.2.6. Das göttliche Wirken an der und durch die Hauptperson

Die enge Verbundenheit Numas mit der göttlichen Sphäre findet vor allem in den Volkserzählungen von der Liebesbeziehung zwischen Numa und der Nymphe Egeria ihre Darstellung. Plutarch hält diese Geschichten zwar für wenig glaubhaft, gibt sie aber dennoch ausführlich wieder, weil sie sich dazu eignen, Aussagen zur göttlichen Menschenfreundlichkeit (φιλάνθρωπία) zu machen und narrativ zu entfalten. Nach dem Tod seiner Frau Tatia zieht sich Numa in die Wildnis zurück und begegnet dort Egeria, die fortan mit ihm zusammenlebt.⁴⁶⁰ Sie beschenkt ihn mit göttlicher Weisheit und berät ihn später auch bei wichtigen Regierungsgeschäften.⁴⁶¹ Darüber hinaus ermöglicht sie ihm prophetische Erkenntnis, mit der er ein göttliches Zeichen richtig zu deuten vermag.⁴⁶² Ihren

⁴⁵⁹ Lk 21,12; vgl. CRABBE, Luke/Acts, 310 f.326–328.

⁴⁶⁰ Num. 4,2.

⁴⁶¹ Num. 4,2.8.

⁴⁶² Num. 13,1–2; zur Wichtigkeit der richtigen Deutung von Omen bei Plutarch siehe auch Nic. 23.

Höhepunkt findet die Unterstützung Egerias bei dem Wortgefecht zwischen Numa und dem Gott Jupiter auf dem Aventin. Von Egeria sorgfältig instruiert, weiss Numa den Forderungen Jupiters zu widerstehen und den zornigen Göttervater mit Scharfsinn und rhetorischem Geschick umzustimmen.⁴⁶³ In den mythologischen Erzählungen aus dem Leben Numas, die Plutarch aufgreift, ist der Einfluss des Göttlichen auf Numa an Egeria gebunden, die ihn inspiriert, berät und instruiert und auf diese Weise durch den König Gutes und Heilsames in der Welt bewirkt.

Im Lukasevangelium ist der Geist die Kraft, mit der Gott Jesus für seine Aufgabe ausrüstet. Lukas greift dabei auf Markus zurück, bei dem das πνεῦμα ἅγιον in der Taufe Jesu vom Himmel auf ihn herabkommt und ihn ergreift.⁴⁶⁴ Das Konzept des göttlichen πνεῦμα ist der intendierten Leserschaft aus der Septuaginta gut vertraut. Es handelt sich auch dort um ein Phänomen, bei dem sich eine göttliche Kraft eines Menschen bemächtigt und ihn zu einer bestimmten Aufgabe aussondert und befähigt.⁴⁶⁵ In frühen Formen betrifft dies vor allem einzelne Heerführer, die die Feinde Israels in die Flucht schlagen. Später wird der Geistbesitz gerne mit der Prophetie in Verbindung gebracht, um dort eine besondere Gottesnähe und Ausrüstung für den Dienst der prophetischen Rede zum Ausdruck zu bringen.⁴⁶⁶ Lukas baut die alttestamentliche Rede vom πνεῦμα ἅγιον weiter aus, öffnet sie dabei für griechisch-römische Vorstellungen und macht sie zum Schlüssel seiner Christologie.⁴⁶⁷ In der Vorgeschichte seines Evangeliums werden verschiedene fromme Menschen vom πνεῦμα ἅγιον inspiriert, um auf die zukünftige Bedeutung des Jesuskindes hinzuweisen.⁴⁶⁸ Auch Johannes ist vom Mutterschoss an mit ihm erfüllt und soll als „Prophet des Höchsten“ dem göttlichen Heil den Weg bereiten.⁴⁶⁹ Wie keine andere Figur wird jedoch Jesus selbst mit dem πνεῦμα ἅγιον assoziiert. Bei seiner Taufe steigt es in sichtbarer Form, wie eine Taube, vom Himmel auf ihn herab.⁴⁷⁰ Und bei seiner Antrittsrede wird Jesus als der, mit dem πνεῦμα κυρίου gesalbten und bevollmächtigten Heilsbringer vorgestellt, der in der Jesajarolle verheissen ist.⁴⁷¹ So wird Jesus in der lukanischen Darstellung zum „Geistträger schlechthin“.⁴⁷²

Zwischen der Taufe Jesu und seiner Antrittsrede in Nazareth verbringt Jesus vierzig Tage in der Wüste. In der markinischen Vorlage ist es das πνεῦμα ἅγιον,

⁴⁶³ Num. 15,5–6.

⁴⁶⁴ Mk 1,10.12.

⁴⁶⁵ Vgl. FELDMAYER, Gottes Geist, 33.

⁴⁶⁶ Vgl. a. a. O., 38.

⁴⁶⁷ Vgl. a. a. O., 53.

⁴⁶⁸ Lk 1,41.67; 2,25 f.

⁴⁶⁹ Lk 1,15.

⁴⁷⁰ Lk 3,22.

⁴⁷¹ Lk 4,18.

⁴⁷² GUNKEL, Der Heilige Geist, 114.

das ihn dorthin treibt, ja geradezu gewaltvoll „hinauswirft“ (ἐκβάλλω).⁴⁷³ Bei Lukas hingegen geht Jesus, voll des πνεῦμα ἅγιον, in die Wüste und wird dort „im Geist umhergeführt“ (ἄγωμαι ἐν τῷ πνεύματι).⁴⁷⁴ Er widersteht erfolgreich den Versuchungen des Teufels, die er dreimal mit einem treffenden Zitat aus dem Deuteronomium abwehrt. Die Verbindung Jesu mit πνεῦμα ἅγιον in der Rahmung dieser Perikope legt nahe, dass der Geist als unterstützende Kraft verstanden werden soll, mit der Jesus den Versuchungen des göttlichen Widersachers entgegentreten kann.⁴⁷⁵

Zuvor wird Jesus im Lukasevangelium aber bereits bei der Geburtsankündigung mit dem πνεῦμα ἅγιον in Verbindung gebracht: Der Geist, so spricht der Engel, wird über Maria kommen, und die Kraft des Höchsten wird sie überschatten. Etliche Interpreten gehen davon aus, dass Lukas hier eine antike Vorstellung der Jungfrauengeburt aufgreift, und verweisen auf entsprechende Vergleichserzählungen von Göttern, die Menschenfrauen schwängern, nicht zuletzt auch auf das *Leben Numas*.⁴⁷⁶ Ausgehend von der Volkserzählung von Egeria und Numa beschäftigt sich Plutarch dort mit der Frage, wie eine Liebesbeziehung zwischen Göttern und Menschen aussehen kann und ob dabei auch an sexuellen Kontakt zu denken sei. Zur Klärung greift er auf eine ägyptische Tradition zurück, die er vorderhand als „nicht unplausibel“ einschätzt.⁴⁷⁷ Demnach könne sich ein πνεῦμα θεοῦ einer Frau annähern und bei ihr eine Schwangerschaft auslösen, der Verkehr zwischen einem Mann und einem weiblichen Götterwesen sei jedoch nicht möglich.⁴⁷⁸ Letztendlich verwirft Plutarch den Gedanken allerdings mit der Begründung, dass sexueller Verkehr als eine reziproke Angelegenheit verstanden werden müsse. Die göttlich-menschliche Liebe realisiere sich folglich nicht als leiblich-sexuelle Vereinigung, sondern als Zuneigung und Freundschaft (φιλία).⁴⁷⁹

Entgegen dem Wortlaut der stoisch-ägyptischen Quelle hält Plutarch die Vorstellung, dass Götter mit Menschen sexuellen Verkehr hätten,⁴⁸⁰ für völlig inakzeptabel, denn es würde dabei die kategorische Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre aufgehoben und das Göttliche unziemlich mit physischer Materie vermischt.⁴⁸¹ David Litwa meint jedoch, dass Plutarch das Phänomen einer durch das Göttliche bewirkten Schwangerschaft auf neue Weise zu konzipieren versucht. In den *Tischgesprächen* lässt Plutarch den Tyndares aus

⁴⁷³ Mk 1,12: τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. Vgl. GUNKEL, *Der Heilige Geist*, 77 f.

⁴⁷⁴ Lk 4,1.

⁴⁷⁵ Vgl. GUNKEL, *Der Heilige Geist*, 79.

⁴⁷⁶ Vgl. z. B. TALBERT, *Miraculous Conceptions*, 84; LITWA, *How the Gospels Became History*, 87–90; RÄISÄNEN, *Holy Spirit*, 334 f.; siehe dagegen WOLTER, *Lukasevangelium*, 93.

⁴⁷⁷ *Num.* 4,4: οὐκ ἀπιθάνως.

⁴⁷⁸ *Num.* 4,4.

⁴⁷⁹ *S.o.* 4.4.5.

⁴⁸⁰ Vgl. dazu RIGOGLIOSO, *Cult of Divine Birth*.

⁴⁸¹ Vgl. *Princ. iner.* 781F; *Symp.* 717E–F.

Platons *Timaeus* die Meinung zitieren, dass der Demiurg die Welt nicht durch Spermien (οὐ διὰ σπέρματος), sondern „durch eine andere Kraft Gottes“ (ἄλλη δυνάμει τοῦ θεοῦ) geschaffen habe.⁴⁸² Diese lebensspendende göttliche Kraft illustriert Plutarch anhand eines humoristischen Zitats des Dichters Sophokles, der die Auffassung vertrat, dass ein Huhn nicht durch männliche Spermien, sondern durch eine subtilere Kraft des Windes (ἄνεμος) befruchtet werde. Eine solche Vorstellung sieht Litwa auch im Hintergrund der fraglichen Stelle im *Leben Numas* (4,4), wobei Plutarch dort für ἄνεμος das allgemeinere Wort πνεῦμα benutze. In diesem Sinn habe auch Lukas das Motiv des πνεῦμα verwendet, um ohne sexuelle Konnotationen zu beschreiben, dass Gott durch seine lebensspendende Kraft in Maria das Kind Jesus hervorgebracht habe.⁴⁸³

Diese Interpretation ist jedoch in verschiedener Hinsicht problematisch. So wurde bereits oben festgestellt, dass das πνεῦμα bei Plutarch der substanzhaften, materiellen Welt und eben gerade nicht dem Göttlichen zugeordnet ist. Beim πνεῦμα der jüdisch-christlichen Tradition handelt es sich dagegen tatsächlich um eine lebens- und heilspendende Kraft Gottes. In der Vision des Ezechiel erweckt der Gottesgeist (πνεῦμα κυρίου) Totegebeine zu neuem Leben und verwandelt die zerstreuten Knochen in eine Heerschar lebendiger Menschen.⁴⁸⁴ Auch kann es Gott der Sarah oder der unfruchtbaren Hannah ermöglichen, entgegen aller Wahrscheinlichkeit ein Kind zu empfangen.⁴⁸⁵ Nirgends ist bei diesen Beispielen die Rede davon, dass das Wirken Gottes ein Ersatz für die Aktivität der Menschen wäre. Nach Vorstellung der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition sind bei der Empfängnis jeweils drei Parteien beteiligt: der Mann, die Frau und Gott, der die Entstehung des neuen Lebens ermöglicht. Zwischen einer biologischen und einer theologischen Sprechweise wird dabei nicht unterschieden. Das Wirken Gottes, das in der Gebärmutter den Fötus schafft und entwickelt, wird an manchen Stellen so stark betont, dass nur noch von Gott und der Frau die Rede ist und der Mann als selbstverständlich mitgedacht, aber nicht erwähnt wird.⁴⁸⁶ Philon nutzt diese Lücken in der Septuaginta, um auf einer metaphorischen Ebene Sarah, Lea, Rebekka und Zippora zu Jungfrauen zu machen und sie von Gott schwanger werden zu lassen.⁴⁸⁷ Bei der Geburtsankündigung im Lukasevangelium fehlt die Erwähnung einer männlichen Beteiligung, was vom Denkraum der Septuaginta her nicht ungewöhnlich ist. Es wird jedoch nirgends von einer Parthenogenese gesprochen. Die Begriffe „über [etwas/jemanden] kommen“ (ἐπέρχομαι) und „[etwas/jemanden] überschatten“ (ἐπισκιάζω) deuten in keiner Weise auf eine Vaterschaft hin. Lukas lässt es offen,

⁴⁸² *Symp.* 718A.

⁴⁸³ LITWA, Not through Semen, 47.

⁴⁸⁴ Ez 37.

⁴⁸⁵ Gen 15; 1 Sam 1.

⁴⁸⁶ Jer 1,5; Jes 44,2.24; 49,1–6.

⁴⁸⁷ Philon, *Cher.* 40–50; *LA* 2,47; 3,218–219; *Det.* 59–60; 124; vgl. LINCOLN, Case, 652.

wie Maria schwanger werden wird.⁴⁸⁸ Wichtig ist, dass Gottes schützendes und heilsames πνεῦμα bei der Empfängnis des besonderen Kindes wirkmächtig zugegen sein wird.⁴⁸⁹ Bereits die Empfängnis Jesu gehört zum Willen und Plan Gottes, der durch das Leben Jesu zur Erfüllung kommen wird.

Resümierend lässt sich feststellen, dass beide Vergleichstexte von einem göttlichen Wirken an der und durch die Hauptperson zum Heil der Welt sprechen. Ist es im *Leben Numas* der δαίμων Egeria, der Numa zu einem glückseligen Mann (εὐδαίμων ἀνὴρ) macht, ihn mit göttlicher Erkenntnis beschenkt und ihn für seine Aufgabe berät und instruiert, ist es bei Lukas das göttliche πνεῦμα der Septuaginta-Tradition, das auf Jesus kommt, ihn als verheissenen Gesalbten (χριστός) markiert, ihn leitet und mit göttlicher Kraft zur Erfüllung seiner Aufgabe ausstattet. Die Behauptung, dass das πνεῦμα in der lukanischen Erzählung die jungfräuliche Empfängnis Jesu bewirkt hätte, ist mit einem Verweis auf die Erörterungen in *Num.* 4,4 nicht zu plausibilisieren. Vielmehr ist zu betonen, dass sowohl Plutarch als auch Lukas eine göttliche Zeugung für unglaublich halten. Während Plutarch sich explizit zum Sachverhalt äussert, vermeidet Lukas Aussagen, die als sexuelle Anspielung missverstanden werden könnten.

5.2.7. Die Darstellung der Hauptperson vor dem Hintergrund des römischen Imperiums

Plutarch und Lukas leben beide in einer vom römischen Imperium geprägten Welt, und beide blicken in je eigener Weise aus der Sicht des Nichtrömers auf dieses Umfeld. Wenn sie von Herrschern, Reichen und Autoritäten schreiben, ist es unvermeidlich, dass ihre intendierte Leserschaft Bezüge zum Römischen Reich und dessen Kaisern herstellt. Solche Bezugnahmen sind im damaligen Kontext politisch brisant und potentiell gefährlich.⁴⁹⁰ Doch finden beide Autoren je eigene Wege, sich nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch zur römischen Politik zu verhalten, ohne direkte Aussagen dazu zu machen.

Plutarch präsentiert im *Leben Numas* ein Friedensreich, das unter der Herrschaft eines Philosophenkönigs aufblüht. Die zeitliche Distanz, die zwischen dem Römischen Reich der Lebenswelt Plutarchs bzw. seiner intendierten Leserschaft und der dargestellten Welt von Numas Rom liegt, gibt dem Autor die Möglichkeit, relativ frei über Staatsideale zu sprechen. Das mythische Zeitalter, an dessen Rand die Erzählung heranreicht, wird Plutarch zur Leinwand, auf der er unbeschränkt seine Ideen zu exzellenter Herrschaftsführung, ihren

⁴⁸⁸ Zu möglichen Interpretationen vgl. SCHABERG, *Illegitimacy*; LANDRY, *Narrative Logic*; FITZMYER, *Virginal Conception*, 568–569.

⁴⁸⁹ Vgl. LINCOLN, *Born of a Virgin?*, 104.

⁴⁹⁰ Vgl. EDELMANN, *Das Römische Imperium*, 21–25. Plutarch geht nur in knappen Andeutungen auf die Gefahren ein, die drohen, wenn das politische Engagement einer Person vom römischen Staatsapparat als gefährlich eingestuft wird (vgl. *Praec. ger. reip.* 813F–814A; *De ex.602E*; LEHMANN, *Einführung*, 8–10).

Voraussetzungen, ihr Wesen und ihre erhoffte Wirkung entwerfen kann. Eine Erzählung über Rom und dessen Regenten lässt sich zur Zeit Plutarchs aber weder schreiben noch lesen, ohne auch das zeitgenössische römische Imperium und dessen Herrscher, den Kaiser, mitzudenken.⁴⁹¹

Mit der Vorstellung eines römischen Friedensreichs verbindet sich zuallererst der Name des Friedenskaisers Augustus.⁴⁹² Die mit dessen Prinzipat (27 v. Chr.–14. n. Chr.) eingeläutete Ära des inneren Friedens bringt dem durch heftige Bürgerkriege erschütterten Rom Recht, Sicherheit und wirtschaftlichen Aufschwung.⁴⁹³ Die von Augustus und den nachfolgenden Kaisern etablierte Idee der Pax Romana beschwört den durch Rom garantierten Welt- und Völkerfrieden, der durch militärische Macht geschützt und durch *tributa* von den Untertanen mitfinanziert werden muss. Zerbräche dieser Frieden, würde die Welt im Chaos der „Kriege aller gegen alle“ (*bella omnium inter se gentium*) zugrunde gehen.⁴⁹⁴ Der römische Friede wird wiederholt mit der rituell begangenen Schliessung der Tore des Janustempels demonstriert. Doch richtet sich dieses Friedensversprechen lediglich nach innen. Expansion und Kriege gegen benachbarte Mächte sind stets mit der Pax Romana vereinbar.⁴⁹⁵

Zentralgestalt und Garant des Friedens ist der römische Kaiser. Die Kaiserideologie verbindet die Friedenszeit Roms unmittelbar mit der siegreichen Herrschaft des Kaisers, der sich als Wohltäter und Retter, seit Vespasian sogar als Gottheit verehren lässt – eine Praxis, die Plutarch und nicht wenige andere kritische Denker seiner Zeit als problematisch empfinden.⁴⁹⁶ Doch können diese Vorbehalte nicht allzu direkt ausgesprochen werden. Für die verschiedenen Völker im römischen Imperium bedeutet der propagierte Friede unter der Ägide eines Kaisers mit göttlichen Attributen faktisch eine Unterdrückung und Ausbeutung mit Militärgewalt: „Pax Romana ist die vom Imperium getragene, zentralistisch von der Metropole Rom, vom Imperator bestimmte und mit Gewalt sanktionierte Friedensordnung.“⁴⁹⁷ Auch Plutarch gehört als Grieche zu einem Volk, das von Rom besiegt und unterworfen worden ist. Er zeigt zwar generell eine grosse Achtung für den römischen Staat, und doch schreibt er über die grossen Herrscher Roms mit der Distanz eines Nichtrömers, der auch die Schattenseiten des römischen Imperiums sieht und die Folgen der Fremdherrschaft kennt.⁴⁹⁸

⁴⁹¹ Vgl. WILLI, *Dangerous Books*, 150.

⁴⁹² LITTLEWOOD, *imperii*, 188; ERKER, *Der Religionsstifter Numa*, 342; die Beobachtung bei Ovid gilt in derselben Weise auch für Plutarchs Darstellung.

⁴⁹³ Zur Pax Romana siehe WENGST, *Pax Romana*; SCHERF, *Pax*.

⁴⁹⁴ Tacitus, *Hist.* 4,74,1,3.

⁴⁹⁵ „Parcère subjectis et debellare superbos“ (Vergil, *Aen.* 6,853); vgl. SCHERF, *Pax*, 454.

⁴⁹⁶ S. o. 4.4.5.

⁴⁹⁷ SCHREIBER, *Friede trotz Pax Romana*, 89.

⁴⁹⁸ Plutarch hat verschiedene kürzere Abhandlungen zu einem klugen, angemessenen Engagement von Griechen im Gemeinwesen und in der Politik unter römischer Vorherrschaft verfasst (vgl. *Praec. ger. reip.*; *An seni*; *De ex.*; LEHMANN, *Einführung*, 5–12).

Das Bild Roms im *Leben Numas* tritt unweigerlich in Korrespondenz und vielfach in Kontrast mit dem übermächtigen Römischen Reich der Gegenwart Plutarchs und mit dem Selbstverständnis und Kaisertum, das dort zelebriert wird.⁴⁹⁹ Plutarchs Numa herrscht über ein Rom, das keine „Herrschaft ohne Grenzen“ anstrebt,⁵⁰⁰ die die ganze bewohnte Welt (οἰκουμένη) umfasst, sondern das ein goldenes Zeitalter erlebt, indem es lernt, seine Grenzen zu achten.⁵⁰¹ Statt Ehre auf dem Schlachtfeld zu suchen und neue Reichtümer zu erbeuten, gewinnen die Römer unter Numas Regentschaft innere Stabilität und Wohlstand durch Landwirtschaft und Handwerkskunst.⁵⁰² Numa befriedet das von Natur aus kampflustige Rom und etabliert eine heilsame Haltung der Freundschaft, Eintracht und Selbstbescheidung, die auf ganz Italien ausstrahlt.⁵⁰³ So breitet sich nicht die römische Herrschaft, wohl aber die neu gewonnene römische Gesinnung in das ganze Umland aus: Der Kriegstreiber wird zum Friedensbringer, der den friedlichen Austausch mit den freien Nachbarvölkern fördert.⁵⁰⁴ Dieser Wandel ist bei Plutarch wesentlich an die Figur des Herrschers geknüpft: Er ist Vorbild für alle Menschen in seinem Reich und hat die Macht, den Staat nachhaltig zu verändern.⁵⁰⁵ Numa repräsentiert dabei den idealen Herrscher, dessen Tugendhaftigkeit den Massstab für seine Untertanen setzt. Nicht durch Kriegskunst, sondern durch Weisheit gelingt es ihm, Rom in ein goldenes Zeitalter zu führen.⁵⁰⁶ Für die Sicherung seiner Herrschaft setzt er nicht auf einen militärischen Machtapparat, sondern sucht das Vertrauen des Volkes durch gute Regierungsführung zu gewinnen.⁵⁰⁷ Er umgibt sich nicht mit den Mächtigen im Land, sondern kümmert sich um die Besitzlosen.⁵⁰⁸ Er verzichtet auf Insignien und Demonstrationen der königlichen Macht, er masst sich keine göttlichen Ehren an,⁵⁰⁹ sondern wird wegen seiner Weisheit und Milde von allen Menschen aus freien Stücken verehrt und geliebt.

Dieses leuchtende Szenario eines idealen römischen Reichs und Herrschers kann durchaus als Kritik am römischen Imperium zur Zeit Plutarchs gelesen werden.⁵¹⁰ Plutarch kann aber für sich in Anspruch nehmen, dass sein Ideal der römischen Staatsideologie nicht entgegensteht, sondern sogar in Überein-

⁴⁹⁹ Vgl. STADTER, *Paidagogia*, 6–8 und 246–251; BETZ, *Life of Numa*, 167–169.

⁵⁰⁰ Vergil, *Aen.* 1,279.

⁵⁰¹ *Num.* 16,1.

⁵⁰² *Num.* 16,4; 17,1.

⁵⁰³ *Num.* 20,8.

⁵⁰⁴ *Num.* 20,3–4.

⁵⁰⁵ *Num.* 6,2.

⁵⁰⁶ *Num.* 5,5; 20,4.

⁵⁰⁷ *Num.* 7,4.

⁵⁰⁸ *Num.* 16,3.

⁵⁰⁹ Vgl. insbesondere Numas Erklärung, dass er, im Vergleich zu Romulus, der ein Kind der Götter genannt werde, von sterblicher Herkunft sei (*Num.* 5,4).

⁵¹⁰ Vgl. dazu auch Plutarchs Schrift *Ad principem ineruditum*.

stimmung mit ihr ist, insofern es sich auf die lange vergangenen, grundlegenden Anfänge der römischen Geschichte bezieht. Erzählerisch wird eine grosse Distanz zwischen der Gegenwart und jenen idealen Ursprüngen geschaffen, mit denen sich die römische Staatsideologie schmücken lässt. Plutarch entwirft mit Numas Herrschaft ein stolzes Ideal für Rom, das er an den geschichtlichen Anfang stellt, wo es wie ein Wechselbild Grundierung wie Kontrast für die Gegenwart bildet. Das Ideal Plutarchs kann in den Augen römischer wie griechischer Leser zu einem Angebot bzw. zu einer Einladung werden, sich in der Gegenwart an den glänzenden Anfängen Roms zu orientieren. Es lässt sich gut vorstellen, dass Plutarch in dieser Weise versucht hat, die Leserschaft seiner *Parallelbiographien*, zu denen sicher auch ranghohe griechische und römische Verantwortungsträger gehörten,⁵¹¹ mit seinen politischen Ideen zu erreichen.⁵¹²

Ob Lukas ein gebürtiger Grieche oder Jude war, ist in der Forschung bis heute umstritten.⁵¹³ Unabhängig davon, wie das Urteil in dieser Frage ausfällt, lässt sich mit Sicherheit sagen, dass auch er zu einem Volk gehört, das sich unter der römischen Fremdherrschaft befindet. Als Lukas sein Evangelium schreibt, liegt die gewaltsame Eroberung Jerusalems durch die römischen Truppen 70 n. Chr. noch nicht lange zurück.⁵¹⁴ Die kultische Verehrung des Kaisers bringt Juden wie Christen aus Glaubensgründen in Bedrängnis. Ihre Weigerung, an lokalen Opferfesten teilzunehmen, führt zumindest dazu, dass sie von einem Teil des gesellschaftlichen Lebens und von der Übernahme öffentlicher Ämter ausgeschlossen sind.⁵¹⁵ Man kann deshalb annehmen, dass auch Lukas mit gemischten Gefühlen auf das imperiale Rom blickt.⁵¹⁶ Seine Erzählung spielt weit-

⁵¹¹ S. o. 4.1.3.c.

⁵¹² Vgl. STADTER, Plutarch and Rome, 22.

⁵¹³ KÜMMEL, Einleitung, 118, hielt die Einordnung des Lukas als Heidenchrist für das Einzige, was man über seine Person sagen könne. Diese These ist inzwischen vielfach in Frage gestellt worden. Lukas verfügte über eine markant jüdisch geprägte kulturelle Enzyklopädie (vgl. FITZMYER, Luke, 114–125). Weiter zeugen besonders die ersten beiden Kapitel seines Evangeliums davon, dass er über eine gute Kenntnis des jüdischen Milieus verfügte (RADL, Lukas-Evangelium, 23). Schliesslich fällt sein besonderes Interesse an der Israelfrage auf (vgl. WOLTER, Epochengeschichte, 262). So hält es WOLTER, Lukasevangelium, 9, für wahrscheinlich, dass Lukas ein Jude war. Denkbar wäre sicher ebenso, dass Lukas sich zu den „Gottesfürchtigen“ zählte, die aufgrund ihrer Sympathien für den jüdischen Glauben mit den Synagogen assoziiert waren, ohne formell zum Judentum überzutreten (vgl. FELDMEIER, Die synoptischen Evangelien, 115).

⁵¹⁴ Das Lukasevangelium wird für gewöhnlich zwischen 80 und 90 n. Chr. datiert (vgl. FELDMEIER, Die synoptischen Evangelien, 116).

⁵¹⁵ Vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 30 f.

⁵¹⁶ Vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 189–195. Verschiedene Arbeiten haben in den letzten Jahren, im Anschluss an den Trend in den Paulusstudien, versucht, einen anti-imperialen Subtext im lukanischen Doppelwerk herauszuarbeiten (z. B. KAHL, Acts of the Apostles; CARTER, Singing in the Reign; WALTON, State; ARNOLD/McCONNELL, Hijacked humanity; zu grundsätzlichen Einwänden gegen den *imperial criticism* siehe ALKIER, Die grosse Stadt). Weitere Beiträge zum römischen Imperium bei Lukas aus post-kolonialer Per-

ab vom Machtzentrum Roms, und doch ist der Einfluss Roms auf die Lebenswelt der dargestellten Figuren deutlich erkennbar. Die Macht Roms wird im Lukasevangelium in vielen Facetten abgebildet, aber insgesamt weder positiv noch negativ bewertet – sie gehört als gegebene Realität selbstverständlich in die Szenerie. Dem Anspruch des römischen Kaisers, über den ganzen Erdkreis zu herrschen, wird nicht widersprochen: Augustus gibt den Befehl, dass sich alle Welt (οἰκουμένη) in Steuerlisten einschreiben lässt, und ihm wird ohne Widerstand Folge geleistet.⁵¹⁷ Militärische Präsenz⁵¹⁸ und die juristische Entscheidungshoheit des römischen Statthalters werden vorbehaltlos akzeptiert. Sogar die horrenden Steuerabgaben an den Kaiser, die in Palästina immer wieder für Unruhen gesorgt haben,⁵¹⁹ werden nicht in Frage gestellt.⁵²⁰ Einzelne Vertreter des römischen Staats stellt Lukas durchaus positiv dar: Der Centurio von Kafarnaum ist ein Freund des jüdischen Volkes, ein Bewunderer Jesu und am Ende der betreffenden Perikope sogar ein Glaubensvorbild.⁵²¹ Lukas scheut sich aber nicht, auch auf die grausame Seite der Macht Roms hinzuweisen. So erwähnt er, dass Pilatus in Galiläa ein Blutbad angerichtet habe.⁵²² In Jesu Wehklage über Jerusalem und in seiner Endzeitrede wird die zerstörerische Kraft von Armeen, wie Rom sie besitzt, anschaulich geschildert.⁵²³ Pilatus versagt als römischer Statthalter,⁵²⁴ Jesus wird zum Spielball eines Intrigenspiels zwischen Antipas und Pilatus⁵²⁵ und römische Soldaten verspotten den leidenden Jesus am Kreuz.⁵²⁶ Andeutungsweise ist von Gerichtsprozessen die Rede, die vor römischen Rechtsinstanzen gegen Christen geführt werden und tödlich enden können.⁵²⁷

In der Versuchungserzählung wird alle irdische Macht letztlich auf den Teufel zurückgeführt, der behauptet, sie von Gott erhalten zu haben.⁵²⁸ Die gute Macht Gottes erscheint in dieser Vorstellung demnach als vom Teufel in ihr Gegen-

spektive bieten z. B. SANTANDREU, Pro-Secular?; KELBER, Roman Imperialism 102–107; AHN, Reign of God and Rome; YAMAZAKI-RANSOM, Roman Empire.

⁵¹⁷ Lk 2,2 f.

⁵¹⁸ Lk 3,14, wobei es sich hier wohl nicht um römische Legionäre handelt, sondern um Soldaten des Herodes Agrippa (vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 57).

⁵¹⁹ Vgl. a. a. O., 49.

⁵²⁰ Lk 20,25.

⁵²¹ Lk 7,1–10.

⁵²² Lk 13,1. Über das Massaker wird in keiner anderen Quelle berichtet (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 475). FITZMYER, Luke, 1006 f., versucht, den Hinweis bei Lukas mit blutigen Ereignissen in Verbindung zu bringen, von denen Josephus berichtet, ohne dass einer der Vorschläge besonders überzeugen kann.

⁵²³ Lk 19,43 f.; 21,24; vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 76.

⁵²⁴ Lk 23,25.

⁵²⁵ Lk 23,11 f.

⁵²⁶ Lk 23,36 f.

⁵²⁷ Lk 12,4.11; 21,12; vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 21.

⁵²⁸ Lk 4,6.

teil pervertiert, so dass begreiflich ist, dass es unter Menschen immer wieder zu Machtmissbrauch und -versagen kommt.⁵²⁹ Die Macht Gottes ist jedoch stärker als die Macht des Teufels und damit auch kräftiger als die korrumpierte und oft unmenschliche Macht Roms. Sie unterscheidet sich qualitativ von allen irdischen Machtstrukturen. Das kommt bereits am Anfang des Lukasevangeliums im *Magnificat* zum Ausdruck, in dem davon die Rede ist, dass die weltliche Macht durch Gott relativiert wird, der die Mächtigen vom Thron stösst und Niedrige erhebt.⁵³⁰ Mit der Geburt Jesu, bei deren Schilderung Lukas immer wieder die Rhetorik der römischen Kaiserideologie anklingen lässt, verliert die irdische Macht ihren Nimbus als heilsbringende Macht. Nicht der Kaiser vermag es, die Welt zu retten, sondern allein Gott kommt eine solche Macht zu.⁵³¹ Dies zeigt Lukas auch am Beispiel der Bitte des Centurios von Kafarnaum: Bei der Krankheit seines Knechtes stösst weltliche Macht offenbar an ihre Grenzen, und allein die göttliche Macht kann dem ohnmächtigen römischen Beamten helfen.⁵³² Schliesslich demonstriert die Auferstehung Jesu, dass Gott seinen lebensschaffenden Willen gegen die Entschlüsse der irdischen Macht durchsetzt.⁵³³ Dem Reich des Kaisers stellt Lukas das Reich Gottes gegenüber, das mit Jesus angebrochen ist, nach seinem eigenen Ethos funktioniert, sich ohne äussere politische Form über die ganze Welt ausbreitet und im Eschaton alle menschlichen Machtstrukturen überwinden wird.⁵³⁴

Während Plutarch seine Vorstellung einer idealen Herrschaft an den Anfang der Zeit stellt und auf diese Weise gewissermassen protologisch argumentiert, spricht das Lukasevangelium von der Hoffnung auf ein vollkommenes Friedensreich in der Zukunft und entwickelt damit eine vorwärtsgerichtete, eschatologische Perspektive. Auch eine solche Sichtweise muss nicht in jeder Hinsicht als direkte Bedrohung für die bestehende römische Herrschaft aufgefasst werden, da sie die göttliche Macht zwar als viel stärker darstellt als die des Kaisers, sie aber ausserhalb der politischen Strukturen verortet. Mit Jesus und seinen Anhängern breitet sich eine neue Form des menschlichen Zusammenlebens aus, die mit dem weltlichen Herrschaftsanspruch Roms nicht gänzlich unvereinbar ist, auch wenn durchaus Konfliktpotential besteht. Das Lukasevangelium kann entsprechend auch als Appell an Menschen in politischer Verantwortung gelesen werden, sich nicht an teuflischen Machtmissbräuchen zu beteiligen, sondern sich am jesuanischen Modell des Führens als Dienst zu orientieren und so das sich durchsetzende göttliche Heil zu antizipieren.

⁵²⁹ Vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 61f.

⁵³⁰ Lk 1,52.

⁵³¹ Vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 48f.

⁵³² Lk 7,1–10; vgl. oben 5.2.3.

⁵³³ Vgl. EDELMANN, Das Römische Imperium, 99.

⁵³⁴ Lk 13,18–21.

Es lässt sich schliesslich feststellen, dass die Hauptpersonen nicht zuletzt in Analogie und Abgrenzung zum Kaiser als Zentralgestalt des römischen Imperiums charakterisiert sind. Dadurch setzen sich sowohl Plutarch als auch Lukas anhand ihrer Lebensdarstellungen kritisch mit der politischen Realität ihrer eigenen Zeit, mit dem römischen Imperium und der Kaiserideologie auseinander – auch wenn sie begreiflicherweise jegliche direkte Kritik am politischen System und der Person des Kaisers vermeiden. Plutarch gelingt dies, indem er eine protologische Vision einer idealen Friedensherrschaft in der Gründungszeit Roms entwirft, Lukas, indem er auf die christliche Hoffnung eines eschatologischen Friedensreichs verweist, in dem sich die Gottesherrschaft vollenden wird.

Die Vorstellung, dass im Leben einer besonderen Persönlichkeit ein heilschaffender göttlicher Wille am Werk ist, setzt voraus, dass es einen dem Menschen wohlgesinnten Gott bzw. ein entsprechend zugewandtes Göttliches gibt. Diese theologische Implikation, so die nachfolgend weiter auszuführende These, ist sowohl für Plutarch als auch für Lukas eine zentrale Erkenntnis, die sie durch ihre Texte vermitteln wollen.

5.3. Aussageziel: Die Offenbarung des göttlichen Wohlwollens

Die Frage, welches Ziel Plutarch mit seinem Werk der *Parallelbiographien* verfolgt, ist Gegenstand anhaltender Diskussionen. Oft wird auf das Vorwort zur Doppelbiographie von Alexander und Cäsar verwiesen, in dem Plutarch vor allem die ethische Zielrichtung hervorhebt.⁵³⁵ Wie bereits festgestellt (s. o. 4.1.3.) ist das sicher nicht die einzige Intention, die für Plutarch bei seinen Darstellungen der Leben berühmter Personen eine Rolle spielt. Neben dem offensichtlichen historischen Interesse und dem darüber hinausreichenden Fokus auf der moralischen Bildung lassen sich bei Plutarch mitunter auch philosophisch-religiöse Absichten erkennen. Die Analyse des *Leben Numas* hat gezeigt, dass Plutarch anhand der Lebensdarstellung des zweiten Königs von Rom unter anderem auch über das Wesen und Wirken des Göttlichen in der Geschichte reflektiert und Anregungen zum weiteren Nachdenken über bestehende Gottesvorstellungen formuliert.⁵³⁶ Einen zentralen Topos, den Plutarch mit seinen Überlegungen immer wieder berührt, bildet die Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) des Göttlichen, die sich im *Leben Numas* (zuerst, aber nicht nur) an der Liebe

⁵³⁵ *Alex.* 1,2–3.

⁵³⁶ GÄRTNER, Areopagus Speech, 7–36, betrachtet das Interesse für das göttliche Wirken in den Ereignissen der Geschichte als ein typisches Merkmal der jüdischen Geschichtsschreibung in Abgrenzung von der griechischen. Die Lektüre von Plutarchs *Leben Numas* zeigt jedoch, dass diese Unterscheidung so nicht haltbar ist.

zwischen Egeria und Numa festmacht und die Plutarch auch in verschiedensten antiken Erzähltraditionen wiederfindet.⁵³⁷

In seinem Vorwort, markiert Lukas sein Vorgehen gemäss den historiographischen Konventionen seiner Zeit⁵³⁸ und deklariert am Ende auch seine Schreibabsicht: Er will die Zuverlässigkeit der Informationen (λόγοι) bestätigen, die sein primärer Adressat, Theophilus, bereits erhalten habe. Lukas verschweigt, worum es sich bei diesen λόγοι handelt. In der Kommentarliteratur gehen die Meinungen weit auseinander, wie der Begriff zu verstehen ist: Handelt es sich bei Theophilus um einen politischen Verantwortungsträger, den Lukas mit seinen Schilderungen der Anfänge der Christenbewegung von deren ungefährlicher Natur überzeugen will? Oder ist Theophilus vielleicht ein Mann, der erst kürzlich zum christlichen Glauben gefunden hat, so dass sich die λόγοι auf die Unterweisung in den christlichen Glaubensgrundlagen für neu getaufte Gemeindeglieder beziehen? Oder geht es gerade nicht um die christliche Botschaft, und die λόγοι sind inhaltlich mit den πράγματα gleichzusetzen? In diesem Fall würde sich Lukas im Vorwort mit Aussagen über die Zielsetzungen und Themen seines literarischen Projekts eher bedeckt halten und sich dadurch zu Beginn alle Möglichkeiten für die Entfaltung seines Evangeliums offenlassen.⁵³⁹ Was auch immer mit den λόγοι gemeint sein mag, die weitere Lektüre des Lukasevangeliums zeigt, dass Lukas vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu erzählt und an dieser Geschichte christliche Glaubensinhalte festmacht, die er für zentral hält.

Ein grosses Gewicht kommt dabei der christlichen Gotteslehre zu.⁵⁴⁰ Lukas ist es ein Anliegen, das menschenzugewandte Wesen Gottes herauszustreichen. Dabei bedient er sich nicht des Ausdrucks φιλανθρωπία; ihm stehen andere Begrifflichkeiten aus der Septuaginta-Tradition zur Verfügung: Der Gott Israels ist gütig (χρηστός),⁵⁴¹ mitfühlend (οἰκτίρων)⁵⁴² und voller Erbarmen (ἔλεος).⁵⁴³ Obwohl sich die konkreten Begriffe für das Wohlwollen als zentralen göttlichen Wesenszug bei Plutarch und Lukas deutlich unterscheiden, werden sie doch auf ganz ähnliche Weise gefüllt und narrativ entfaltet, wie in den weiteren Abschnitten gezeigt wird. Die lukanischen Begriffe (gerade auch im Kontext der Lobgesänge von Maria und Zacharias zu Beginn des Evangeliums) betonen gegenüber der allgemeineren φιλανθρωπία bei Plutarch noch stärker die Zu-

⁵³⁷ Num. 4; vgl. oben 4.5.4.

⁵³⁸ S. u. 5.4.1.

⁵³⁹ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 60.67.

⁵⁴⁰ Darauf weist zumindest eine grobe Wortstatistik, die zeigt, dass das Lexem θεός im Lukasevangelium mit 122 Belegen im Vergleich zu den anderen Evangelien bei weitem am häufigsten vorkommt (83 Belege bei Johannes; 50 bei Matthäus; 49 bei Markus).

⁵⁴¹ Lk 6,35.

⁵⁴² Lk 6,36.

⁵⁴³ Lk 1,72.87.

wendung Gottes zu den gesellschaftlich Marginalisierten und Stigmatisierten, die sich im Leben Jesu manifestiert, auch wenn dieser Aspekt bei Plutarch ebenfalls nicht fehlt.⁵⁴⁴

5.3.1. Das göttliche Wohlwollen gegenüber Tieren

Im Lukasevangelium ist das Erbarmen Gottes über die Menschen eingebettet in die Vorstellung von dessen Liebe zur ganzen Schöpfung. Dies zeigt sich beispielsweise in einem Jesuswort, das Lukas mit etwas anderer Akzentuierung als Matthäus wiedergibt.⁵⁴⁵ Darin sind Tiere als Objekt der göttlichen Fürsorge dargestellt, die mit einem *argumentum a comparatione* umso mehr für die Menschen geltend gemacht wird.⁵⁴⁶ Jesus spricht von Sperlingen, die in Fünfer-einheiten für zwei Kupfermünzen als Genussmittel auf dem Markt verkauft werden, und betont den geringen Wert, den diese kleinen Vögel für Menschen haben: Sie werden nicht einmal einzeln, sondern nur jeweils fünf zusammen für einen kleinen Preis gekauft. Der menschlichen Geringschätzung stellt er sodann die grosse Aufmerksamkeit Gottes gegenüber, der keinen einzigen dieser kleinen Geschöpfe vergessen hat.⁵⁴⁷ So schliesst der lukanische Jesus von der göttlichen Fürsorge für die Tiere auf die Menschen: „Ihr seid mehr [wert] als viele Sperlinge“ (πολλῶν στρουθίων διαφέρετε).⁵⁴⁸ Gott sorgt sich um jeden einzelnen Sperling, umso mehr um jeden einzelnen der Zuhörer Jesu.

Inwiefern ist die göttliche Menschenfreundlichkeit im Leben Numas gegründet in einer allgemeineren göttlichen Liebe, die auch Tiere miteinschliesst? Im Zusammenhang der Volkserzählung von der Liebe zwischen Egeria und Numa kommt Plutarch auf das Wesen der göttlichen Liebe zu Menschen und Tieren zu sprechen. Er schreibt dort: *που λόγον ἔχει τὸν θεόν, οὐ φίλιππον οὐδὲ φίλορνιν, ἀλλὰ φιλάνθρωπον ὄντα [...]*. Diese Aussage ist nicht leicht zu verstehen und zu übersetzen. Bernadotte Perrin und Johann Kaltwasser unterscheiden in ihren Übersetzungen jeweils kategorisch zwischen Menschen und Tieren: „Es ist vernunftgemäss, dass die Gottheit zwar die Menschen, nicht aber Pferde oder Vögel liebt.“⁵⁴⁹ Diese Übersetzung liegt zwar grammatikalisch nahe, lässt sich jedoch

⁵⁴⁴ S. u. 5.3.3.c.

⁵⁴⁵ Lk 12,6 f.; vgl. SCHULZ, Spruchquelle, 160.

⁵⁴⁶ Vgl. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik, § 397.

⁵⁴⁷ Der Ausdruck „nicht vergessen gehen“ (οὐκ ἐπιλελησμένον, Lk 12,6) ist theologisch aufgeladen. In der Septuaginta wird mit ihm die heilvolle Fürsorge Gottes für sein Volk bezeichnet (Ps 9,13; 12,2 LXX; 41,10 LXX; Jes 44,21; 49,14 f.; Hos 4,6; vgl. 1 Sam 1,11; Ps 111,6 LXX und WOLTER, Lukasevangelium, 443).

⁵⁴⁸ Lk 12,7b.

⁵⁴⁹ PERRIN, Plutarch's Lives, 317: „There is some reason in supposing that Deity, who is not a lover of horses or birds, but a lover of men [...]“. KALTWASSER, Lebensbeschreibungen, 145: „Es ist freilich der Vernunft gemäss, dass Gott, der wohl Menschen, aber nicht Pferde oder Vögel liebt [...]“.

schwerlich mit Plutarchs Hochschätzung von Tieren vereinbaren, die sich an anderen Stellen seines literarischen Werkes widerspiegelt.

Zwei Beispiele sollen hier genügen: (1) In seiner Abhandlung zur Frage, ob Landtiere oder Meerestiere klüger sind, wendet sich Plutarch scharf gegen die stoische Position, die den Tieren den Intellekt abspricht, sie für rein instinktgesteuerte Wesen hält und dem Menschen deshalb keine moralische Verpflichtung ihnen gegenüber abverlangt.⁵⁵⁰ An vielen Beispielen der antiken Tierkunde demonstriert Plutarch, dass Tieren durchaus planvolles Handeln und Verstand zugesprochen werden könne. Daher formuliert er einen Katalog mit inakzeptablem menschlichen Verhalten gegenüber Tieren.⁵⁵¹ (2) Im humoristischen Dialog *Gryllus* verhandelt Odysseus mit einem von der Zauberin Kirke in ein Schwein verwandelten Menschen die Frage, ob das Leben als Tier besser sei als in Menschengestalt.⁵⁵² In der Diskussion nennt Gryllus, der „Grunzer“, zahlreiche Beispiele und Argumente, weshalb die Tiere in der Tat als die tugendhafteren Lebewesen gelten müssten: Sie seien ehrlicher, ehrenvoller, mutiger und ausdauernder als Menschen und täten nichts ausschliesslich zum Vergnügen. Ebenso wie die Menschen verfügten sie über Verstand.⁵⁵³

Wenn die Vernunft und Tugendhaftigkeit der Menschen die Liebe der Götter auf sich zieht,⁵⁵⁴ so sind Tiere von dieser Liebe nicht generell ausgeschlossen. Deshalb übersetzen Konrat Ziegler und Walter Wuhrmann die Passage über die göttliche Liebe zu Lebewesen im *Leben Numas* zu Recht nicht als Kontrast, sondern als Überbietung: Gott liebt „nicht nur Pferde und Vögel, sondern vor allem Menschen“.⁵⁵⁵ Die Gottheit liebt Tiere, mehr noch aber Menschen, und mit den hervorragendsten unter ihnen, dazu zählt Numa zusammen mit etlichen anderen grossen Männern der griechisch-römischen Geschichte, pflegt sie sogar enge Gemeinschaft.⁵⁵⁶

Sowohl Plutarch als auch Lukas führen das Wohlwollen Gottes bzw. des Göttlichen gegenüber den Menschen auf eine allgemeinere Eigenschaft göttlichen

⁵⁵⁰ *De sol. an.* 963B. S. Newmyer hat vor kurzem eine englische Übersetzung und Kommentierung von drei einschlägigen Schriften Plutarchs zu Tieren herausgegeben (NEWMYER, *Three Treatises on Animals*).

⁵⁵¹ *De sol. an.* 965A–B. In einer Abhandlung über das Essen von Fleisch (*De esu*) plädiert Plutarch angesichts der schlechten Haltungsbedingungen und qualvollen Tötung von Nutztieren in der Antike für einen vegetarischen Lebensstil. Vgl. dazu auch die abschreckenden Beispiele von Tiermisshandlungen in *De coh. ira*; zu Plutarch und Vegetarismus siehe NEWMYER, Vegetarianism; GAMLATH, *Animal and Vegetarian Treatises*; KOMOROWSKA, *Vegetarian Choice*. In Buch IV seiner Tischreden diskutiert Plutarch die Frage, weshalb sich Juden von Schweinefleisch enthalten, ob es aus Hochachtung oder aus Abscheu vor dem Tier sei und betont auch hier die Parallelität zu den Pythagoräern (vgl. DI SERIO, *Reasons for Avoiding Pork*).

⁵⁵² *Brut. an. rat.* 986A.

⁵⁵³ *Brut. an. rat.* 992D.

⁵⁵⁴ *Num.* 4,3.

⁵⁵⁵ ZIEGLER/WUHRMANN, *Grosse Griechen und Römer*, Bd. 1, 199.

⁵⁵⁶ *Num.* 4,3.

Wesens zurück, die sich auch in einer göttlichen Freundlichkeit gegenüber Tieren ausdrückt, obwohl sie die Menschen in besonderem Masse im Blick hat.

5.3.2. Das göttliche Wohlwollen und das blutlose Opfer

Plutarchs Hochschätzung der Tiere zeigt sich im *Leben Numas* auch in den Vorbehalten, die er gegenüber gewaltsamen Tötungen bei Opferritualen erkennen lässt. Die göttliche Freundlichkeit gegenüber Menschen und Tieren hat Implikationen für die Form der Götterverehrung: Opfer sind ein wichtiger Bestandteil, aber gewaltsame Tötungen sollen nicht zwingend dazugehören.⁵⁵⁷ So führt Numa unblutige Opfer ein, weil er rituelle Schlachtungen für unvereinbar mit der göttlichen Gerechtigkeit hält.⁵⁵⁸ Als wichtiges Vorbild fungiert dabei in Plutarchs Darstellung Pythagoras, der einen konsequenten Vegetarismus lehrte.⁵⁵⁹ Entsprechend kommt die Götterverehrung der Pythagoräer ohne Blutvergiessen aus. Stattdessen bestehen ihre Opfer aus Backwaren, Weinspenden und einfachen Dingen. An den Anfang des römischen Kultus setzt Plutarch also eine blutlose Götterverehrung.⁵⁶⁰

Die Frage nach der Notwendigkeit blutiger Opfer und ihrer Vereinbarkeit mit dem göttlichen Wesen steht auch im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Numa und Jupiter auf dem Aventin. Der erzürnte Göttervater fordert für den Ritus der Blitzsühne ein Menschenopfer. Numa unterbricht ihn jedoch dreimal und handelt mit ihm aus, dass der Ritus stattdessen ohne Blutvergiessen durchgeführt werden soll, woraufhin Jupiter friedlich und versöhnt davonzieht.⁵⁶¹ Plutarch greift in dieser Szene die Vorstellung von den zornigen homerischen Gottheiten auf, die durch blutige Opfer besänftigt werden müssten. Der weise Numa findet jedoch einen anderen Weg, den zornigen Jupiter umzustimmen, und schliesst eine Übereinkunft mit ihm, die Blutvergiessen vermeidet.

Wie Janus die Menschheit aus ihrer vormals barbarischen und wilden Lebensweise herausgehoben und zivilisiert hat,⁵⁶² leitet Numa die Römer zu einer neuen Art der Gottesverehrung an, indem er die traditionellen blutigen Opfer durch eine alternative, blutlose Opferpraxis ersetzt, die dem menschenfreundlichen Wesen des Göttlichen besser entspricht.

⁵⁵⁷ Es ist nicht so, dass Plutarchs Numa alle Tieropfer aus dem römischen Kultus verbannt hätte. Plutarch berichtet von einer Bestimmung Numas, die besagt, dass eine verwitwete Frau eine trächtige Kuh zu opfern habe, wenn sie vor dem Ende ihrer Trauerzeit einen neuen Mann heiratet (*Num.* 12,2). Er lässt die Regelung unkommentiert.

⁵⁵⁸ *Num.* 8,8; 16,1.

⁵⁵⁹ Vgl. Ovid, *met.* 10,60–142.

⁵⁶⁰ *Num.* 8,8. Hier ist unter anderem von Sardellen die Rede. Dass es sich dabei doch noch um Lebewesen handelt, kann wohl als Kompromiss gegenüber den ursprünglichen Forderungen verstanden werden.

⁵⁶¹ *Num.* 15,5–6.

⁵⁶² Vgl. *Num.* 19,6.

Im Lukasevangelium wird zumindest an einer Stelle ein blutiges Tieropfer erwähnt, nämlich bei der Auslösung Jesu als Erstgeburt im Tempel, die Maria und Joseph durch das Opfer zweier Turteltauben vornehmen.⁵⁶³ Das Opferritual wird nicht näher beschrieben, auch nicht problematisiert, sondern bildet vor allem den szenischen Hintergrund und den Anlass für das Zusammentreffen der Familie Jesu mit Simeon im Jerusalemer Tempel.⁵⁶⁴ Wie ihre wiederholte Wallfahrt nach Jerusalem und das sorgfältige Einhalten des jüdischen Brauchtums zeigt auch das Opfer die Frömmigkeit und Gesetzestreue der Eltern Jesu an, die Lukas als eines der Motive dient, mit denen er die Herkunft Jesu aus dem israelitischen Volk betont, als dessen Messias er in Erscheinung tritt.⁵⁶⁵ In derselben Weise sind auch die vielen anderen Anspielungen auf die Erzählgewelt der Septuaginta zu Beginn des Evangeliums als Mittel zu verstehen, die Geschichte des Lebens Jesu an die alttestamentliche Geschichte Gottes mit seinem Volk anzuschliessen.

Ansonsten bildet das Opfer im Lukasevangelium keinen eigenen Topos.⁵⁶⁶ Das unterscheidet den Text markant von den anderen Evangelien, in denen die Auseinandersetzung mit dem Opferkult eine wichtige Rolle spielt. So wird etwa die alttestamentliche Opferkritik bei Markus und vor allem bei Matthäus prominent aufgenommen:⁵⁶⁷ An zwei Stellen zitiert der matthäische Jesus den Propheten Hosea, der verkündete, dass Gott Barmherzigkeit und nicht Opfer fordere.⁵⁶⁸ Davon ist im Lukasevangelium nichts zu lesen. Obwohl Armut und Reichtum bei Lukas als zentrale Themen im Blick sind, verbindet er seine Sozial-

⁵⁶³ Lk 2,24; vgl. Lev 12,1–8.

⁵⁶⁴ Vgl. BOVON, Lukas, Bd. 1, 140.

⁵⁶⁵ S. o. 5.2.4.b.

⁵⁶⁶ In jüngerer Zeit hat U. Mittmann-Richert versucht, den Sühnetod des leidenden Gottesknechts aus Jes 53 als massgeblichen Subtext des Lukasevangeliums herauszuarbeiten (MITTMANN-RICHERT, Sühnetod). Ihr folgte R. Genz für die Apostelgeschichte (GENZ, Jesaja 53). Sie formulieren damit eine wichtige Gegenposition zum Forschungskonsens des 20. Jahrhunderts, dass im Lukasevangelium „von der Heilsbedeutung des Kreuzes Christi [...] nirgends die Rede“ sei (VIELHAUER, Paulinismus der Apostelgeschichte, 12). Doch zeigt gerade der Vergleich mit den anderen Synoptikern, dass Lukas bei seiner Soteriologie ganz andere Akzente setzt, die nicht vor schnell eingeebnet werden sollten (vgl. BÖTTRICH, Sühnetod).

⁵⁶⁷ Diese Tradition lässt sich bis auf die Propheten Amos und Jesaja zurückverfolgen, die ihre Kultkritik mit der Sozialkritik verbanden, indem sie die üppigen Opfer der Reichen für unnütz erklärten, solange nicht für Recht und Gerechtigkeit im Volk gesorgt sei (z. B. Am 5,21–24; Jes 1,10–17; vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gottesbild und Kultkritik). Dieselbe Argumentation begegnet auch in weisheitlichen Texten, in denen betont wird, dass eine angemessene Opferhandlung mit einem entsprechend gerechten Lebenswandel einhergehen müsse (Spr 15,8; 21,3; vgl. ERNST, Weisheitliche Kultkritik). In Ps 50 wird eine Überbetonung kultischer Opfer aus theologischen Gründen kritisiert. Der Psalmist polemisiert gegen die Vorstellung, dass Gott ein Hunger- oder Durstgefühl hätte und deshalb „das Fleisch von Stieren essen oder das Blut von Böcken trinken“ würde, und fordert statt kultischer Opfer einen rechtschaffenen Lebenswandel (Ps 50,13–15; vgl. KRÜGER, Kultkritik, 50).

⁵⁶⁸ Mt 9,13; 12,7; vgl. Hos 6,6. Barmherzigkeit und Opfer sind hier nicht als sich gegenseitig ausschliessende Alternativen zu verstehen. Das Kultgesetz wird nicht abgeschafft, tritt aber

kritik nicht mit Kultkritik, wie das in den alttestamentlichen Quellen häufiger der Fall ist. So wird auch die polemische Bemerkung bei Markus, dass das Einhalten des Doppelgebots der Liebe „mehr ist als alle Brandopfer und Schlachtopfer“, bei Lukas ersatzlos gestrichen.⁵⁶⁹ Möglicherweise hat die Diskussion mit zunehmender zeitlicher Distanz zur Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. an Relevanz verloren.

Lukas ist sehr zurückhaltend, den heilschaffenden Kreuzestod Jesu in einem opferkultischen Sinn zu interpretieren.⁵⁷⁰ So verzichtet er auf die Lösegeldmetapher, wie sie bei Markus und Matthäus zu finden ist.⁵⁷¹ Ebenfalls zeigt sich dies in der Akzentverschiebung gegenüber Markus bei den Deuteworten von Brot und Kelch. Im Markusevangelium spricht Jesus beim Kelchwort von seinem „Blut des Bundes“ (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης), das vergossen wird.⁵⁷² Damit spielt Markus auf den Blutritus beim Bundesschluss am Sinai an,⁵⁷³ bei dem Mose das Volk Israel seinem Gott weiht. Hinter diesem Ritual steht die Vorstellung, dass das Blut der Opfertiere als Träger des Tierlebens heilig sei und die Israeliten dadurch von ihrer Sünde gereinigt und so Zugang zu Gott erlangen würden.⁵⁷⁴ Der rituellen Besprengung mit Blut am Sinai entspricht bei Markus das Trinken des Weins beim Abendmahl.

Während Matthäus den Wortlaut der markinischen Einsetzungsworte übernimmt,⁵⁷⁵ orientiert sich Lukas an einer Tradition, die sich auch bei Paulus findet und die von einem „neuen Bund in Jesu Blut“ (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου) spricht.⁵⁷⁶ Dieser Wortlaut evoziert weniger den Blutritus am Sinai, als vielmehr eine allgemeinere alttestamentlich-frühjüdische Hoffnung auf einen neuen Bund zwischen Gott und seinem Volk, der gedanklich nicht unmittelbar mit einem reinigenden Opferritual verbunden ist.⁵⁷⁷ „Jesu Blut“ wird zwar Heilsbedeutung

gegenüber dem Liebesgebot zurück: Wer nicht barmherzig ist, dem nützt auch kein Opfer (vgl. Luz, Matthäus, Bd. 2, 44).

⁵⁶⁹ Lk 10,27; vgl. Mk 12,33f. Erst in der Apostelgeschichte schlägt die Stephanusrede eine opferkritische Note an (Apg 7,42f.; vgl. Am 5,25).

⁵⁷⁰ Vgl. BÖTTRICH, Lukas in neuer Perspektive, 123. Andere frühchristliche Texte bedienen sich gerne opferkultischen Metaphern, um vom Heilsgeschehen am Kreuz zu sprechen, z. B. in Joh 1,29,36 (vgl. 1 Joh 2,2; 4,10); Röm 3,25; Hebr 9,18; 10,19,29; 12,24; 13,12.

⁵⁷¹ Vgl. Mk 10,45; Mt 20,28.

⁵⁷² Mk 14,24. Zum Vergleich zwischen Markus und Lukas siehe WOLTER, Lukasevangelium, 706; KLEIN, Lukasstudien, 666–667, gegen ERNST, Lukas, 588.

⁵⁷³ Vgl. Ex 24,8.

⁵⁷⁴ Vgl. EBERHART, Kultmetaphorik und Christologie, 121.

⁵⁷⁵ Mt 26,28.

⁵⁷⁶ Lk 22,20.

⁵⁷⁷ Ein neuer Bund Gottes wird in verschiedenen alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen angekündigt, auch wenn er nicht explizit als „neu“ bezeichnet wird (Jes 55,3; 61,8; Jer 32,40; Bar 2,35; Ez 16,60.62; 37,26; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 707). Von einem Opfer ist dabei nicht die Rede. Dass es in der alttestamentlichen Tradition auch unblutige Bundesschlüsse gibt, zeigt der Noahbund, in dessen Vorfeld zwar ein Opfer dargebracht wird, das aber nicht zum Bundesschluss gehört (Gen 9,9–17).

zugeschrieben, doch schwingt dabei nicht notwendigerweise eine opferkultische Bedeutung mit. Der Fokus liegt auf dem, bis zum Letzten gehende Eintreten Jesu für seine Jünger.⁵⁷⁸ Das menschenfreundliche Wirken Gottes in der Hingabe Jesu in den Tod kann bei Lukas in diesem Sinn unabhängig von Opferkult und Sühnevorstellung verstanden werden.⁵⁷⁹ Für diese Interpretation spricht die bereits erwähnte Beobachtung, dass das kultische Opfer und die entsprechende Metaphorik für das Lukasevangelium auch sonst keine Bedeutung hat.⁵⁸⁰

Weiter fällt auf, dass Lukas allerdings auch von der bei Paulus überlieferten Tradition abweicht, wenn er auf den Erinnerungsbefehl nach dem Kelchwort verzichtet. Das erinnernde Brotbrechen wird den Jüngern beim Herrenmahl für die Zukunft explizit befohlen und im weiteren Verlauf des lukanischen Doppelwerks als fester Bestandteil frühchristlicher Kultpraxis dargestellt.⁵⁸¹ Das Fehlen des Erinnerungsbefehls bei der Becherhandlung deutet an, dass es sich dabei, im Unterschied zum Brotbrechen, um einen einmaligen und unwiederholbaren Akt handelt.⁵⁸² Das Trinken des Weines findet im Fortgang des lukanischen Doppelwerks keine explizite Erwähnung mehr. Der Wein als Rückverweis auf das blutige Geschehen des gewaltsamen Todes Jesu tritt gegenüber dem Motiv des Brotbrechens der erinnernden Jüngergemeinschaft zurück.⁵⁸³

Vergleichend kann festgehalten werden, dass sich Plutarch theologisch mit Blutopfern auseinandersetzt und sie für unvereinbar mit der göttlichen Gerechtigkeit hält. Bei Lukas gehören Schlachtungen für kultische Zwecke zur Kulisse, eine Auseinandersetzung mit ihnen, wie sie in anderen neutestamentlichen Schriften begegnet, findet jedoch nicht statt. Möglicherweise sah sich Lukas veranlasst, opferkultische Metaphern und Assoziationen zu Blutriten wegen der zeitgenössischen Empfindlichkeiten und Vorbehalte, wie Plutarch sie artikuliert, als theologisch unpassend zu vermeiden.

5.3.3. Aspekte der Offenbarung des göttlichen Wohlwollens

Im *Leben Numas* zeichnet Plutarch ein Bild der göttlichen Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία),⁵⁸⁴ indem er in verschiedener Weise zur Sprache bringt, wie Menschen göttliche Unterstützung und Hilfe erfahren. Er bezieht sich dabei auf unterschiedliche Personengruppen, politische Verantwortungsträger, römische Bürger und zum Tode Verurteilte, mit jeweils spezifischen, grundlegenden Bedürfnissen, die durch das göttliche Wirken in der Welt gestillt werden.

⁵⁷⁸ S. o. 5.2.2.d.

⁵⁷⁹ So auch POKORNÝ, Gospel, 166; STRECKER, Evangelist Lukas, 430; WOLTER, Lukasevangelium, 707; anders PLUMMER, Luke, 499; BOVON, Lukas, Bd. 4, 247.

⁵⁸⁰ Vgl. RADL, Lukas-Evangelium, 106 f.

⁵⁸¹ Vgl. Lk 24,30; Apg 2,46; 20,7; 27,35; vgl. SCHRÖTER, Abendmahl, 51.

⁵⁸² Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 708.

⁵⁸³ Vgl. Lk 24,30.35; Apg 2,46; 20,7; 27,35; vgl. JANTSCH, Salvation, 210.

⁵⁸⁴ Vgl. Num. 4,3.

Im Lukasevangelium findet sich bereits ganz zu Beginn der Erzählung die Ankündigung, dass sich Gott seinem Volk in Jesus barmherzig zuwenden wird.⁵⁸⁵ Diese Zusage entfaltet Lukas narrativ, indem er davon berichtet, wie der mit göttlicher Macht ausgestattete Jesus rettend in individuelle Situationen verschiedenster Menschen hineinwirkt. Drei Aspekte der göttlichen Hilfe, die von der Menschenfreundlichkeit Gottes zeugen, sollen im Folgenden ausgeführt werden.

a) Das göttliche Wohlwollen als Spende göttlicher Erkenntnis

Plutarch entwickelt Lebensportraits von Menschen in politischer Verantwortung. Diese müssen gewichtige Entscheidungen treffen, die erhebliche Konsequenzen für ein ganzes Volk haben können. Zweifellos, so meint Plutarch, sind deshalb die grossen Regenten der Geschichte von einer Gottheit in ihren Regierungsgeschäften beraten worden. In diesem Sinne hält er es für durchaus nachvollziehbar, dass die Volkserzählung davon spricht, dass König Numa durch seine Verbindung mit der Nymphe Egeria zu göttlichem Wissen gelangt.⁵⁸⁶ Die so gespendete Erkenntnis versetzt Numa in die Lage, göttliche Zeichen in Zeiten der Bedrängnis richtig zu deuten, seine heilsamen Reformen in Rom wirksam umzusetzen und sogar siegreich aus einem Wortgefecht mit dem als homerische Gottheit stilisierten Göttervater Jupiter hervorzugehen.⁵⁸⁷ Nutzniesser dieser gottgeschenkten Weisheit ist das ganze römische Volk, das durch Numas Weisheit zum Guten geformt wird.⁵⁸⁸ Die göttliche Menschenfreundlichkeit drückt sich hier in der Gewährung göttlicher Erkenntnis aus, die Numa dazu befähigt, Frieden und Wohlstand zu schaffen und die römische Gesellschaft zu einem guten Leben und rechter Gottesverehrung anzuleiten.⁵⁸⁹

Im Lukasevangelium wird am Anfang in der durch den Gottesgeist inspirierten Rede des Priesters Zacharias das bevorstehende göttliche Eingreifen in die Geschichte als Ermöglichung heilschaffender Gotteserkenntnis gedeutet: Zacharias prophezeit den „Besuch“ der Barmherzigkeit Gottes bei seinem Volk, der zur „Erkenntnis des Heils“ (γνώσις σωτηρίας) führen wird.⁵⁹⁰ Dabei bedient er sich verschiedener Lichtmetaphern: Die Barmherzigkeit Gottes, die im Wirken des Johannes und von diesem vorbereitet im Handeln Jesu in Erscheinung tritt, leuchtet denen, die in Finsternis sitzen, und ermöglicht ihnen eine gottgefällige Lebensführung.⁵⁹¹ Die Lichtmetaphorik begegnet noch einmal im Lobgesang

⁵⁸⁵ Vgl. Lk 1,54.78; 2,11.

⁵⁸⁶ Num. 4,2.

⁵⁸⁷ Num. 15,3; vgl. oben 5.3.2.

⁵⁸⁸ Num. 20,8.

⁵⁸⁹ Num. 8,3; 9,4; 22,7.

⁵⁹⁰ Lk 1,77 f. In V. 77 ist noch von der zukünftigen Bedeutung des Johannes im Heilsplan Gottes die Rede, und doch ist bereits das Gotteshandeln in Jesus mit im Blick, wie der nächste Vers verdeutlicht (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 77).

⁵⁹¹ Lk 1,78 f. In der Lichtmetaphorik schwingen unterschiedliche Assoziationen mit: Das Licht spendet Leben (BOVON, Lukas, Bd. I, 110), vertreibt Hoffnungslosigkeit und Verzweif-

des Simeon, der die Bedeutung Jesu auf die Heidenvölker ausweitete: Jesus werde „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden“ (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνῳν) sein.⁵⁹²

Wie sich diese Verheissung erfüllt, schildert Lukas an verschiedenen Stationen des Lebens Jesu: (1) Bereits im Jugendalter verfügt Jesus über grosse Weisheit, mit der er im Jerusalemer Tempel mitten unter Schriftgelehrten sitzen und mit ihnen debattieren kann, so dass alle über sein Verständnis in Staunen geraten.⁵⁹³ Es wird gesagt, dass Jesus bis zum Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an Weisheit sogar noch zunimmt.⁵⁹⁴ (2) Kurz nach seiner Taufe wird Jesus in der Wüste vom Teufel auf die Probe gestellt, kontert dessen Finten aber mit passenden Schriftziten und geht aufgrund seiner tiefen Kenntnis des Gotteswillens und seiner Gottestreue siegreich und gestärkt aus der Konfrontation mit dem Bösen hervor.⁵⁹⁵ (3) Später sagt Jesus über sich selbst, dass er über die Möglichkeiten menschlicher Weisheit hinaus die wahre Gotteserkenntnis besitze und den Menschen zugänglich machen könne.⁵⁹⁶ Den Antityp zu Jesus bilden die Gesetzesgelehrten, die den Menschen durch ihre problematische Gesetzesauslegung und Lebensführung den Schlüssel zur wahren Gotteserkenntnis vorenthalten.⁵⁹⁷ Die Gotteserkenntnis, die im Wirken Jesu offenbar wird, kommt bei Lukas potentiell dem ganzen Volk zugute, doch erweist sich dieses als gespalten. Während sich viele Menschen gegenüber der Botschaft Jesu verschliessen, ist es anderen gegeben, seine Worte anzunehmen und so zu der von ihm vermittelten Gotteserkenntnis zu finden.⁵⁹⁸ (4) Am Ende des Evangeliums kommt der Auferstandene den entmutigten Emmausjüngern zu Hilfe, indem er ihnen die Erkenntnis schenkt, die sie dringend benötigen. Er legt ihnen die alttestamentlichen Schriften aus und lässt ihnen dadurch sein tragisches Schicksal im Lichte göttlicher Verheissungen verständlich werden. Kurz darauf lehrt der Auferstandene auch die in Jerusalem versammelten Jünger und öffnet ihren Verstand (διανοίγω τὸν νοῦν), damit sie den göttlichen Heilswillen in seinem Sterben und seiner Auferstehung erkennen.⁵⁹⁹ So wird die durch den Auf-erstandenen vermittelte göttliche Erkenntnis zum entscheidenden Wendepunkt

lung (KLEIN, Lukasevangelium, 126) und steht für den Beginn der anbrechenden Heilszeit (WOLTER, Lukasevangelium, 117). Doch ermöglicht Licht auch Wahrnehmung und Erkenntnis (vgl. CONZELMANN, φῶς, 335 mit Anm. 269; BOVON, Lukas, Bd. 1, 145, zu Lk 2,32).

⁵⁹² Lk 2,32.

⁵⁹³ Lk 2,46 f.

⁵⁹⁴ Lk 2,51.

⁵⁹⁵ Lk 4,1–14.

⁵⁹⁶ Lk 10,21 f.; vgl. Mt 11,25–27; Joh 1,18 (dazu KLEIN, Lukasevangelium, 384; WOLTER, Lukasevangelium, 388).

⁵⁹⁷ Lk 11,52. Die Bedeutung der rechten Gotteserkenntnis für die alltägliche Lebensführung wird im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden illustriert. Weil der Knecht den Herrn zu kennen glaubt und sich vor dessen Zorn fürchtet, vergräbt er sein Pfund und verurteilt sich dadurch selbst zur Strafe durch seinen Herrn bei dessen Wiederkunft (Lk 19,11–27).

⁵⁹⁸ Lk 8,10; 11,29; vgl. SCHMID/DAUTZENBERG, Verstockung.

⁵⁹⁹ Lk 24,32; vgl. BOVON, Lukas, Bd. 4, 564.

für die Entstehung und die Ausbreitung des christlichen Glaubens, die Lukas in seinem Doppelwerk darstellt.

b) Das göttliche Wohlwollen als Rettung in prekären Situationen

Politische Verantwortungsträger befinden sich in einer gesellschaftlich exponierten Position, die nicht selten auch mit Lebensgefahr verbunden ist. Aus diesem Grund zögert Numa, wie Plutarch ihn in seiner Rede in Cures sagen lässt, sein ruhiges Leben auf dem Land für das unsichere Amt als König Roms aufzugeben. Numa verweist dabei auf das Schicksal seiner Vorgänger, seines Schwiegervaters Tacitus und Romulus', die beide auf mysteriöse Weise (vermutlich durch eine politische Intrige) zu Tode gekommen sind.⁶⁰⁰ Jedoch genießen bedeutende Personen auch besonderen göttlichen Schutz. So wird von Romulus erzählt, dass ihm als Kleinkind in der Wildnis, in die er wegen eines Thronstreits ausgesetzt worden war, eine kaum zu glaubende Rettung (σωτηρία ἄπιστος) und göttliche Ernährung (τροφή τινα δαιμόνιον αὐτοῦ) zuteilgeworden sei.⁶⁰¹ Numa selbst bleibt wegen seiner Beliebtheit in Volk und Senat zeit seines Lebens von Verschwörungen und Putschversuchen verschont und vertraut auch in akuten militärischen Bedrohungssituationen auf den göttlichen Beistand für sich selbst und für das auf Frieden eingeschworene Rom.⁶⁰²

Doch nicht nur Könige erhalten im *Leben Numas* göttliche Hilfe in Lebensgefahr. Auch die römischen Bürger können davon profitieren. Als eine schwere ansteckende Krankheit über die Stadt rollt, sinkt den Einwohnern der Mut. Doch Numa erkennt in einem göttlichen Zeichen, dass Hilfe naht – und tatsächlich lässt die Seuche sogleich nach.⁶⁰³ Hilfe kann es sogar für zum Tode Verurteilte geben: Das von Numa verordnete Recht sieht eine Begnadigung in letzter Minute vor, wenn dem Verurteilten auf dem Weg zur Hinrichtung „durch eine Fügung“⁶⁰⁴ und nicht absichtlich“ (τυχαῖος καὶ οὐκ ἐξεπίτηδες) eine Vestalin begegnet.⁶⁰⁵

⁶⁰⁰ Num. 5,2–3.

⁶⁰¹ Num. 5,3.

⁶⁰² Num. 20,5; 15,6.

⁶⁰³ Num. 13,1–3. Die Etymologie des Namens „Ancilia“ für die an diese Episode erinnernden Schilde der Salii lässt weitere Assoziationen zum rettenden Handeln der menschenliebenden Götter zu, die im dortigen Zusammenhang diskutiert werden: Über eine Anspielung auf die Form der Schilde (vom Griechischen ἄγκυλα oder ἀγκῶν) hinaus könnte der Name auch auf die Zeichenfunktion der Schilde hindeuten, die „von oben herabgefallen“ sind (ἀνέκαθεν φορά), auf die „Heilung der Kranken“ (ἄκεσις τῶν νοσούντων), die „Befreiung von Dürre“ (τῶν αὔχμων λύσις) oder die „Befreiung von Katastrophen“ (ἀνάσχεσις τῶν δεινῶν) – alles Zeichen, dass die Götter den Menschen wohlgesinnt sind und für sie sorgen (vgl. STADTER, Paidagogia, 251f.).

⁶⁰⁴ Man könnte hier auch mit „zufällig“ übersetzen (so K. Ziegler), denn τυχαῖος ist hier nicht näher bestimmt. Jedoch deutet meines Erachtens die Vestalin als bedeutende Akteurin im Geschehen darauf hin, dass die Vorstellung eines göttlichen Einflusses naheliegt, oder zumindest nicht ausgeschlossen werden kann.

⁶⁰⁵ Num. 10,3.

Ungeachtet der konkreten Anklage oder Beweislast wird er in diesem Fall vom Tode bewahrt und freigelassen.

Im Lukasevangelium machen Menschen in verschiedenen prekären Lebenssituationen die Erfahrung göttlicher Rettung. In erster Linie betrifft das die Menschen mit Krankheiten oder Behinderungen, die durch die Wundertätigkeit Jesu geheilt werden:⁶⁰⁶ Aussätzige werden gesund, Gelähmte können wieder gehen, verkrüppelte Gliedmassen werden wiederhergestellt, dem Blinden wird das Augenlicht geschenkt.⁶⁰⁷ Hinzu kommen die zahlreichen Exorzismen, bei denen Jesus die Menschen von ihrer Bedrückung durch die bösen Geister befreit.⁶⁰⁸ Von den jeweils Anwesenden werden diese wundersamen Taten Jesu als Zuwendung Gottes zu seinem Volk gedeutet.⁶⁰⁹ Bei den Heilungen geht es nicht nur um die Wiederherstellung der Gesundheit der betroffenen Menschen, sondern auch um die Befreiung von sozialer Stigmatisierung und ökonomischer Perspektivenlosigkeit.⁶¹⁰ Die freundliche Zuwendung Gottes gilt im Lukasevangelium besonders den armen, kranken und gesellschaftlich marginalisierten Menschen, die in Jesus den Trost und die Hilfe Gottes erfahren.⁶¹¹

Darüber hinaus schildert Lukas Situationen, in denen sich Menschen in akuter Lebensgefahr befinden und durch die Wundertätigkeit Jesu gerettet werden.⁶¹² Eine dieser Erzählungen handelt von den in Seenot geratenen Jüngern, die um ihr Leben fürchten und durch das Eingreifen Jesu unbeschadet auf die andere Seite des Sees gelangen.⁶¹³ In anderen Wundererzählungen geht es um Menschen, die von tödlichen Krankheiten bedroht sind: Die bettlägerige Schwiegermutter des Petrus wird von schwerem Fieber geheilt, der todkranke Knecht des Centurios in Kafarnaum wird wieder gesund, die bereits für tot erklärte Tochter des Sy-

⁶⁰⁶ Zur Frage der Historizität der Wundererzählungen und zu deren theologischer Bedeutung siehe GOPPELT, *Theologie*, 189–206. Auf die problematische Seite von Heilungswundern, die gesunde Körper zur Norm erheben, haben u. a. MOSS/SCHIPPER, *Introduction*; VON BENDEMANN, *Heilungen Jesu*; BETCHER, *Disability*, hingewiesen.

⁶⁰⁷ Vgl. Lk 5,12–16; 5,17–26; 6,6–11; 17,11–19; 18,35–43.

⁶⁰⁸ Vgl. Lk 4,33–35; 8,26–39; 9,37–42; 11,14; 13,11–13. An einigen Stellen fällt auf, dass Lukas im Einklang mit antiker Medizin nicht immer scharf zwischen Krankheit und Besessenheit unterscheidet (vgl. WEISSENRIEDER, *Images of Illness*).

⁶⁰⁹ Vgl. Lk 5,26; 7,16.

⁶¹⁰ KLEINMAN, *Patients and Healers*, und PILCH, *Healing*, unterscheiden zwischen physischer Krankheit und dem entsprechenden sozio-kulturellen Phänomen, während WEISSENRIEDER, *Images of Illness*, diese Trennung zu Recht kritisch beurteilt.

⁶¹¹ Vgl. STRECKER, *Evangelist Lukas*, 428; KLEIN, *Lukasevangelium*, 58; SCHNELLE, *Theologie*, 463.

⁶¹² Obwohl sich die Abgrenzung lebensgefährlicher Situationen von sonstigen Notsituationen von der *Numa*-Lektüre her anbietet, ist zu beachten, dass Jesu Wirken im Lukasevangelium generell als ein Widerstand gegen den „Tod in allen seinen Erscheinungsformen der Lebensminderung und Lebenszerstörung“ verstanden wird (FELDMEIER/SPIECKERMANN, *Gott der Lebendigen*, 394–396).

⁶¹³ Lk 8,22–25; bemerkenswert ist hier vor allem der Hilferuf der Jünger, die sich in Lebensgefahr wähnen (ἀπολλύμεθα, 8,24).

nagogenvorstehers Jäirus steht wieder auf, der verstorbene Sohn der Witwe von Nain wird wieder zum Leben erweckt.⁶¹⁴ Der Fokus liegt an diesen Stellen weniger auf den sterbenden Menschen selbst, als auf den Personen aus ihrem näheren Umfeld, die sich um sie sorgen. Ebenso thematisiert das Gleichnis vom barmherzigen Samariter die Rettung aus Lebensgefahr: Ein unter die Räuber gefallener Mensch wird von einem Samariter verbunden und später in einer Herberge bis zur vollständigen Genesung versorgt.⁶¹⁵

Der Schächer am Kreuz wird nicht von seiner Todesstrafe errettet. Er selbst bekennt, dass er seine Strafe zu Recht erleidet, und erwartet keine Rettung in diesem Leben.⁶¹⁶ Doch bittet er Jesus, seiner zu gedenken (μνήσθητί μου), womit er eine Wendung aufgreift, mit der fromme Beter in der Septuaginta die heilvolle Zuwendung Gottes erbitten.⁶¹⁷ Jesus verheißt ihm daraufhin eine post-mortale Existenz, in der er in Gemeinschaft mit ihm stehen wird.⁶¹⁸ Auch dem zu Unrecht verurteilten Jesus bleibt der gewaltsame Tod nicht erspart, er selbst erlebt hier ebenfalls keine Rettung, *post mortem* macht seine Auferstehung und Erhöhung jedoch das heilvolle Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten offenbar.⁶¹⁹

Lukas kennt nicht nur die Nöte, die sich aus der Vulnerabilität von Leib und Leben ergeben, sondern auch eine innere Verlorenheit, in der Menschen durch ihre Sünden von einem heilvollen Gottesbezug ausgeschlossen sind. Die Vergebung der Sünden erscheint in diesem Zusammenhang als ein Geschenk Gottes, das durch Jesus vermittelt wird.⁶²⁰ In diesem Sinn sagt der lukanische Jesus von sich, dass er gekommen sei, „um zu suchen und zu retten, was verloren ist“.⁶²¹ Die Botschaft der göttlichen Vergebung erfordert jedoch auch eine Reaktion von Seiten der Empfänger. Lukas betont die Unerlässlichkeit von Sinneswandel (μετάνοια) und Glaube (πίστις) als angemessene Antwort des Menschen auf das Heilsangebot Gottes.⁶²²

⁶¹⁴ Lk 4,38–39; 7,8; 7,11–17; 8,41. Beim Jüngling von Nain ist nicht nur dessen Schicksal im Blick, sondern auch die ökonomische Sicherheit seiner Mutter. Zum Motiv der Totenerweckung mit Bezug auf die Elia- und Elisa-Erzählungen siehe GNILKA, Markus, 212.219; BRODIE, Luke's Use of the Old Testament; BOVON, Lukas, Bd. 1, 357–360.

⁶¹⁵ Lk 10,25–37.

⁶¹⁶ Lk 23,40 f.

⁶¹⁷ Vgl. Ri 16,28; 2 Esr 15,19; 23,14.22.31; Jer 15,15 u. a. (dazu WOLTER, Lukasevangelium, 760).

⁶¹⁸ Lk 23,43.

⁶¹⁹ Vgl. oben Anm. 340.

⁶²⁰ Vgl. Lk 5,20; 7,48. Die Sündenvergebung steht bei Lukas in keinem direkten Zusammenhang mit der Krankenheilung, wie er in Joh 9,2 *ex negativo* thematisiert wird (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 222).

⁶²¹ Lk 19,10; vgl. Ez 34,16.22 und WOLTER, Lukasevangelium, 615 f.

⁶²² Zu μετάνοια siehe Lk 5,32; 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 24,47. Zu πίστις siehe Lk 7,50; 8,48; 8,50; 17,19; 18,42. Zum Glaubensbegriff bei Lukas vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 57; SCHENK, Glaube; BARTH, Glaube und Zweifel. Zu Zweifel und Glaube bei den Synoptikern siehe SCHLIESSER, Zweifel, 105–185.

In einer prekären Lebenssituation kann die richtige Erkenntnis zur Umkehr und Errettung führen, wie es im Gleichnis vom verlorenen Sohn zum Ausdruck kommt.⁶²³ Exemplarisch beschreibt Lukas dort die Rettung eines Menschen, der sich materiell, sozial und seelisch in Not befindet. Der Sohn verlässt den väterlichen Gutshof und gerät bald in bittere Armut. Daraufhin entschliesst er sich, zu seinem Vater zurückzukehren, von dem er freundlich empfangen wird.⁶²⁴ Auf dem Heimathof wird er von seinem Vater empfangen,⁶²⁵ erhält einen geregelten Lebensunterhalt und wird in seiner Würde als Sohn des Gutsheerrn wiederhergestellt, die er durch seinen ausschweifenden Lebenswandel in der Fremde verloren hat. Den Weggang vom Vater deutet Lukas als Tod des Sohnes, die Rückkehr als Wieder-lebendig-Werden.⁶²⁶ Die Erkenntnis des Sohnes über seine Lebenssituation und die Güte seines Vaters führen dazu, dass er aus seiner Verlorenheit zum Leben zurückfindet und Rettung erfährt. So erhält die Freundlichkeit Gottes in diesem Gleichnis ihren Ausdruck in der Annahme, Versorgung und Rehabilitierung des aus widrigsten Umständen zum Leben zurückkehrenden Sohnes.

⁶²³ Lk 15,11–32.

⁶²⁴ Das Motiv der Freude Gottes über die Umkehr eines Menschen zeigt sich auch in den vorangehenden Gleichnissen vom verlorenen Schaf (Lk 15,4–7) und von der verlorenen Drachme (Lk 4,8–10).

⁶²⁵ Das Verständnis der Vatermetapher, die für das jesuanische bzw. frühchristliche Gottesbild zentral ist, hat in der jüngeren Forschung eine beachtliche Differenzierung erfahren. Den Ausgangspunkt für die Diskussion bildete die bis heute rezipierte These von J. Jeremias, nach der die christliche Vatermetaphorik, die prägnant im aramäischen Lehnwort *אבא* zum Ausdruck kommt (das bei Markus, allerdings nicht bei Lukas begegnet), die besondere Nähe Gottes zu den Menschen betonen würde, in Abgrenzung von anderen zeitgenössischen Gottesvorstellungen (JEREMIAS, *Theologie*, 67–73). Diese These wird heute kritisch beurteilt. G. Schelbert stellt fest, dass *אבא* in erster Linie „mein Vater“ bedeutet und entgegen der Behauptung von Jeremias keine kindersprachliche Konnotation aufweist (SHELBERT, ABBA, 191f.; vgl. VERMÈS, *Religion of Jesus*, 180). Die Anrede Gottes als „Vater“ erlebte zur Zeit des Neuen Testaments sowohl im frühen Judentum als auch in der paganen Religiosität eine Blüte und entwickelte sich in neutestamentlichen Schriften mit besonderer Intensität (vgl. ZIMMERMANN, *Namen des Vaters*, 41–79). Die Vatermetaphorik muss daher im Rahmen der Literatur der frühen Kaiserzeit neu ausgeleuchtet werden. C. Gerber beschreibt den Ausdruck „Vater“ als einen Relationsbegriff, der die Beziehung eines Mannes zu einem oder mehreren Kindern impliziert, die durch lebenslange Dauer und asymmetrische Exklusivität bestimmt ist (ein Vater kann mehrere Kinder haben, ein Kind jedoch nur einen Vater; GERBER, *Gottesbild Jesu*, 366f.). Die Vatermetapher verweist auf die Einheit Gottes und auf eine besondere Beziehung, in die Menschen eintreten können (Kindschaft ist ein Status, der durch Geburt oder Adoption erlangt wird). Im Neuen Testament tritt die Vatermetapher wie bereits in der Septuaginta häufig im Zusammenhang mit bestimmten Themen wie Gebetserhörung, Fürsorge und Vergebungsbereitschaft in Erscheinung. Dabei werden sowohl die Autorität als auch die Zuwendung Gottes vorausgesetzt (a. a. O., 367). Das Gottesbild ist durch die Vatermetapher auch mit Eigenschaften ausgestattet, die in unserer Kultur eher als „mütterlich“ gelten. In der patriarchalischen Kultur der Antike steht als Metapher für den über alles waltenden, souveränen Gott in der familiären Semantik jedoch nur die Vaterfigur zur Verfügung (vgl. GERBER, *Gott Vater*).

⁶²⁶ Lk 15,24.

c) Das göttliche Wohlwollen als Herstellung von Gerechtigkeit

Numas Vater und sein Freund Marcius argumentieren mit Nachdruck, dass Numa König von Rom werden solle, weil Gott ihn dafür benutzen wolle, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) nach Rom zu bringen.⁶²⁷ Obwohl Numa zunächst befürchtet, dass die Römer über einen König spotten würden, der sie Gerechtigkeit lehren will, nimmt er das Königsamt schliesslich an, um die Römer zu einem gerechteren Leben zu bewegen.⁶²⁸ Gerechtigkeit bedeutet für Plutarch in diesem Zusammenhang, dass der neue König vor allem darauf bedacht ist, den kriegesischen Expansionsdrang Roms einzudämmen und den Frieden mit den umliegenden Städten zu suchen. So führt Numa unter anderem den Kult des Gottes Terminus ein, der der Gott der Grenzen ist und als Wächter des Friedens und der Gerechtigkeit gilt.⁶²⁹ Numa gelingt es, die kriegesische Haltung der Römer zu verändern und sie in eine heilvolle Ära zu führen: Sie praktizieren unter seiner Anleitung ein Zusammenleben in Freundschaft und Eintracht, in Gerechtigkeit und Selbstbescheidung.⁶³⁰ Die friedliche Stimmung breitet sich über Rom hinaus bis in die umliegenden Gegenden aus, und es herrscht zu Lebzeiten Numas ein Klima der Freundlichkeit zwischen den Städten in Italien, ohne Angst vor Tumulten oder Krieg.⁶³¹

Die Gerechtigkeit, die Gott durch sein barmherziges Eingreifen in Christus in die Geschichte schafft, ist im Lukasevangelium zentral. Der Begriff der Gerechtigkeit bezeichnet bei Lukas zunächst einmal Torafrömmigkeit: Zacharias und Elisabeth werden „gerecht“ (δίκαιος) genannt, weil sie sich an die Weisungen Gottes halten. Auch Simeon gilt als ein gerechter Mann, der fromm ist und auf den Trost Israels wartet.⁶³² Bei der Geburtsankündigung des Johannes verkündigt der Engel, dass der Auftrag des Täufers darin besteht, „die Ungehorsamen zur Einsicht von Gerechten“ zu bewegen.⁶³³ Als Johannes öffentlich auftritt und die Menschen zur Busse ruft, zeigt sich, was Lukas darunter versteht: Es geht um eine Gerechtigkeit, die sich in Nächstenliebe und Armenfürsorge, materieller Bescheidenheit und Gewaltverzicht realisiert.⁶³⁴

Diese Aspekte der Gerechtigkeit begegnen auch im Wirken und in der Verkündigung Jesu: Er kritisiert Ehrsucht, Geldliebe sowie heuchlerische Selbstgerechtigkeit und propagiert stattdessen eine andere Gerechtigkeit vor Gott,⁶³⁵

⁶²⁷ Num. 6,2; vgl. SWAIN, Chance, Providence, and History, der als Endziel der göttlichen Vorsehung bei Plutarch die Herstellung bzw. Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit auf der Erde identifiziert.

⁶²⁸ Num 5,5.

⁶²⁹ Num. 16,1.

⁶³⁰ Num. 20,8.

⁶³¹ Num. 20,4.

⁶³² Lk 2,25; vgl. 2,3; 24,21; Jes 40,1; 49,13; 52,9.

⁶³³ Lk 1,17.

⁶³⁴ Lk 3,11.14; vgl. SOMMER, Recht und Gerechtigkeit, 219.

⁶³⁵ Lk 16,15; vgl. 18,9; 20,20.

die sich insbesondere in der Randgruppenfürsorge ausdrückt. In Gleichnissen erzählt der lukanische Jesus von der Gerechtigkeit, die Gott insbesondere zugunsten von gesellschaftlich marginalisierten Menschen schafft: Eine Witwe, die wegen eines Rechtsstreits die Hilfe eines ungerechten Richters sucht, kommt wegen ihrer Beharrlichkeit schliesslich zu ihrem Recht.⁶³⁶ In einem *argumentum a comparatione* bezieht der lukanische Jesus dieses Bild auf Gott, der seinen Auserwählten in Bedrängnis „ohne Verzug“ Recht schaffen wird.⁶³⁷ Ein Zöllner, der aufrichtig Busse tut, wird gerechtfertigt (δεδικαιωμένος), während der Pharisäer in seiner Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit keine Rechtfertigung erfährt.⁶³⁸ Jesus fasst das Gleichnis mit einem Sprichwort zusammen: „Jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer aber sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“⁶³⁹ Eine ganz ähnliche Pointe hat eine Begebenheit, die sich bei einem Gastmahl im Haus des Pharisäers Simon zuträgt: Eine Sünderin wird wegen ihrer grossen Liebe gerechtfertigt und Jesus spricht ihr das Heil zu, während er dem wohlhabenden Gastgeber dessen mangelnde Liebe vor Augen führt.⁶⁴⁰ Auf eine göttliche Gerechtigkeit nach dem Tod verweist das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Mann: Während der arme Lazarus nach seinem Ableben Trost im Schosse Abrahams findet, erleidet der reiche Mann, der ein dekadentes Leben geführt und sich nicht um die Nöte des Lazarus gekümmert hat, Qualen in der Unterwelt.⁶⁴¹

Am Ende des dritten Evangeliums erfährt der lukanische Gerechtigkeitsbegriff eine christologische Zuspitzung: Jesus selbst wird von Lukas als das Idealbild eines zu Unrecht leidenden Gerechten dargestellt.⁶⁴² Während die Schächer am Kreuz ihre Strafe zu Recht erleiden, hat Jesus nichts Falsches getan.⁶⁴³ Seine Hingabe für andere führt ihn konsequent bis in den Tod. Deshalb wird Jesus vom Centurio unter dem Kreuz als wahrhaft Gerechter (δίκαιος) bezeichnet und schliesslich von Gott durch seine Auferweckung und Erhöhung ins Recht gesetzt.⁶⁴⁴

Auch bei der Gerechtigkeit, die Numa in Rom schafft, lässt sich beobachten, dass sie sich auf die Bedürfnisse marginalisierter Bevölkerungsgruppen richtet. So stellt Numa der besitzlosen Bevölkerung Roms Land für den Ackerbau zur Verfügung, um die Armut als Wurzel der Ungerechtigkeit zu lindern.⁶⁴⁵ Er schafft

⁶³⁶ Lk 18,1–8.

⁶³⁷ vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 590.

⁶³⁸ Lk 18,9–14.

⁶³⁹ Lk 18,14; vgl. 1,52; 14,11; Mt 23,12.

⁶⁴⁰ Lk 7,36–50; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 594; KLEIN, Lukasevangelium, 298.

⁶⁴¹ Lk 16,19–31. Zu Plutarchs Überlegungen zu einem postmortalen göttlichen Gericht siehe *De sera* 561A–B.

⁶⁴² Vgl. SOMMER, Recht und Gerechtigkeit, 230.

⁶⁴³ Lk 23,41.

⁶⁴⁴ Lk 23,47.

⁶⁴⁵ *Num.* 16,3.

einen besonderen rechtlichen Schutz für Frauen, indem er die Trauerzeiten für Witwen klar definiert, den Verkauf von verheirateten Männern als Sklaven verbietet (mit Rücksicht auf die Ehefrauen, deren sozialer Status direkt mit dem ihrer Männer verbunden ist) und ein tragfähiges Eherecht einführt.⁶⁴⁶ So kommt Plutarch zu dem (für einen Griechen erstaunlichen) Urteil, dass der römische König Numa eher ein Gesetzgeber im griechischen Geist (ἐλληνικώτερος νομοθέτης) sei und dabei sogar Lykurg überflügele. Als konkrete Begründung führt Plutarch in diesem Zusammenhang Numas Regelung zur Aufhebung der sozialen Schranken bei den Saturnalien an, die dazu führt, dass die Sklaven zusammen mit ihren Herren speisen dürfen.⁶⁴⁷

Weiter fällt auf, dass Plutarch die Gerechtigkeit, die Numa nach Rom bringt, in dessen Person verortet: Es ist die „grosse Gerechtigkeit“ (τοσαύτη δικαιοσύνη) in Numa, die als Mittel identifiziert wird, dessen sich Gott bedienen will, weswegen Numa König von Rom werden soll.⁶⁴⁸ Die Gerechtigkeit und Milde, die Numa besitzt, bewegt die Römer zum Umdenken.⁶⁴⁹ Und aus Numas eigener Weisheit breitet sich, wie Wasser aus einer Quelle, Gutes und Gerechtes (τὰ καλὰ καὶ δίκαια) überallhin aus.⁶⁵⁰ Weil Numa in diesem Sinne selbst Inbegriff der Gerechtigkeit ist, kann er göttliche Gerechtigkeit in die Welt bringen.

d) Das göttliche Wohlwollen als überreiche Grosszügigkeit

Schliesslich erscheint die Menschenfreundlichkeit des Göttlichen im *Leben Numas* auch als überreiche Grosszügigkeit. Sichtbar wird dies in der Erzählung vom Gastmahl, die Plutarch zwar für völlig unglaublich hält und doch gerne wiedergibt, weil Plutarch an ihr, so meine These, wichtige Aspekte des göttlichen Wesens sichtbar machen kann.⁶⁵¹ König Numa hat eine grosse Zahl römischer Bürger zu einem Mahl eingeladen. Entgegen den Erwartungen an ein königliches Festmahl wird den Gästen nur eine gewöhnliche Mahlzeit in einfachem Geschirr vorgesetzt. Doch dann verkündigt Numa die Ankunft der Göttin Egeria und alsbald verwandelt sich der Raum auf wundersame Weise. Der Tisch ist plötzlich mit vielerlei Speisen beladen und mit edlem Geschirr gedeckt.⁶⁵²

Betz bezeichnet diese Erzählung im *Leben Numas* als „Speisewunder“, vergleichbar mit der Speisung der Vier- bzw. Fünftausend in den Evangelien.⁶⁵³ Diese Einordnung könnte allerdings auf eine falsche Spur führen. Es greift offen-

⁶⁴⁶ Num. 12,3; 17,4; Comp. Lyc.-Num. 3,7; Zur Würdigung Plutarchs aus feministischer Perspektive siehe KONDO, Incomplete Feminisms.

⁶⁴⁷ Comp. Lyc.-Num. 1,5.

⁶⁴⁸ Num. 6,2.

⁶⁴⁹ Num. 20,3.

⁶⁵⁰ Num. 20,4.

⁶⁵¹ S.o. 4.6.4.d.

⁶⁵² Num. 15,2.

⁶⁵³ BETZ, Credibility and Credulity, 202; ders., Life of Numa, 181.

bar zu kurz, die Perikopen aus zwei unterschiedlichen Erzähltraditionen lediglich auf der Basis des gemeinsamen Motivs der wundersamen Verwandlung von Nahrungsmitteln zusammenzustellen. Die beiden Erzählungen unterscheiden sich in einigen grundlegenden Aspekten: (1) Die Ausgangslage: Numa hat zu einem Festmahl geladen und die Gäste erwarten eine angemessene Bewirtung, bei Lukas versammelt sich eine Volksmasse an einem öden Ort, um Jesu Worten zu lauschen. (2) Die Problemstellung: In beiden Texten liegt die Schwierigkeit darin, eine grössere Menge von Menschen zu ernähren, bei Numa ist das Problem jedoch qualitativer, bei Jesus quantitativer Art. (3) Die Problemlösung: Bei Numa besteht das wundersame Ereignis in der Aufwertung der Nahrung, bei Jesus in deren Vermehrung.⁶⁵⁴ (4) Das Ergebnis: Das Wunder verhindert bei Numa einen Gesichtsverlust des Königs, bei Jesus das Hungern der Volksmasse.

Trotz dieser erheblichen Unterschiede verbindet die beiden Erzählungen mindestens eine wichtige Gemeinsamkeit, wie Betz richtig feststellt: Sie erzählen beide vom göttlichen Überfluss im Angesicht menschlicher Unzulänglichkeit und Bedürftigkeit. Durch ein wundersames göttliches Einwirken wird bei Numa aus einem einfachen Essen ein Festschmaus und bei Jesus aus fünf Broten und zwei Fischen eine Mahlzeit für fünftausend Männer, bei dem noch Reste übrigbleiben.⁶⁵⁵ Die göttliche Menschenfreundlichkeit offenbart sich in beiden Texten in überreicher Grosszügigkeit.

Die Grosszügigkeit Gottes wird im Lukasevangelium auch sonst wiederholt zum Thema gemacht: (1) Sie zeigt sich etwa beim Fischzug des Petrus, bei dem die galiläischen Fischer die ganze Nacht nichts gefangen haben. Als sie Jesu Anweisungen folgen, fangen sie jedoch so viele Fische, dass die Netze bersten und die Fischerboote zu sinken drohen.⁶⁵⁶ (2) In einer Rede verweist Jesus auf den Umstand, dass auch böse Menschen ihren Kindern gute Dinge zu geben wissen, und bezieht sich anschliessend mit einem *argumentum a comparatione* (*a minore ad maius*) auf Gott, der die Bittenden mit seinem Geist beschenkt.⁶⁵⁷ Etwas später spricht der lukanische Jesus von der Schönheit der Schöpfung und schliesst dann wiederum mit einem *argumentum a comparatione* auf die reichliche Fürsorge Gottes, mit der er die Jünger mit Nahrung und Kleidung ausstattet.⁶⁵⁸ (3) Diese Grosszügigkeit Gottes kommt ausserdem besonders anschaulich im Gleichnis vom verlorenen Sohn zum Ausdruck, nämlich in der

⁶⁵⁴ Anders als Dormeyer, Markusevangelium als Idealbiographie, 153 meint, wird Numa hier nicht als Wundertäter in Szene gesetzt, sondern das Ergebnis der wundersamen göttlichen Einwirkung steht im Mittelpunkt des Interesses, ganz ähnlich wie bei den Speisewundern in der Evangelientradition.

⁶⁵⁵ Lk 9,10–17.

⁶⁵⁶ Lk 5,1–11; vgl. 2 Kön 4,6; Joh 21,6 und THEISSEN, Wundergeschichten, 113.

⁶⁵⁷ Lk 11,13; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 414; LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik, § 397.

⁶⁵⁸ Lk 12,27 f.; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 455.

überschäumenden Freude des Vaters und der zärtlichen Liebe, mit der er seinen verwahrlosten Sohn empfängt und wiederherstellt.⁶⁵⁹ Zur Feier der Rückkehr des Sohnes wird auf dem Hof ein grosses Festmahl zubereitet.⁶⁶⁰ (4) Mahlszenen sind im Lukasevangelium überhaupt ein häufig wiederkehrendes Motiv, das an vielen Stellen auch auf das eschatologische Festmahl im Reich Gottes vorausweist, bei dem Gott selbst als Gastgeber die Menschen zum ewigen Leben in Gemeinschaft mit ihm einlädt.⁶⁶¹ So findet die göttliche Menschenfreundlichkeit als Gastfreundlichkeit im Eschaton ihre letztgültige Erfüllung.

Schlussendlich lässt sich sagen, dass das Wohlwollen Gottes bzw. des Göttlichen gegenüber allen Geschöpfen, besonders aber gegenüber den Menschen im Zentrum der theologischen Aussageabsicht steht, die Plutarch und Lukas verbindet. Beide Autoren sprechen nicht nur explizit über das göttliche Wohlwollen oder lassen ihre Figuren davon erzählen, sondern sie entfalten ihre Vorstellung davon narrativ im Laufe der Erzählung. Dabei drückt sich die göttliche Gesinnung in verschiedenen Formen aus: in der Gabe von göttlicher Erkenntnis, in der Errettung aus prekären Lebensumständen, in der Herstellung von Gerechtigkeit und als überreiche Grosszügigkeit. In alledem erweist sich das göttliche Wohlwollen als lebens- und friedensspendende Kraft in der Welt zum Heil der Menschen. Um über göttliches Wirken in der Geschichte zu erzählen, bedienen sich Plutarch und Lukas auch mythologischen Materials, was sie von anderen Historiographen ihrer Zeit unterscheidet und zu Überlagerungen führt, die im nachfolgenden Abschnitt zu thematisieren sind.

5.4. Hermeneutische Überlegungen: Das Verhältnis von Mythos und Geschichte

Plutarch wie auch Lukas bemühen sich darum, das Leben ihrer jeweiligen Hauptperson in einem historiographischen Duktus darzustellen. Gleichzeitig diskutieren und vermitteln sie anhand dieser Darstellungen übergeschichtliche Wahrheiten und religiöse Themen, also Fragen des göttlichen Wesens und Wirkens. Wie Plutarch und Lukas diese beiden Aspekte, den historischen und den metahistorischen, in Verbindung bringen, soll im Folgenden näher betrachtet werden.

⁶⁵⁹ Zur Symbolik des Siegelrings, den der Sohn bei seiner Rückkehr erhält (Lk 15,22) siehe KLEIN, Lukasevangelium, 532. WOLTER, Lukasevangelium, 536, versteht den Ring lediglich als Schmuckstück.

⁶⁶⁰ Lk 15,20.22–24; zu den Mahlszenen insgesamt siehe KOLLMANN, Mahlfeier, 190–238; HEIL, Meal Scenes; PITRE, Messianic Banquet.

⁶⁶¹ Vgl. insbesondere Lk 14,15–24; dazu HEIL, Meal Scenes; SCHNELLE, Theologie, 96 f.

5.4.1. Geschichtliche Bezugspunkte

Obwohl es sich bei Numa um eine sagenumwobene Gestalt der fernen Vergangenheit handelt, bemüht sich Plutarch zu Beginn der Biographie, die Lebenszeit Numas historisch zu fassen. Er diskutiert dabei zunächst den historischen Wert der Geschlechtsregister vornehmer römischer Familien, die ihre Abstammung bis auf Numa zurückführen.⁶⁶² Da er diese Genealogien aber für unzuverlässig hält, greift er auf die Siegerlisten der Olympischen Spiele zurück, um sich der Lebenszeit Numas anzunähern. Auch dieser Versuch scheitert.⁶⁶³ Plutarch verzichtet daraufhin auf weitere Bemühungen, Numa historisch zu verorten, und situiert den Anfang seiner Erzählung im mythischen Zeitalter, zur Regierungszeit des Königs Romulus. Doch auch hier sucht Plutarch nach einem Bezug zur allgemeinen Zeitrechnung. Er beginnt mit der Schilderung der Umstände von Romulus' Verschwinden, das er auf den 5. Juli des 37. Jahres nach der Gründung Roms (717 v. Chr.) datiert, ohne die historische Zuverlässigkeit dieser Angabe weiter zu diskutieren. Es geht Plutarch darum, wie er an anderer Stelle erklärt, die alten Überlieferungen zu würdigen und durch sein kritisches Urteil zu reinigen, damit sie das Aussehen von Geschichte erhielten.⁶⁶⁴ Obwohl er mythische Volkserzählungen als Quellenmaterial heranzieht, das er ausführlich referiert und zum Teil genauer bespricht, stellt er das Leben des zweiten Königs von Rom nach demselben chronologischen Muster und mit denselben Topoi dar, die er auch bei historischen Personen verwendet: Er erzählt von Numas Geburt und Jugendjahren, erörtert die Errungenschaften seiner Regierungszeit und schildert seinen Tod, sein Begräbnis und die Nachwirkungen, die sein Leben auf die folgenden Generationen hatte.

Darüber hinaus verstärken die Bezugnahmen auf Realien und bedeutende Orte in Rom den Eindruck, dass es sich beim *Leben Numas* um eine historische Darstellung handelt. Diese Lokalitäten sind zu Lebzeiten Plutarchs allgemein bekannt, auch bei Menschen, die Rom nie besucht haben, und besitzen eine starke Symbolik.⁶⁶⁵ So findet (1) die Wahl Numas durch das Volk auf dem Forum Romanum statt und (2) seine göttliche Bestätigung auf dem kapitolinischen Hügel, wo zur Zeit Plutarchs der grosse Jupitertempel thront.⁶⁶⁶ (3) Auch die Tempel, die im *Leben Numas* eine prominente Rolle spielen, fungieren als wichtige historische Bezugspunkte: (a) Der Vesta-Tempel mit seinem kreisrundem Grundriss ist zur Zeit Plutarchs ein bedeutendes Heiligtum auf dem Forum Romanum, in dem Vesta als Beschützerin des staatlichen Feuers (*flammae*

⁶⁶² Num. 1,1.

⁶⁶³ Num. 1,2–4.

⁶⁶⁴ Thes. 1,5.

⁶⁶⁵ H. Liebert nennt Plutarch „an enthusiastic tour guide“, der seine Leserschaft im *Leben Numas* durch Rom führt und anhand der Sehenswürdigkeiten in Rätseln über das menschliche Dasein und die göttliche Sphäre spricht (LIEBERT, Plutarch's Politics, 174).

⁶⁶⁶ Num. 7,1–3.

custos) verehrt wird.⁶⁶⁷ Plutarch erzählt, wie Numa diesen Tempel erbaut und wie in dessen Architektur das Prinzip der Einheit und Undarstellbarkeit des Göttlichen verankert ist.⁶⁶⁸ (b) Der Janustempel mit seiner Pforte des Krieges besitzt in der Politik der frühen Kaiserzeit eine wichtige Funktion. Die Schliessung der Pforte gilt als symbolischer Akt, der den Beginn einer Friedenszeit markiert und mit grosser Zeremonie etwa durch den Friedenskaiser Augustus vollzogen wurde. Nero und Vespasian folgen später diesem Beispiel.⁶⁶⁹ In der Darstellung Plutarchs schliesst auch Numa demonstrativ die Kriegspforte; sie wird bis zu seinem Tod nicht mehr geöffnet.⁶⁷⁰ (c) Der Fides-Tempel, der sich auf dem Kapitol befindet, ist der Überlieferung nach ebenfalls von Numa erbaut worden. (d) Der Tempel des Terminus muss in der Nähe des Fides-Tempels gestanden haben, ist aber zur Zeit Plutarchs vom Jupitertempel überbaut.⁶⁷¹ (4) Auch das in unmittelbarer Nähe zum Vesta-Tempel gelegene Königshaus, die Regia, soll auf Numa zurückgehen. Das Gebäude ist zu Plutarchs Zeiten als Sitz der alten Könige bekannt. Nach der Abschaffung der Monarchie wurde es zum Sitz des *Pontifex maximus* und zum Versammlungsort der Pontifices. In diesem Haus, so berichtet Plutarch, residiert König Numa und verbringt seine Zeit mit dem Nachdenken über göttliche Dinge und mit dem Unterricht der Priester, die ihm als *Pontifex maximus* unterstehen.⁶⁷²

Mit der Nennung dieser markanten Orte in Rom schafft Plutarch Bezugspunkte zur Vorstellungswelt seiner intendierten Leserschaft, durch die die Lebensdarstellung Numas historische Konturen erhält. Gleichzeitig sind die Bezugspunkte so gewählt, dass sie in ihrer Symbolkraft über das Historische hinaus auf die mythologische Dimension des *Leben Numas* verweisen.

Bei Jesus handelt es sich nicht um eine Person aus der fernen Vergangenheit. Sein Tod liegt bei der Abfassung des Lukasevangeliums erst zwei bis drei Generationen zurück, eine Zeitspanne, die die Erinnerung noch zu überbrücken vermag.⁶⁷³ Vor diesem Hintergrund thematisiert Lukas im Vorwort seines Erzähltextes die Ausgangslage, sein Vorgehen und das angestrebte Ziel seines Schreibprojekts.⁶⁷⁴ Dabei nimmt er verschiedene Topoi auf, die aus den Proömien der

⁶⁶⁷ Vgl. PHILLIPS, Vesta, 130.

⁶⁶⁸ *Num.* 11,1.

⁶⁶⁹ Vgl. GRAF, Ianus, 858.

⁶⁷⁰ *Num.* 20,1.

⁶⁷¹ Zu den Tempeln des Terminus und der Fides siehe *Num.* 16,1.

⁶⁷² *Num.* 14,1.

⁶⁷³ Vgl. zur Diskussion um den Faktor Erinnerung bei der Entstehung der Evangelien KIRK/THATCHER, *Uses of the Past in Early Christianity*; ALLISON, *Constructing Jesus*; MCIVER, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*; DUNN, *Oral Jesus Tradition*; CROOK, *Collective Memory Distortion*; EHRLMAN, *Jesus Before the Gospels*; BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*; KEENER, *Christobiography*, 365–400.

⁶⁷⁴ Vgl. ALEXANDER, *Preface to Luke's Gospel*; WOLTER, *Lukasevangelium*, 58; KLEIN, *Lukasevangelium*, 72 (vgl. dort, 76–78, auch der Exkurs zu antiken Bucheinleitungen).

historiographischen Werke und der natur- bzw. technikwissenschaftlichen Fachliteratur seiner Zeit bekannt sind: (1) Er verweist auf die Vorgängerwerke derer, die er unter einem pauschalen πολλοί subsumiert: „Viele“ hätten bereits Vergleichbares unternommen. Gemeint sind damit wohl das Markusevangelium sowie andere Quellen wie die Logienquelle Q und lukanisches Sondergut, die die Voraussetzung für das schriftstellerische Unternehmen des Lukas bilden.⁶⁷⁵ (2) Er gibt an, inwiefern sein Werk die bisherigen Bemühungen überbietet: Er hebt hervor, dass er den Stoff in einem sinnvollen Nacheinander zusammenzustellen beabsichtigt. Die Ereignisse (πράγματα), von denen bereits die Vorgänger berichtet haben, will er in einer sinnvollen Reihenfolge darbieten.⁶⁷⁶ Das Geschehen, um das es ihm geht, kennzeichnet er als abgeschlossen und in der Vergangenheit liegend (πεπληροφορημένα) und markiert damit eine Distanz zwischen den Ereignissen und seiner eigenen Zeit. Lukas und seine intendierte Leserschaft blicken auf diese Ereignisse als abgeschlossenes Ganzes zurück.⁶⁷⁷ (3) Lukas betont, dass er historisch zuverlässiges Wissen vermitteln will, und verweist auf die Qualität seiner Quellen, die auf Augenzeugenberichte zurückgingen und sorgfältig überliefert worden seien.⁶⁷⁸ (4) Er gibt Rechenschaft über sein eigenes Vorgehen: Viele Kommentare gehen davon aus, dass Lukas mit παρακολουθῶ die Sorgfalt betont, mit der er die ihm zur Verfügung stehenden Quellen „erforscht“, „untersucht“ oder „geprüft“ hätte.⁶⁷⁹ Michael Wolter macht jedoch geltend, dass das Verb nicht so sehr die nachträgliche kritische Prüfung der Quellen bezeichnet, sondern im Gegenteil, eine affirmative Orientierung betont und mit „folgen“, „sich halten an“, „gedanklich nachvollziehen“ übersetzt werden muss.⁶⁸⁰ Lukas sieht sich also in der Tradition der bisherigen Jesusüberlieferungen und will diese in einem emphatischen Nachvollzug neu bearbeiten. (5) Er widmet sein Werk einem gewissen Theophilus, bei dem es sich um eine historische Person, wohl um eine bekannte Autorität aus der römischen Oberschicht handelte, möglicherweise ein Patron oder Mäzen des Lukas.⁶⁸¹ Mit diesen Ausführungen markiert Lukas, dass das von ihm Erzählte einer vergangenen Zeit angehört, auf die es keinen unmittelbaren Zugriff mehr gibt und die von seiner eigenen Lebenszeit und der seiner intendierten Leserschaft deutlich zu unterscheiden und abzugrenzen ist.⁶⁸² Umso mehr betont er die Qualität seiner

⁶⁷⁵ Lk 1,1. Dabei ist kein abwertender Unterton zu erkennen, vielmehr will Lukas an die Vorgänger anschließen (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 58, gegen KLEIN, Lukasevangelium, 73).

⁶⁷⁶ SCHNEIDER, Lukas, 130; vgl. MOESSNER, Appeal and Power of Poetics, 112 f.

⁶⁷⁷ Ein Schema von Verheissung und Erfüllung ist dabei noch nicht erkennbar (WOLTER, Lukasevangelium, 62, gegen FITZMYER, Luke, 289).

⁶⁷⁸ Vgl. dazu BAUCKHAM, Eyewitnesses.

⁶⁷⁹ So z. B. FITZMYER, Luke, 297; KLEIN, Lukasevangelium, 75.

⁶⁸⁰ WOLTER, Lukasevangelium, 64 f.

⁶⁸¹ Vgl. GOODSPEED, Some Greek Notes; ALEXANDER, Preface to Luke's Gospel, 190 f. 193–197.

⁶⁸² Vgl. oben 5.3., besonders Punkt 2.

Arbeit und seiner Quellen, um das Vertrauen seiner intendierten Leserschaft zu gewinnen.

Weiter bemüht Lukas sich wie kein anderer der Evangelisten darum, das Leben Jesu in der Weltgeschichte zu verorten, und zwar vor allem am Beginn seiner Darstellung.⁶⁸³ Er unterbricht die Erzählung mehrfach, um den Zeitpunkt der betreffenden Handlung anhand der Regierungsjahre bekannter politischer Verantwortungsträger näher zu bestimmen. Die Namen, die dabei genannt werden, dienen allerdings nicht ausschliesslich der chronologischen Einordnung, sondern sind offenbar auch symbolisch aufgeladen. Die Geburten von Johannes und Jesus werden zur Zeit von Herodes dem Grossen angekündigt, der Palästina unter römischer Oberherrschaft regiert.⁶⁸⁴ Für die Geburtsgeschichte Jesu weitet Lukas den Erzählhorizont und verweist prominent auf den römischen Friedenskaiser Augustus und auf Quirinius, seinen syrischen Statthalter.⁶⁸⁵ Dem mächtigen römischen Kaiser, der sich selbst *σωτήρ* nennen lässt, stellt Lukas das neugeborene Jesuskind in der Futterkrippe gegenüber, das von den Engeln als „Retter“ verkündet wird.⁶⁸⁶ Das Auftreten des Johannes und die Taufe Jesu datiert Lukas präzise ins fünfzehnte Jahr der Regierung des römischen Kaisers Tiberius.⁶⁸⁷ Im selben Atemzug führt er zudem mehrere wichtige lokale Amtsträger an: den jüdischen Statthalter Pontius Pilatus und die Hohepriester Hannas und Kaiphas.⁶⁸⁸

Pilatus dient Lukas nicht nur als Fixpunkt für die zeitliche Einordnung. Der römische Statthalter, der die Provinz Judäa in den Jahren 26 bis 36 n. Chr. regiert, tritt auch als Figur in der Erzählung auf, die aktiv an der Handlung beteiligt ist und mit der Hauptperson Jesus interagiert.⁶⁸⁹ Dasselbe gilt für Herodes Antipas, den Landesfürsten Jesu, der zwischen 4 v. Chr. und 39 n. Chr. über Galiläa und Peräa herrscht.⁶⁹⁰ Die literarischen Figuren weisen über die Erzählung hinaus auf die historischen Personen, die im Römischen Reich eine öffentliche Funktion bekleiden, dadurch eine gewisse Bekanntheit besitzen und auf diese Weise dazu beitragen, die Jesusfigur in der Geschichte zu verankern.

⁶⁸³ Vgl. STRECKER, *Evangelist Lukas*, 422; SCHNELLE, *Einleitung*, 324.

⁶⁸⁴ Lk 1,5.

⁶⁸⁵ Lk 2,1.

⁶⁸⁶ Lk 2,11; zur Augustusfigur im Lukasevangelium vgl. BLUMENTHAL, *Augustus' Erlass*; KOCHENASH, *Adam*.

⁶⁸⁷ Lk 3,1.

⁶⁸⁸ Lk 3,1. Mit der Erwähnung von Tiberius und Pilatus könnte Lukas an dieser Stelle auch einen gewissen Verfall der Macht Roms andeuten, während das öffentliche Wirken von Johannes und Jesus gerade erst beginnt und an Macht zunimmt. Die genannten politischen Persönlichkeiten rangieren nicht mehr auf der Ebene des Augustus und Quirinius, auf die sich Lukas bei der Geburtsgeschichte bezieht (vgl. EDELMANN, *Das Römische Imperium*, 55).

⁶⁸⁹ Lk 23,3–6; 23,13–25.

⁶⁹⁰ Lk 9,7–9; 13,31f.; 23,8–12.

Der exakte Zeitpunkt der Geburt Jesu ist ungewiss und in der Forschung bis heute umstritten,⁶⁹¹ denn Geburtstermine gemeiner Menschen wurden zur Zeit Jesu natürlich nicht von einer Behörde administrativ festgehalten. Wie Matthäus interessiert sich aber auch Lukas für die genauere zeitliche Fixierung der Geburt Jesu. Er macht sie an einem römischen Zensus fest, der unter Kaiser Augustus erhoben worden ist. Solche Steuerschätzungen wurden amtlich dokumentiert und bieten damit einen nützlichen Anhaltspunkt, den Geburtstermin der Hauptperson historisch zu verorten.⁶⁹² Darüber hinaus waren die römischen Steuereintreibungen oft mit grossen Emotionen verbunden, die sich ins kulturelle Gedächtnis der betroffenen Volksgruppen unter römischer Herrschaft einprägten: In Palästina haben die Steuerauflagen immer wieder zu politischen Unruhen und letztlich zum Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges (66 n. Chr.) geführt.⁶⁹³ Bei dem im Lukasevangelium erwähnten Zensus wird die Erhebung des Besitzstandes in Judäa nach der Absetzung von Archelaos durch die Römer in den Jahren 6/7 n. Chr. gemeint sein, die von Quirinius durchgeführt wurde und in der Region tatsächlich die erste dieser Art war.⁶⁹⁴ Dass Lukas den Zensus nicht als lokales, sondern als reichsweites Ereignis darstellt,⁶⁹⁵ ist wohl weniger damit zu erklären, dass er dem chronologischen Bezugspunkt seiner Erzählung möglichst grosse historische Bedeutung zuschreiben will, als vielmehr mit der theologischen Pointe, die er hier anstrebt: Die weltumspannende Machtdemonstration Roms dient letztlich dem Heilsplan Gottes, indem sie dazu führt, dass der Messias Jesus in Bethlehem, der Davidstadt, zur Welt kommt.⁶⁹⁶ Die Anordnung des mächtigen Kaisers des römischen Imperiums wird bei Lukas auf diese Weise zum Werkzeug des noch mächtigeren, in der Geschichte handelnden Gottes.⁶⁹⁷

Auch die geographischen Angaben im Lukasevangelium tragen dazu bei, die Lebensgeschichte Jesu im realen Kontext Palästinas wie auf einer Landkarte zu verankern, die sich in der Vorstellung der Leserschaft bildet. Lukas nennt verschiedene Gegenden, in denen sich seine Erzählung abspielt: Galiläa als die Heimat Jesu und Ausgangspunkt seines Wirkens,⁶⁹⁸ Samaria als Region, in der Jesus abgelehnt wird,⁶⁹⁹ und Judäa, wo er schliesslich sein Ende findet.⁷⁰⁰ Hinzu kommen verschiedene Ortschaften, die für das Leben Jesu bedeutsam werden:

⁶⁹¹ Vgl. THEISSEN/MERZ, *Der historische Jesus*.

⁶⁹² Zum römischen Steuersystem siehe GALSTERER, *Steuern*.

⁶⁹³ Vgl. EDELMANN, *Das Römische Imperium*, 49.

⁶⁹⁴ Vgl. Josephus, *Ant.* 17,355; 18,1–3.26 u. a.; dazu KLEIN, *Lukasstudien*, 131; WOLTER, *Lukasevangelium*, 120.

⁶⁹⁵ Reichsweite Steuerschätzungen wurden tatsächlich später unter den Kaisern Vespasian und Titus durchgeführt (vgl. EDELMANN, *Das Römische Imperium*, 49).

⁶⁹⁶ Lk 2,4.

⁶⁹⁷ Vgl. BLUMENTHAL, *Augustus' Erlass*.

⁶⁹⁸ Lk 1,26; 2,4.39; 3,1; 4,14.31.44; 23,5.55; 24,6.

⁶⁹⁹ Lk 9,51 f.; 17,11.

⁷⁰⁰ Lk 7,17; 23,5.

Nazareth, seine Heimatstadt, in der er um Anerkennung ringt,⁷⁰¹ Bethlehem, der Geburtsort des Messias,⁷⁰² Kafarnaum, Gerasa und Nain, Orte an denen Jesus tätig ist,⁷⁰³ und Jerusalem als die Zentrumsstadt Judäas, die Jesus als Kind besucht, in der er später verurteilt und hingerichtet wird und in der sich schliesslich die erste Jüngergemeinde bildet.⁷⁰⁴ Die von Lukas eingestreuten geographischen Informationen decken sich nur grob und teilweise gar nicht mit den örtlichen Gegebenheiten in Palästina zu den Lebzeiten Jesu.⁷⁰⁵ Trotzdem erfüllen sie die Funktion, die Jesuserzählung in ein Raum-Zeit-Gefüge einzubetten, das bei der intendierten Leserschaft des Lukasevangeliums den Eindruck von erzählten Begebenheiten aus dem Palästina der jüngeren Vergangenheit erzeugt.

Eine herausragende Rolle spielt im Lukasevangelium der Jerusalemer Tempel, der kurz vor der Geburt Jesu von Herodes dem Grossen stark ausgebaut und umgestaltet wurde und eine grosse Bekanntheit im Römischen Reich erlangte.⁷⁰⁶ Der Tempel in Jerusalem bildet das Zentrum des jüdischen Kultes und der religiösen Gelehrsamkeit. In der Zeit, in der Lukas sein Evangelium verfasst, gehört er bereits der Vergangenheit an, nachdem er im Jüdischen Krieg (70 n. Chr.) durch römische Truppen zerstört worden war.⁷⁰⁷

Die Erzählung des Lukasevangeliums setzt mit dem Priester Zacharias ein, der im Jerusalemer Tempel seinen Priesterdienst versieht.⁷⁰⁸ Etwas später begegnet die Familie Jesu im Tempel dem geistgeleiteten Simeon und der Prophetin Hanna, die Verheissungen über die zukünftige Bedeutung des Jesuskindes aussprechen. Die Familie Jesu reist an Festtagen regelmässig zum Tempel. Bei einem dieser Besuche in Jerusalem, einer Passafeier, verlieren Maria und Joseph ihren zwölfjährigen Sohn aus den Augen und finden ihn im Tempel mit den Gelehrten ins Gespräch vertieft. Der jugendliche Jesus fühlt sich im Tempel seines (Gott-)Vaters ganz zuhause.⁷⁰⁹ Kurz vor dem Beginn seines öffentlichen Wirkens

⁷⁰¹ Lk 1,26; 2,4.39.51; 4,16.

⁷⁰² Lk 2,4.15.

⁷⁰³ Lk 4,23.31; 7,1–10; 8,26.37; 7,11.

⁷⁰⁴ Lk 2,2.41; 9,31.51; 13,34; 24,51.

⁷⁰⁵ Vgl. z. B. CONZELMANN, *Mitte der Zeit*, 15 und 45 Anm. 1, mit Verweis auf die Studien des Althilologen C. C. McCown, der Lukas als „Schreibtisch-Geograph“ bezeichnet, „der keinerlei praktische Anschauung besass“ (McCown, *Geographie*, 33).

⁷⁰⁶ Josephus rühmt den Jerusalemer Tempel als eines der grossartigsten Bauwerke, von denen man je gehört habe (z. B. Josephus, *Bell.* 6.241). Eine differenzierte Darstellung der Tempelmotivik bei Lukas findet sich bei GANSER-KERPERIN, *Zeugnis des Tempels*.

⁷⁰⁷ Vgl. a. a. O., 375.

⁷⁰⁸ Lk 1,9.

⁷⁰⁹ Lk 2,49. Die Bedeutung der Wendung *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου* ist umstritten. Sie könnte als schlichter Verweis auf den Tempel verstanden werden (so die meisten neueren Kommentare; siehe etwa WOLTER, *Lukasevangelium*, 149) oder aber, wörtlicher übersetzt, als Bezug auf die „Angelegenheiten“ Gottes (so z. B. COLERIDGE, *Narrative as Christology*, 202 f.). Auch eine Kombination beider Aspekte ist denkbar (so SYLVA, *Cryptic Clause*; DE JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy*, 334 f.).

wird der Tempel zum Schauplatz der dritten Versuchung Jesu. Der Teufel hat Jesus auf die Zinne des Tempels entrückt.⁷¹⁰ Dort fordert er Jesus auf, ein religiöses Wunder zu vollbringen, indem er sich vom Tempel stürzt. Jesus lehnt dies jedoch ab mit der Begründung, dass die Bewahrung durch Gott nicht gefordert oder erzwungen werden könne.

Erst gegen Ende seines Lebens kehrt Jesus zum Tempel zurück. Sein triumphaler Einzug in Jerusalem führt ihn in den Tempel. Er vertreibt die üblicherweise dort Handel treibende Verkäuferschar und erklärt den Tempel zum Ort des Gebets,⁷¹¹ an dem er bis zu seiner Verhaftung Tag für Tag lehrt, trotz der zunehmenden Spannungen mit den Vertretern des Tempelbetriebs und der religiösen Gelehrsamkeit.⁷¹² Unmittelbar vor dem Tod Jesu reißt der Vorhang im Tempelinneren entzwei.⁷¹³ Die Erzählung des Lukas beginnt im Tempel und endet auch dort. Nach der Entrückung des Auferstandenen in den Himmel, kehrt die Jüngerschar freudig nach Jerusalem zurück und ist fortan ständig im Tempel und preist Gott.⁷¹⁴

Der Jerusalemer Tempel ist im Lukasevangelium also weit mehr als eine blosse Hintergrundkulisse. Als weithin gerühmtes Bauwerk der Vergangenheit dient er dazu, Jesus in einer Zeit zu verorten, die von den baulichen Errungenschaften Herodes' des Grossen geprägt ist, aber auf tragische Weise auch einer unwiederbringlichen Vergangenheit angehört. Darüber hinaus stellt der Jerusalemer Tempel einen Ort der Auseinandersetzung und des Kampfes um das rechte Gottesverständnis dar: Der lukanische Jesus identifiziert sich stark mit dem Tempel als Zentrum des jüdischen Kultes und der Gelehrsamkeit und gerät dabei in einen wachsenden Konflikt mit der etablierten religiösen Elite, die unmittelbar mit dem Tempelbetrieb verbunden ist.⁷¹⁵ Doch auch nach dem Tod Jesu bleibt der Tempel ein wichtiger Ort für die Jünger Jesu, an dem sie sich regelmässig treffen.⁷¹⁶

Plutarch und Lukas bemühen sich also in vergleichbarer Weise darum, die Lebensgeschichte ihrer Hauptperson in Form einer historischen Darstellung abzufassen. Plutarch will die Lebenszeit Numas mit historiographischen Mitteln bestimmen, auch wenn er bei diesem Versuch scheitert. Lukas verknüpft die Ge-

⁷¹⁰ Lk 4,9. Zur „Zinne“ in der Architektur des herodianischen Tempels siehe JEREMIAS, Zinne; BLUMENTHAL, Zinne.

⁷¹¹ Lk 19,46.

⁷¹² Lk 19,47; 20,1; 21,5.37.38; 22,53.

⁷¹³ Lk 23,45. Die Bedeutung dieses göttlichen Zeichens, das im Lukasevangelium nicht so sehr mit dem Tod Jesu als mit der Sonnenfinsternis verbunden ist, bleibt unklar. Wird damit die Zerstörung des Tempels angekündigt (so BROWN, *Death of the Messiah*, 1106) oder das Gebet Jesu als Gebet zu Gott gerahmt (so SYLVA, *Temple Curtain*, 244, mit Verweis auf Apg 14,18) oder der Wandel der Bedeutung des Tempels zu einem Ort des Gebets und der Predigt impliziert (so GREEN, *Demise of the Temple*, 113)?

⁷¹⁴ Lk 24,53.

⁷¹⁵ GANSER-KERPERIN, *Zeugnis des Tempels*, 57–74.

⁷¹⁶ Lk 24,53.

burt Jesu mit wichtigen weltgeschichtlichen Ereignissen und Personen, obwohl die Verbindung mit einem reichsweiten römischen Zensus aus heutiger Sicht nicht plausibel ist. Mit Hilfe von topographischen Angaben und durch den Verweis auf berühmte Gebäude, die den Zeitgenossen zumindest als Ruinen noch bekannt sind, können die Autoren an die Vorstellungswelt ihrer intendierten Leserschaft anknüpfen und den Eindruck verstärken, dass das Erzählte in der Vergangenheit an diesen Orten stattgefunden hat. Gleichzeitig sind die berühmten Personen, Orte und Gebäude symbolisch hoch aufgeladen, was der Erzählung noch eine andere Sinndimension hinzufügt, die über die historische Ebene hinausreicht und oft auf die religiöse Ebene zielt, wie im nächsten Abschnitt weiter auszuführen ist.

5.4.2. *Mythische Elemente als Teil der Geschichtsschreibung*

Wie bereits festgestellt, besteht ein wichtiger Unterschied zwischen Jesus und Numa darin, dass es sich bei dem einen um eine historische Person handelt, die bekanntermassen nur einige Jahrzehnte vor der Abfassung der Evangelien gelebt hat, während es sich bei dem anderen um eine mythische Figur aus einer lang vergangenen Zeit handelt.⁷¹⁷ Und doch markiert Lukas bereits in seinem Vorwort eine deutliche zeitliche Distanz zu den Geschehnissen, die er schildern möchte. Im Anschluss an das Vorwort lässt sich zudem ein auffälliger Wechsel des Schreibstils beobachten. Lukas verlässt den Duktus hellenistischer Geschichtsschreibung und verwendet fortan einen distinkten Septuaginta-Stil, wobei er immer wieder typische Motive von Erzählungen aus der Septuaginta aufnimmt: Tempel- und Hirtenszenen, Englerscheinungen, Geburtswunder. Dabei wird deutlich, dass er nicht nur einfach das Leben Jesu erzählen, sondern vielmehr von Gottes Geschichte mit seinem Volk schreiben will. Dazu bedient auch er sich zahlreicher mythischer Elemente, die im Spielraum der schriftstellerischen Möglichkeiten liegen, welche ihm durch die Tradition vorgegeben sind.

a) Figuren aus der göttlichen Sphäre

Im *Leben Numas* finden sich verschiedene Abschnitte, deren Inhalt mythischen Charakters ist, insofern dort Einzelgötter, niedere Gottheiten und andere Wesen aus der göttlichen Sphäre als handelnde Figuren auftreten und mit Numa interagieren: Egeria pflegt eine Liebesbeziehung mit Numa, die Musen erzählen ihm wundersame Geschichten,⁷¹⁸ Picus und Faunus werden von Numa mit einem Trick eingefangen,⁷¹⁹ und der Göttervater Jupiter lässt sich gar auf dem Aventin auf ein Streitgespräch mit Numa ein und wird besiegt.⁷²⁰

⁷¹⁷ S.o. 4.6.4.a; vgl. DORMEYER, Markusevangelium als Idealbiographie, 155.

⁷¹⁸ *Num.* 4,1; 13,1–2.

⁷¹⁹ *Num.* 15,3.

⁷²⁰ *Num.* 15,3.

Auch im Lukasevangelium treten an verschiedenen Stellen Figuren aus der göttlichen Sphäre in Erscheinung: (1) Ein Engel kündigt die Geburten von Johannes und Jesus an,⁷²¹ eine ganze Engelschar begegnet den Hirten auf dem Feld in der Nacht, in der Jesus geboren wird,⁷²² und zwei Männer in strahlenden Gewändern, die unschwer als Engel zu erkennen sind, stehen den Frauen am Ostermorgen am leeren Grab gegenüber.⁷²³ (2) Gott selbst tritt nicht als Figur auf; bei der Taufe und bei der Verklärung ist jedoch die Gottesstimme zu hören.⁷²⁴ (3) Bei der Verklärung Jesu erscheinen zwei wohlbekannte Gestalten, Mose und Elia, die der alttestamentlich-frühjüdischen Überlieferung nach vor langer Zeit gelebt haben und in den Himmel aufgenommen worden sind.⁷²⁵ (4) Auch der Widersacher Gottes, der Teufel oder Satan, hat einen Auftritt zu Beginn der Erzählung, um Jesus zu versuchen, und gegen Ende in der Passionsgeschichte, um von Judas Besitz zu ergreifen.⁷²⁶ (5) Unreine Geister, die zum Teil mit Jesus verhandeln, bevor sie aus den von ihnen geknechteten Menschen ausgetrieben werden, prägen die Erzählungen über die Wundertätigkeit Jesu.⁷²⁷ (6) Inwiefern der auferstandene Jesus vor seiner Erhöhung in den Himmel als ein Wesen aus der göttlichen Sphäre verstanden werden kann, ist unklar. Er erscheint den Jüngern in überraschender Weise und wird von ihnen für ein Geistwesen gehalten. Doch besteht er aus Fleisch und Knochen und isst gebratenen Fisch.⁷²⁸

b) Liminale Orte

Den Begriff der Liminalität hat der Ethnologe Viktor Turner in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf der Grundlage der Theorien von Arnold van Gennep eingeführt, um damit Schwellenzustände zu beschreiben, in denen sich Menschen in Übergangsphasen befinden, die oft rituell begangen werden (*rites de passage*). In solchen Momenten sind die Geltungen des alltäglichen Lebens aufgehoben und die betreffenden Menschen befinden sich in einem mehrdeutigen Zwischenzustand: Sie gehören nicht mehr dem alten Zustand an, aber auch noch nicht dem neuen, sie sind, wie Turner sagt, „betwixt and between“.⁷²⁹ Das Konzept der Liminalität hat im Folgenden Eingang in zahlreiche Disziplinen gefunden, um verschiedenste Schwellenmomente und Zwischenräume zu erfassen. Auch für die Untersuchung antiker Geschichtsschreibung und Literatur hilft das Konzept, Zeiten, Räume und Geschehnisse

⁷²¹ Lk 1,11.38. Zu Engelfiguren im Neuen Testament siehe HAAG, Engel.

⁷²² Lk 2,13.

⁷²³ Lk 24,4; vgl. KLEIN, Lukasevangelium, 721.

⁷²⁴ Lk 3,22; 9,35.

⁷²⁵ Lk 9,30.

⁷²⁶ Lk 4,2; 22,3.

⁷²⁷ Lk 4,35; 8,29; 9,42; 11,14 usw. Zum Kampf zwischen dem Reich Gottes und der Herrschaft Satans im Lukasevangelium siehe FELDMIEIER, Die synoptischen Evangelien, 113–116.

⁷²⁸ Lk 24,36–43.

⁷²⁹ TURNER, Betwixt and Between, 4.

unter dem Blickwinkel zu betrachten, wie in ihnen die Trennung zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre auf wundersame Weise verschwimmt und die Regeln des alltäglichen Lebens aufgehoben werden.

Im *Leben Numas* fallen bestimmte topographische Merkmale auf, die die Geschichte zum Mythos hin öffnen. Der erste Teil der Biographie ist geprägt von einem Gegensatz zwischen urbanem und ländlichem Raum. Plutarch stellt die erhitzte, lärmige, zerstrittene und kriegslüsterne Stadt Rom der Landidylle von Cures gegenüber. Obwohl Numa durch seine Heirat in die Königsfamilie eine glänzende Karriere am römischen Hof offensteht, führt er lieber ein beschauliches Leben abseits Roms in der kleinen Stadt Cures.⁷³⁰ Die Bewegung der Erzählung vom Zentrum zur Peripherie reicht jedoch noch weiter. Nach dem Tod seiner Ehefrau Tatia zieht sich Numa gänzlich aus der Zivilisation in die Wildnis zurück. Dort, fern vom geschäftigen Leben der Menschen, so erzählt es Plutarch, streift Numa durch die Haine der Götter und wandelt auf heiligen Auen.⁷³¹ An diesem Punkt verschwimmen in der Darstellung Geschichte und Mythos. Das Setting im unbekannten, nicht vom Menschen besetzten Raum öffnet die Erzählung zum Göttlichen hin. Die Wildnis erfüllt hier eine ähnliche Funktion wie Träume oder Nahtoderfahrungen an anderen Stellen in Plutarchs Texten:⁷³² Sie bilden eine Schnittstelle, an der Geschichte und Mythos verschmelzen. Im *Leben Numas* dient der Rückzug der Hauptfigur als Ausgangspunkt für die Erzählung über die Liebe zwischen der Nymphe Egeria und Numa, die Plutarch ausführlich darstellt und diskutiert.

Auch andere Begebenheiten in der Biographie Numas finden in solchen liminalen Räumen statt. So wird Numa auf dem Forum in Rom vom Volk zum König gewählt. Anschliessend steigt er zusammen mit den Auguren und Priestern hinauf auf den kapitolinischen Hügel, weg von der Volksmasse, und wird mit einem göttlichen Zeichen als König bestätigt. Sodann bewegt er sich wieder hinab zur wartenden Menge, die ihn freudig lärmend empfängt. Auch das sagenhafte Treffen zwischen Numa und Jupiter findet auf einem Hügel statt. Nach Plutarchs Darstellung gehört der Aventin zur Zeit Numas noch nicht zur Stadt Roms. Er ist noch nicht einmal besiedelt, sondern erscheint als unberührte Natur.⁷³³ Hier treiben Halbgötter wie Picus und Faunus ihr Unwesen und hier schafft Plutarch eine Bühne, auf der sich Jupiter und Numa über die Angemessenheit der Forderung nach Menschenopfern streiten.

Am Anfang des Lukasevangeliums lässt sich eine Bewegung erkennen, die vom Kaiser in Rom, dem Mittelpunkt des Römischen Reichs, in die Peripherie nach Palästina führt, in die ländliche Ortschaft Bethlehem, wo Jesus geboren

⁷³⁰ *Num.* 3,7.

⁷³¹ *Num.* 4,1. Zur Darstellung Numas als Einsiedler bei Plutarch siehe STADTER, *Paidagogia*, 248.

⁷³² Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, *Denken in Bildern*, 139.

⁷³³ Plutarch spricht von „reichlich sprudelnden Quellen und schattigen Tälern“ (*Num.* 15,3).

werden soll.⁷³⁴ Die Bewegung setzt sich fort von Bethlehem und aus dem bewohnten Gebiet hinaus auf das freie Land, wo Hirten in der Nacht eine Engelscheinung haben und so von der Geburt des Messias erfahren.⁷³⁵ Ein ähnliches Erzählmuster findet sich in der Einleitung zur Speisung der Fünftausend. Jesus zieht sich mit seinen Jüngern in das Städtchen Betsaida zurück. Da sich dort wiederum viel Volk um ihn sammelt, lässt er die Ortschaft hinter sich und lehrt die Volksmenge in der Wüste, wo sie später die wundersame Vermehrung von Broten und Fischen erlebt.⁷³⁶ Auch die Emmausjünger entfernen sich von Jerusalem und lassen sich auf dem Weg von einem Begleiter belehren, den sie noch nicht als den auferstandenen Jesus erkannt haben. Erst am Ende ihrer Reise von der Zentralstadt Judäas ins ländliche Emmaus begreifen sie beim abendlichen Brotbrechen, um wen es sich bei ihrem Weggefährten handelt, und kehren nach Jerusalem zurück, um den anderen Jüngern davon zu berichten.⁷³⁷ Auch dort erscheint nun der auferstandene Jesus und führt seine Jünger aus der Stadt hinaus, wo er an einem unbestimmten Ort, irgendwo zwischen Jerusalem und Betanien, in den Himmel hinaufgetragen wird.⁷³⁸

In der Erzählung des Lukasevangeliums treten noch weitere Orte abseits der menschlichen Zivilisation in den Blick, an denen die Grenzen menschlicher und göttlicher Sphäre verschwimmen: (1) So zieht sich Johannes in die Wüste zurück, wo er die Stimme Gottes vernimmt und daraufhin beginnt, mit Predigt und Taufe öffentlich aufzutreten.⁷³⁹ (2) Jesus begibt sich nach seiner Taufe in die Wüste, wo er vierzig Tage vom heiligen πνεῦμα umhergeführt und vom Teufel versucht wird.⁷⁴⁰ (3) Bei der Versuchung Jesu scheinen die Grenzen von Raum und Zeit gänzlich aufgehoben zu sein: Er wird in einer Szene vom Teufel auf einen hohen Berg geführt und sieht in einem Augenblick alle Reiche der Erde.⁷⁴¹ In einer weiteren Szene befindet er sich in Jerusalem, auf der Tempelzinne, von der er sich nach der Forderung des Teufels hinabwerfen soll.⁷⁴² Nachdem Jesus den Versuchungen erfolgreich widerstanden hat, kehrt er aus der Wüste in die Zivilisation nach Galiläa zurück. (4) Generell bildet der Rückzug Jesu an einsame Orte zum Gebet ein wiederkehrendes Motiv im Lukasevangelium.⁷⁴³ Bei

⁷³⁴ Lk 2,1–4.

⁷³⁵ Lk 2,8–20. Die Szene ist wohl an die römische Bukolik angelehnt, wie sie in der vierten Ekloge Vergils bezeugt ist. Darin wird Hirten die Geburt eines Weltenheilands und der Beginn eines goldenen Zeitalters angekündigt (vgl. WOLTER, Weihnachtsgeschichte).

⁷³⁶ Lk 9,10–17.

⁷³⁷ Lk 24,13–35.

⁷³⁸ Lk 24,50–53.

⁷³⁹ Lk 1,80; 3,2.

⁷⁴⁰ Lk 4,1. BOVON, Lukas, Bd. 1, 195, stellt fest, dass die Wüste im Lukasevangelium weder positiv noch negativ konnotiert ist. Es ist der „befremdende Ort, wo der Mensch [...] die Erfahrung des Göttlichen oder des Ungeheuren machen kann“.

⁷⁴¹ Lk 4,5.

⁷⁴² Lk 4,9.

⁷⁴³ Lk 4,42; 5,16; 6,12; 9,18; vgl. auch 21,37; 22,39.

einer dieser Gelegenheiten nimmt er seine Jünger Petrus, Johannes und Jakobus mit auf einen Berg. Dort wird Jesus verklärt und spricht mit Mose und Elia.⁷⁴⁴ Lukas unterstreicht die Liminalität des Geschehens über die topographische Kennzeichnung hinaus mit einer Bemerkung zum Aufmerksamkeitszustand der Jünger: Sie sind zunächst „beschwert von Schlaf“ (βεβαρημένοι ὕπνῳ), doch dann völlig aufgewacht (διαγρηγορήσαντες) und werden so zu Zeugen der Erscheinung.⁷⁴⁵ Petrus will den flüchtigen Moment der δόξα Jesu und der Präsenz der beiden bedeutenden Gestalten der Geschichte Israels mit der Errichtung von Hütten festhalten, worin Lukas eine Fehlleistung erblickt: „Und er wusste nicht, was er sagte.“⁷⁴⁶ Nachdem sie die Gottesstimme aus einer Wolke vernommen haben, steigen sie am nächsten Morgen vom Berg hinunter und treffen wieder auf die bereits wartende Volksmenge.⁷⁴⁷

Die Lebensdarstellungen bei Plutarch und Lukas enthalten also diverse mythische Elemente, die die reinen Geschichtsdarstellungen bereichern und Möglichkeiten bieten, die Erzählung auf die religiöse Sinndimension hin zu öffnen. Zu diesem Zweck werden aus der jeweiligen religiösen Tradition bekannte Figuren aus der göttlichen (oder widergöttlichen) Sphäre aufgerufen, die mit der Hauptperson in Interaktion treten, Dinge tun oder erklären. Dies geschieht meist an Orten ausserhalb der Zivilisation, auf dem Land, an einsamen Orten in der Wildnis, an denen gewohnte Grenzen aufgehoben sind und sich gleichsam Himmel und Erde berühren. Beide Autoren lassen mythische Szenen oft an liminalen Orten stattfinden, um sie von der Geschichtserzählung abzuheben und sie doch schlüssig in die Gesamterzählung zu integrieren.

5.4.3. Der Mythos als Möglichkeit des Sprechens über Gott

In seinem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“ hat Rudolf Bultmann wichtige Denkanstösse formuliert, die für das Verständnis des Verhältnisses von Mythos und Geschichtsschreibung im *Leben Numas* und im Lukasevangelium bedeutsam sind. Bultmann begreift den Mythos als vorwissenschaftliche Form der Welterklärung und damit als eine dem modernen Menschen nicht mehr zugängliche Redeweise von Gott und Mensch. Damit die christliche Botschaft heute noch verständlich und plausibel erschlossen werden kann, müsse ihre Wahrheit von der mythologischen Einkleidung befreit werden,⁷⁴⁸ was durch eine „existentiale“ Analyse gelingen könne, für die sich Bultmann vor allem auf Martin Heideggers Existenzphilosophie bezieht.⁷⁴⁹ Der Mythos wolle keine

⁷⁴⁴ Lk 9,28–30.

⁷⁴⁵ Lk 9,32.

⁷⁴⁶ Lk 9,33; vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 353.

⁷⁴⁷ Lk 9,37.

⁷⁴⁸ BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, 15.

⁷⁴⁹ A. a. O., 41.

Kosmologie entwerfen, sondern ein bestimmtes Bild vom Menschen und von dessen Platz in der Welt vermitteln. Dieses Bild bringe er aber nur unzulänglich zur Sprache, weil er Zusammenhänge, die das Welthafte übersteigen, als welt-haft darstelle. Der Mythos müsse deshalb kritisch analysiert und in moderne Plausibilitätsstrukturen überführt werden.⁷⁵⁰ Nicht der christliche Mythos an sich, wohl aber ein unreflektierter Glaube an dessen Aussagen sei in der Moderne „erledigt“.⁷⁵¹ Bultmanns Entmythologisierungsprogramm stiess besonders im theologisch konservativen Lager auf heftige Kritik. Ihm wurde vorgeworfen, zentrale Glaubensinhalte preiszugeben.⁷⁵² Tatsächlich geht es Bultmann aber offenbar nicht darum, mythische Sprache aus den neutestamentlichen Texten zu eliminieren, sondern sie neu verstehbar zu machen.

Bultmanns Entmythologisierungsprogramm hat eine kontroverse Diskussion zum Verhältnis von Mythos und biblischen Texten sowie christlicher Religion angestossen. Sein Mythosbegriff ist vielfältig rezipiert und weiterentwickelt worden. Bereits einige von Bultmanns Gesprächspartnern wie Dietrich Bonhoeffer oder Ernst Lohmeyer haben darauf hingewiesen, dass religiöse Sprache *per se* mythischen Charakters sei und der christliche Glaube sich notwendigerweise der Sprache des Mythos bedienen müsse, um angemessen über Gottes Handeln am Menschen Auskunft zu geben.⁷⁵³ Später hat Wolfhart Pannenberg gezeigt, dass der Mythos prinzipiell von Märchen oder Sagen zu unterscheiden sei, da er den Anspruch habe, Grundlegendes über die gegenwärtige Welt- und Lebensordnung zur Sprache zu bringen.⁷⁵⁴ Gegen Ende des letzten Jahrhunderts hat das neu aufkeimende Interesse an Texten aus dem neutestamentlichen Umfeld dazu geführt, dass bei der Lektüre antiker Texte Mythos und Wahrheit nicht mehr als Gegensätze, sondern als komplementäre Grössen verstanden worden sind. Namhafte Neutestamentler haben daraufhin den Mythosbegriff für die Exegese fruchtbar gemacht.⁷⁵⁵ Heute wird die Forschungsdiskussion von vermittelnden Positionen dominiert, wie etwa derjenigen von Udo Schnelle, der darlegt, dass der Mythos eine eigene Rationalität besitze, die zwar kategorial, aber nicht qualitativ von der modernen, naturwissenschaftlichen Rationalität zu unterscheiden sei. Der Mythos sei ein unverzichtbarer Bestandteil jeder Weltanschauung. Er erlaube es, verschiedene Wirklichkeiten zu verbinden. So mache es der christliche Mythos

⁷⁵⁰ A. a. O., 23 Anm. 20.

⁷⁵¹ A. a. O., 30 f.

⁷⁵² Vgl. HAMMANN, Bultmann, 912.

⁷⁵³ HAMMANN, Bultmann, 318 f.; vgl. in diesem Sinne auch TILLICH, Offenbarung und Glaube; HÜBNER, Wahrheit des Mythos, 343–344; SELLIN, Mythos und Evangelium.

⁷⁵⁴ PANNENBERG, Christentum und Mythos; vgl. dazu auch SELLIN, Mythos als Gattung.

⁷⁵⁵ THEISSEN, Mythos; KLUMBIES, Mythos; LUZ, Christusmythos; SELLIN, Metapher; anders BECKER, Markus-Evangelium, die weiter kategorisch zwischen Geschichtsschreibung und Mythos trennt. Eine übersichtliche Darstellung und kritische Würdigung der Entwicklung des Mythosbegriffs und seiner Rezeption in der neutestamentlichen Diskussion bietet WISCHMEYER, Probleme des gegenwärtigen Mythosbegriffs.

des Neuen Testaments möglich, die menschliche Geschichte für das göttliche Handeln transparent zu machen. Dabei werde „die Geschichte nicht durch den Mythos aufgehoben, sondern in eine übergreifende Wirklichkeit integriert“.⁷⁵⁶ In seinem jüngsten Buch zum Mythos setzt sich Schnelle kritisch mit dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns auseinander: Er gibt Bultmann insofern recht, als der Mythos unter den Bedingungen der neuzeitlichen, selbstkritischen Vernunft der Interpretation bedarf. Doch stehe das Programm Bultmanns in Gefahr, die christliche Botschaft durch abstrakte Begrifflichkeiten zu entleeren und sie „auf ein mögliches Selbstverständnis des neuzeitlichen Individuums“ zu reduzieren. Stattdessen müsse die Kraft der Erzählungen wieder neu erkannt werden.⁷⁵⁷ Bultmann konnte sich mit seinem Entmythologisierungsprogramm an die Bemühungen der griechischen Philosophen anschließen, die ein wörtliches Verständnis der mythischen Geschichten Homers mit ihren anthropomorphen Götterfiguren ablehnten und diese stattdessen im Rahmen der Plausibilitätsstrukturen ihrer Zeit interpretierten, um den Gehalt für ihre eigene Lebenswelt zu aktualisieren. Auch Plutarch tut dies, wenn er in seiner Darstellung des Lebens Numas auf mythologische Volkserzählungen zurückgreift. Er gestaltet seine Texte auf eine Art, die es ihm ermöglicht, sich gegenüber einem zu wörtlichen Verständnis von mythischen Geschichten abzugrenzen ohne gänzlich auf sie zu verzichten, so dass er ihre eigene Dignität bewahren und ihre erzählerische und epistemologische Kraft nutzen kann: Wo er sich auf eine Quelle bezieht, die er für historisch fragwürdig hält oder aus philosophisch-religiösen Gründen für dubios, markiert er dies häufig mit λέγεται („man sagt, dass“) oder λόγος ἐστί („wie es heisst“).⁷⁵⁸ An manchen Stellen wird er aber auch deutlicher: Die Erzählung über die Beziehung zwischen Egeria und Numa nennt Plutarch ein Bühnenstück (δρᾶμα).⁷⁵⁹ Eine Reihe mythologischer Volkserzählungen zu Numa, die Plutarch an einer Stelle aneinandergereiht wiedergibt, führt er mit der Bemerkung ein, dass die Römer von Numa so gefügig gemacht worden seien, dass sie ihm auch mythische und ziemlich unglaubliche Geschichten abgenommen hätten.⁷⁶⁰ Plutarch schliesst diese Sammlung von Numamythen mit dem Hinweis, dass die lächerlichen Fabelgeschichten einen Eindruck davon vermitteln könnten, welche Haltung den Römern gegenüber den Göttern eigen sei.⁷⁶¹ Obwohl er die Unglaublichkeit dieser Geschichten eigens betont, bezieht er sie ausführlich in seine Erzählung ein, und tatsächlich leisten sie auf ihre eigene Weise einen wichtigen Beitrag zu Plutarchs Erwägungen im Hinblick auf das Göttliche im *Leben Numas*.

⁷⁵⁶ SCHNELLE, Einleitung, 171; vgl. ders., Sinn des Mythos.

⁷⁵⁷ SCHNELLE, Sinn des Mythos, 112–117.

⁷⁵⁸ Num. 4,6.7; 8,4; 9,6; 11,1; 12,5; 21,4; 22,7.

⁷⁵⁹ Num. 8,6.

⁷⁶⁰ Num. 15,1.

⁷⁶¹ Num. 15,6.

Auch wenn das mythische Material offenkundig mit den Absichten rationaler Geschichtsschreibung in Spannung steht, will Plutarch in der Folge Platons nicht darauf verzichten, weil er den Mythos für die andere Seite des Wahrheitsdiskurses hält, die den Logos komplementiert und es erlaubt, Dinge zur Sprache zu bringen, die Letzterem verschlossen bleiben. Das betrifft insbesondere Themen, die ausserhalb des unmittelbaren menschlichen Erfahrungshorizonts liegen, wie beispielsweise das Leben nach dem Tod oder die göttliche Sphäre. Die traditionellen mythischen Erzählungen aus dem Leben Numas sollen deshalb nicht naiv für wahr gehalten, sondern als Anknüpfungspunkte verstanden werden, die der reinen Profangeschichtsschreibung zwar fremd, aber dennoch notwendig sind, um über das göttliche Wesen und Wirken in der Welt nachzudenken.⁷⁶²

Lukas verzichtet darauf, die historische bzw. mythologische Qualität seiner Quellen, die er in seinem Evangelium verarbeitet, zu bewerten. Er gibt der intendierten Leserschaft keine expliziten Hinweise darauf, wie einzelne Abschnitte seines Werks gelesen und verstanden werden sollen, was immer wieder auch die Exegese vor Herausforderungen stellt.⁷⁶³ Dass Lukas jedoch keine reine Profangeschichte schreiben will, macht er bereits zu Beginn seines Evangeliums deutlich. In seinem Proömium, das sich an entsprechenden Mustern aus der hellenistischen Geschichtsschreibung orientiert, betont Lukas seinen sorgsamsten Umgang mit der überlieferten Tradition.⁷⁶⁴ Daraufhin setzt die lukanische Erzählung in der typischen Sprache der Septuaginta ein.⁷⁶⁵ Auf diese Weise signalisiert der Autor, dass die Vorgeschichte, die er in diesen Sprachformen darlegt, als eine Fortschreibung der Geschichte Israels verstanden werden soll.⁷⁶⁶ Typische Elemente wie die Unfruchtbarkeit Elisabeths und das Auftreten von Engeln als Boten Gottes markieren zusätzlich den engen Bezug zu den Septuaginta-Texten, die vom wundersamen Handeln Gottes in der Geschichte Israels erzählen.⁷⁶⁷

5.4.4. Das Ineinander von Mythos und Geschichtsschreibung

Obwohl Plutarch im *Leben Numas* über eine Gestalt schreibt, die er für historisch nicht mehr fassbar hält, unterscheidet er deutlich zwischen Schilderungen, die er

⁷⁶² Vgl. oben 4.6.4.b.

⁷⁶³ Vgl. SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 595; KREMER, Erfassen der bildsprachlichen Dimension, 88.

⁷⁶⁴ Vgl. oben 5.3.

⁷⁶⁵ Lk 1,5; vgl. zu diesem Stilbruch schon SCHLEIERMACHER, Schriften des Lukas, 23. Die Formulierung ἐν (ταῖς) ἡμέραις mit anschliessender Nennung des Regenten findet sich auch in 2 Sam 21,1; 1 Kön 16,28 LXX; 2 Kön 15,28; 1 Chr 4,41; 5,10.17; 2 Chr 13,23. Ausserhalb der Septuaginta ist der Ausdruck nicht belegt (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 72).

⁷⁶⁶ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 70.

⁷⁶⁷ Lk 1,7.11; vgl. GREEN, Narrative Theologian, 59–61 und 71.

in historisch plausibler Form präsentiert, und mythischen Erzählungen, die er aus der Überlieferung hinzuzieht und bisweilen kritisch kommentiert.

Lukas, der über eine historische Figur schreibt, differenziert seine Darstellung nicht in dieser Weise. Wer bei Lukas nach Passagen sucht, die etwa explizit als mythisch markiert wären, wird nicht fündig, denn mit dem Mythosbegriff konnten die frühen Christen generell nichts anfangen; er war für sie durchweg negativ konnotiert.⁷⁶⁸ Auch sonst distanziert sich Lukas nirgends explizit von seinen Quellen. Überhaupt tritt die Autorenstimme nach dem Vorwort grundsätzlich zurück, wie es in der synoptischen Tradition praktisch überall der Fall ist. Auf gewisse Vorbehalte, die Lukas gegenüber dem Wortlaut seines Quellenmaterials gehabt haben mag, lässt sich indirekt aufgrund von redaktionellen Änderungen schliessen. So nehmen zum Beispiel Wundererzählungen im Rahmen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bei Lukas deutlich weniger Raum ein als noch bei Markus.

Es gibt allerdings auch einige Abschnitte im Lukasevangelium, die zwar nicht direkt mit den Mythen im *Leben Numas* vergleichbar sind, durch ihren bildhaften Charakter jedoch ebenfalls eine Sonderstellung in der Erzählung einnehmen, und zwar die Gleichnisse Jesu.⁷⁶⁹ Sie sind als Reden Jesu zumeist mit dem Ausdruck εἶπεν oder ἔλεγεν („er sprach“) eingeführt und liegen somit ohnehin auf einer metadiegetischen Erzählebene.⁷⁷⁰ Manchmal sind diese metaphorischen Redeeinheiten explizit als παραβολή bezeichnet, in einigen Fällen fehlt eine solche Kennzeichnung aber auch. Es fällt auf, dass in den Gleichnissen praktisch keine der oben beschriebenen mythischen Elemente begegnen.⁷⁷¹ Die Gleich-

⁷⁶⁸ An allen neutestamentlichen Stellen, an denen der Ausdruck μῦθος begegnet, ist er im Sinne von „leeren Geschichten“ oder „schädlichen Märchen“ zu verstehen (1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; Tit 1,14; 2 Petr 1,16).

⁷⁶⁹ Der Ausdruck „Gleichnisse“ ist ein unscharfer Sammelbegriff, unter dem kurze Vergleiche und Metaphern bis hin zu erzählerisch geschlossenen Parabeln gefasst werden. A. Jülicher grenzte die Gleichnisse kategorisch von der Allegorie (bzw. Metapher) ab (JÜLICHER, Gleichnisreden Jesu, 80–118). Diese Unterscheidung wurde jedoch in der neueren Gleichnisforschung im Zuge der Aufwertung der Metapher in den Literaturwissenschaften für überholt erklärt (vgl. BLOMBERG, Gleichnisse Jesu, 15–33; ERLEMANN, Gleichnisauslegung, 11–17; BANSCHBACH EGGEN, Gleichnis, 9–37; SELLIN, Allegorie und „Gleichnis“). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist viel Energie darauf verwendet worden, den metaphorischen Charakter der Gleichnisse herauszuarbeiten und zu würdigen (vgl. FUNK, Parable as Metaphor; RICŒUR, Stellung und Funktion der Metapher; ders., Biblische Hermeneutik; WEDER, Gleichnisse Jesu). Jülichers Einteilung der Gleichnisse in „Gleichnisse im engeren Sinne“ (besprechende Gleichnisse), Parabeln und Beispielerzählungen wird heute mangels Trennschärfe in Frage gestellt (vgl. ZIMMERMANN, Parabeln – sonst nichts!; dagegen ERLEMANN, Gleichnisse, 60–65). Die vorliegende Untersuchung verzichtet auf eine Aufteilung in Gleichnistypen zugunsten eines allgemeinen Gleichnisbegriffs, der für die Fragestellung eher geeignet scheint.

⁷⁷⁰ Zu den Gleichnissen Jesu als metadiegetische Erzählungen siehe MÜNCH, Der erzählte Erzähler.

⁷⁷¹ Ausnahmen sind die Gottesstimme im Gleichnis vom reichen Kornbauern (Lk 12,20) und die Szene vom Leben nach dem Tod im Gleichnis von Lazarus und dem reichen Mann (Lk 16,19–31).

nisse berichten von alltäglichen Situationen aus der antiken Lebenswelt: Sie erzählen von einem Sämann, der sein Feld bestellt,⁷⁷² von einem Gärtner, der einen Feigenbaum pflegt,⁷⁷³ von einem Hirten, der eines seiner Schafe sucht,⁷⁷⁴ von einer Witwe, die vor Gericht für ihr Recht kämpft,⁷⁷⁵ von einem Reisenden, der unter die Räuber fällt,⁷⁷⁶ vom Sohn eines Hofbesitzers, der zu seinem Vater zurückkehrt⁷⁷⁷ usw. Obwohl es sich dabei nicht um konkrete historische Ereignisse handelt, entsprechen sie der Lebenswelt der antiken Leserschaft, die es ohne weiteres für plausibel gehalten haben dürfte, dass sich die erzählten Dinge auf diese oder ähnliche Weise zutragen können. Die Pointe der Gleichnisse liegt jedoch nicht in einem Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit, sondern in ihrem Hinweischarakter auf eine tiefere Erkenntnis. Auch ohne die Verwendung mythischer Rede verweisen sie auf eine transzendente, der menschlichen Erkenntnis entzogene, himmlisch-göttliche Wirklichkeit.⁷⁷⁸ So setzt Jesus an einer Stelle mit der rhetorischen Frage ein, womit das Reich Gottes vergleichbar sei, und beginnt daraufhin in Gleichnissen den Charakter des Reiches Gottes zu beschreiben.⁷⁷⁹ Doch auch dort, wo dieser explizite Bezug zur göttlichen Wirklichkeit fehlt, bleiben die menschliche und göttliche Welt in den Gleichnissen implizit verknüpft. „Gleichnisse reden von Gott mit den Bildern der Welt.“⁷⁸⁰

In dieser Hinsicht kann auch im *Leben Numas* festgestellt werden, dass Plutarch die Erzählung nicht nur durch solche Szenen auf das Göttliche hin transparent macht, die er explizit als mythisch markiert. Er verwendet vielmehr in der gesamten Vita eine aussergewöhnlich bildhafte Sprache, die die intendierte Leserschaft dazu anregt, sich Numa als realen Menschen einer fernen Vergangenheit vorzustellen, die aber auch auf eine dahinterliegende, höhere Wirklichkeit verweist. So kann Plutarch, wenn er den jugendlichen Numa beschreibt, im Blick auf dessen Tugendhaftigkeit über das Wesen des Göttlichen sprechen.⁷⁸¹ Ebenso dient ihm die anschauliche Schilderung der Architektur des Vesta-Tempels mit dem kreisrunden Grundriss und dem ewigen Feuer in seiner Mitte als Ausgangspunkt, um daran die Einheit und Undarstellbarkeit

⁷⁷² Lk 8,4–8.

⁷⁷³ Lk 13,6 f.

⁷⁷⁴ Lk 15,3–7.

⁷⁷⁵ Lk 18,1–8.

⁷⁷⁶ Lk 10,29–37.

⁷⁷⁷ Lk 15,11–31.

⁷⁷⁸ Vgl. ERLEMANN, Gleichnisse, 106. Erleemann definiert Gleichnisse folgendermassen: „Gleichnisse sind szenisch angelegte Kurzgeschichten, die eine realistisch anmutende Handlung schildern, um damit etwas anschaulich und plausibel zu machen, was sich dem Alltagsblick entzieht; sie sind szenische Plausibilisierungshandlungen und zugleich ‚Fenster zum Himmel‘ in einer Welt, die ansonsten wenig Himmlisches zu bieten hat“ (ERLEMANN, Fenster zum Himmel, 5).

⁷⁷⁹ Lk 13,18–21.

⁷⁸⁰ ZIMMERMANN, Gleichnisse Jesu, 10.

⁷⁸¹ *Num.* 3,5; vgl. oben 4.4.1.

des Göttlichen zu thematisieren.⁷⁸² Eindrückliche Szenen von Numas Gottvertrauen angesichts militärischer Bedrängnis oder vom Tod des Tullus Hostilius durch Blitzschlag beziehen die intendierte Leserschaft in das Nachdenken über die göttliche Menschenfreundlichkeit ein.⁷⁸³ Das Bild der prosperierenden römischen Gesellschaft während der Friedenszeit unter der Regierung Numas könnte als Ausdruck der Hoffnung auf eine gerechtere Gesellschaftsordnung gelesen werden.⁷⁸⁴ Der leer aufgefundene Sarkophag Numas schafft schliesslich einen erzählerischen Anreiz für Reflexionen über Möglichkeiten und Formen eines Lebens nach dem Tod.⁷⁸⁵

Plutarch vergleicht die Arbeit eines Schriftstellers in seinen Werken mehrfach mit der Malerei und verwendet dabei verschiedene metaphorische Ausdrücke aus der bildenden Kunst für das literarische Schaffen.⁷⁸⁶ Beide Kunstformen bilden nicht nur die Welt ab, wie sie dem Auge erscheint, sondern dienen dazu, sie zu deuten, ihr Sinn zu verleihen und sie auf die göttliche Realität hin durchsichtig zu machen.⁷⁸⁷ Diesem Verständnis der bildenden Kunst liegt die platonische Ontologie zugrunde. Nach Platon ist die Welt selbst ein materielles Abbild der intelligiblen Sphäre. Plutarchs Arbeit zielt darauf, seine intendierte Leserschaft durch seine bildnerisch-sprachliche Tätigkeit über die Schatten des platonischen Höhlengleichnisses hinaufzuführen zu den Realitäten, die diese Schatten erzeugen, und zum Licht der Sonne.⁷⁸⁸ In dieser Perspektive besitzen verschiedene Elemente der sichtbaren Welt, sei es eine grosse Persönlichkeit wie Numa, ein beeindruckendes Gebäude wie der Vesta-Tempel, alte Bräuche wie die unblutigen Opfer für den Gott Terminus oder ein Ereignis wie ein Blitzschlag, einen potentiellen Verweischarakter auf eine dahinterliegende, göttliche Wirklichkeit, sofern sie angemessen beschrieben und gedeutet werden. Plutarch muss deshalb nicht ausschliesslich auf mythische Elemente zurückgreifen, um in seinem *Leben Numas* das Göttliche zu thematisieren. Ebenso wirkungsvoll gelingt ihm das anhand von bildhaft beschriebenen Szenen aus Numas Lebensgeschichte.

Im Lukasevangelium sind es die Gleichnisse, die in ihrem bildhaften Charakter zu den Lesern sprechen und dabei alltägliche Situationen auch ohne mythische Elemente auf Gottes Wirklichkeit hin öffnen. Daneben finden sich bei Lukas etliche Szenen, die weder als Gleichnis noch als Rede Jesu gekennzeichnet

⁷⁸² Num. 11,1–2.

⁷⁸³ Num. 15,6; 22,7.

⁷⁸⁴ Num. 20.

⁷⁸⁵ Num. 22,5.

⁷⁸⁶ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern, 1–23, und in den *Parallelbiographien* insbesondere Alex. 1,2; Cim. 2,2–5.

⁷⁸⁷ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, Denken in Bildern, 283.

⁷⁸⁸ A. a. O., 159.

sind, sondern der intradiegetischen Erzählebene angehören⁷⁸⁹ und einen ebenso bildhaften Charakter aufweisen wie die Gleichnisse.⁷⁹⁰ Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch die Sünderin,⁷⁹¹ von der Heilung der blutflüssigen Frau,⁷⁹² von Maria und Marta,⁷⁹³ vom Reichen, der das ewige Leben sucht,⁷⁹⁴ vom Blinden in Jericho⁷⁹⁵ oder von Zachäus auf dem Maulbeerfeigenbaum⁷⁹⁶ beziehen sich wie die Gleichnisse Jesu auf das Wesen Gottes und seines Reiches.⁷⁹⁷ Hier tritt Jesus selbst als handelnde Figur auf. Nach lukanischem Verständnis bricht das Reich Gottes also mit dem öffentlichen Wirken Jesu an und erlangt mit ihm irdische Wirklichkeit.⁷⁹⁸ Wie stark der Jesus der lukanischen Geschichtserzählung auch im Bildraum seiner Gleichnisse auftritt, zeigt sich am deutlichsten da, wo Jesus bereits ständig Menschen an den eschatologischen Festtisch ruft,⁷⁹⁹ von dem er in Lk 14,12–24 gleichnishaft erzählt. Die Gottesherrschaft ist für Lukas nicht nur eine zukünftige Grösse, sondern in der Person Jesu bereits „mitten unter“ (ἐντός) den Menschen.⁸⁰⁰ So wird im Lukasevangelium nicht nur mit Gleichnissen über Gottes Wirklichkeit gesprochen, sondern das Leben Jesu selbst wird zum Gleichnis für die barmherzige Zuwendung Gottes zur Welt und zum Aufruf, an diese Wirklichkeit zu glauben und die Lebensführung daran auszurichten.

Bei beiden Autoren, Plutarch wie Lukas, übernimmt der Mythos eine wichtige Funktion im Rahmen der Geschichtsschreibung. Weder in Plutarchs *Leben Numas* noch im Lukasevangelium lassen sich Mythos und Geschichtsschreibung klar auseinanderhalten, obwohl Plutarch gewisse Geschichten als mythisch von seiner Erzählung abgrenzt, während sich Lukas nirgends kritisch gegenüber dem historiographischen Gehalt seines Quellenmaterials äussert. Das Mythische und das Historische gehen ineinander über und durchdringen sich gegenseitig. Geschichtlich Dargestelltes wird mythologisch gedeutet und Mythologisches

⁷⁸⁹ Zu den Erzählebenen siehe GENETTE, *Erzählung*, 225–232.

⁷⁹⁰ Angesichts des bildhaften lukanischen Schreibstils ist es nicht verwunderlich, dass der Evangelist Lukas in der christlichen Ikonographie oft als Maler rezipiert worden ist (vgl. KLEIN, *St. Lukas als Maler*; HENZE, *Muttergottesmaler*; siehe auch BACKHAUS, *Lukas der Maler*).

⁷⁹¹ Lk 7,36–50.

⁷⁹² Lk 8,40–56.

⁷⁹³ Lk 10,38–42.

⁷⁹⁴ Lk 18,18–30.

⁷⁹⁵ Lk 18,35–43.

⁷⁹⁶ Lk 19,1–10.

⁷⁹⁷ So attestiert zum Beispiel ERLEMANN, *Gleichnisse*, 167, den Gleichnissen eine besondere Affinität zu Zeichenhandlungen Jesu wie der Kindersegnung und den neutestamentlichen Wundergeschichten (vgl. dazu auch KLAUCK, *Allegorie und Allegorese*, 340–354). Zur Schwierigkeit des Ineinanders von mythischer und realistischer Bedeutungsebene in den biblischen Texten siehe KREMER, *Erfassen der bildsprachlichen Dimension*, 88. Zur Notwendigkeit der Bildhaftigkeit religiöser Sprache im Allgemeinen siehe JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit*; RICÆUR, *Stellung und Funktion der Metapher*.

⁷⁹⁸ Lk 11,20.

⁷⁹⁹ Vgl. z. B. Lk 5,34; 6,21; 7,34f; 9,10–17; 12,37.

⁸⁰⁰ Lk 17,21; vgl. STRECKER, *Evangelist Lukas*, 427 f.

wird geschichtlich dargestellt. Obwohl die Historizität des Erzählten bei beiden Autoren ein wichtiges Thema ist und sie sich aktiv um den Aufweis konkreter Bezugspunkte zur allgemeinen Geschichte bemühen, erhalten ihre Texte durch die explizite oder implizite mythische Tiefendimension ihren besonderen Charakter, mit dem sie über das geschichtlich Fassbare und historiographisch Sagbare hinaus auf eine göttliche Wirklichkeit hinweisen.

5.5. Ertrag für die Exegese des Lukasevangeliums und Plutarchs *Leben Numas*

Der Vergleich mit dem *Leben Numas* lässt einige grundlegende Aspekte des Lukasevangeliums in übergeordneten Zusammenhängen und mit ungewohnten Akzenten hervortreten:

(1) Im Vergleich wird deutlicher, wie sich die lukanische *Christologie* teils in Auseinandersetzung mit dem Anspruch der römischen Kaiserideologie und mit der daraus resultierenden Frage nach dem Wesen eines idealen Herrschers bildet. Der ideale König (βασιλεύς), in der Septuaginta-Tradition „Messias“ (χριστός) genannt, zeichnet sich nach Lukas nicht durch königliche Insignien, Prunk und militärische Machtfülle aus, sondern dadurch, dass er dem geplagten Volk Hilfe bringt und so wahrhaft zum „Retter/Heiland“ (σωτήρ) wird. Er führt diese Rettung nicht durch Gewalt herbei, sondern in einer Haltung der Demut, der Friedfertigkeit und in der Hingabe im Dienst an den Mitmenschen, die bei Jesus bis zum Äussersten seines eigenen Todes geht.

Eine solche Rettung übersteigt menschliche Möglichkeiten, sie ist das Werk Gottes. In seiner Darstellung des Lebens Jesu entfaltet Lukas narrativ, wie Gott sein Heil in der Welt verwirklicht. Jesus wird nach seiner Auferweckung und Himmelfahrt zur Rechten Gottes erhöht, doch bereits früher findet er sich bei Lukas sehr nahe an Gott herangerückt. Durch die Synkrisis mit Johannes dem Täufer entsteht eine Verbindung zwischen Jesus und den Prophetenfiguren der Septuaginta, die sich durch eine besondere Gottesnähe auszeichnen, den Gotteswillen in der Welt verkünden und mit göttlicher Autorität in der Geschichte wirksam sind. In besonderem Masse ausgerüstet mit dem πνεῦμα ἅγιον wirkt Jesus, indem er göttliche Erkenntnis lehrt, kranke Menschen heilt, von Dämonen geplagte Menschen befreit und Sündern Vergebung zuspricht. Vom Volk wie von den römischen Autoritäten wird seine Tätigkeit als machvolles Handeln Gottes erkannt und bekannt. Jesus verkündet nicht nur das kommende Gottesreich, es ist mit seinem Tun bereits in der Welt gegenwärtig.

Doch nicht nur das enge Verhältnis zwischen Jesus und Gott ist konstitutiv für die lukanische Christologie, sondern auch das Verhältnis Jesu zum Volk Gottes. Sowohl seine Abstammung aus dem Volk Israel als auch die Gunst der Volksmassen, die ihm bis zu seiner Passion in Jerusalem zuteilwird, beglaubigen

sein Wirken als σωτήρ. Bei den Auseinandersetzungen Jesu mit der religiös-politischen Elite weist Lukas dem Volk wiederholt eine Schiedsrichterfunktion zu. Es markiert die Überlegenheit Jesu über seine Gegner und schützt ihn vor gewaltsamen Übergriffen seiner Widersacher. Die Geltung Jesu als σωτήρ bleibt jedoch auch dann gewahrt, als sich die Volksmeinung im Prozess vor Pilatus (wie schon zuvor nach seiner Antrittspredigt in Nazareth) gegen ihn wendet. Er wird vom römischen Centurio unter dem Kreuz als „gerecht“ gepriesen und schliesslich von Gott erhöht. Überhaupt zeigt das grosse Interesse, das Vertreter der römischen Staatsmacht an Jesus haben (und gar die Ehrerbietung, die sie ihm entgegenbringen), dass sich seine Bedeutung als Retter nicht nur auf das Volk Israel beschränkt, sondern weit darüber hinaus auch die „Heiden“ und damit ebenso die Römer betrifft.

(2) Im Hinblick auf die lukanische *Pneumatologie* hat sich gezeigt, dass die von Plutarch zitierte ägyptische Tradition, die von einem πνεῦμα spricht, das bei einer Frau eine Schwangerschaft bewirken kann (Num. 4,4), nicht zu einem besseren Verständnis der lexikalisch identischen Aussage in der lukanischen Geburtsankündigung (Lk 1,35) herangezogen werden kann, da der πνεῦμα-Begriff, der bei Plutarch und Lukas jeweils zugrunde liegt, stark differiert. Stattdessen hat sich ein Vergleich der jesuanischen Geistbegabung mit dem Wirken des δαίμων Egeria auf Numa als fruchtbar erwiesen: Das πνεῦμα ἅγιον zeigt die besondere Gottesnähe Jesu an und ist das Mittel, durch das Gott in und durch ihn wirksam wird. Das πνεῦμα ermächtigt Jesus zu seinem Dienst, indem es ihn in der Einöde leitet, ihm göttliche Weisheit schenkt und ihn befähigt, die Finten des teuflischen Widersachers zu kontern. Obwohl das πνεῦμα im Lukasevangelium vorrangig als göttliche Wirkkraft verstanden wird, deuten sich in den Beschreibungen zuweilen auch personhafte Züge an, die das πνεῦμα ἅγιον später im lukanischen Doppelwerk (ab Apg 8) ohnehin deutlich aufweist.

(3) Auch für die lukanische *Soteriologie* lassen sich vom *Leben Numas* her einige bedeutungsvolle Strukturen hervorheben. Das göttliche Heil bedient sich im Lukasevangelium unterschiedlicher Mittel für seine Realisierung, die in einem komplementären Verhältnis stehen: Zum einen gibt es das mosaische Gesetz, das, von Jesus mit göttlicher Erkenntnis ausgelegt, den Weg zum Leben weist. Die Forderung nach Sühneopfern in der Tora wird dabei nicht explizit kritisiert, ihnen kommt aber auch keine heilschaffende Funktion zu – so wie auch der Kreuzestod Jesu nicht in diesem Sinn gedeutet wird. Der zweite Aspekt ist das Wirken und Vorbild Jesu, seine Zuwendung zu den Notleidenden und gesellschaftlich Marginalisierten und seine Dienstbereitschaft und Hingabe, die bis zum Äussersten seines eigenen Todes geht und Heil in der Welt bewirkt. Der dritte Heilszusammenhang wird durch die Lehre Jesu hergestellt, die in seiner persönlichen Frömmigkeit wurzelt und insbesondere ein Bild von Gott als einem liebenden Vater vermittelt. Schliesslich ist auch die Seite der Heilsadressaten von Belang: Damit das Heil in ihnen wirksam werden kann, bedarf es nach Lukas

einer besonderen Aufmerksamkeit gegenüber dem Gotteswirken, eines wach-samen Hinhörens, einer Haltung der Bussfertigkeit und einer Bereitschaft zur Nachfolge Jesu.

(4) Im Blick auf die lukanische *Gotteslehre* rückt beim Vergleich mit dem *Leben Numas* besonders der Topos der Menschenfreundlichkeit Gottes in den Fokus. Diese Eigenschaft zeigt sich nicht nur eindrücklich im Gleichnis vom verlorenen Sohn, sondern spielt im Verlauf der gesamten Erzählung eine wesentliche Rolle.

Die Freundlichkeit Gottes richtet sich nicht nur auf den Menschen, sondern manifestiert sich in der Fürsorge des Schöpfers für alle Geschöpfe, auch für die Tiere. Lukas setzt sich, im Gegensatz zu Plutarch, nicht explizit mit der Frage auseinander, ob die Forderung nach blutigen Opfern mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinbaren sei. Doch fällt auf, dass die Opferpraxis als Thema ganz in den Hintergrund tritt, obwohl der Jerusalemer Tempel Schauplatz einiger wichtiger Szenen im Leben Jesu ist, und dass auch Assoziationen mit gewalt-samen Tötungen zu kultischen Zwecken bei der Deutung des Kreuzestodes Jesu und der Stiftung der christlichen Mahlgemeinschaft ganz vermieden werden.

Die barmherzige Zuwendung Gottes zum Menschen kommt im Lukasevan-gelium in verschiedenen Formen zum Ausdruck: Sie zeigt sich einerseits in der Gewährung göttlicher Erkenntnis, die zum wahren Leben führt, andererseits in der Errettung von Menschen aus prekären Lebenssituationen: Menschen, die von Krankheiten und bösen Geistern geplagt sind, erfahren Heilung und Befreiung. Bussfertigen Sündern wird Vergebung zuteil. Weiter zielt Gott im Wirken des Täufers und Jesu auf die Herstellung sozialer Gerechtigkeit; die göttliche Zuwendung richtet sich im Lukasevangelium insbesondere auf gesellschaftlich benachteiligte Menschen, die auf Gottes Hilfe zur Verbesserung ihrer Lebens-umstände hoffen dürfen. Schliesslich zeigt sich die Menschenliebe Gottes in überreicher Grosszügigkeit, die sich nicht am Mass des Notwendigen orientiert, sondern die Menschen im Überfluss erreicht.

(5) Hinsichtlich seiner *Hermeneutik*, dem Umgang mit dem mythischen Cha-rakter seines Quellenmaterials und der Verwendung mythischer Elemente in seiner Geschichtsdarstellung, gibt Lukas keine explizite Auskunft. In der Anlage seines Evangeliums lässt sich erkennen, dass er zu Beginn und gegen Ende seiner Geschichte Figuren aus der göttlichen Sphäre auftreten lässt und die Handlung mehrfach an einsame Orte, weitab von der Zivilisation, verlegt, die ihm die Möglichkeit bieten, die Erzählung zum Mythos hin zu öffnen. Der Mythos ist nach Plutarchs Auffassung nicht das Gegenteil des rationalen Denkens, sondern dessen Ergänzung und unverzichtbar, um übergeschichtliche Wahrheiten an-zusprechen, die das Göttliche betreffen und im rationalen Diskurs keinen ad-äquaten Ausdruck finden. Im Lukasevangelium ist freilich nicht nur in den mythologischen Passagen von Gott die Rede. Die Gleichnisse verweisen anhand der Schilderung alltäglicher Vorgänge auf das Reich Gottes und veranschau-

lichen es in ihren Bildern. Auch viele erzählte Passagen sind in dieser Hinsicht kaum von den Gleichnissen zu unterscheiden. Das Leben Jesu wird gewissermassen selbst zum Gleichnis, in dem das Reich Gottes offenbar wird.

Umgekehrt lässt der Vergleich mit dem Lukasevangelium auch im *Leben Numas* bestimmte Aspekte besonders hervortreten:

(1) Die Rolle Numas als König Roms erhält durch den Vergleich mit dem lukanischen Heiland eine weitere Differenzierung. Der ideale König versieht sein Amt als göttlichen Auftrag, der ihm persönliche Opfer abverlangt. Numa schickt sich selbstlos in den Dienst für das römische Volk, um ihm Rettung im Sinne einer neu gewonnenen Einheit und Stabilität, Prosperität und rechten Frömmigkeit zu bringen.

(2) Auch das Bild von Numa als Gesetzgeber gewinnt an neuer Tiefenschärfe. Im Vergleich mit der Torauslegung des lukanischen Jesus wird deutlicher erkennbar, dass Numa nicht nur neue Gesetze erlässt, sondern diese auch auslegt und ihre konkrete Anwendung lehrt. Zudem nimmt Numa bereits bestehende Regelungen auf und humanisiert sie, so dass sie insbesondere gesellschaftlich marginalisierten Personengruppen wie Besitzlosen und Frauen zugutekommen. Damit fördert Numa die gesellschaftliche Gerechtigkeit, die bei Plutarch nicht zuletzt als Ausdruck der göttlichen Menschenfreundlichkeit gilt.

(3) Persönlichkeit und Kraftcharakter des πνεῦμα ἄγιον bei Lukas beleuchten die Eigenschaften und Funktionen des δαίμων Egeria im *Leben Numas* und lassen diese Figur eher als göttliche Vermittlungsgrösse erscheinen. So fällt zum Beispiel auf, dass Egeria in keiner Erzählung öffentlich in Erscheinung tritt, sondern im Verborgenen, aber dennoch massgeblich auf das Geschehen Einfluss nimmt und dort wirksam wird.

(4) Die göttliche Fürsorge für alle Geschöpfe im Lukasevangelium wirft ein eigenes Licht auf Plutarchs Hochschätzung von Tieren sowie seine Abneigung gegenüber gewaltsamen Tötungen und verdeutlicht deren theologische Dimension: Das menschenfreundliche Göttliche verhält sich ebenso freundlich gegenüber Tieren, und blutige Opfer sind deshalb nicht mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbar.

(5) Schliesslich lässt die Diskussion um das Verhältnis von Mythos und Geschichtsschreibung bei Lukas auch im *Leben Numas* die deutlich markierten Grenzen zwischen mythischen Volkserzählungen und historiographisch angelegten Episoden verschwimmen: Mythische wie nichtmythische Passagen besitzen einen bildhaften Charakter, der die Erzählung auf vielfältige Weise für Reflexionen über das Wesen und Wirken des Göttlichen in der Welt öffnet.

6. Schlussbemerkungen und Ausblick

Der forschungsgeschichtliche Rückblick auf die Diskussion um die Gattung der Evangelien am Beginn dieser Untersuchung hat verschiedene Prämissen und Optionen deutlich werden lassen, unter denen der Vergleich mit ähnlichen Texten aus dem zeitgenössischen Umfeld durchgeführt wurde, um die Evangelien in ihrem literarischen Kontext zu verorten bzw. von dort her auszulegen. Dabei wird in der Forschungsliteratur praktisch bis heute weitgehend davon ausgegangen, dass der literarische Kontext eine klar definierte, statische Bezugsgrösse sei, auf die hin die Evangelien einer näheren Bestimmung und Einordnung bedürften. Der Vergleich zwischen den Evangelien und anderen zeitgenössischen Texten ist stets nur in eine Richtung geführt worden: von den Vergleichstexten hin zu den Evangelien. Die Vorstellung von einem festen „Kontext“, von dem die Evangelien kategorisch zu unterscheiden sind, erscheint jedoch problematisch. Die Forschung der letzten Jahre hat gezeigt, dass die antike biographische bzw. historiographische Literatur zur Zeit des Neuen Testaments sehr vielgestaltig ist und die Grenzen zu mutmasslichen Nachbargattungen verschwimmen. Die Evangelien stehen ihrem „Kontext“ nicht gleichsam gegenüber, sondern bilden zusammen mit ähnlichen Schriften ihrer Zeit ein gemeinsames literarisches Phänomen, zu dessen Verständnis alle Vergleichsglieder beitragen, so dass Zuordnung und Vergleich nicht nur in einer Richtung, sondern wechselseitig möglich und nur so sinnvoll sind.

Dies ist insofern von Bedeutung, als sich auch das Vergleichsinteresse im Laufe der Forschungsgeschichte markant verändert hat. Heute steht weder die literarische Abhängigkeit von anderen Texten noch die Zuordnung der Evangelien zu einer bestimmten Gattung im Zentrum der Diskussion. Stattdessen betrachtet die Mehrheit der Forschenden die Ähnlichkeit zwischen den Evangelien und „paganen“ antiken Biographien als gegeben, und das Forschungsinteresse richtet sich auf mögliche Erträge dieser Erkenntnis für die neutestamentliche Exegese. Ein Vergleich zwischen Schriften wie den Evangelien und den *Parallelbiographien* Plutarchs verspricht allerdings dann besonders ertragreich für das Textverständnis zu werden, wenn er nicht nur einseitig, sondern wechselseitig erfolgt – dies ist die grundlegende These der vorliegenden Untersuchung.

Bei einem reziproken Vergleich, wie er hier durchgeführt wurde, werden beide Vergleichstexte im Lichte des jeweils anderen gelesen und durch ein fortwährendes Ineinandergreifen von Fragestellungen und Beobachtungen das Ver-

ständnis der Texte im Sinne einer hermeneutischen Spiralbewegung sukzessive vertieft. Den Ausgangspunkt bildet die Einzellektüre der zu vergleichenden Texte. Doch das Wissen darum, dass die Lektüre auf einen Vergleich angelegt sein wird, führt bereits bei diesem Schritt zu einer Fokussierung der Aufmerksamkeit auf ähnliche Aspekte, die bei einer isolierten Lektüre leicht aus dem Blick geraten. In diesem Fall sind es vor allem religiöse Aspekte, die im paganen Text aufleuchten. Der konkrete Vergleich, der anschliessend durchgeführt wird, muss auf einer höheren Abstraktionsstufe stattfinden. Etwaige wörtliche Parallelen sind zwar besonders auffällig, aber häufiger auch Anlass für Missverständnisse, da derselbe Ausdruck in unterschiedlichen literarischen Kontexten natürlich unterschiedliche Bedeutungen transportieren kann. So zeigt sich zum Beispiel, dass das πνεῦμα bei Lukas eine göttliche Kraft meint, während das πνεῦμα bei Plutarch etwas Materielles bezeichnet, das nicht der göttlichen Sphäre angehören kann. Viel näher beim lukanischen Verständnis dieses Ausdrucks liegt dagegen in gewisser Weise die Vorstellung, die Plutarch von einem δαίμων entwickelt. Der Vergleich kann deshalb nicht allein auf einer lexikalischen Ebene durchgeführt werden, sondern muss auf der abstrakteren Ebene die Konzepte der Autoren, ihre Aussageintentionen und ihre schriftstellerischen Techniken mitberücksichtigen.

Die reziproke Vergleichsbewegung, die hier angestrebt ist, lässt sich exemplarisch im Blick auf die Funktion des Gesetzes als heilschaffendes Mittel im *Leben Numas* und im Lukasevangelium nachvollziehen:

- > Plutarch portraitiert Numa als weisen Gesetzgeber, der eine neue Gesetzesordnung schafft und Rom auf diese Weise ein goldenes Zeitalter beschert. Die Gesetze, die Numa auf eine göttliche Quelle zurückführt, bilden ein wichtiges Mittel, das römische Volk zu verändern und den Menschen in Rom und weit darüber hinaus ein heilvolles Miteinander zu ermöglichen.
- < Auch im Lukasevangelium hat das Gesetz einen göttlichen Ursprung und eine heilsweisende Funktion. Es ist Mose von Gott am Sinai offenbart worden. Im mosaischen Gesetz wird der göttliche Wille offenbar, der die Menschen zum wahren Leben führt. Der lukanische Jesus legt diesen im Gesetz geoffenbarten Gotteswillen in Wort und Tat aus und läutet damit die eschatologische Gottesherrschaft ein.
- > Der Blick zurück auf das *Leben Numas* zeigt, dass Numa nicht nur als Gesetzgeber auftritt, sondern in Gestalt des *Pontifex maximus* auch als Ausleger des göttlichen Willens, den er den Priestern aus seinen Büchern lehrt und selbst verkörpert. Bei verschiedenen Gelegenheiten macht Plutarch deutlich, dass Numa nicht allein Gesetze erlässt, sondern auch bestehende Regelungen aufnimmt und dabei humanisiert.
- < Auch der lukanische Jesus übernimmt die mosaischen Gebote, legt sie aber auf seine eigene Art aus. Dabei betont er besonders das Gebot der Nächstenliebe im Sinne einer besonderen Zuwendung zu den Notleidenden

und Marginalisierten, die in der Darstellung des Lukas das entscheidende Kriterium für die wahre Gesetzesfrömmigkeit bildet.

- > Numas Gesetzesreformen kommen ebenfalls sozial benachteiligten Menschen zugute: Sie verschaffen Besitzlosen ein eigenes Auskommen und verbessern den gesellschaftlichen Schutz von Frauen.
- >< Für beide Autoren, Plutarch wie Lukas, wird also im Gesetz der göttliche Wille offenbar, der, von der jeweiligen Hauptperson in einer menschenfreundlichen Weise ausgelegt und vorgelebt, besonders den gesellschaftlich randständigen Gruppen zugutekommt und Heil in der Welt bewirkt.

Ein auf diese Weise durchgeführter reziproker Vergleich lässt in den beiden Vergleichstexten verschiedene interessante Gemeinsamkeiten hervortreten, ungeachtet der offensichtlich bestehenden vielfältigen Unterschiede, die sich daraus ergeben, dass sie von unterschiedlichen Autoren verfasst sind, die unterschiedlichen kulturellen Traditionen entstammen und zu unterschiedlichen Zeiten gelebt haben usw.:

Plutarch und Lukas schreiben beide aus der Perspektive einer von den Römern unterworfenen Volksgruppe, die sich der Pax Romana unterordnen muss. Beide entwickeln vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit dem Römischen Imperium in der frühen Kaiserzeit eine eigene Vision einer idealen Herrschaft, die sich dezidiert von den römischen Herrschaftsidealen unterscheidet. Die Autoren folgen dabei unterschiedlichen Strategien: Während Plutarch das Friedensreich Numa im Sinne einer Protologie in den Anfängen der römischen Geschichte verortet, lässt Lukas seinen Jesus das eschatologische Gottesreich verkünden, das mit seinem Wirken angebrochen ist und in Zukunft vollendet werden wird. Beide Entwürfe formulieren keine explizite Kritik an der römischen Herrschaft der Gegenwart (was politisch sicher sehr unklug gewesen wäre), sie lassen sich sogar in verschiedener Hinsicht mit dem Leben unter römischer Herrschaft vereinbaren, drängen jedoch auf eine gesellschaftliche Veränderung, die an den vorbildhaften Wurzeln der römischen Kultur bzw. in der zukunftsgerichteten Hoffnung auf das die ganze Gesellschaft durchdringende Gottesreich angelegt sind.

In der Weise, wie der Kaiser die zentrale Figur des römischen Imperiums ist, bilden auch die Hauptpersonen in den Darstellungen von Plutarch und Lukas das Zentrum der jeweiligen Idee einer idealen Herrschaft, auch wenn es sich bei Numa tatsächlich um einen König handelt, während der lukanische Jesus zwar kein tatsächlicher König ist und doch an verschiedenen Stellen als königlich beschrieben wird. Anders als der römische Kaiser sind Numa und Jesus nicht auf königliche Insignien oder militärische Macht angewiesen, um ihre Autorität zu begründen. Stattdessen zeichnen sie sich betontermassen durch Bescheidenheit und Friedfertigkeit aus und interpunktieren ihr öffentliches Wirken gerne durch Episoden der Zurückgezogenheit. Ihre Aufgaben erfüllen sie nicht aus Ehrgeiz, sondern als Dienst an ihren Mitmenschen. Die Hochachtung, die ihnen

entgegengebracht wird, ist keine Ehre, die sie einfordern, sondern sie kommt ihnen aufgrund ihres Handelns zugunsten ihrer Mitmenschen zu. Im Gegensatz zum römischen Kaiser bedienen sie sich keiner militärischen Gewalt, sondern zeigen den Menschen den Weg zu einem guten Leben und gehen ihnen mit dem Beispiel ihrer eigenen Person voran. Obwohl beide sich selbst nicht mit dem kaiserlichen Ehrentitel *σωτήρ* schmücken (der lukanische Jesus wird einzig von einem Engel so bezeichnet), erweisen sie sich als machtvolle Retter, indem sie die Menschen wahre Gotteserkenntnis lehren, neue Wege des friedlichen und gerechten Zusammenlebens aufzeigen und auf dieser Grundlage ein heilvolles Friedensreich errichten.

Die Verwirklichung dieses umfassenden Heils übersteigt für Plutarch und Lukas menschliche Möglichkeiten, es kann nur als göttlich gewirkt verstanden werden. Beide Autoren deuten das Leben ihrer Hauptpersonen und das Gute, das durch ihr Tun in der Welt entsteht, als Ausdruck des göttlichen Handelns in der Welt. Bereits im Umfeld ihrer Geburten ist Gott bzw. das Göttliche wunderbar am Werk. Durch ihren besonderen Charakter, ihre herausragende Weisheit und ihr Wirken zum Guten zeigen die beiden Hauptpersonen ihre besondere Nähe zur göttlichen Sphäre. Plutarch nutzt die Volkserzählungen von der Liebesbeziehung Numas zur Flussnymphe Egeria, Lukas die Vorstellung des Erfülltseins mit dem Gottesgeist, um zu verdeutlichen, dass Gott bzw. das Göttliche an der und durch die jeweilige Hauptperson in die Welt hineinwirkt.

In dieser besonderen Gottesnähe liegt die Legitimation und Autorität der Hauptpersonen für ihre besondere Aufgabe begründet: Sie haben ihre herausgehobene Stellung nicht gesucht, sie wird ihnen auch nicht (nur) von Menschen zugewiesen, sie ist göttlich sanktioniert. Stärker noch als bei Numa, der zeit seines Lebens die Hochachtung der römischen Elite und des Volkes genießt, kommt das beim lukanischen Jesus zum Tragen, der in der Klimax der Erzählung von den Menschenmengen verworfen, aber schliesslich in der Auferweckung und Erhöhung von Gott rehabilitiert wird.

Im römischen Kaiserkult wurde der Herrscher anfangs nach seinem Tod für göttlich erklärt, später inszenierten sich auch die amtierenden Kaiser bereits als Götter. Weder Numa noch Jesus bezeichnen sich selbst als „Gott“ oder „göttlich“, beide distanzieren sich sogar explizit von einer solchen Benennung. Und doch werden beide Figuren in der Darstellung in eine solche Nähe zur göttlichen Sphäre gerückt, dass sich der Leser unwillkürlich fragt, ob die Bezeichnung nicht doch angemessen wäre, auch wenn die Protagonisten selbst sie nicht in Anspruch nehmen. Lukas macht zumindest deutlich, dass Jesus nach seiner Auferweckung und Himmelfahrt, die einer Apotheose nachempfunden ist, eine postmortale Existenz bei Gott hat und über göttliche Machtfülle verfügt. Über das postmortale Schicksal Numas lässt Plutarch nichts verlauten. Angedeutet wird es möglicherweise durch die Auffindung des leeren Sarkophags. Obwohl Plutarch die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung nicht für plausibel hält, dient ihm

die Szene dazu, die Besonderheit Numas hervorzuheben, dessen Leben von der Geburt bis zum Tod von wundersamen Ereignissen begleitet wird.

Ein wichtiger Bestandteil der Durchsetzung des Heils ist für Plutarch und Lukas die richtige Gotteserkenntnis. Beide sehen im Leben ihrer Hauptperson bedeutende Aspekte des göttlichen Wesens offenbart: Gott bzw. das Göttliche wendet sich den Menschen in den Protagonisten wohlwollend zu. Erzählerisch entfalten die Autoren dies in verschiedener Weise: Menschen wird göttliche Offenbarung zuteil, die ihnen den Weg zum Leben weist; durch göttliches Einwirken wird Ungerechtes zurechtgebracht; verschiedenste Menschen werden in prekären Lebenssituationen durch göttliche Hilfe gerettet. Schliesslich zeigt sich die göttliche Menschenfreundlichkeit in beiden Erzählungen auch in der Grosszügigkeit, die den Bedürftigen nicht nur ein Mindestmass an Unterstützung, sondern ein Übermass an Güte zuteilwerden lässt. Damit wird auch für das *Leben Numas* deutlich, was für das Lukasevangelium allgemein bekannt und vorausgesetzt ist: Indem Plutarch die Lebensgeschichte einer bekannten Persönlichkeit der Vergangenheit erzählt, denkt er über das göttliche Wesen und Wirken in der Welt nach. Er betreibt Historiographie als Theologie, macht diese am Charakter und Werdegang seiner Hauptperson fest und will seine theologischen Einsichten durch die Erzählung seiner intendierten Leserschaft vermitteln.

Auch bei der schriftstellerischen Methode lassen sich Ähnlichkeiten zwischen Plutarch und Lukas beobachten: Um aus dem Leben ihrer Hauptpersonen zu erzählen, greifen beide Autoren auf frühere Traditionen zurück, die ihnen überliefert worden sind. Beide inszenieren sich als sorgfältige Geschichtsschreiber, die sich um das Vertrauen ihrer intendierten Leserschaft im Hinblick auf die Zuverlässigkeit ihrer Darstellung der vergangenen Dinge bemühen. Durch den Verweis auf bestimmte Ereignisse, Orte und Bauwerke, die der intendierten Leserschaft bekannt sind, ordnen sie ihre Erzählungen konkreten Bezugspunkten in der Geschichte und realen Welt zu. Gleichzeitig treten in den solchermassen historiographisch verankerten Geschichtsdarstellungen an gewissen Stellen Figuren aus der göttlichen Sphäre in Erscheinung, und an Orten der Abgeschiedenheit und Wildnis verschwimmen offenbar die Grenzen zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre. Während sich Lukas in seinem Werk nicht über das Verhältnis von Mythos und Geschichtsschreibung äussert, stellt Plutarch zu diesem Thema ausführliche Überlegungen an: Für ihn sind Mythos und Geschichtsschreibung keine Gegensätze, der Mythos gilt ihm vielmehr als Modus des Wahrheitsdiskurses, der die rationale Durchdringung von Sachverhalten ergänzt. Mythische Erzählungen eignen sich nach seiner Auffassung in besonderem Masse als Anknüpfungspunkte, um über das Göttliche nachzudenken. Plutarch markiert mythische Bestandteile seiner Lebensdarstellung Numas zwar oft als unglaubliche Volksüberlieferungen, doch ist die Unterscheidung von Geschichtsschreibung und Mythenerzählung nicht so einfach, wie es auf den ersten

Blick scheint. Denn Numa selbst ist keine historisch fassbare Figur und Episoden aus seinem Leben, die im Stil einer historiographischen Darstellung geschildert sind, können genauso wie mythische Abschnitte auf übergeschichtliche, göttliche Wahrheiten hindeuten. Dies zeigt sich in ähnlicher Weise auch im Lukasevangelium, das zwar über eine historische Person verfasst ist, in dem die erzählten Ereignisse jedoch oftmals ebenso bildhaften Charakter haben wie die Parabeln. Nicht nur die Gleichnisse sprechen vom Reich Gottes, das gesamte Leben und Wirken des lukanischen Jesus ist ein Bild der kommenden Gottesherrschaft.

Ausgehend von diesen Beobachtungen lassen sich einige Impulse für weiterführende Diskussionen in verschiedenen Forschungsfeldern festhalten:

- Die Lektüre des *Leben Numas* im Licht des Lukasevangeliums hat gezeigt, wie stark Plutarchs Biographik an diesem Punkt von religiösen Gedanken durchdrungen ist. Diese Einsicht relativiert die geläufige Einschätzung, nach der die griechisch-römische Literatur vielfach philosophisch, historisch und ethisch ausgerichtet sei, dabei aber kaum ein Interesse an religiösen bzw. theologischen Fragestellungen zeige. Der religiöse Charakter lässt sich auch in weiteren Texten aus den βίαι Plutarchs erkennen. Bereits eine einfache Wortstatistik über die Häufigkeit von Begriffen, die mit dem Göttlichen assoziiert sind, deutet darauf hin, dass sich eine entsprechende Lektüre etwa des *Leben Alexanders*, des *Leben Camillus*‘, und des *Leben Romulus*‘ als lohnenswert erweisen könnte (vgl. oben 4.2.).

- Angesichts des religiösen Charakters des *Leben Numas*, der durch die vergleichende Lektüre mit dem Lukasevangelium hervortritt, erscheint es wenig ratsam, religiöse Aspekte bei der Diskussion um die Gattung der Biographien zu übergehen, wie es in der entsprechenden Diskussion vielfach geschieht. Der reziproke Vergleich hat gezeigt, dass religiöse Gehalte kein ausschliessliches Spezifikum christlicher (oder auch jüdischer) Schriften sind und dass es sich lohnt, bei der Zusammenschau der Evangelien und ähnlicher Texte aus ihrer Zeit nicht nur formale, sondern auch inhaltliche, speziell religiös-theologische Gesichtspunkte miteinzubeziehen.

- Der Vergleich zwischen einem paganen und einem christlichen Text leistet einen Beitrag zum Verständnis der kulturellen Landschaft der frühen Kaiserzeit, in der Christentum, Judentum und pagane Welt nicht isoliert voneinander existierten, sondern in regem Austausch standen und durch komplexe Wechselwirkungen aufeinander bezogen waren. Auch wenn keine direkte literarische Abhängigkeit nachgewiesen werden kann, zeigt die Zusammenschau der Vergleichstexte, dass sie doch an den allgemeinen (politischen, gesellschaftlichen, geistesgeschichtlichen, literarischen) Entwicklungen ihrer Zeit partizipieren und gemeinsame Fragen und Diskurse bearbeiten. In dieser Hinsicht lässt sich der Vergleich zwischen ähnlichen paganen und christlichen Texten sicher über das in dieser Studie verhandelte Beispiel hinaus ausdehnen und durch Vergleiche mit entsprechenden Texten aus der hellenistisch-jüdischen Tradition, wie zum Beispiel mit Philons *De vita Mosis*, ergänzen.

– Die inhaltlichen Beobachtungen am *Leben Numas* und am Lukasevangelium erhärten die These, dass die Evangelien als Teil eines literarischen Phänomens der frühen Kaiserzeit zu betrachten sind, bei dem kulturübergreifend (in den christlichen, jüdischen und paganen Traditionen) Überzeugungen zum Wesen und Wirken Gottes bzw. des Göttlichen in der Welt am Leben einer bedeutenden Persönlichkeit der eigenen Tradition festgemacht und (narrativ) entfaltet wurden. Diese These verdient eine weitere kritische Prüfung und Bearbeitung anhand zusätzlicher Vergleiche zwischen den fraglichen Texten. Ausgehend von dieser These lässt sich auch die weitere Entwicklung des literarischen Phänomens anhand späterer Texte wie Philostratos' *Leben des Apollonius von Tyana* oder der christlichen Heiligenviten fokussierter in den Blick nehmen.

– Schliesslich bietet sich die Untersuchung zum Verhältnis von Mythos und Geschichtsschreibung bei Plutarch und im Lukasevangelium als Beitrag zur Historizitätsdebatte an, die in der Evangelienforschung in den letzten Jahren neuen Aufschwung erlebt hat. Gehaltvolle Aussagen über die historische Zuverlässigkeit des in den Evangelien Berichteten können nicht allein auf der Grundlage ihrer gattungskritischen Zuordnung zur antiken Biographik bzw. Geschichtsschreibung gemacht werden. Vielmehr bedarf es einer genaueren Untersuchung des Anspruchs, den die Evangelien und ähnliche Texte in ihrem Umfeld im Hinblick auf die Vermittlung historischer und übergeschichtlicher Wahrheit formulieren bzw. repräsentieren. Einen möglichen Ansatz und mögliche Antworten aus der Perspektive des *Leben Numas* und des Lukasevangeliums hat die vorliegende Studie aufgezeigt.

Literaturverzeichnis

Elektronische Hilfsmittel

Loeb Classical Library Online (LCL): www.loebclassics.com.

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon (LSJ): <https://stephanus.tlg.uci.edu/lsj>.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG): <https://stephanus.tlg.uci.edu>.

Editionen antiker Texte und Übersetzungen

Neutestamentliche Texte sind zitiert nach dem Text von ALAND, BARBARA u.a. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁸2017.

Texte aus der Septuaginta (LXX) beziehen sich auf den Text von RAHLFS, ALFRED/HANHART, ROBERT (Hg.), *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁴2014.

BACCHYLIDES, *The Poems and Fragments*, hg. v. Richard C. Jebb, Cambridge: Cambridge University Press 1905.

LUKIAN, *Wie soll man Geschichte schreiben?*, in: *Lukian's Werke (Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen II)*, hg. v. August F. Pauly, Stuttgart: Metzler 1827, 635–684.

PLUTARCH, Numa, in: *Lebensbeschreibungen*, Bd. 1, hg. v. Johann Friedrich Salomon Kaltwasser, München: Goldmann 1964, 141–175.

–, Numa, in: *Plutarch's Lives*, Bd. 1 (LCL 46), hg. v. Bernadotte Perrin, Cambridge: Harvard University Press 1914, 306–383.

–, Numa, in: *Grosse Griechen und Römer*, Bd. 1 (Bibliothek der Alten Welt), hg. v. Konrat Ziegler/Walter Wuhrmann, Berlin: De Gruyter ³2010, 194–234.

Alle weiteren zitierten antiken Quellen folgen den Textausgaben der *Loeb Classical Library* (www.loebclassics.com).

Neutestamentliche Kommentare

BOVON, FRANÇOIS, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 1: Lk 1,1–9,50 (EKK 3.1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1989.

–, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 2: Lk 9,51–14,35 (EKK 3.2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1996.

–, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 4: Lk 19,28–24,53 (EKK 3.4), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009.

ECKEY, WILFRIED, *Das Lukasevangelium – unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, Bd. 1: Lk 1,1–10,42, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ²2006.

ERNST, JOSEF, *Das Evangelium nach Lukas (RNT)*, Regensburg: Pustet 1977.

- FITZMYER, JOSEPH A., *The Gospel According to Luke* (AB 28.A), Garden City: Doubleday ²1983.
- GNILKA, JOACHIM, *Das Evangelium nach Markus. Mk 1–8,26* (EKK 2.1), Zürich: Benziger/Neukirchener 1978.
- GREEN, JOEL B., *The Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids: Eerdmans 1997.
- JERVELL, JACOB, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁷1998.
- KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium* (KEK 1.3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁰2006.
- KLOSTERMANN, ERICH, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen: Mohr ³1975.
- KREMER, JACOB, *Lukasevangelium* (NEB.NT 3), Würzburg: Echter 1988.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 2: Mt 8–17* (EKK 1.2), Zürich: Benziger 1990.
- PLUMMER, ALFRED, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (ICC), London: T&T Clark ⁵1989.
- RADL, WALTER, *Das Lukas-Evangelium* (EdF 261), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.
- SCHMID, JOSEF, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3), Regensburg: Pustet ²1951.
- SCHMID, KONRAD, Gott als Gesetzgeber, in: ZThK 118 (2021), 267–294.
- SCHMITHALS, WALTER: *Das Evangelium nach Lukas* (ZBK.NT 3.1), Zürich: TVZ 1980.
- SCHNEIDER, GERHARD, *Die Apostelgeschichte, Bd. 1: Einleitung und Kommentar zu Kp. 1,1–8,40* (HThK 5), Freiburg i. Br.: Herder 1980.
- , *Das Evangelium nach Lukas*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²1984.
- SCHÜRMANN, HEINZ, *Das Lukasevangelium, Bd 1: 1,1–9,50* (HThK 5), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000.
- SCHWEIZER, EDUARD, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²⁰1982.
- WIEFEL, WOLFGANG (Hg.), *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- ZUMSTEIN, JEAN, *Das Johannesevangelium* (KEK 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.

Forschungsliteratur

- ADAMS, SEAN, *Luke and Progymnasmata. Rhetorical Handbooks, Rhetorical Sophistication and Genre Selection*, in: Matthew Hauge/Andrew Pitts (Hg.), *Ancient Education and Early Christianity* (LNTS 533), London: T&T Clark 2018, 137–154.
- , *What are bioi/vitae? Generic Self-Consciousness in Ancient Biography*, in: Koen De Temmerman (Hg.), *The Oxford Handbook of Ancient Biography*, Oxford: Oxford University Press 2020, 19–31.
- AHN, YONG-SUNG, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative*, Leiden: Brill 2006.
- ALETTI, JEAN-NOËL, *The Birth of the Gospels as Biographies. With Analyses of Two Challenging Pericopae* (AnBib 10), Rom: Gregorian & Biblical Press 2017.
- ALEXANDER, LOVEDAY, *Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1,1–4 and Acts 1,1* (SNTSMS 78), Cambridge: Cambridge University Press 1993.

- ALKIER, STEFAN, Die Grosse Stadt. Warum die Johannesapokalypse nicht als „Kampfschrift gegen Rom“ erschlossen werden kann, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 42 (2018), 91–107.
- ALLISON, DALE C., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Grand Rapids: Baker Academic 2010.
- ALMQVIST, HELGE, Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti (ASNU 15), Upsala: Appelbergs Boktryckeri 1946.
- ALT, PETER-ANDRÉ, *Aufklärung*, Stuttgart: Metzler 2001.
- ARCHER, JOEL, Ancient Bioi and Luke's Modifications of Matthew's Longer Discourses, in: *New Testament Studies* 68 (2022), 76–88.
- ARNOLD, ELIZABETH/MCCONNELL, JAMES, Hijacked humanity. A postcolonial reading of Luke 8:26–39, in: *Review & Expositor* 112 (2015), 591–606.
- AUNE, DAVID E., *The New Testament in Its Literary Environment* (LEC 8), Philadelphia: Westminster Press 1989.
- , Luke 1,1–4. Historical or Scientific Prooimion?, in: Ders., *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity. Collected Essays II* (WUNT 303), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 107–115.
- AUSTENFELD, THOMAS, Comparison and Contrast. Discovering Family Relations, in: Gilbert Casaus/Sabine Haupt (Hg.), *Vergleichen? Komparatistische Wissenschaften im Vergleich/Comparer? La comparaison dans les sciences?* (Freiburger sozialanthropologische Studien 31), Münster: LIT 2011, 19–22.
- BAARLINK, HEINRICH, Friede im Himmel. Die lukanische Redaktion von Lukas 19,38 und ihre Deutung, in: Ders., *Verkündigtes Heil. Studien zu den synoptischen Evangelien* (WUNT 168), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 160–176.
- BACKHAUS, KNUT, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum* (TCor 8), Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- , Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Ders./Gerd Häfner (Hg.), *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, 30–66.
- , Luke-Acts: A Theory in Turmoil, in: *Early Christianity* 15 (2024), 5–24.
- BAER, HEINRICH VON, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT 3), Stuttgart: Kohlhammer 1926.
- BAHR, EHRHARD (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam 1974.
- BALTES, MATTHIAS, Art. Mittelplatonismus, in: *Der Neue Pauly* 8 (2000), 294–300.
- /LAKMANN, MARIE-LOUISE, Art. Ammonios. 5. Platon. Philosoph, 1. Jh., in: *Der Neue Pauly* 1 (1996), 600.
- BALTZER, KLAUS, *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1975.
- BANSCHBACH EGGEN, RENATE, Gleichnis, Allegorie, Metapher (TANZ 47), Tübingen: Francke 2006.
- BANTA, JASON, The Gates of Janus. Bakhtin and Plutarch's Roman Meta-Chronotope, in: David Larmour/Diana Spencer (Hg.), *The Sites of Rome. Time, Space, Memory*, Oxford: Oxford University Press 2007, 238–270.
- BARCLAY, JOHN, „O Wad Some Pow'r the Giftie Gie Us, to See Oursels as Others See Us!“. Method and Purpose in Comparing the New Testament, in: Benjamin White/John Barclay (Hg.), *The New Testament in Comparison*, London: T&T Clark 2020, 9–22.

- /WHITE, BENJAMIN, Introduction. Posing the Question, in: Dies. (Hg.), *The New Testament in Comparison*, London: T&T Clark 2020, 1–7.
- BARTH, GERHARD, Glaube und Zweifel in den synoptischen Evangelien, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), 269–292.
- BARTHES, ROLAND, La mort de l’auteur, in: Ders., *Le Bruissement de la Langue* (Collection Points Essais 258), Paris: Seuil 1984, 63–69.
- BARTSCH, H.-W., Jesu Schwertwort, Lukas xxii. 35–38. Überlieferungsgeschichtliche Studie, in: *New Testament Studies* 20 (1974), 190–203.
- BASHAM, DAVID ANTHONY, Turn the Cheek but Buy a Sword. Responding to Violence in Luke-Acts, in: André Gagné (Hg.), *Religion and Violence in Western Traditions. Selected Studies*, Milton: Taylor & Francis 2021, 20–35.
- BAUCKHAM, RICHARD, The Rich Man and Lazarus. The Parable and the Parallels, in: *New Testament Studies* 37 (1991), 225–246.
- , For Whom Were Gospels Written?, in: *HTS Theological Studies* 55 (1999), 865–882.
- , Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids: Eerdmans 2017.
- BAUM, ARMIN, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie von Eve-Marie Becker (Rezension), in: *Novum Testamentum* 49 (2007), 410–413.
- BECCI, FRANCESCO, Plutarco e la dottrina dell’ *ὁμοίωσις θεῷ* tra platonismo e aristotelismo, in: Italo Gallo/Barbara Scardigli (Hg.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Napoli: D’Auria 1995, 321–356.
- , Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics, in: Mark Beck (Hg.), *A Companion to Plutarch* (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 73–87.
- BECK, MARK, Anecdote and the Representation of Plutarch’s Ethos, in: Luc Van der Stockt (Hg.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch* (Collection d’Études Classiques 11), Leuven: Peeters 2000, 15–32.
- BECKER, EVE-MARIE, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- , The Birth of Christian History. Memory and Time from Mark to Luke-Acts, New Haven: Yale University Press 2017.
- BECKER, MATTHIAS, Ehe als Sanatorium. Plutarchs „Coniugalia Praecepta“ und die Pastoralbriefe, in: *Novum Testamentum* 52 (2010), 241–266.
- , Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse (SCCB 3), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2020.
- BENDEMANN, REINHARD VON, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin: De Gruyter 2001.
- , Die Heilungen Jesu und die antike Medizin, in: *Early Christianity* 5 (2014), 273–312.
- , Christus der Arzt. Frühchristliche Soteriologie und Anthropologie im Licht antik-medizinischer Konzepte (BWANT 234), Stuttgart: Kohlhammer 2022.
- BENDLIN, ANDREAS, Art. Vergöttlichung, in: *Der Neue Pauly* 12.2 (2002), 66–69.
- BERGER, KLAUS, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Teilband Religion* (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament; Kanonische Schriften und Apokryphen [Forts.]) (ANRW II 25.2), Berlin: De Gruyter 1984, 1031–1432.
- , Der „brutale“ Jesus. Gewalttames in Wirken und Verkündigung Jesu, in: *Bibel und Kirche* 51 (1996), 199–127.

- BERLEJUNG, ANGELIKA/MERZ, ANNETTE, Art. Volk, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (2006), 412–415.
- BETCHER, SHARON, Disability and the Terror of the Miracle Tradition, in: Stefan Alkier/Annette Weissenrieder (Hg.), *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality* (SBR 20), Berlin: De Gruyter 2013, 161–180.
- BETZ, HANS DIETER, Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (SCHNT 3), Leiden: Brill 1975.
- , Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (SCHNT 4), Leiden: Brill 1978.
- , Credibility and Credulity in Plutarch's Life of Numa Pompilius, in: Ders., *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze V*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 191–207.
- , Plutarch über das leere Grab des Numa Pompilius, in: Ders., *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze V*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 208–232.
- , Plutarch's Life of Numa. Some Observations on Graeco-Roman „Messianism“, in: Ders., *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze V*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 166–190.
- BINDER, CARSTEN, Plutarchs Vita des Artaxerxes. Ein historischer Kommentar (GFA Beihefte 1), Berlin: De Gruyter 2008.
- BIRD, MICHAEL F., The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion, in: *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2007), 425–448.
- BLINZLER, JOSEF, Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt, Regensburg: Pustet ²1955.
- BLOCH, MARC, *Land and Work in Mediaeval Europe. Selected Papers*, London: Routledge 1967.
- BLOIS, LUKAS DE/BONS, JEROEN, Platonic Philosophy and Isocratean Virtues in Plutarch's Numa, in: *Ancient Society* 23 (1992), 159–188.
- BLOMBERG, CRAIG L., *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis* (Bibelwissenschaftliche Monographien 3), Wuppertal: Brockhaus 1998.
- BLUM, MATTHIAS, „... denn sie wissen nicht, was sie tun“. Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA 46), Münster: Aschendorff 2004.
- BLUMENTHAL, CHRISTIAN, Zur „Zinne des Tempels“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 96 (2005), 274–283.
- , Augustus' Erlass und Gottes Macht. Überlegungen zur Charakterisierung der Augustusfigur und ihrer erzählstrategischen Funktion in der lukanischen Erzählung, in: *New Testament Studies* 57 (2011), 1–30.
- BOCKMUEHL, MARKUS, Why Not Let Acts Be Acts? In Conversation with C. Kevin Rowe, in: Andrew Gregory/Christopher Kevin Rowe (Hg.), *Rethinking the Unity and Reception of Luke and Acts*, Columbia: University of South Carolina Press 2010, 70–81.
- BÖHLEMANN, PETER, *Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- BONAZZI, MAURO, Plutarch and the Sceptics, in: Mark Beck (Hg.), *A Companion to Plutarch* (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 121–134.
- BOND, HELEN K., *The First Biography of Jesus. Genre and Meaning in Mark's Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans 2020.

- BORNKAMM, GÜNTHER, Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium, in: Ders./Gerhard Barth/Heinz Held (Hg.), Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, Neukirchen: Neukirchener 1961, 48–53.
- BOTTE, BERNARD, Das Leben des Moses bei Philo, in: Fridolin Stier/Eleonore Beck (Hg.), Moses in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf: Patmos 1963, 173–84.
- BÖTTTRICH, CHRISTFRIED, Der Sühnetod des Gottesknechts von Ulrike Mittmann-Richert (Rezension), in: Theologische Literaturzeitung 135 (2010), 1116–1119.
- , Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas, in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 413–436.
- , Johannes der Täufer, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51874 (28.08.2024).
- , Lukas in neuer Perspektive, in: Evangelische Theologie 79 (2019), 114–129.
- BOULET, BERNARD, The Philosopher King, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 449–462.
- BOULOGNE, JACQUES, Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion 2003.
- BOVON, FRANÇOIS, Luke the Theologian, Waco: Baylor University Press 2006.
- BOWDEN, HUGH, Before Superstition and After. Theophrastus and Plutarch on *Deisidaimonia*, in: Past & Present 199 (2008), 56–71.
- BRENK, FREDERICK E., In Mist Appareled. Religious Themes in Plutarch's *Moralia* and *Lives* (Mnemosyne, Supplements 48), Leiden: Brill 1977.
- , Plutarch's Middle-Platonic God. About to Enter (or Remake) the Academy, in: Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder (RGVV 54), Berlin: De Gruyter 2005, 27–50.
- , Most Beautiful and Divine. Graeco-Romans (especially Plutarch), and Paul, on Love and Marriage, in: David Aune/Frederick Brenk (Hg.), Greco-Roman Culture and the New Testament (NTS 143), Leiden: Brill 2012, 87–111.
- , The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, in: Lautaro Roig Lanzillotta (Hg.), Frederick E. Brenk on Plutarch, Religious Thinker and Biographer (Brill's Plutarch Studies 1), Leiden: Brill 2017, 7–132.
- , Plutarch and Pagan Monotheism, in: Lautaro Roig Lanzillotta (Hg.), Plutarch on Literature, Graeco-Roman Religion, Jews and Christians (Brill's Plutarch Studies 11), Leiden: Brill 2023, 137–153.
- , Philo and Plutarch on the Nature of God, in: Lautaro Roig Lanzillotta (Hg.), Plutarch on Literature, Graeco-Roman Religion, Jews and Christians (Brill's Plutarch Studies 11), Leiden: Brill 2023, 199–216.
- , Plutarch's Monotheism and the New Testament, in: Lautaro Roig Lanzillotta (Hg.), Plutarch on Literature, Graeco-Roman Religion, Jews and Christians (Brill's Plutarch Studies 11), Leiden: Brill 2023, 244–261.
- , Plutarch on the Christians: Why so Silent? Ignorance, Indifference, or Indignity?, in: Jeffrey Beneker u. a. (Hg.), Plutarch's Unexpected Silences. Suppression and Selection in the *Lives* and *Moralia* (Brill's Plutarch Studies 10), Leiden: Brill 2022, 263–281.
- BREYTENBACH, CILLIERS, The Gospel According to Mark. The Yardstick for Comparing the Gospels with Ancient Texts, in: Robert Matthew Calhoun/David P. Moessner/Tobias Nicklas (Hg.), Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s) (WUNT 451), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 179–200.

- BRODIE, THOMAS LOUIS, Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament. Luke 7.11–17 as an Imitatio of 1 Kings 17.17–24, in: *New Testament Studies* 32 (1986), 247–267.
- BROWN, RAYMOND E., The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, Bd. 2, New Haven: Yale University Press 1994.
- BRUNER, JEROME, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- BÜCHELE, ANTON, Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23 (FTS 26), Frankfurt a. M.: Knecht 1978.
- BUCHER-ISLER, BARBARA, Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs (*Noces Romanae* 13), Bern: Haupt 1972.
- BULTMANN, RUDOLF, Art. Evangelien, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (²1928), 418–422.
- , Neues Testament und Mythologie, in: Ders., *Offenbarung und Heilsgeschehen* (BEvTh 7), München: Lempp 1941, 27–69.
- , Das Problem der Hermeneutik, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), 47–69.
- , Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, *Theologische Zeitschrift* 13 (1957), 409–417.
- , Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979.
- BURCHARD, CHRISTOPH, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970.
- , Studien zu Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments (WUNT 107), Tübingen: Mohr Siebeck 1998.
- BURRIDGE, RICHARD A., What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography, Grand Rapids: Eerdmans ²2004.
- , Gospels and Biography, 2000–2018. A Critical Review and Implications for Future Research, in: Ders., What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography, Waco: Baylor University Press ³2018, I.1–106.
- BURZ-TROPPER, VERONIKA, Jesus Didáskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte, Frankfurt a. M.: Lang 2012.
- CALLAN, TERRANCE, Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and in 1 Corinthians, in: *Novum Testamentum* 27 (1985), 125–140.
- CANCIK, HUBERT, Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (WUNT 33), Tübingen: Mohr 1984.
- CARLIER, PIERRE, Art. Basileus, in: *Der Neue Pauly* 2 (1997), 462–469.
- CARRARA, PAOLO, Vita di Romolo 28,4–10. Una Nascolta Polemica Anticristiana?, in: *Ploutarchos* 16 (2019), 3–14.
- CARROLL, JOHN T., Luke's Portrayal of the Pharisees, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), 604–421.
- CARTER, WARREN, Singing in the Reign. Performing Luke's Songs and Negotiating the Roman Empire (Luke 1–2), in: David M. Rhoads/David Esterline/Jae-Won Lee (Hg.), *Luke-Acts and Empire* (PTMSeries 151), Eugene: Pickwick 2011, 23–43.
- CERFAUX, LUCIEN/TONDRIAU, JULIEN, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris: Desclée 1957.

- CHATMAN, SEYMOUR, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca: Cornell University Press 1980.
- CHRYSANTHOU, CHRYSANTHOS S., *Plutarch's Parallel Lives. Narrative Technique and Moral Judgement (Trends in Classics Supplementary Volumes 57)*, Berlin: De Gruyter 2018.
- COLERIDGE, MARK, *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1–2 (JSOT.S 88)*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.
- COLLINS, ADELA Y./COLLINS, JOHN J., *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids: Eerdmans 2008.
- COLLINS, JOHN J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York: Doubleday 1995.
- , *The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, in: Ders., Sibyls, Seers and Sages in Hellenistic-Roman Judaism (JSJSup 54), Leiden: Brill 1997, 99–114.
- , *The Genre Apocalypse Reconsidered*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 20 (2016), 21–40.
- COLMAN, JOHN, *The Philosopher-King and the City in Plutarch's Life of Numa*, in: *Perspectives on Political Sciences* 44 (2015), 1–9.
- CONZELMANN, HANS, *Art. φῶς*, in: *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments* 9 (1973), 335.
- , *Die Mitte Der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17)*, Tübingen: Mohr 1977.
- COPLESTON, FREDERICK C., *A History of Philosophy*, London: Continuum 2003.
- COSGROVE, CHARLES H., *The Divine Δεῖ in Luke-Acts. Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence*, in: *Novum Testamentum* 26 (1984), 168–90.
- COUSLAND, J. R. C., *The Crowds in the Gospel of Matthew (NovTSup 102)*, Leiden: Brill 2002.
- CRABBE, KYLIE, *Luke/Acts and the End of History (BZNW 238)*, Berlin: De Gruyter 2019.
- , *Luke, Acts, and Their Generic Conversation Partners*, in: *Early Christianity* 15 (2024), 27–49.
- CROFT, WILLIAM/CRUSE, DAVID A., *Cognitive Linguistics*, New York: Cambridge University Press 2004.
- CROOK, ZEB A., *Collective Memory Distortion and the Quest for the Historical Jesus*, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11 (2013) 53–76.
- CROSSAN, JOHN D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: Harper Collins Publishers 1993.
- CULLER, JONATHAN, *Structuralist Poetics. Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, London: Routledge & Kegan Paul 1975.
- CULPEPPER, ALAN, *The Foundations of Matthean Ethics*, in: Robert Matthew Calhoun/David P. Moessner/Tobias Nicklas (Hg.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s) (WUNT 451)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 359–379.
- DAINAT, HOLGER/KRUCKIS, HANS-MARTIN, *Die Ordnungen der Literatur(wissenschaft)*, in: Jürgen Fohrmann/Harro Müller/Susanne Landeck (Hg.), *Literaturwissenschaft*, München: Fink 1995, 117–156.
- DALFERTH, INGOLF U., *Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten*, in: *ZThK* 95 (1998) 379–409.
- DARR, JOHN A., *On Character Building. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville: Westminster 1993.

- , Reading Luke-Acts as Scriptural History and Philosophical Biography. A Pragmatic Approach to Lukan Intertextuality and Genre, in: Robert Matthew Calhoun/David P. Moessner/Tobias Nicklas (Hg.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s)* (WUNT 451), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 397–416.
- DAWSEY, JAMES M., What's in a Name? Characterization in Luke, in: *Biblical Theology Bulletin* 16 (1986), 143–147.
- DELLING, GERHARD, Zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 54 (1963), 1–15.
- DELOBEL, JOËL, Luke 23:34a: A Perpetual Text-Critical Crux?, in: William L. Petersen/Johan S. Vos/Henk J. de Jonge (Hg.), *Sayings of Jesus. Canonical and Non-Canonical* (NovTSup 89), Leiden: Brill 1997, 25–36.
- DESPOTIS, ATHANASIOS, The Parable of the Rich Man and Lazarus. A Comparative Study on Patristic and Modern Interpretations [in Griechisch] (Bibliotheca Biblica 43), Thessaloniki: P. Pournaras Press 2009.
- DETERING, HEINRICH (Hg.), *Autorschaft. Positionen und Revisionen* (Germanische Symposien 24), Stuttgart: Metzler 2002.
- DI SERIO, CHIARA, Plutarch and the Greek Reasons for Avoiding Pork by the Jews, in: Katarzyna Jażdżewska/Filip Doroszewski (Hg.), *Plutarch and his Contemporaries. Sharing the Roman Empire* (Brill's Plutarch Studies 14), Leiden: Brill 2024, 398–409.
- DIBELIUS, MARTIN, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: Mohr 1971.
- , *Geschichte der urchristlichen Literatur*, hg. v. F. Hahn (TB, Neues Testament 58), München: Kaiser [1926] 1975.
- DICKEN, FRANK/SNYDER, JULIA A., *Characters and Characterization in Luke-Acts* (T&T Clark Library of Biblical Studies 548), London: T&T Clark 2016.
- DIEFENBACH, MANFRED, *Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente* (FTS 43), Frankfurt a. M.: Knecht 1993.
- DIHLE, ALBRECHT, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956.
- , Die Evangelien und die griechische Biographie, in: Peter Stuhlmacher (Hg.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen: Mohr 1983, 383–413.
- , Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), 33–49.
- , *Die Entstehung der historischen Biographie*, Heidelberg: Winter 1987.
- DINKLER, MICHAEL BETH, What Is a Genre? Contemporary Genre Theory and the Gospels, in: Robert Matthew Calhoun/David P. Moessner/Tobias Nicklas (Hg.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s)* (WUNT 451), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 77–96.
- DITTENBERGER, WILHELM, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig: S. Hirzel 1917.
- DONINI, PIERLUIGI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy* (CAGB 4), Berlin: De Gruyter 2011.
- DORMEYER, DETLEV, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
- , *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- , Plutarchs Cäsar und die erste Evangeliumsbiographie des Markus, in: Raban von Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 29–52.

- , Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk ²2002.
- , Die Gattung der Apostelgeschichte, in: Jörg Frey/Clare K. Rothschild/Jens Schröter. (Hg.), Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW 162), Berlin: De Gruyter 2009, 437–475.
- , Q 7,1,3.6b–9.10? Der Hauptmann von Kafarnaum. Narrative Strategie mit Chrie, Wundergeschichte und Gleichnis, in: Michael Labahn/Dieter T. Roth/Ruben Zimmermann (Hg.), Metaphor, Narrative, and Parables in Q (WUNT 315), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 189–206.
- DRIEDIGER-MURPHY, LINDSAY G., Numa and Jupiter. Whose Smile Is It, Anyway?, in: The Classical Quarterly 71 (2021), 259–275.
- DU TOIT, DAVID, Theios Anthropos. Zur Verwendung von „Theios Anthropos“ und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (WUNT II 91), Tübingen: Mohr 1997.
- DUFF, TIMOTHY E., Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice, Oxford: Oxford University Press 1999.
- , Plutarch, Plato and „Great Natures“, in: Aurelio Pérez Jiménez/José García López/Rosa M. Aguilar (Hg.), Plutarco, Platón y Aristóteles, Madrid: Ediciones Clásicas 1999, 313–332.
- , Plutarch's Lives and the Critical Reader, in: Geert Roskam/Luc Van der Stockt (Hg.), Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics, Leuven: Leuven University Press 2011, 59–82.
- , Plato, Tragedy, the Ideal Reader and Plutarch's Demetrios and Antony, in: Hermes 132 (2004), 271–291.
- , Plutarch's Readers and the Moralism of the Lives, in: Ploutarchos 5 (2007/8), 3–18.
- , The Prologues, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 333–349.
- DUNN, JAMES D. G., Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition, Grand Rapids: Eerdmans 2013.
- DUPONT, JACQUES u. a., La Pauvreté Évangélique (Lire la Bible), Paris: Cerf 1990.
- EBERHART, CHRISTIAN, Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament (WUNT 306), Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- EBNER, MARTIN, Von gefährlichen Viten und biographisch orientierten Geschichtswerken. Vitenliteratur im Verhältnis zur Historiographie in hellenistisch-römischer und urchristlicher Literatur, in: Thomas Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA/StUNT 69), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 34–61.
- ECO, UMBERTO. Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München: dtv 1990.
- EDELMANN, JENS-ARNE, Das Römische Imperium im Lukanischen Doppelwerk. Darstellung und Ertragspotenzial für christliche Leser des späten ersten Jahrhunderts (WUNT II 547), Tübingen: Mohr Siebeck 2021.
- EDER, JENS, Die Figur im Film. Grundlagen der Figurenanalyse, Marburg: Schüren 2008.
- EDER, WALTER, Art. Herrscher. IV. Griechenland und Rom, in: Der Neue Pauly 5 (1998), 498–500.
- EHRMAN, BARTH, Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior, New York: HarperCollins 2016.

- EIDINOW, ESTHER u. a., Introduction. What Might We Mean by the Theologies of Ancient Greek Religion?, in: Esther Eidinow/Julia Kindt/Robin Osborne (Hg.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2016, 1–11.
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS, Paul and the Stoics, Westminster: Knox Press 2000.
- , Introduction. Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide, in: Ders. (Hg.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville: Westminster John Knox 2001, 1–16.
- , *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford: Oxford University Press 2010.
- , The Past is a Foreign Country. On the Shape and Purposes of Comparison in New Testament Scholarship, in: Benjamin White/John Barclay (Hg.), *The New Testament in Comparison*, London: T&T Clark 2020, 41–61.
- ENGSTER, DORIT, Der Kaiser als Wundertäter. Kaiserheil als neue Form der Legitimation, in: Norbert Kramer/Christiane Reitz (Hg.), *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavii*, Berlin: De Gruyter 2011, 289–310.
- ERBSE, HARTMUT, Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs, in: *Hermes* 84 (1956), 398–424.
- ERKER, DARJA ŠTERBENC, Der Religionsstifter Numa im Gespräch mit Jupiter. Menschenbild in der römischen Religion, in: Beate Ego/Ulrike Mittmann (Hg.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 18)*, Berlin: De Gruyter 2005, 333–353.
- ERLEMANN, KURT, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen/Basel: Francke 1999.
- , *Fenster zum Himmel. Gleichnisse im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- , *Gleichnisse. Theorie – Auslegung – Didaktik*, Tübingen: Narr Francke Attempto 2020.
- ERLER, MICHAEL, Art. Epikuros, in: *Der Neue Pauly* 3 (1997), 1130–1140.
- ERNST, ALEXANDER B., Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts (BThSt 23), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1994.
- ERNST, JOHN, Johannes der Täufer. Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte (BZNW 53), Berlin: De Gruyter 1989.
- ESCHNER, CHRISTINA, Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi (WMANT 122), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2010.
- FELDMEIER, REINHARD, Osiris. Der Gott der Toten als Gott des Lebens (De Iside Kap. 76–78), in: Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder (RGVV 54)*, Berlin: De Gruyter 2005, 215–228.
- , Endzeitprophet und Volkserzieher. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung, in: Linus Hauser/Ferdinand R. Prostmeier/Christa Georg-Zöllner (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit (SBB 60)*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008, 72–84.
- , Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt (Tria corda 13), Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- , Die synoptischen Evangelien, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, 74–138.

- , Der Geist, der „Ich“ sagt. Der Quantensprung der lukanischen Pneumatologie, in: Ders./Jörg Frey/Benjamin Schliesser (Hg.), Geist. Exegetische, theologische, religionsgeschichtliche und phänomenologische Perspektiven (WUNT), Tübingen: Mohr Siebeck 2025 (im Druck).
- /SPIECKERMANN, HERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie 1), Tübingen: Mohr Siebeck ²2017.
- FERRARI, FRANCO, Der Gott Plutarchs und der Gott Platons, in: Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder (RGVV 54), Berlin: De Gruyter 2005, 13–26.
- , Le système des causes chez Plutarque, in: Revue de philosophie ancienne 33 (2015), 95–114.
- FINNERN, SÖNKE/RÜGGEMEIER, JAN, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen: Francke 2016.
- FISHELOV, DAVID, Genre Theory and Family Resemblance – Revisited, in: Poetics 20 (1991), 123–138.
- , The Structure of Generic Categories. Some Cognitive Aspects, in: Journal of Literary Semantics 24 (1995), 117–26.
- FITZMYER, JOSEPH A., The Virginal Conception of Jesus in the New Testament, in: Theological Studies 34 (1973), 541–575.
- , Art. Kyrios, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 3 (²1992), 811–828.
- FLACELIÈRE, ROBERT, Plutarque Vies, Bd. 1, Paris: Les Belles Lettres 1964.
- , La théologie selon Plutarque, in: Jean-Paul Boucher/Pierre Gros (Hg.), Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé (Collection de l'école française de Rome 22), Rom: École française de Rome 1974, 273–280.
- FLEDDERMANN, HARRY T., Q. A Reconstruction and Commentary (Biblical Tools and Studies 1), Leuven: Peeters 2005.
- FLUSSER, DAVID, „Sie wissen nicht, was sie tun“. Geschichte eines Herrnwortes, in: Paul-Gerhard Müller/Werner Stenger (Hg.), Kontinuität und Einheit, Freiburg i. Br.: Herder 1981, 393–410.
- FORD, JOSEPHINE MASSYNGBAERDE, My Enemy Is My Guest. Jesus and Violence in Luke, Maryknoll: Orbis 1984.
- FOUCAULT, MICHEL, Qu'est-ce que c'est un auteur?, in: Ders., Dits et Ecrits, Bd. 1, 1954–1969, Paris: Gallimard 1994, 789–812.
- FOWLER, ALASTAIR, The Life and Death of Literary Forms, in: New Literary History 2 (1971), 199–216.
- , Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes, Oxford: Oxford University Press 2002.
- FOX, MATTHEW, Plutarch's Numa and the Rhetoric of Aetiology, in: Rhiannon Ash/Judith Mossman/Frances B. Titchener (Hg.), Fame and Infamy: Essays on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography, Oxford: Oxford University Press 2015.
- FRANKMÖLLE, HUBERT, Evangelium – Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht (SBB 15), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988.
- FRANKFURTER, DAVID, Comparison and the Study of Greek Religions in Late Antiquity, in: Bruce Lincoln/Claude Calame (Hg.), Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions, Lüttich: Presses Universitaires de Liège 2012, 83–98.

- FRAZIER, FRANÇOISE, Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs, in: Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* (RGVV 54), Berlin: De Gruyter 2005, 111–140.
- , *Histoire et morale dans les „Vies parallèles“ de Plutarque* (Collection d'Études Anciennes Série Grecque 152), Paris: Les Belles Lettres 2016.
- FREDE, DOROTHEA, Art. Schicksal, in: *Der Neue Pauly* 11 (2001), 156–158.
- FREY, JÖRG, Biblisch-theologische Reflexionen zum Bekenntnis zur Auferstehung Jesu Christi, in: Jens Herzer/Anne Käfer/Jörg Frey (Hg.): *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 325–350.
- FRICKENSCHMIDT, DIRK, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (TANZ 22), Tübingen: Francke 1997.
- FRTZ, VON KURT, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin: de Gruyter 1968.
- FROW, JOHN, Genre. *The New Critical Idiom*, London: Routledge 2006.
- FUNK, ROBERT W., The Parable as Metaphor, in: Ders., *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York: Harper & Row 1966, 113–162.
- FUNKE, PETER, Art. Boiotia, in: *Der Neue Pauly* 2 (1997), 733–737.
- , Art. Chaironeia, in: *Der Neue Pauly* 2 (1997), 1084–1085.
- GÄCKLE, VOLKER, Das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu, in: Ders., *Das Reich Gottes im Neuen Testament. Auslegungen – Anfragen – Alternativen* (BThSt 176), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 35–134.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr 1965.
- GALSTERER, HELMUT, Art. Steuern, IV. Rom, *Der Neue Pauly* 11 (2001), 982–987.
- GAMLATH, ISHA, Plutarch's Animal and Vegetarian Treatises and the Concept of Maghata in Sinhalese Culture, in: *Ploutarchos* 12 (2015), 17–40.
- GANSER-KERPERIN, HEINER, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (NTA 36), Münster: Aschendorff 2000.
- GÄRTNER, BERTIL E., *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsala: Almqvist & Wiksell 1955.
- GATZ, BODO, *Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (Spudasmata 16), Hildesheim: Olms 1967.
- GEIGER, JOSEPH, The Project of the Parallel Lives. Plutarch's Conception of Biography, in: Mark Beck (Hg.), *A Companion to Plutarch* (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 292–303.
- , Plutarch's (Unexpected?) Silence on Jewish Monotheism, in: Jeffrey Beneker u. a. (Hg.), *Plutarch's Unexpected Silences. Suppression and Selection in the Lives and Moralia* (Brill's Plutarch Studies 10), Leiden: Brill 2022, 282–293.
- GEMEINHARDT, PETER, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (STAC 41), Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- GENETTE, GÉRARD, *Die Erzählung*, Paderborn: Fink 2010.
- GENZ, ROUVEN, Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Christologie und Ekklesiologie im Anschluss an Apg 8,26–40 (WUNT II 398), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

- GEORGE, AUGUSTIN, Le Règne de Dieu, in: Ders., Études sur l'œuvre de Luc, Paris: Gabalda 1986, 285–306.
- GERBER, CHRISTINE, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem* (AGJU 40), Leiden: Brill 1997.
- , „Gott Vater“ und die abwesenden Väter. Zur Übersetzung von Metaphern am Beispiel der Familienmetaphorik, in: Christine Gerber/Benita Joswig/Silke Petersen (Hg.), Gott heisst nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“ (BTSP 32), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 145–161.
- , Das Gottesbild Jesu und die Bedeutung der Vatermetaphorik, in: Schröter, Jens/Christine Jacobi (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 361–368.
- GILLNER, JENS, Gericht bei Lukas (WUNT II 401), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- GLASER, KONRAD, Art. Numa Pompilius, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 17.1 (1936), 1242–1252.
- GLOVER, WARREN W., „The Kingdom of God“ in Luke, in: The Bible Translator 29 (1978), 231–237.
- GNILKA, JOACHIM, Neutestamentliche Theologie (NEB.NT Ergänzungsband 1), Würzburg: Echter 1989.
- , Theologie des Neuen Testaments (HThK 5), Freiburg i. Br.: Herder 1994.
- GOODACRE, MARK, The Case Against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem, Harrisburg: Trinity Press International 2002.
- GOODSPEED, EDGAR J., Some Greek Notes, in: Journal of Biblical Literature 73 (1954), 84–92.
- GOPPELT, LEONHARD, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Jürgen Roloffs, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1978.
- GORDON, RICHARD L., Art. Priester: V Griechisch-Römisch, in: Der Neue Pauly 10 (2001), 319–322.
- GÖRGEMANNS, HERWIG (Hg.), Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften, Düsseldorf: Artemis & Winkler ²2009.
- GOULDER, MICHAEL D., Midrash and Lection in Matthew, London: SPCK 1974.
- , Luke. A New Paradigm (JSNT.S 20), Sheffield: Sheffield Academic Press 1989.
- GRAF, FRITZ, Art. Ianus, in: Der Neue Pauly 5 (1998), 858–861.
- , Art. Kaiserkult, in: Der Neue Pauly 6 (1999), 143–145.
- , Theoi Soteres, in: Archiv für Religionsgeschichte 18–19 (2017), 239–254.
- , Plutarch und die Götterbilder, in: Rainer Hirsch-Luipold, Gott und die Götter bei Plutarch, Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder (RGVV 54), Berlin: De Gruyter 2005, 251–266.
- GREEN, JOEL B., The Demise of the Temple as „Culture Center“ in Luke-Acts. An Exploration of the Reading of the Temple Veil (Luke 23:44–49), in: Revue Biblique 101 (1994), 495–515.
- , „He Ascended into Heaven“. Jesus's Ascension in Lucan Perspective, and Beyond, in: Ders./Tim Meadowcroft (Hg.), Ears That Hear. Explorations in Theological Interpretation of the Bible, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2013, 130–150.
- , Luke as Narrative Theologian. Texts and Topics (WUNT 446), Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- GUNKEL, HEIDRUN, Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie (WUNT II 389), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- /HIRSCH-LUIPOLD, RAINER/LEVISON, JOHN R., Plutarch and Pentecost. An Exploration in Interdisciplinary Collaboration, in: Jörg Frey/John R. Levison/Andrew

- M. Bowden (Hg.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multi-disciplinary Perspectives* (Ekstasis 5), Berlin: De Gruyter 2014, 63–94.
- HAACKER, KLAUS, *Der Prolog zum lukanischen Werk (Lk 1,1–4) neu gelesen*, in: Klaus Haacker (Hg.), *Zeugnis und Zeitgeschichte. Studien zum lukanischen Werk* (BWANT 235), Stuttgart: Kohlhammer 2022, 213–242.
- HAAG, E., *Art. Engel*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995), 646–648.
- HABERMAS, GARY R./LICONA, MIKE: *The Case for the Resurrection of Jesus*, Grand Rapids: Kregel 2004.
- HADAS, MOSES/SMITH, MORTON, *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York: Harper & Row 1965.
- HÄGG, TOMAS. *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- HALET, WOLFGANG, *Gattungen als kognitive Schemata. Die multigenerische Interpretation literarischer Texte*, in: Marion Gymnich/Birgit Neumann/Ansgar Nünning (Hg.), *Gattungstheorie und Gattungsgeschichte* (ELCH 28), Trier: WVT 2007, 73–100.
- HAMMANN, KONRAD, *Rudolf Bultmann. Neues Testament und Mythologie* (1941), in: Michaela Durst (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken*, Berlin: De Gruyter 2016, 905–920.
- HARDIE, PHILIP R., *Plutarch and the Interpretation of Myth*, in: Wolfgang Haase (Hg.), *Teilband Sprache und Literatur (Allgemeines zur Literatur des 2. Jahrhunderts und einzelne Autoren der trajanischen und frühhadrianischen Zeit [Schluss])* (ANRW 33.6), Berlin: De Gruyter 1991, 4743–4787.
- HARDY, JÖRG, *Art. Zufall*, in: *Der Neue Pauly* 12 (2002), 847–849.
- HARNACK, ADOLF, *Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1906.
- HAUPT, SABINE, *Einleitung. Komparatistische Literatur- und Kulturwissenschaften im Vergleich*, in: Gilbert Casarus/Sabine Haupt, *Vergleichen? Komparatistische Wissenschaften im Vergleich / Comparer? La comparaison dans les sciences* (Freiburger sozialanthropologische Studien 31), Münster: LIT 2011, 7–17.
- HAYS, RICHARD B., *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco: Baylor University Press 2016.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹¹1967.
- HEIL, JOHN PAUL, *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach* (SBL MS 52), Atlanta: SBL 1999.
- HEININGER, BERNHARD, *Das Paulusbild der Apostelgeschichte und die antike Biographie*, in: Michael Erler/Stefan Schorn (Hg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit* (BzA 245), Berlin: De Gruyter 2007, 407–129.
- HEINZELMANN, MICHAEL, *Art. Topographie und Archäologie der Stadt Rom*, in: *Der Neue Pauly* 10 (2001), 1083–1106.
- HEMPELMANN, HEINZPETER, *Jesus lebt – das Grab ist leer! wie glaubhaft ist die Auferstehung?*, Wuppertal: Brockhaus 2002.
- HEMPFER, KLAUS, *Art. Gattung*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 1 (1997), 651–655.
- HENGEL, MARTIN, *Probleme des Markusevangeliums*, in: Peter Stuhlmacher (Hg.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen: Mohr 1983, 221–266.
- , *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus* (WUNT 10), Tübingen: Mohr Siebeck ³2019.

- /SCHWEMER, ANNA MARIA (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen: Mohr 1991.
- HENZE, CLEMENS M., Lukas der Muttergottesmaler. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients, Leuven: Bibliotheca Alfonsiana 1948.
- HERMANN, PETER, Die Quellen Plutarchs in den Biografien der Römer, Halle: Verlag der Fürstlichen Waisenhaus-Buchhandlung 1865.
- HEUSLER, ERIKA, Kapitalprozess im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse (NTA 38), Münster: Aschendorff 2000.
- HIRSCH-LUIPOLD, RAINER, Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften (STAC 14), Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- , (Hg.), Gott und die Götter bei Plutarch, Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder (RGVV 54), Berlin: De Gruyter 2005.
- , Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch, in: Ders. (Hg.), Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder (RGVV 54), Berlin: De Gruyter 2005, 141–168.
- , Religion and Myth, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 163–176.
- , Plutarch. Religiöse Philosophie als Bildung zum Leben, in: Tobias Georges/Jens Scheiner/Ilinca Tanaseanu-Dübler (Hg.), Bedeutende Lehrerfiguren. Von Platon bis Hasan al-Banna, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 95–122.
- , The Dividing Line. Theological/Religious Arguments in Plutarch's Anti-Stoic Polemics, in: Jan Opsomer/Geert Roskam/Frances B. Titchener (Hg.), A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing, Leuven: Leuven University Press 2016, 17–36.
- , Viele Bilder – ein Gott. Plutarchs polylatrischer Monotheismus, in: Nicola Hömke/Gian Franco Chiai/Antonia Jenik (Hg.), Bilder von dem Einen Gott. Die Rhetorik des Bildes in monotheistischen Gottesdarstellungen der Spätantike (Philologus Supplemente 6), Berlin: De Gruyter 2016, 43–68.
- , Leben lernen. Religiös-Philosophische Bildung als Weg zum Heil im Neuen Testament und seiner Umwelt (eine kleine Geschichte der göttlichen Pädagogik in vier Bildern), in: David du Toit/Christine Gerber/Christiane Zimmermann (Hg.), Sōtēria. Salvation in Early Christianity and Antiquity (NTS 175), Leiden: Brill 2019, 101–27.
- , Theology in John and in Early Imperial Platonism, in: Ders./Robert Matthew Calhoun (Hg.), The Origins of New Testament Theology. A Dialogue with Hans Dieter Betz (WUNT 440), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 127–137.
- , Religions, Religion, and Theology in Plutarch, in: Ders./Lautaro Roig Lanzillotta (Hg.), Plutarch's Religious Landscapes (Brill's Plutarch Studies 6), Boston: Brill 2021, 11–36.
- , (Hg.), Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts. Bridging Discourses in the World of the Early Roman Empire (Brill's Plutarch Studies 9), Boston: Brill 2022.
- /LANZILLOTTA, LAUTARO ROIG (Hg.), Plutarch's Religious Landscapes (Brill's Plutarch Studies 6), Boston: Brill 2021.
- /Barbara Hirsch, „Von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12). Gott, Christus und Mensch im Spiegel, Jan Doehorn/Rainer Hirsch-Luipold/Ilinca Tanaseanu-Döbler, Über Gott, Tübingen: Mohr Siebeck 2022, 299–334.

- , The Dark Side of the Mirror. Der Mensch als Spiegelbild Gottes bei Paulus und darüber hinaus, in: Georgiana Huian/Beatrice Wyss/Rainer Hirsch-Luipold, Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes. Von der Theologie zur Anthropologie und zurück, Berlin: De Gruyter 2023, 99–114.
- , u. a., Resonances through History. Biographically Grounded Construals of Divine Involvement in History in the Early Roman Imperial Era, in: Early Christianity 15 (2024), 387–397.
- HIRZEL, RUDOLF, Plutarch, Leipzig: T. Weicher 1912.
- HOBART, WILLIAM K., The Medical Language of St. Luke. A Proof from Internal Evidence That „The Gospel According to St. Luke“ and „The Acts of the Apostles“ Were Written by the Same Person, and That the Writer Was a Medical Man, Dublin: Hodges 1882.
- HOLTZMANN, HEINRICH JULIUS, Die Synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig: Engelmann 1863.
- HÜBNER, KURT, Die Wahrheit des Mythos, München: Beck 1985.
- JAEGER, FRIEDRICH/RÜSEN, JÖRN, Geschichte des Historismus. Eine Einführung, München: Beck 1992.
- JACOBS, SUSAN G. (Hg.), Plutarch's Pragmatic Biographies. Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives (Columbia Studies in the Classical Tradition 43), Leiden: Brill 2017.
- JANNIDIS, FOTIS u. a. (Hg.), Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 71), Berlin: De Gruyter 1999.
- JANOWSKI, BERND, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997.
- JANTSCH, TORSTEN, Jesus, der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (WUNT 381), Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- , Salvation and the Fate of Jesus in Luke-Acts, in: David du Toit/Christine Gerber/Christiane Zimmermann, Sōtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity (NovTSup. 175), Leiden: Brill 2019, 209–226.
- JEFFERSON, THOMAS, The Jefferson Bible. The Life and Morals of Jesus of Nazareth Extracted Textually from the Gospels, Together with a Comparison of His Doctrines, Washington D.C.: Smithsonian Books [1803] 2011.
- JEREMIAS, JOACHIM, Die „Zinne“ des Tempels (Mt. 4, 5; Lk. 4, 9), in: Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 59 (1936), 195–208.
- , Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1967.
- , Die Gleichnisse Jesu, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁰1984.
- , Neutestamentliche Theologie. Teil I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh: Mohn ⁴1988.
- JERVELL, JACOB, Sohn des Volkes, in: Cilliers Breytenbach/Henning Paulsen (Hg.), Anfänge der Christologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 245–254.
- JOHN, FELIX, Eine Jesus-Vita aus flavischer Zeit. Das Markusevangelium im narratologischen Vergleich mit den Biographien Plutarchs (WUNT 480), Tübingen: Mohr Siebeck 2022.
- JOHNSON, MARSHALL D., The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus (SBL.MS 8), Cambridge: Cambridge University Press 1969.
- JONES, CHRISTOPHER P., The Teacher of Plutarch, in: Harvard Studies in Classical Philology 71 (1967), 205–213.
- JONGE, HENK JAN DE, Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II.41–51a., in: New Testament Studies 24 (1978), 317–354.

- , *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten en het Remonstrants Seminarie van 1575 tot 1700*, Amsterdam: Noord-Hoollandse Uitgevers Maatschappij 1980.
- JORDAN, STEFAN, *Historismus*, in: Stefan Jordan (Hg.), *Lexikon Geschichtswissenschaft*, Stuttgart: Reclam 2002, 171–174.
- JÜLICHER, ADOLF, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen: Mohr 1931.
- , *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.
- JUNG, FRANZ, *Sötër. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament* (NTA 39), Münster: Aschendorff 2002.
- JÜNGEL, EBERHARD, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: Paul Ricœur/Eberhard Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (EvTh Sonderheft 1974), München: Kaiser 1974, 71–122.
- KAHL, BRIGITTE, *Acts of the Apostles. Pro(to)-Imperial Script and Hidden Transcript*, in: Richard A. Horsley (Hg.), *In the Shadow of Empire. Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, Louisville: Westminster John Knox 2008, 137–156.
- KÄHLER, MARTIN, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München: Kaiser 1956.
- KAHN, CHARLES H., *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis: Hackett 2001.
- KAISER, OTTO, *Athen und Jerusalem. Die Begegnungen des spätbiblischen Judentums mit dem griechischen Geist, ihre Voraussetzungen und ihre Folgen*, in: Markus Witte/Stefan Alkier (Hg.), *Die Griechen und der Vordere Orient*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 87–120.
- KARRER, MARTIN, *Jesus, der Retter (Sôtër). Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 93 (2002), 153–176.
- KECHAGIA-OVSEIKO, ELENI, *Plutarch and Epicureanism*, in: Mark Beck (Hg.), *A Companion to Plutarch* (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 104–121.
- KEENER, CRAIG S., *Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts*, Grand Rapids: Baker Academic 2011.
- , *Christobiography. Memory, History, and the Reliability of the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans 2019.
- /WRIGHT, EDWARD T. (Hg.), *Biographies and Jesus: What Does It Mean for the Gospels to Be Biographies?*, Lexington: Emeth Press 2016.
- KELBER, WERNER H., *Roman Imperialism and Early Christian Scibility*, in: Sugirtharajah, Rasiah S. (Hg.), *The Postcolonial Biblical Reader*, New York: Wiley 2008, 96–111.
- KINGSBURY, J. D., *The Pharisees in Luke-Acts*, in: Frans van Segbroeck u.a. (Hg.), *The Four Gospels* (BETHL 100), Leuven: Leuven University Press 1992, 1497–1512.
- KIRK, ALAN/THATCHER, TOM, *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Leiden: Brill 2005.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Münster: Aschendorff 1986.
- , *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas*, Rom: Pontificia Università lateranense 1986.
- , *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster: Aschendorff 1986.

- , Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr), in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 165 (1996), 223–248.
- , Ein Mittelplatoniker. Plutarch von Chaironeia, in: Ders., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (Kohlhammer Studienbücher, Theologie 9.2), Stuttgart: Kohlhammer 1996, 124–142.
- , Religion without Fear. Plutarch on Superstition and Early Christian Literature, in: *Verbum et Ecclesia* 18 (1997), 111–126.
- , Wettstein, alt und neu. Zur Neuausgabe eines Standardwerks (Rezension von Bd. 2.1–2), in: *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), 89–95. KLEIN, CHRISTIAN (Hg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*, Stuttgart: Metzler 2009.
- KLEIN, DOROTHEE, *St. Lukas als Maler der Maria. Ikonographie der Lukas-Madonna*, Berlin: Schloss 1933.
- KLEIN, HANS, *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- KLEINMAN, ARTHUR, *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry* (Comparative Studies of Health Systems and Medical Care 3), Berkeley: University of California Press 2003.
- KLOPPENBORG, JOHN S., *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Minneapolis: Fortress 2007.
- , Disciplined Exaggeration. The Heuristics of Comparison in Biblical Studies, in: *Novum Testamentum* 59 (2017), 390–414.
- , Die Einführung des Mythosbegriffs in die Jesusforschung und die Entstehung der Zwei-quellentheorie, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 47–54.
- KLUMBIES, PAUL-GERHARD, *Der Mythos bei Markus* (BZNW 108), Berlin: De Gruyter 2001.
- , Rivalisierende Rationalitäten im Markus- und Lukasevangelium, in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 320–333.
- KNAUF, AXEL/ZANGENBERG, JÜRGEN, Art. Erwählung, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe vom Alten und Neuen Testament* (2006), 165–168.
- KOCHENASH, MICHAEL, „Adam, Son of God“ (Luke 3.38). Another Jesus-Augustus Parallel in Luke’s Gospel, *New Testament Studies* 64 (2018), 307–325.
- KOLLMANN, BERND, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
- , Totenerweckungen und Naturwunder, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 318–327.
- KOMOROWSKA, JOANNA, Pythagoras, Plutarch, Porphyry, and the Ancient Defense of the Vegetarian Choice, in: Laura Wright (Hg.), *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, Abingdon: Routledge 2021, 15–26.
- KONDO, TOMOHIKO, The Incomplete Feminisms of Plutarch and Musonius Rufus, in: Katarzyna Jazdzewska/Filip Doroszewski (Hg.), *Plutarch and his Contemporaries. Sharing the Roman Empire* (Brill’s Plutarch Studies 14), Leiden: Brill 2024, 352–365.
- KONSTAN, DAVID, „The Birth of the Reader“. Plutarch as a Literary Critic, in: *Scholias* 13 (2004), 3–27.
- KÖPPE, TILMANN/KINDT, TOM, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam 2014.
- KORN, MANFRED, *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk* (WUNT II 51), Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- KOULAKIOTIS, ELIAS, Greek Lawgivers in Plutarch. A Comparison Between the Biographical Lycurgus and the Rhetorical Alexander, in: Anastasios G. Nikolaidis (Hg.),

- The Unity of Plutarch's Work. „Moralia“ Themes in the „Lives“, Features of the „Lives“ in the „Moralia“ (Millennium Studies 19), Berlin: De Gruyter 2008, 403–424.
- KRÄMER, HANS JOACHIM, Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, in: Max Müller (Hg.), Philosophisches Jahrbuch 74, München: Karl Alber 1966, 254–270.
- KRATZ, REINHARD, Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (EHS 123), Frankfurt a. M.: Lang 1979.
- KRAUS, WOLFGANG, Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 90 (1999), 153–176.
- , Lukas. Urchristlicher Schriftsteller zwischen Judentum und Hellenismus, in: Christoph Barnbrock/Werner Klän (Hg.), Gottes Wort in der Zeit. Verstehen, verkündigen, verbreiten (Theologie: Forschung und Wissenschaft 12), Münster: LIT 2005, 227–244.
- KRECH, VOLKHARD, Wie lassen sich religiöse Sachverhalte miteinander vergleichen? Ein religionssoziologischer Vorschlag, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg.), Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren (Interpretation Interdisziplinär 8), Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 149–176.
- KREMER, JACOB, Das Erfassen der bildsprachlichen Dimension als Hilfe für das rechte Verstehen der biblischen „Kindheitsevangelien“ und ihre Vermittlung als lebendiges Wort Gottes, in: Karl Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 126), Freiburg i. Br.: Herder 1990, 78–109.
- KRÜCKEMEIER, NILS, Der Zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2.40–52) und die biografische Literatur der hellenistischen Antike, in: New Testament Studies 50 (2004), 307–319.
- KRÜGER, THOMAS, Erwägungen zur prophetischen Kultkritik, in: Benjamin Ziemer/Rüdiger Lux/Ernst-Joachim Waschke (Hg.), Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie (ABG 23), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 37–55.
- KUHN, KARL ALLEN, Luke. The Elite Evangelist, Collegeville: Liturgical Press 2010.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg i.Br.: Karl Alber 1958.
- , Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg: Quelle & Meyer ²¹1983.
- KUTSCH, ERNST, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient (BZAW 87), Berlin: De Gruyter 2013.
- LAMBERTON, ROBERT, Plutarch, New Haven: Yale University Press 2001.
- LAMPE, G. W. H., The Holy Spirit in the Writings of St. Luke, in: Dennis E. Nineham (Hg.), Studies in the Gospels, Oxford: Blackwell 1957, 159–200.
- LANDRY, DAVID T., Narrative Logic in the Annunciation to Mary (Luke 1:26–38), in: Journal of Biblical Literature 114 (1995), 65–79.
- LARMOUR, DAVID H. J., The Synkrisis, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 405–416.
- LAU, MARKUS, Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markus-evangelium (NTOA/StUNT 114), Vandenhoeck & Ruprecht 2019.
- LAUSBERG, HEINRICH, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart: Steiner ⁴2008.
- LEÃO, DELFIM FERREIRA/LANZILLOTTA, LAUTARO ROIG (Hg.), A Man of Many Interests. Plutarch on Religion, Myth, and Magic (Brill's Plutarch Studies 2), Leiden: Brill 2020.

- LEHMANN, GUSTAV ADOLF, Einführung in die Schrift, in: Ders. (Hg.), Bürger-Ethos, politisches Engagement und die Bewahrung des Status Quo. Plutarch, Politische Ratschläge (SAPERE 35), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 3–31.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, Opusculs et fragments inédits. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre, hg. v. Louis Couturat, Hildesheim: Olms [1903] 1961.
- LEO, FRIEDRICH, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig: Teubner 1901.
- LICONA, MIKE, Why Are There Differences in the Gospels? What We Can Learn from Ancient Biography, New York: Oxford University Press 2017.
- LIDONNICI, LYNN R., The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary (SBL.TT 36), Atlanta: Scholars Press 1995.
- LIEBERT, HUGH, Plutarch's Politics. Between City and Empire, New York: Cambridge University Press 2016.
- LIEZMANN, HANS, Der Prozess Jesu, in: Ders., Kleine Schriften, Bd. 2: Studien zum Neuen Testament, hg. v. Kurt Aland (TU 68), Berlin: Akademie-Verlag 1958, 251–263.
- LINCOLN, BRUCE, Theses on Comparison, in: Ders./Claude Calame (Hg.), Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions, Lüttich: Presses Universitaires de Liège 2012, 99–110.
- LIPAROTTI, RENAN MARQUES, Alexandre rei-filósofo. Da Filosofia à prática, in: Plutarchos 14 (2017), 47–68.
- LITTLEWOOD, R. JOY, imperii pignora certa. The Role of Numa in Ovid's Fasti, in: Geraldine Herbert Brown (Hg.), Ovid's Fasti. Historical Readings at its Bimillennium, Oxford: Oxford University Press 2002, 175–197.
- LITWA, M. DAVID, How the Gospels Became History. Jesus and Mediterranean Myths, New Haven: Yale University Press 2019.
- , Not through Semen, Surely. Luke and Plutarch on Divine Birth, in: Ders, Iesus Deus. The Early Christian Deiction of Jesus as a Mediterranean God, Minneapolis: Fortress 2014.
- LÖHR, HERMUT, Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühen Christentum, in: Ders. (Hg.), Abendmahl, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 51–94.
- LÜDEMANN, GERD, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- LUTZ, ULRICH, Der frühchristliche Christusmythos. Ein Gespräch mit Gerd Theißen zu seinem Verständnis der Religion des Urchristentums, in: Theologische Literaturzeitung 128 (2003), 1243–1258.
- , Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2014.
- , Das Neue Testament. „Wer, Was, Wo“ für Einsteiger, Zürich: TVZ 2018.
- MACDONALD, DENNIS R., Luke's Antetextuality in Light of Ancient Rhetorical Education, in: Matthew Hauge/Andrew Pitts (Hg.), Ancient Education and Early Christianity (LNTS 533), London: T&T Clark 2018, 155–163.
- MALHERBE, ABRAHAM J., Hellenistic Moralists and the New Testament, in: Wolfgang Haase (Hg.), Teilband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament [Sachthemen]) (ANRW II 26.1), Berlin: De Gruyter 1992, 267–333.
- MARGUERAT, DANIEL, Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte (ATHANT 92), Zürich: TVZ 2011.
- MARTUS, STEFFEN, Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild, Berlin: Rowohlt 2015.

- MARXSEN, WILLI, *Der Evangelist Markus. Studien Zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956.
- MATSON, DAVID LERTIS, Double-Edged. The Meaning of the Two Swords in Luke 22:35–38, in: *Journal of Biblical Literature* 137 (2018), 463–480.
- MAUZ, ANDREAS/VON SASS, Hartmut, Vergleiche verstehen. Einleitende Vorwagnahmen, in: Dies. (Hg.) *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren (Interpretation Interdisziplinär 8)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 1–47.
- MAY, DAVID M., The Sword-Violence of Luke's Gospel. An Overview of Text Segments, in: *Review & Expositor* 117 (2020), 395–401.
- MAYORDOMO, MOISÉS, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- MCCOWN, C. C., *Geographie der Evangelien. Fiktion, Tatsache und Wahrheit* (1941), in: Georg Braumann (Hg.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (WdF 280), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 13–42.
- McHALE, BRIAN, *Constructing Postmodernism*, London: Routledge 2001.
- MCIVER, ROBERT K., *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, Adanta: Society of Biblical Literature 2011.
- MEEUSEN, MICHEL, *Plutarch's Science of Natural Problems. A Study with Commentary on Quaestiones Naturales*, Leuven: Leuven University Press 2016.
- MEYER, ANNETTE, *Die Epoche der Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag 2010.
- MEISER, MARTIN, *Die Reaktion des Volkes auf Jesus* (BZNW 96), Berlin: De Gruyter 1998.
- MERK, OTTO, Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften, in: E. Earle Ellis/Erich Grässer (Hg.), *Jesus und Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 201–220.
- MERKEL, HELMUT, Jesus und die Pharisäer, in: *New Testament Studies* 14 (1968), 194–208.
- MINEAR, PAUL S., Jesus' Audiences, According to Luke, in: *Novum Testamentum* 16 (1974), 81–109.
- MINNEMA, LOURENS, Zur Entstehung eines Vergleichs. Ein phänomenologischer Versuch vor dem Hintergrund der Religionswissenschaften, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg.), *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren (Interpretation Interdisziplinär 8)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 137–148.
- MITCHELL, MARGARET, Mark, the Long-Form Pauline Εὐαγγέλιον, in: Robert Matthew Calhoun/David P. Moessner/Tobias Nicklas (Hg.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s)* (WUNT 451), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 201–218.
- , On Comparing, and Calling the Question, in: Benjamin White/John Barclay (Hg.), *The New Testament in Comparison*, London: T&T Clark 2020, 95–124.
- MITTMANN-RICHERT, ULRIKE, Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium (WUNT 220), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- MOESSNER, DAVID P., The Appeal and Power of Poetics (Luke 1:1–4). Luke's Superior Credentials (παρηκολουθηκότι), Narrative Sequence (καθεξής), and Firmness of Understanding (ἡ ἀσφάλεια) for the Reader, in: Ders. (Hg.), *Jesus and the Heritage of Israel*, Bd. 1: *Luke's Narrative Claim Upon Israel's Legacy (Luke the interpreter of Israel 1)*, London: Bloomsbury 1999, 84–123.

- , Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's „Christ“. A New Reading of the „Gospel Acts“ of Luke (BZNW 182), Berlin: De Gruyter 2018.
- MOLES, JOHN L. (Hg.), Plutarchus. The Life of Cicero, Warminster: Aris & Phillips 1988.
- MOMIGLIANO, ARNALDO, Second Thoughts on Greek Biography, Amsterdam: North-Holland 1971.
- , The Development of Greek Biography, Cambridge: Harvard University Press 1971.
- MORGENTHAUER, ROBERT, Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst, Zürich: Gotthelf 1993.
- MOSS, CANDIDA R./SCHIPPER, JEREMY, Introduction, in: Dies. (Hg.), Disability Studies and Biblical Literature, New York: Palgrave Macmillan 2011, 1–12.
- MOSSMAN, JUDITH (Hg.), Plutarch and His Intellectual World, Swansea: Classical Press of Wales 1997.
- , Plutarch and English Biography, in: Hermathena 183 (2007), 75–100.
- , Plutarch, in: Evert van Emde Boas (Hg.), Characterization in Ancient Greek Literature (Studies in Ancient Greek Narrative 4), Berlin: Brill 2018, 486–502.
- MÜLLER, CHRISTOPH GREGOR, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i. Br.: Herder 2001.
- , Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1–4,3 und das Darstellungsprinzip der *συγκρισις*, in: Biblica 84 (2003), 479–509.
- MÜNCH, CHRISTIAN, Der erzählte Erzähler. Jesu Gleichnisse in den synoptischen Evangelien, in: Jens Schröter/Konrad Schwarz/Soham Al-Suadi (Hg.), Gleichnisse und Parabeln in der frühchristlichen Literatur. Methodische Konzepte, religionshistorische Kontexte, theologische Deutungen (WUNT 456), Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 119–140.
- MUTLU, AYDIN, Plutarch's Approach to Myth, Diss. Fribourg (noch nicht erschienen).
- NEUMANN, BIRGIT/NÜNNING, ANSGAR, Einleitung. Probleme, Aufgaben und Perspektiven der Gattungstheorie und Gattungsgeschichte, in: Marion Gymnich/Birgit Neumann/Ansgar Nünning (Hg.), Gattungstheorie und Gattungsgeschichte (ELCH 28), Trier: WVT 2007, 1–30.
- NEWMYER, STEPHEN T., Plutarch on the Moral Grounds for Vegetarianism, in: The Classical Outlook 72 (1995), 41–43.
- , Plutarch's Three Treatises on Animals. A Translation with Introductions and Commentary, London: Routledge 2021.
- NIEHOFF, MAREN R., Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie, Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- NIKOLAIDIS, ANASTASIOS, Morality, Characterization, and Individuality, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 350–372.
- NOCK, ARTHUR D., Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero, in: Stanley A. Cook/Frank E. Adcock/Martin P. Charlesworth (Hg.), The Augustan Empire, 44 B.C. – A.D. 70 (The Cambridge Ancient History 10), Cambridge: Cambridge University Press 1934, 465–511.
- NOËL, FILIP, The Travel Narrative in the Gospel of Luke. Interpretation of Lk 9,51–19,28 (Collectanea biblica et religiosa antiqua 5), Brüssel: Koninklijke Vlaamse Academie Van België voor Wetenschappen en Kunsten 2004.
- NONGBRI, BRENT, Before religion. A history of a modern concept, New Haven: Yale University Press 2013.
- NORDEN, EDUARD, Die antike Kunstprosa, Bd. 2: Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig: Teubner 1909.

- OEGEMA, GERBERN S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba* (IJD 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- OEXLE, OTTO GERHARD, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- ÖHLER, MARKUS, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (BZNW 88), Berlin: De Gruyter 1997.
- OLSON, GARY M./MACK, ROBERT L./DUFFY, SUSAN A., *Cognitive Aspects of Genre*, in: *Poetics* 10 (1981), 283–315.
- OPSOMER, JAN, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brüssel: Paleis de Academien 1998.
- , *Plutarch on the One and the Dyad*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 94.2 (2007), 379–395.
- , *Annius Ammonius. A Philosophical Profile*, in: Mauro Bonazzi/Ders. (Hg.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and Their Philosophical Contexts* (Collection d'Études Classiques 23), Leuven: Peeters 2009, 123–186.
- , *Plutarch on the Division of the Soul*, in: Charles Brittain/Rachel Barney/Tad Brennan (Hg.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 311–330.
- , *Plutarch and the Stoics*, in: Mark Beck (Hg.), *A Companion to Plutarch* (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 88–103.
- , *Plutarch's Unphilosophical Lives. Philosophical After All?*, in: Mauro Bonazzi/Stefan Schorn (Hg.), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*, Turnhout: Brepols 2016.
- O'TOOLE, ROBERT, *The Kingdom of God in Luke-Acts*, in: Wendell Willis (Hg.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Peabody: Hendrickson 1987, 147–162.
- OTTMER, CLEMENS, *Rhetorik*, Stuttgart: Metzler 1996.
- OVERBECK, FRANZ, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1954.
- PADILLA, OSVALDO, *Hellenistic Παιδεία and Luke's Education. A Critique of Recent Approaches*, in: *New Testament Studies* 55 (2009), 416–437.
- PADOVANI, FRANCESCO, *Plutarch, Lucian, and the Debate on How to Write History. A Matter of Paideia?*, in: Katarzyna Jażdżewska/Filip Doroszewski (Hg.), *Plutarch and his Contemporaries. Sharing the Roman Empire* (Brill's Plutarch Studies 14), Leiden: Brill 2024, 193–206.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh: Mohn 1972.
- , *Die Auferstehung Jesu. Historie und Theologie*, in: *ZThK* 91 (1994) 318–328.
- PARSONS, MIKEAL C./PERVO, RICHARD I., *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis: Fortress 1993.
- PEGLAU, MARKUS, *Varro und die angeblichen Schriften des Numa Pompilius*, in: Andreas Haltenhoff/Fritz-Heiner Mutschler (Hg.), *Hortus litterarum antiquarum*, Heidelberg: Winter 2000, 441–450.
- PELLING, CHRISTOPHER, *Plutarch's Method of Work in the Roman Lives*, in: *The Journal of Hellenic Studies* 99 (1979), 74–96.
- , *Plutarch's Adaptation of His Source-Material*, in: *The Journal of Hellenic Studies* 100 (1980), 127–140.

- , Synkrisis in Plutarch's Lives, in: Frederick E. Brenk/Italo Gallo (Hg.), *Miscellanea Plutarchea*, Ferrara: Giornale filologico ferrarese 1986, 83–96.
- , Aspects of Plutarch's Characterisation, in: *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 257–274.
- , Plutarch. Roman Heroes and Greek Culture, in: Miriam T. Griffin/Jonathan Barnes (Hg.), *Essays on Philosophy and Roman Society (Philosophia Togata 1)*, Oxford: Clarendon Press 1989, 199–232.
- , Truth and Fiction in Plutarch's Lives, in: Donald A. Russell (Hg.), *Antonine Literature*, Oxford: Clarendon Press 1990, 19–52.
- , Art. Plutarchos, in: *Der Neue Pauly* 9 (2000), 1159–1165.
- , Plutarch's Caesar. A Caesar for the Caesars?, in: Philip A. Stadter/Luc Van der Stockt (Hg.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98–117 A.D.) (SyFLL 29)*, Leuven: Leuven University Press 2002, 213–276.
- , Plutarch and History. Eighteen Studies, London: Classical Press of Wales 2002.
- , Plutarch, in: René Nünlist/Angus M. Bowie/Irene de Jong (Hg.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature (Mnemosyne, Supplements 257)*, Leiden: Brill 2004, 403–421.
- , Political Philosophy, in: Mark Beck (Hg.), *A Companion to Plutarch (BCAW 98)*, Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 149–162.
- PÉREZ JIMÉNEZ, AURELIO P., Δικαιοσύνη als Wesenszug des Göttlichen, in: Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder (RGVV 54)*, Berlin: De Gruyter 2005, 101–110.
- PESCH, RUDOLF, Das leere Grab und der Glaube an Jesu Auferstehung, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 11 (1982), 6–20.
- PHILIPPSON, ROBERT, Zur epikureischen Götterlehre, in: *Hermes* 51 (1916), 568–608.
- PHILLIPS, C. ROBERT, Art. Vesta, in: *Der Neue Pauly* 12.2 (2002), 130–132.
- PILCH, JOHN J., *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis: Fortress 2000.
- PILHOFER, PETER, Livius, Lukas und Lukian. Drei Himmelfahrten, in: Ders., *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001 (WUNT 145)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 166–182.
- PITRE, BRANT, Jesus, the Messianic Banquet, and the Kingdom of God, in: *Letter & Spirit* 5 (2009), 145–166.
- PITTS, ANDREW W., The Fowler Fallacy. Biography, History, and the Genre of Luke-Acts, in: *Journal of Biblical Literature* 139 (2020), 341–359.
- PLÜMACHER, ECKHARD, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (NTOA/StUNT 9), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.
- , Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass, in: *New Testament Studies* 39 (1993), 161–177.
- MANFREDINI, MARIO/PICCIRILLI, LUIGI (Hg.), *Plutarchus, Le vite di Licurgo e Numa*, Rom: Fondazione Lorenzo Valla 41998.
- POKORNÝ, PETR, *Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- , From the Gospel to the Gospels. History, Theology and Impact of the Biblical Term *euangelion* (BZNW 195), Berlin: de Gruyter 2013.
- POOLE, FITZ J. P., Metaphors and Maps. Towards Comparison in the Anthropology of Religion, in: *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986), 411–457.

- POPLUTZ, UTA, Bildungs-Allusionen im lukanischen Doppelwerk. Streiflichter impliziter *paideia*-Konzeptionen, in: Irmtraud Fischer u. a. (Hg.), *Bildung* (JBTh 35), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 135–152.
- PUNGE, MANFRED, Werner Schmauch. *Prophetie und Proexistenz*, Berlin: Union 1981.
- RADL, WALTER, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (EHS 23.49), Frankfurt a. M.: Lang 1975.
- RÄISÄNEN, HEIKKI, Born by the Holy Spirit, in: Martti Nissinen/Risto Uro (Hg.), *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, University Park: Penn State University Press 2008, 321–341.
- REEVE, C. D. C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton: Princeton University Press 1988.
- REIMARUS, HERRMANN SAMUEL, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Unbekannten*, hg. v. Gotthold Ephraim Lessing, Braunschweig: Verlag der Fürstlichen Waisenhaus-Buchhandlung 1778.
- REISER, MARIUS, Der Alexanderroman und das Markusevangelium, in: Hubert Cancik (Hg.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübingen: Mohr 1984, 131–165.
- , Vier Porträts Jesu. Die Anfänge der Evangelien gelesen mit den Augen Plutarchs (SBS 244), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2019.
- RENAN, ERNEST, *Das Leben Jesu*, Berlin: Fahlisch 1863.
- RICŒUR, PAUL, *Hermeneutik und Strukturalismus*, München: Kösel 1973.
- , Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders./Eberhard Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (EvTh Sonderheft 1974), München: Kaiser 1974, 45–70.
- , Biblische Hermeneutik, in: Wolfgang Harnisch (Hg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (WdF 575), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, 248–339.
- RIESNER, RAINER, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen: Mohr 1981.
- RIGOGLIOSO, MARGUERITE, *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, New York: Palgrave Macmillan 2011.
- ROBBINS, VERNON, Pronouncement Stories in Plutarch's *Lives of Alexander and Julius Caesar*, in: SBL Seminar Papers 114/14 (1978), 21–38.
- , Laudation Stories in the Gospel of Luke and Plutarch's *Alexander*, in: SBL Seminar Papers 117/20 (1981), 293–308.
- RODRÍGUES, ÁLIA ROSA C., Political reforms in the Life of Lycurgus and Numa: divine revelation or political lie?, in: J. Riberio Ferreira/D. F. Leão/C. A. Martins de Jesus (Hg.), *Nomos, Kosmos and Dike in Plutarch*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra 2014, 67–83.
- ROMM, JAMES S., *Alexander the Great. Selections from Arrian, Diodorus, Plutarch, and Quintus Curtius*, Indianapolis: Hackett 2005.
- ROSKAM, GEERT, A ΠΑΙΔΕΙΑ for the Ruler: Plutarch's Dream of Collaboration Between Philosopher and Ruler, in: Philip A. Stadter/Luc Van der Stockt (Hg.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan* (98–117 A. D.) (SyFLL 29), Leuven: Leuven University Press 2002, 175–189.
- , From Stick to Reasoning. Plutarch on the Communication Between Teacher and Pupil, in: *Wiener Studien* 117 (2004), 93–114.

- , *Ambition and Love of Fame in Plutarch's Lives of Agis, Cleomenes, and the Gracchi*, in: *Classical Philology* 106 (2011), 208–225.
- , *Plutarch's Yearning After Divinity. The Introduction to On Isis and Osiris*, in: *The Classical Journal* 110 (2014), 213–239.
- , *Plutarch (New Surveys in the Classics 47)*, Cambridge: Cambridge University Press 2021.
- ROSMARIN, ADENA, *The Power of Genre*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1985.
- ROTHSCHILD, CLARE K., *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography (WUNT II 175)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- ROWE, C. KAVIN, *Literary Unity and Reception History. Reading Luke-Acts as Luke and Acts*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2007), 449–457.
- , *History, Hermeneutics, and the Unity of Luke-Acts*, in: Andrew Gregory/Ders. (Hg.), *Rethinking the Unity and Reception of Luke and Acts*, Columbia: University of South Carolina Press 2010, 43–65.
- , *The Grammar of Life. The Areopagus Speech and Pagan Tradition*, in: *New Testament Studies* 57 (2011), 31–50.
- RÜSEN, JÖRN, *Konfigurationen des Historismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- RUSSELL, DONALD A., *On Reading Plutarch's Lives*, in: *Greece & Rome* 13 (1966), 139–154.
- , *Plutarch*, London: Duckworth 1973.
- , *On Reading Plutarch's Lives*, in: Barbara Scardigli (Hg.), *Essays on Plutarch's „Lives“*, Oxford: Clarendon Press 1995, 75–94.
- , *Plutarch, Amatorius 13–18*, in: Judith Mossman (Hg.), *Plutarch and His Intellectual World*, Swansea: Classical Press of Wales 1997, 99–111.
- RUSTEN, JEFFREY/CUNNINGHAM, IAN C., *Theophrastus' Characters, Herodas' Mimes, Cercidas and the Choliambic Poets (LCL 225)*, Cambridge: Harvard University Press 1993.
- SAÏD, SUZANNE, *Plutarch and the People in the Parallel Lives*, in: Lukas de Blois/Jeroen Bons/Ton Kessels/Dirk M. Schenkeveld (Hg.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Bd. 2: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives (Mnemosyne, Supplements 250.2)*, Leiden: Brill 2005, 5–25.
- SANDERS, ED P./DAVIES, MARGARET, *Studying the Synoptic Gospels*, London: SCM 1989.
- SANDERS, JACK T., *The Pharisees in Luke-Acts*, in: Dennis Groh/Robert Jewett (Hg.), *The Living Text*, Lanham: University Press of America 1985, 141–188.
- SANDMEL, SAMUEL, *Parallelomania*, in: *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 1–13.
- SASS, HARTMUT VON, *Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug*, in: Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg.), *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren (Interpretation Interdisziplinär 8)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 25–48.
- SALTZWEDEL, JOHANNES (Hg.), *Die Aufklärung. Das Drama der Vernunft vom 18. Jahrhundert bis heute*, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2017.
- SANTANDREU, PETER, *Pro-Secular? Luke's Relationship with Roman Imperial System and Culture*, in: *Verbum* 15 (2018), Article 7.
- SCHABERG, JANE, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco: Harper & Row 1987.
- SCHÄFER, PETER, *Diversity and Interaction. Messiahs in Early Judaism*, in: Ders./Mark R. Cohen (Hg.), *Toward Millenium. Messianic Expectations from the Bible to Waco (Numen Book Series 77)*, Leiden: Brill 1998, 15–35.

- SCHELBERT, GEORG, ABBA Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Midrasch- und Haggada-Werken in Auseinandersetzung mit den Thesen von Joachim Jeremias (NTOA/StUNT 081), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- SCHENK, WOLFGANG, Der Glaube im lukanischen Doppelwerk, in: Ferdinand Hahn (Hg.), Glaube im Neuen Testament (BThSt 7), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener⁷1982, 70–92.
- SCHERER, HILDEGARD, Königsvolk und Gotteskinder, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.
- SCHERF, JOHANNES, Art. Pax, in: Der Neue Pauly 9 (2000), 454–456.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, Über die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch. Erster Theil, Berlin: De Gruyter [1817] 2018.
- SCHLIESSER, BENJAMIN, Zweifel. Phänomene des Zweifels und der Zweiseeligkeit im frühen Christentum (WUNT 500), Tübingen: Mohr Siebeck 2022.
- SCHMID, KONRAD/DAUTZENBERG, GERHARD, Art. Verstockung, Religion in Geschichte und Gegenwart 8 (⁴2005), 1069–1070.
- SCHMID, U., Eklektische Textkonstitution als theologische Rekonstruktion. Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Lukas (Lk 22,15–20 und Apg 20,28), in: Joseph Verheyden (Hg.), The Unity of Luke-Acts (BETHL 142), Leuven: Leuven University Press 1999, 577–584.
- SCHMIDT, ECKART D., Die kritische Geschichtswissenschaft des späten 18. und 19. Jahrhunderts und ihre Auswirkung auf die Jesusforschung, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 37–46.
- SCHMIDT, KARL LUDWIG, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin: Trowitzsch & Sohn 1919.
- , Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg i. Br.: Herder 1959.
- SCHNEIDER, GERHARD, Die Passion Jesu nach den älteren Evangelien (Biblische Handbibliothek 11), München: Kösel 1973.
- , Jesus vor dem Synedrium, in: Ders., Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB 59), Königstein: Hanstein 1985, 158–172.
- SCHNEIDER, WERNER, Das Zeitalter der Aufklärung, München: Beck ²2001.
- SCHNELLE, UDO, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³2016.
- , Einleitung in das Neue Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁹2017.
- , Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.
- SCHRAMM, CHRISTIAN, Die Königsmacher. Wie die synoptischen Evangelien Herrschaftslegitimierung betreiben, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.
- SCHREIBER, STEFAN, Friede trotz Pax Romana, in: Franz Sedlmeier/Thomas Hausmaninger (Hg.), Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004, 85–104.
- , Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA/StUNT 82), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- SCHRÖTER, JENS, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006.
- , Heil für die Heiden und Israel. Zum Zusammenhang von Christologie und Volk Gottes bei Lukas, in: Ders., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theo-

- logiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (WUNT 204), Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 247–267.
- SCHULZ, SIEGFRIED, Q – Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich: TVZ 1972.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, HELEN, Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten (SBS 60), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1972.
- SCHÜRMANN, HEINZ, „Pro Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: Ders., Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. Klaus Scholtissek, Paderborn: Bonifatius 1994, 286–315.
- SCHWANKL, OTTO, Die Sadduzäerfrage (Mk 12, 18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Frankfurt a. M.: Athenäum 1987.
- SCHWEITZER, ALBERT, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- SCOTT, KENNETH, Plutarch and the Ruler Cult, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 60 (1929), 117–135.
- SEEBASS, HORST, Art. Erwählung, in: Theologische Realenzyklopädie 10 (1982), 182–205.
- SEELIG, GERALD, Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft (ABG 7), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001.
- SELLIN, GERHARD, Allegorie und „Gleichnis“. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse, in: Ders., Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt (NTOA/StUNT 90), hg. v. Dieter Sänger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 141–189.
- , Metapher – Symbol – Mythos. Anmerkungen zur Sprache der „Bilder“ in Religion und Bibel, in: Ders., Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt (NTOA/StUNT 90), hg. v. Dieter Sänger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 209–234.
- , Der Mythos als Gattung und sein Verhältnis zu Sage, Lebende und Märchen, in: Ders., Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt (NTOA/StUNT 90), hg. v. Dieter Sänger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 251–275.
- , Mythos und Evangelium. Warum Glaube und Theologie auf mythische Vorstellungen angewiesen sind, in: Ders., Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt (NTOA/StUNT 90), hg. v. Dieter Sänger, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 276–281.
- SHEPHERD, WILLIAM H., The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts (SBLDS 147), Atlanta: Scholars Press 1994.
- SHIVELY, ELIZABETH E., A Critique of Richard Burridge's Genre Theory. From a One-Dimensional to a Multi-Dimensional Approach to Gospel Genre, in: Robert Matthew Calhoun/David P. Moessner/Tobias Nicklas (Hg.), Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s) (WUNT 451), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 97–112.
- SHULER, PHILIP L., A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew, Philadelphia: Fortress 1982.
- SILK, MARK, Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West, in: Journal of the American Academy of Religion 72 (2004), 863–896.
- SINDING, MICHAEL, After Definitions. Genre, Categories and Cognitive Science, in: Genre 35 (2002), 181–220.

- SMITH, JONATHAN Z., *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Jordan Lectures in Comparative Religion 14), Chicago: University of Chicago Press 1990.
- SMITH, JUSTIN MARC, *Why Bios? On the Relationship Between Gospel Genre and Implied Audience* (LNTS 518), London: Bloomsbury 2015.
- , *Famous (Or Not so Famous) Last Words. Last and Dying Words in Greco-Roman Biography and Mark 15:34 Revisited*, in: Robert Matthew Calhoun/David P. Moessner/Tobias Nicklas (Hg.), *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels. Continuing the Debate on Gospel Genre(s)* (WUNT 451), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 307–334.
- SÖDING, THOMAS, *Geist der Kirche – Kirche des Geistes. Zur lukanischen Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie*, in: Günter Koch (Hg.), *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit* (Würzburger Domschulreihe 7), Würzburg: Echter 1997, 19–67.
- , *Der König am Kreuz. Politik und Religion in der Passionsgeschichte*, in: Martina Bär/Markus-Liborius Hermann/Ders. (Hg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie* (ETHSt 44), Würzburg: Echter 2012, 89–120.
- SOMMER, MICHAEL, *Recht und Gerechtigkeit im Lukasevangelium*, in: Irmtraud Fischer u. a. (Hg.), *Recht und Religion* (JBTh 37), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024, 213–234.
- SPAEMANN, ROBERT, *Die Philosophenkönige*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin: Akademie Verlag 1996, 161–179.
- SPENCER, PATRICK E, *The Unity of Luke-Acts. A Four-Bolted Hermeneutical Hinge*, in: *Currents in Biblical Research* 5 (2007), 341–366.
- STADTER, PHILIP A., *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1989.
- , *Plutarch's Lives. The Statesman as Moral Actor*, in: Carlos Schrader (Hg.), *Plutarco y la historia* (Monografías de Filología Griega 8), Zaragoza: Universidad de Zaragoza 1997, 65–81.
- , *Introduction. Setting Plutarch in Context*, in: Philip A. Stadter/Luc Van der Stockt (Hg.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan* (98–117 A. D.) (SyFLL 29), Leuven: Leuven University Press 2002, 1–26.
- , *Plutarch and Apollo of Delphi*, in: Rainer Hirsch-Luipold (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder* (RGVV 54), Berlin: De Gruyter 2005, 197–214.
- , *Plutarch and Rome*, in: Mark Beck (Hg.), *A Companion to Plutarch* (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 13–32.
- , *Paidagogia pros to theion. Plutarch's Numa*, in: Ders., *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford: Oxford University Press 2015, 246–257.
- , *The Rhetoric of Virtue in Plutarch's Lives*, in: Ders., *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford: Oxford University Press 2015, 246–257.
- STEGEMANN, WOLFGANG, *Jesus als Messias in der Theologie des Lukas*, in: Ekkehard W. Stegemann/Albert H. Friedlander (Hg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart: Kohlhammer 1993, 21–40.
- STERLING, GREGORY E., *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (NovTSup 64), Leiden: Brill 1992.
- , *Mors Philosophi. The Death of Jesus in Luke*, in: *The Harvard Theological Review* 94 (2001), 383–402.

- STOSCH, KLAUS VON, Zur Rolle und zur Methode des Vergleichens in der Komparativen Theologie, in: Christine Freitag (Hg.), Methoden des Vergleichs. Komparatistische Methodologie und Forschungsmethodik in interdisziplinärer Perspektive, Opladen: Budrich University Press 2014.
- STRAUSS, DAVID FRIEDRICH, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen: C. F. Osiander ⁴1840.
- STRECKER, CHRISTIAN, Jesus und die Besessenen, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart: Kohlhammer 2002, 53–63.
- STRECKER, GEORG, Die Mitte der Zeit. Der Evangelist Lukas, in: Ders./Friedrich W. Horn (Hg.), Theologie des Neuen Testaments, Berlin: De Gruyter 1996, 412–438.
- STROBACH, ANIKA, Plutarch und die Sprachen. Ein Beitrag zur Fremdsprachenproblematik in der Antike (Palingenesia 64), Stuttgart: Steiner 1997.
- STROHMANN, JÜRGEN, Art. Herrscher, in: Der Neue Pauly 14 (2000), 362–413.
- STRUPPE, URSULA (Hg.), Studien zum Messiasbild im Alten Testament (SBAB 6), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1989.
- SULIMANI, IRIS, Beyond the Limits of Biography. A Comparative Analysis of Plutarch's Lysurgus, in: Katarzyna Jażdżewska/Filip Doroszewski (Hg.), Plutarch and his Contemporaries. Sharing the Roman Empire (Brill's Plutarch Studies 14), Leiden: Brill 2024, 266–283.
- SWAIN, SIMON, Character Change in Plutarch, in: Phoenix 43 (1989), 62–68.
- , Plutarch. Chance, Providence, and History, in: The American Journal of Philology 110 (1989), 272–302.
- , Hellenic Culture and the Roman Heroes of Plutarch, in: The Journal of Hellenic Studies 110 (1990), 126–145.
- , Plutarch's Lives of Cicero, Cato, and Brutus, in: Hermes 118 (1990), 192–203.
- , Plutarchan Synkrisis, in: Eranos 90 (1992), 101–11.
- , Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250, Oxford: Clarendon Press 1996.
- SWALES, JOHN, Genre Analysis. English in Academic and Research Settings, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- SYLVA, DENNIS D., The Temple Curtain and Jesus' Death in the Gospel of Luke, in: Journal of Biblical Literature 105 (1986), 239–250.
- , The Cryptic Clause „en tois tou patros mou dei einai me“ in Lk 2:49b, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 78 (1987), 132–140.
- TALBERT, CHARLES H., What Is a Gospel? The Genre of Canonical Gospels, London: SPCK 1978.
- , Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu (NovTSup. 107), Leiden: Brill 2003.
- , Miraculous Conceptions and Births in Mediterranean Antiquity, in: Amy-Jill Levine/Dale C. Allison/John D. Crossan (Hg.), The Historical Jesus in Context, Princeton: Princeton University Press 2009, 79–86.
- TANNEHILL, ROBERT C, Israel in Luke-Acts. A Tragic Story, in: Journal of Biblical Literature 104 (1985), 69–85.
- TAYLOR, HENRY M./TRÖHLER, MARGRIT, Zu ein paar Facetten der menschlichen Figur im Spielfilm, in: Heinz-Bernd Heller (Hg.), Der Körper im Bild. Schauspielen – Darstellen – Erscheinen (Schriften der Gesellschaft für Film- und Fernsehwissenschaft 7), Marburg: Schüren 1999, 137–151.

- THEISSEN, GERD, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (Studien zum Neuen Testament 8), Gütersloh: Mohn ⁶1990.
- , Die Erforschung der synoptischen Tradition seit R. Bultmann. Ein Überblick über die formgeschichtliche Arbeit im 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Schrage/Rudolf Smend (Hg.), Rudolf Bultmann. Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerhard Theissen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁰1995, 409–448.
- , Mythos und Geschichte im Urchristentum, in: Ders., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh: Kaiser 2000, 47–98.
- /MERZ, ANNETTE, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴2013.
- THEOBALD, MICHAEL, Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17 im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben, in: Nabil el-Khoury (Hg.), Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung, Beirut: Friedrich-Rückert 1993, 321–343.
- THOMPSON, JAMES W., Paul, Plutarch and the Ethic of the Family, in: Restoration Quarterly 52 (2010), 223–226.
- TILLICH, PAUL, Gesammelte Werke, Bd 8: Offenbarung und Glaube, hg.v. Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1970.
- TIMPE, DIETER, Moses als Gesetzgeber, in: Saeculum 40 (1980) 66–77.
- TITCHENER, FRANCES B., Fate and Fortune, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 463–478.
- TOLBERT, MARY ANN, Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective, Minneapolis: Fortress 1989.
- TRAPP, MICHAEL, Statesmanship in a Minor Key?, in: Lukas de Blois u.a. (Hg.), The Statesman in Plutarch's Works, Bd. 1: Plutarch's Statesman and His Aftermath. Political, Philosophical, and Literary Aspects (Mnemosyne Supplements 250.1), Leiden: Brill 2004, 189–200.
- , The Role of Philosophy and Philosophers in the Imperial Period, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 43–58.
- TRUNK, DIETER, Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium (HBS 3), Freiburg i. Br.: Herder 1994.
- TURNER, VICTOR W., Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage, in: June Helm (Hg.), Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Association. Seattle: University of Washington Press 1964, 4–20.
- TYSON, JOSEPH B. (Hg.), Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1988.
- VALGAEREN, THOMAS, Modelling Perfection. The Use of Role Models in the Writings of Plutarch and the Cappadocians, Leuven: Leuven University Press 2023.
- VALGIGLIO, ERNESTO, Dagli „Ethicà“ ai „Bioi“ in Plutarco, in: Wolfgang Haase (Hg.), Teilband Sprache und Literatur (Allgemeines zur Literatur des 2. Jahrhunderts und einzelne Autoren der trajanischen und frühhadrianischen Zeit [Schluss]) (ANRW 33,6), Berlin: De Gruyter 1992, 3963–4052.
- VAN DER STOCKT, LUC, Compositional Methods in the Lives, in: Mark Beck (Hg.), A Companion to Plutarch (BCAW 98), Chichester: Wiley-Blackwell 2014, 321–332.
- VAN GOUDOEVER, J., The Place of Israel in Luke's Gospel, in: Novum Testamentum 8 (1966), 111–123.

- VAN NUFFELEN, PETER, Plutarch of Chaeronea. History as a basis for a philosophy that has theology as its end, in: Ders., *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period (Greek Culture in the Roman World)*, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 48–71.
- VERDEGEM, SIMON, Plutarch's Life of Alcibiades. Story, Text and Moralism (Plutarchea Hypomnemata 3), Leuven: Leuven University Press 2010.
- VERHEYDEN, JOSEPH, Jesus als Wanderprediger, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 262–272.
- VERMÈS, GÉZA, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis: Fortress 1993.
- VERNIÈRE, YVONNE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris: Les Belles Lettres 1977.
- VERSEPUT, DONALD J., Plutarch of Chaeronea and the Epistle of James on Communal Behaviour, in: *New Testament Studies* 47 (2001), 502–518.
- VIA, DAN OTTO, *Kerygma and Comedy in the New Testament. A Structuralist Approach to Hermeneutic*, Philadelphia: Fortress 1975.
- VIEHOFF, REINHOLD, Literarische Gattungen als kognitive Schemata, in: János László (Hg.), *Sozialpsychologie und Literatur(wissenschaft) (SPIEL, Sonderheft 2)*, Frankfurt a. M.: Lang 1993, 230–251.
- VIELHAUER, PHILIPP, Zum „Paulinismus der Apostelgeschichte“, in: *Evangelische Theologie* 10 (1950/51), 1–15.
- VÖLKE, MARTIN, Zur Deutung des „Reiches Gottes“ bei Lukas, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 65 (1974), 57–70.
- VOLKMANN, RICHARD, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlin: S. Calvary 1869.
- VOLLENWEIDER, SAMUEL, Barbarenweisheit? Zum Stellenwert der Philosophie in der frühchristlichen Theologie, in: Christoph Riedweg (Hg.), *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike (Philosophie der Antike 34)*, Berlin: De Gruyter 2017, 147–60.
- , Bildungsfreunde oder Bildungsverächter? Überlegungen zum Stellenwert der Bildung im frühen Christentum, in: Peter Gemeinhardt (Hg.), *Was ist Bildung in der Vormoderne? (SERAPHIM 4)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 283–304.
- VORSTER, WILLEM S., Kerygma/History and the Gospel Genre, in: *New Testament Studies* 29 (1983), 87–95.
- VOTAW, CLYDE WEBER, The Gospels and Contemporary Biographies, in: *American Journal of Theology* 19 (1915), 45–73.217–249.
- WAERDEN, BARTEL L. VAN DER, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zürich: Artemis 1979.
- WAGENER, FREDRIK, Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritanische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics, Bd. 6) (WUNT II 408), Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- WALTERS, PATRICIA, The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts a Reassessment of the Evidence. A Reassessment of the Evidence (SBLMS 145), Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- WALTON, STEVE, The State They Were in. Luke's View of the Roman Empire, in: Peter Oakes (Hg.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Grand Rapids: Baker Academic 2004, 1–41.

- WASCHKE, ERNST-JOACHIM, *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin: De Gruyter 2001.
- WATSON, FRANCIS, *Gospel Writing. A Canonical Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans 2013.
- WEATHERLY, JOHN A., *The Jews in Luke-Acts*, in: *Tyndale Bulletin* 40 (1989), 107–117.
- WEDER, HANS, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
- WEISSENRIEDER, ANNETTE, *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts* (WUNT II 164), Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- WENGST, KLAUS, *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München: Kaiser 1986.
- WERNER, MICHAEL/ZIMMERMANN, BÉNÉDICTE, *Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity*, in: *History and Theory* 45 (2006), 30–50.
- WESTERMANN, CLAUS, *Grundformen prophetischer Rede*, München: Kaiser 1960.
- WESTWOOD, URSULA, *Moses Among the Greek Lawgivers. Reading Josephus' Antiquities Through Plutarch's Lives* (JSJS 210), Leiden: Brill 2023.
- WILLI, ANDREAS, *Numa's Dangerous Books. The Exegetic History of a Roman Forgery*, in: *Museum Helveticum* 55 (1998), 139–172.
- WIMSATT, W. K./BEARDSLEY, M. C., *The Intentional Fallacy*, in: *The Sewanee Review* 54 (1946), 468–488.
- WINK, WALTER, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SBLMS 7), Cambridge: Cambridge University Press 1968.
- WISCHMEYER, ODA, *Probleme des gegenwärtigen Mythosbegriffs aus neutestamentlicher Sicht*, in: *Dies., Von Ben Sira zu Paulus* (WUNT 173), Tübingen: Mohr Siebeck (2004), 361–388.
- WITMER, AMANDA, *Jesus, the Galilean Exorcist. His Exorcisms in Social and Political Context* (Library of the Historical Jesus Studies 10), London: T&T Clark 2012.
- WOJCIECHOWSKI, MICHAŁ, *Paul and Plutarch on Boasting*, in: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 3 (2006), 99–109.
- WOLFF, ERWIN, *Der intendierte Leser. Überlegungen und Beispiele zur Einführung eines literaturwissenschaftlichen Begriffs*, in: *Poetica* 4 (1971), 141–166.
- WOLTER, MICHAEL, *„Reich Gottes“ bei Lukas*, in: *New Testament Studies* 41 (1995), 541–563.
- , *Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas*, in: *Martin Evang/Helmut Merklein/Ders. (Hg.), Eschatologie und Schöpfung* (BZNW 89), Berlin: De Gruyter 1997, 405–426.
- , *Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,8–20)*, in: *Axel von Dobbeler/Klaus Berger (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments*, Tübingen: Francke 2000, 501–517.
- , *Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte*, in: *Ders. (Hg.), Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 261–289.
- , *„Reich Gottes“ bei Lukas*, in: *Ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 290–310.
- , *Die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu*, in: *Elisabeth Gräb-Schmidt/Reiner Preul (Hg.), Auferstehung* (MjTh 24), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 13–54.

- WÖRDEMANN, DIRK, Das Charakterbild im bíos nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus (SGKA 19), Paderborn: Schöningh 2002.
- WREDE, WILLIAM, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969.
- WRIGHT, N. T., Die Auferstehung des Sohnes Gottes, Marburg: Francke 2014.
- WYTENBACH, DANIEL, Plutarchi Chaeronensis Moralia. Id est Opera, exceptis vitis, Reliqua, Bd. 6.1, Oxford: Oxonii 1810.
- YAMAZAKI-RANSOM, KAZUHIKO, The Roman Empire in Luke's Narrative, London: Bloomsbury 2019.
- ZHMUD, LEONID, Pythagoras and the Early Pythagoreans, Oxford: Oxford University Press 2012.
- ZIEGLER, KONRAT, Die Überlieferungsgeschichte der vergleichenden Lebensbeschreibungen Plutarchs, Leipzig: Teubner 1907.
- , Art. Plutarchos von Chaironeia, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 21.1 (1951), 636–965.
- , Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung. Religionsphilosophische Schriften, Zürich: Artemis 1952.
- ZIESLER, J. A., Luke and the Pharisees, in: New Testament Studies 25 (1979), 146–157.
- ZIETHEN, GABRIELE, Heilung und Römischer Kaiserkult, in: Sudhoffs Archiv 78 (1994), 171–191.
- ZIMMERMANN, CHRISTIANE, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69), Leiden: Brill 2007.
- , Jesus und das Volk, in: Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 333–338.
- ZIMMERMANN, HEINRICH, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982.
- ZIMMERMANN, RUBEN, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: Ders. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 3–46.
- , Parabeln – sonst nichts!, in: Ders. (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 383–419.

Stellenregister

Septuaginta

<i>Genesis</i>		<i>1. Samuel</i>	
3,11	196	1	248
9,9–17	261	1,11	257
12–25	31	9,16	203
25–26	31	24,6f.	203
37–50	31		
		<i>2. Samuel</i>	
<i>Exodus</i>		7,12–14	202
1,9	221	7,23	221
3,7	221	21,1	288
3,10	221		
6,7	221	<i>1. Könige</i>	
24,8	261	8,16	228
24,16	227	11,13	228
		16,28	228
<i>Levitikus</i>		<i>2. Könige</i>	
12,1–8	260	4,6	272
		15,28	288
<i>Numeri</i>			
11,1	137, 146 f., 212, 225, 275, 291	<i>Jesaja</i>	
16,5	228	1,4	240
		1,10–17	260
<i>Deuteronomium</i>		9,5f	203
4,34	221	40,1	269
7,6	221, 228	41,8f	228
7,7f.	228	44,1	228
18,5	228	44,2	248
21,5	228	44,21	257
		44,24	248
<i>Richter</i>		49,1–6	248
6–8	31	49,13	269
13–16	31	52,9	269
16,28	267	52–53	219
		53	260

55,3	261	2,8 f.	203
61,8	261	9,13	257
		12,2	257
<i>Jeremia</i>		18,51	203
1,5	248	20,7	203
1,6	196	41,10	257
13,27	240	50,13–15	260
15,15	267	89,26–28	203
23,5 f.	203	89,30	203
31,31	215	89,37 f.	203
32,40	261	89,39	203
		111,6	257
<i>Ezechiel</i>		132,11 f.	203
16,60	261	132,17	203
34,16	267		
34,22	267	<i>Sprüche</i>	
34,23 f.	203	15,8	260
<i>Hosea</i>		<i>Hiob</i>	
4,6	257	38,1	227
6,4	225		
6,6	260	<i>Daniel</i>	
7,13	240	12,4	229
<i>Amos</i>		<i>Nehemia</i>	
5,21–24	260	9,7	228
5,25	261		
6,1	240	<i>1. Chronik</i>	
		4,41	288
<i>Sacharja</i>		5,10	288
1,4	225	5,17	288
9,9	243		
<i>Psalmen</i>		<i>2. Chronik</i>	
2,2	203	6,6	228
2,7	202 f.	13,23	288

Zwischentestamentarische Schriften

<i>Baruch</i>		<i>2. Esra</i>	
2,35	261	15,19	267
		23,14	267
		23,22	267
		23,31	267

Neues Testament

<i>Matthäus</i>		15,33	190
1,21	207	15,39	219
5,18	235	16,5	229
9,12	207		
9,13	260	<i>Lukas</i>	
11,25–27	264	1,1	191, 276
14,1–12	195	1,1–4	190
19,16	235	1,5	235, 277, 288
20,21	204	1,7	288
20,28	261	1,9	279
21,5	243	1,11	282, 288
21,9	201	1,15	246
21,19–21	244	1,17	194, 221, 269
23,12	270	1,26	279, 278
26,28	261	1,30–33	227
27,20	224	1,35	66, 294
26,61	244	1,38	282
		1,41	246
<i>Markus</i>		1,46–55	227
1,9–11	52	1,52	194, 254, 264, 270
1,10	227, 246	1,54 f.	218, 221, 263
1,12	246 f.	1,55	221
1,15	197	1,67	246
1,27	237	1,68	197, 221
1,31	213	1,69	207
2,17	207	1,71	207
4,9	239	1,72	256
4,24	239	1,72–75	221
4,41	213	1,77–79	263
6,14–29	195	1,80	194, 284
9,4	227	1,87	256
10,17	235	2,1	277
10,42–45	208	2,1–4	284
10,45	261	2,2 f.	253, 279
11,10	201	2,3	269
11,13	244	2,4	278, 279
11,15–17	244	2,8–20	284
11,28	218	2,10 f.	221, 203, 207, 263, 277
12,33 f.	261	2,13	238, 282
12,38–40	205	2,14	242
13,33	239	2,15	279
14,24	261	2,21	222
14,58	244	2,22	234, 235
15,11	224	2,22–24	222
15,26	47	2,23 f.	234 f.
15,29	225, 244	2,24	260

2,25	269	4,43	194, 237
2,25 f.	246	4,44	278
2,26	75	5,1	207
2,27	235	5,1–11	272
2,29	242	5,3	238
2,29–32	203	5,12–16	266
2,30	208	5,15	223
2,32	221, 264	5,16	284
2,39	234 f., 278 f.	5,17	196
2,41	222	5,17–26	266
2,46 f.	217, 264	5,19	223
2,46–48	238	5,20	214, 267
2,49	279	5,20–26	214
2,51	279, 264	5,21	218
3,1	277 f.	5,21–26	214
3,2	194, 284	5,23	214
3,4	195	5,26	266
3,6	208	5,30–32	214, 239
3,11	269	5,32	197, 267
3,14	253, 269	5,34	292
3,21 f.	222, 204, 227	6,1–5	214
3,22	75, 246, 282	6,2	218
3,23–38	222	6,2–4	236
3,31	204	6,6	238
4,1	194, 247, 284	6,6–11	266
4,1–14	264	6,7	218
4,2	282	6,9	208, 236
4,5	284	6,12	284
4,5–8	205	6,17	238
4,6	253	6,18	223
4,8–10	268	6,21	292
4,9	280, 284	6,24 f.	240
4,14	223, 278	6,35	256
4,15	238	6,36	256
4,16	279	7,1	213, 222
4,18 f.	204, 222, 227, 246	7,3	208
4,23	207, 279	7,1–10	279, 213, 253, 279
4,25–27	196	7,6	219, 267
4,28–30	224	7,8	267
4,29	213	7,9	223
4,31 f.	237, 278 f.	7,11	223, 279
4,33–35	266	7,11–17	196, 267
4,35	213, 282	7,16	196, 223, 266
4,36	237	7,17	223, 278
4,37	223	7,18	193
4,38 f.	267	7,19	194
4,41	213	7,24	205
4,42	284	7,34 f.	292

7,36–50	208, 270, 292	9,37–42	266
7,39	218, 239	9,38	238
7,40	238	9,42	213, 282
7,47 f.	214	9,43–45	205
7,48	267	9,44	229
7,50	208, 242, 267	9,51 f.	278 f.
8,1	194, 237	9,51–56	196, 242
8,4	223	9,52	194
8,4–8	290	9,55	215
8,8	239	9,58	205
8,10	264	10,1	194
8,12	208	10,1–12	215
8,18	239	10,5 f.	242
8,22–25	266	10,9	198
8,24	208, 213	10,11	198
8,26	279	10,13	267
8,26–39	266	10,13–16	240
8,29	282	10,19	215
8,36	208	10,21 f.	264
8,37	279	10,25	235, 238
8,40	223	10,25–37	267
8,40–56	292	10,27	261
8,41	267	10,29–37	290
8,42	223	10,38–42	292
8,47	222 f.	11,13	272
8,48	208, 242, 267	11,14	266, 282
8,50	207 f., 267	11,20	204, 292
9,1	215	11,28	239
9,2	194	11,29	264
9,7	195, 277	11,32	267
9,7–9	277	11,39	218
9,9	193, 195	11,42–52	218
9,10–17	272, 284, 292	11,42–54	239
9,11	194, 223, 237	11,45	218, 238
9,12	238	11,52	264
9,18	284	11,54	218
9,19	193	12,4 f.	241, 253
9,21	215	12,6	257
9,22	205, 227, 229, 238	12,7	257
9,23	233	12,11	253
9,24 f.	208	12,13	238
9,28–30	285	12,20	289
9,30	282	12,22–30	215
9,31	227, 279	12,27 f.	205, 272
9,32	285	12,37	292
9,33	285	12,46	240
9,35	282	12,51	243
9,37	285	13,1	253

13,3	267	17,11–17	208
13,4	212	17,11–19	266
13,5	267	17,19	207 f., 267
13,6f.	290	17,21	198, 204, 292
13,10	238	17,26–30	241
13,11–13	266	18,1	239
13,14–17	236	18,1–8	270, 90
13,18–21	254, 290	18,9	236, 269
13,22	238	18,9–14	270
13,23	208	18,11	218
13,31 f.	277	18,14	270
13,31–33	214	18,18	235, 238
13,33	196	18,18–30	292
13,34	225, 279	18,19	236
13,35	227	18,22	236
14,1	218	18,26	208
14,3–5	236	18,30	235
14,6	214	18,31	205
14,11	270	18,31–34	205
14,12–24	292	18,35–43	266, 292
14,15–24	273	18,42	208, 267
14,25	223	18,43	223
14,25–33	233	19,1–10	292
15,1	218	19,3	223
15,2	239	19,9	207
15,3–7	290	19,10	208 f., 267
15,4	208	19,11–27	264
15,4–7	268	19,27	240
15,6	208	19,29	194
15,7	197, 267	19,29–35	215
15,8	208	19,35	242
15,9	208	19,38	201, 227, 243
15,10	267	19,39	238
15,11–32	268, 290	19,41–44	240, 243 f.
15,13	208	19,45–48	244
15,19	267	19,46	280
15,20	273	19,47 f.	218, 223, 238, 280
15,22–24	273	20,1 f.	218, 280
15,24	208, 268	20,4–6	193
15,32	208	20,6	224
16,10	215	20,9	223
16,13	215	20,16	240
16,15	269	20,19	218, 223
16,16	193	20,20	269
16,17	235	20,21	238
16,19–31	240, 270, 289	20,25	253
17,1–4	215	20,26	223
17,11	278	20,28	238

20,38	236	23,27	225
20,39	238	23,31	267
20,45	222 f.	23,34	209
20,45–47	215, 236	23,35	208, 225, 253
21,1	222	23,36 f.	253
21,5	280	23,37	208
21,7	238	23,38	202
21,12	245, 253	23,39	208
21,24	253	23,40 f.	267
21,27	214	23,41	270
21,34	239	23,43	267
21,36	239	23,45	190, 280
21,37	238, 280, 284	23,47	219, 270
21,38	222, 280	23,48	225
22,2	218, 224	23,55	278
22,3	282	23,56	235
22,8	194	24,4	282
22,7–13	215	24,6 f.	29, 278
22,16	194	24,12	231
22,18	194, 215, 204	24,13–35	284
22,19 f.	215, 209, 261	24,19	222 f.
22,25	208	24,21	269
22,26	208, 215	24,26 f.	206, 228
22,27	209, 233	24,30	262
22,29 f.	194, 204, 209	24,32	264
22,36	244	24,35	262
22,38	244	24,36–43	282
22,39	284	24,44	234, 234
22,45	239	24,47	197, 267
22,50–52	243 f.	24,50–53	284
22,53	280	24,51	279
22,66–71	218	24,53	280
22,69	214		
23,3	201, 277	<i>Johannes</i>	
23,5	238, 278	1,18	264
23,8f	214	1,29	261
23,8–12	219, 277	1,41	203
23,9	243	3,16	197
23,10	218	4,25	203
23,11	201, 201, 253	4,46	219
23,13	224	4,49	219
23,13–25	277	9,2	267
23,14	267	12,25	233
23,18	225	13,1–17	209
23,21	225	13,14 f.	233
23,22	218, 267	18,36	202, 204
23,23	225	19,22	202
23,25	253	20,6 f.	231

20,28	185	<i>Galater</i>	
21,6	272	6,15	197
<i>Apostelgeschichte</i>		<i>Philipper</i>	
2,22–24	15	2,6–11	15
2,46	262		
2,47	225	<i>Kolosser</i>	
3,13–15	15	4,14	187
5,31	208		
6,12	225	<i>1. Timotheus</i>	
6,14	244	1,4	289
7,42f.	261	4,7	289
7,56	214		
8	75, 294	<i>2. Timotheus</i>	
10,37–41	15	1,17	187
10,38	208, 227	4,4	289
13,23	208		
13,26–31	15	<i>Titus</i>	
14,18	280	1,14	289
17,22	151		
20,7	262	<i>Philemon</i>	
21,27	214, 225	24	187
21,35	225		
25,12	208	<i>Hebräer</i>	
27,35	225, 262	9,18	261
		10,19	261
<i>Römer</i>		10,29	261
1,3f.	15	12,24	261
3,25	261	13,12	261
<i>1. Korinther</i>		<i>1. Petrus</i>	
11,23–26	15	1,16	289
15,3b–5	229		
15,35–49	231	<i>1. Johannes</i>	
		2,2	261
<i>2. Korinther</i>		4,10	261
5,17	197		
5,19	197		

Plutarch: Moralia

<i>Amatorius</i>		<i>De animae procreatione in Timaeo</i>	
756A–B	177	1014F	111, 121
756B	86, 176	1026C	121
759E	123		
765A	86	<i>An seni sit gerenda res publica</i>	
		792F	84f.

<i>An virtus doceri possit</i>		941A	178
439A–B	162	942C	83
		943	230
<i>Bruta animalia ratione uti</i>			
986E	162	<i>De fortuna Romanorum</i>	
		321F	137
<i>Consolatio ad Apollonium</i>			
120D	185	<i>De garrulitate</i>	
		502C	162
<i>Consolatio ad uxorem</i>			
611D	82, 84	<i>De genio Socratis</i>	
		580A	131
<i>De audiendis poetis</i>		580D	160
16D	83, 94	581B	160
19 A–D	94	582B	160
28 A–D	94	588D–E	161
42	83	588F	160 f.
		588F–589B	123
<i>De capienda ex inimicis utilitate</i>		589D	161
90C	185	389F	177
		593A	142
<i>De defectu oraculorum</i>			
410A	177	<i>De gloria Atheniensium</i>	
410B	96	347A	92
414D–E	66	348A–B	176
415B	125		
420E	86	<i>De Iside et Osiride</i>	
423D	86, 152	352A	98
436A	112	372E–373A	98
436B	110	382A–B	98
436D	110	382E–383A	230
436E	66, 110		
437D	161	<i>De latenter vivendo</i>	
445F–456A	110	1128A–E	127
<i>De E apud Delphos</i>		<i>De superstitione</i>	
384F	85	165B	152
385A	83	166B	176
385B	81	167E	153
387F	81, 106	169C	236
391E	81	171F	152
394B–C	147		
		<i>Mulierum virtutes</i>	
<i>De exilio</i>		243B–D	91
602E	249		
		<i>De Pythiae oraculis</i>	
<i>De facie in orbe lunae</i>		402E	176
929B	83	404B	97

405D	162	<i>Praecepta gerendae reipublicae</i>	
409A	134	799B	129
		811B–C	82
<i>De sera numinis vindicta</i>		813C	129
549E–F	159	813F–814A	249
549F–550F	154	816D	82
550A	86		
550C	154	<i>Ad principem ineruditum</i>	
550D	86, 123, 125	780D	128
550E	123, 197	780E	128
559A	158	781A	86, 123, 128
559F	154	781A–B	86
561A–B	241, 270	781F	247
563B	177		
		<i>Platonicae quaestiones</i>	
<i>De sollertia animalium</i>		1001B	86
963B	258	1008C	121
956A–B	258		
		<i>Quaestiones convivales</i>	
<i>De Stoicorum repugnantiis</i>		613C	83
1050E	152	613F	83
		685D	86
<i>De virtute morali</i>		693F	85
443B–C	121	700E	84
451C	121	702A	83
452C	121	705B	83
		713C	83
<i>Non posse suaviter vivi secundum</i>		717E–F	247
<i>Epicurum</i>		718A	86, 248
1101C	153		
1102A–B	153	<i>Quaestiones Romanae</i>	
		267D	85

Plutarch: Parallelbiographien

<i>Aemilius Paullus</i>		1,2–3	255
1,1	92, 97, 169, 197	1,3	91, 98
1,2	92	27,3	
2,2	195	27,5	139
<i>Agis und Cleomenes</i>			
2,5	129	<i>Aristides</i>	
		6,4	123
<i>Alexander</i>		<i>Brutus</i>	
1,1	64, 197	47,4	114
1,2	90, 291		

<i>Camillus</i>		<i>Numa</i>	
6,3	114	1,1	124, 167, 171, 200, 274, 276
<i>Cato Minor</i>		1,1–4	168, 172, 274
67–69	189	1,2	170, 195
<i>Coriolanus</i>		1,3	167
32,6	111	1,4	139, 168
38,5	182	1,5	132
<i>Demetrius</i>		2,1	168, 173
1,6	93	2,2	163
10,2	140	2,3	125, 139, 170, 220, 228
13,1	140	2,4	124 f., 132, 163
30,7	140	3,1–2	125, 220
<i>Demosthenes</i>		3,3	125 f., 217
2,2	81 f., 163	3,4	116, 124, 173, 226
2,2–3	103	3,5	120 f., 184, 290
19,1	114	3,6	105, 109, 117, 120, 122, 124, 136, 166
<i>Dion</i>		3,7	122, 163, 283
1,1	89	4,1	120, 136, 163, 179 f., 197, 281, 283
4,3–4	114	4,2	75 f., 107, 132, 136, 149, 163, 180, 245, 263
50,4	114	4,2–3	226
<i>Fabius Maximus</i>		4,3	142, 149, 180, 258, 262
17,1	114	4,4	66, 136, 143, 180, 247
<i>Lycurgus</i>		4,5	107, 180
1,1	234	4,6	172
3	121	4,7	75, 132, 150, 166, 180, 181, 170
3,4	121	4,8	111, 130, 150, 172, 181, 211
4,3	128	5,1	117
5,3	140	5,2	163
5,6	125	5,2–5	101, 265
7,3	141, 150	5,3	117, 125, 141, 150, 265
8,5	132	5,4	164, 241
9,1	122	5,5	117, 125 f., 128, 136, 148, 184, 200, 211, 251, 269
9,3	122, 132	6,1–3	101
10,1	122	6,2	108, 117, 122, 128 f., 136, 210, 251, 269, 271
29,1	128	6,2–3	233
29,5	121, 128, 211	6,3	127, 129
31,3	141	6,4	107
<i>Nicias</i>		7,1	126, 131, 164, 217, 220
23	245	7,1–3	274
23,5	110		

7,2	136, 164, 226	13,1–3	107, 200, 265
7,2–3	200	13,2	143, 150, 182
7,3	120, 128, 136, 156, 164, 226	13,4	137, 148, 212
7,4	126, 134, 136, 172, 212, 241, 251	14,1	120, 135, 159, 166, 200, 212, 215, 275
8,1	220	14,2	159 f., 166, 212, 237
8,2	75, 125	14,2–3	195
8,2–3	220, 237	14,4	156, 166
8,3	130, 135, 155, 181, 210, 212, 237, 263	14,4–6	166
8,4	166, 172, 195	14,5	109, 147
8,4–5	195	14,6	132, 135, 137, 160, 169, 199, 216, 236
8,4–8	119	15,1	135, 142, 182 f., 216, 220, 227, 287
8,5	130, 171	15,2	75, 102, 107, 182, 226, 271
8,6	130, 165, 181 f., 287	15,3	263, 265, 281, 283
8,7	144	15,3–6	102
8,7–8	237	15,5	75, 143, 226
8,8	145, 148, 184, 259	15,5–6	102, 246, 259
8,9	119	15,6	125, 136, 156, 183, 200, 287, 291
8,10	119, 200	16,1	137, 148, 184, 212, 237, 251, 259, 269
9,1	212	16,3	133, 156, 251, 270
9,1–5	102	16,3–4	212
9,2	132, 199	16,4	130, 251
9,4	135, 199, 212, 216, 236, 237, 263	17,1	132 f., 166, 251
9,6	233	17,1–4	210–213
9,7	146	17,4	236, 271
10,1	137, 155, 200	18,1–4	213
10,2	156	18,3	133
10,3	116, 150, 212, 265	19,5–6	237
10,4	199	19,6	133, 259
10,6	165	20,1	275
10,8	198	20,1–2	133
11,1	137, 212, 275	20,1–3	200
11,1–2	195, 291	20,3	166, 198, 200, 206, 210, 241, 271
11,2	146 f.	20,3–5	133, 210, 220, 251
12,1–2	102	20,4	133, 166, 251, 269, 271
12,2	259	20,5	133, 265
12,3	137, 148, 156, 195, 212, 271	20,5–6	217
12,3–5	102	20,6	143
12,4	184	20,7	118, 127, 198, 199, 226
12,4–5	157	20,7–8	220
12,5	172	20,8	120, 128–130, 206, 233, 242, 251, 263, 269
12,7	158		
13,1	137, 181, 226		
13,1–2	245, 281		

21,1–4	102	<i>Sulla</i>	
21,4	102, 124	7,4	182
22,1	126, 200, 217, 221		
22,1–4	102	<i>Themistocles</i>	
22,2	132, 132, 135, 236	10,1	130
22,4	119, 179, 211		
22,4–5	103	<i>Theseus</i>	
22,5	132, 230 f., 291	1,1	89, 173, 178
22,6	115, 198	1,2	173
22,6–7	103	1,3	91, 174
22,7	158, 171 f., 263, 291	1,5	274
<i>Pericles</i>		<i>Timoleon</i>	
1,3–4	123	19,1	114
6,4	110	21,4–5	114
7,6	182	36,4–5	114
8,2	185		
13,1	182	<i>Synkrisis Aristides – Cato Maior</i>	
15,3	129	4	86
15,4	129, 182		
<i>Phocion</i>		<i>Synkrisis Dion – Brutus</i>	
3,4–5	91, 197	2,2	114
<i>Romulus</i>		<i>Synkrisis Lycurgus – Numa</i>	
8	52	1,1	156, 234
27,7	228	1,5	132, 271
27,7–28,3	139	2,2	124
28,6	123	2,5	134
28,8	123, 140	3,7	271
		4,2	83, 132., 134
<i>Solon</i>		4,2–6	83
14	123	4,8	108, 118, 124, 149, 226
27,1	174		

Weitere antike Schriften

<i>Aristoteles</i>		<i>Rhetorica</i>	
<i>Metaphysica</i>		1358b20	45
1025a	113	1406b–c	61
1072b	111		
<i>Politica</i>		Cassius Dio	
1315a1	151	<i>Historiae Romanae</i>	
		52,35	138

Cicero

De legibus

1,4 180

De re publica

2,13–14 197

2,13–17 103

2,15 119

Dionysios von Halikarnassos

Antiquitates Romanae

2.58–76 103

2,60 197

Isokrates

Panathenaicus

39–40 61

Josephus

Antiquitates Judaicae

17,355 278

18,1–3 278

18,26 278

Contra Apionem

2,8–9 235

Bellum Judaicum

6.241 279

Livius

Ab urbe condita

1,18 119

1,18–21 103

1,19–21 197

1,31 159

Lukian

Quomodo historia conscribenda sit

8 175

Martial

Epigrammata

11,15 103

11,102 103

Ovid

Fasti

3,259–398 103

3,273–299 197

Metamorphoses

10.60–142 259

Philon

De opificio mundi

1,1 235

De vita Mosis

2,1 235

Legatio ad Gajum

143–150 139

Platon

De re publica

376c–389a 152

473 127

487E 127

520C 127

540–541 128

Leges

10 889a 113

Sueton

Divus Augustus

98,2 139

Tacitus

Historiae

4,74,1.3 250

Theophrast

Characteres

16,1 151

Valerius Maximus

Facta et Dicta Memorabilia

1,2 103

Vergil

Aeneis

1,279

6,808–813

6,853

251

103, 197, 250

250

Xenophon

Agricola

11,8

151

Cyropaedia

3,3,58

151

Moderne Autoren

- Aune, David 22 f., 29–34, 39–41, 52, 54, 59
- Barclay, John 65, 72
- Becker, Eve-Marie 46–48, 53 f., 56, 286n755
- Becker, Matthias 189
- Berger, Klaus 21–24, 243
- Betz, Hans Dieter 100, 198n77, 230, 271 f.
- Bond, Helen 3, 51–56, 68
- Bötttrich, Christfried 209
- Brenk, Frederick E. 96, 99n125, 107n160, 110n170, 114 f., 152, 154n479, 192n36
- Bultmann, Rudolf 12n40, 13n41; 15–18, 26–29, 40, 55, 57, 71, 285–287
- Burridge, Richard 3, 22, 34–42, 53 f., 58, 64, 191
- Cancik, Hubert 24
- Conzelmann, Hans 19, 197n69, 279n705
- Davies, Margaret 24
- Dihle, Albrecht 20n74, 24 f.
- Dormeyer, Detlev 22, 24, 25n104, 32–34, 39 f., 42, 100, 206n143, 272n654
- Duff, Timothy 68, 87n55, 88 f., 91n77, 94, 96
- Edelmann, Jens-Arne 277 f.
- Engberg-Pedersen, Troels 67, 71
- Erbse, Hartmut 93
- Feldmeier, Reinhard 187n1, 206n145, 236n373, 252n513, 266, 282n727
- Fowler, Alastair 35
- Frankemölle, Hubert 24
- Gadamer, Hans-Georg 21, 71
- Goulder, Michael 23
- Graf, Fritz 139n390, 207n146
- Heidegger, Martin 71, 285
- Hengel, Martin 78
- Hirsch-Luipold, Rainer 67, 83n15, 84n24, 85 f., 147n427, 154n476, 176n593
- Kähler, Martin 14 f.
- Keener, Craig 10, 43
- Klauck, Hans-Josef 65
- Klein, Hans 188
- Kloppenborg, John S. 69n33
- Licona, Michael 10, 43, 48–51, 53–56
- Litwa, M. David 247 f.
- Luz, Ulrich 81n1, 187
- Mitchell, Margaret M. 63, 197
- Momigliano, Arnaldo 25, 48
- Norden, Eduard 13
- Opsomer, Jan 68
- Overbeck, Franz 13, 27
- Padilla, Osvaldo 188
- Pelling, Christopher 48 f., 51, 68, 88 f., 93
- Reimarus, Hermann Samuel 5
- Reiser, Marius 10, 23, 43
- Renan, Ernest 3n1, 6 f., 10 f., 57 f., 62 f.
- Roskam, Geert 68, 83n15, 95, 178
- Sanders, E. P. 24
- Schmidt, Karl Ludwig 14, 16 f.
- Schnelle, Udo 286 f.
- Schweitzer, Albert 12
- Shuler, Philip 24
- Stadter, Philipp 68, 89, 93, 96n106, 134n358, 135n360, 135n363, 172n575, 265n603

Sterling, Gregory 23
Strauss, David Friedrich 5
Swain, Simon 88

Talbert, Charles H. 20, 24–29, 32,
34, 39, 41, 55, 59
Theissen, Gerd 13n42
Tolbert, Mary Ann 23 f.

Via, Dan 23
Votaw, Clyde Weber 7–11, 25, 57

Wettstein, Johann Jakob 65
Wördemann, Dirk 44–46, 48, 53, 55 f.
Wrede, William 15

Ziegler, Konrat 87 f., 117n209, 265n604,
258

Namens- und Sachregister

- Aberglauben 5, 115, 130 f., 135, 150–159, 181, 186, 237
Alexander der Grosse 26, 91, 123, 139, 174
Ammonios 82, 106, 147
Apotheose → *siehe Vergöttlichung*
Apollon 66, 84 f., 107, 147, 161, 207
Apollonius von Tyana 9, 16
Augustus 26, 134, 139n390, 212, 250, 253, 275, 277 f.
Autor
– Autorenstimme 95, 289
– Künstlermetapher 50, 110
– Literaturwiss. Konzept 19, 72
Biographie und Historiographie 43 f., 46–48, 53
Creative reconstruction 49 f.
Δαίμων 67, 73, 75 f., 99, 151, 249, 294, 296, 298
Delphi 66, 84 f., 97, 115, 161, 180, 211
Egeria 67, 73, 75 f., 101, 103, 107, 111, 130 f., 136, 142 f., 149, 156, 163, 171, 179–183, 186, 197, 226, 245–249, 256 f., 263, 271, 281, 283, 287, 294, 296, 300
Epikur/Epikureer 27, 106n157, 127, 151, 166
Evangelien
– Biographie-Hypothese 29, 42, 44, 46, 48, 53, 58
– Historizität 7, 10, 28, 32, 43, 51, 54, 57, 293, 303
– Sitz im Leben 12–14, 19, 27
Familienähnlichkeit 30, 35, 58
Fiktionalität 10, 32, 180
Formgeschichte 12 f., 17 f., 21, 24, 39, 43 f., 54, 55, 59
Frauen 164, 225, 229, 247 f., 271, 282, 296, 299
Frieden 132–134, 137, 148, 156 f., 162 f., 166 f., 200, 241–245, 249–255, 269
Friedensreich 102, 133 f., 166, 186, 198, 210, 249 f., 254 f., 299 f.
Frömmigkeit 129, 142, 151–159, 186, 197, 200, 205, 245, 260, 269, 294, 296, 299
Gattung
– Abgrenzung 7, 10 f., 17, 24, 30, 35 f., 53, 57 f., 62, 297
– Gattungsbegriff 17, 19, 20n74, 22, 24, 35, 38 f., 42, 46, 59
– Gattungsmerkmale 30, 34 f., 37 f., 40, 44, 46, 58
– Sondergattung 34
– Sub-/Untergattungen 11, 25, 28–30, 41, 57,
Gerechtigkeit 108 f., 124, 126, 128, 148, 152, 154, 197, 200, 240, 245, 259, 262, 269–273, 295 f.
Gesetz/Gesetzgeber 86, 102, 104 f., 121, 127, 131–134, 140 f., 150, 170, 234–236, 245, 296, 298 f.
Gewalt/Gewaltlosigkeit 112, 129, 148 f., 186, 200, 223, 241–245, 269, 293, 295 f., 300
Gleichnisse → *siehe Parabeln*
Götterbilder 144, 237
Gottmensch (θεῖος ἀνὴρ) 5, 23
Grab, das leere 26, 102, 108, 142, 228–232, 291, 300
Heros 8, 140
Herrschaft als Dienst 108, 128, 186, 208, 210 f., 212, 254, 293 f., 296, 299

- Imperium Romanum 88, 249–255, 299
- Kerygma 14–16, 29
- Kleombrotos 96, 105
- Körperlichkeit 66, 83, 139, 143, 231
- Kult, blutlos 148, 237, 259
- Κύριος 194, 219
- Leben-Jesu-Forschung 5, 12
- Linguistic turn 18 f.
- Logos 86, 172–185, 288
- Lykurg 83, 121, 122, 125, 128, 130,
132–135, 140–142, 148, 150, 170, 211,
213, 231, 234, 271
- Menschenfreundlichkeit 112, 149 f., 181,
182, 186, 192, 197, 245, 255, 257, 262 f.,
271–273, 291, 295, 296, 301
- Monotheismus 139n390, 192n36, 198
– polyatratisch 86, 198
- Mythos, mythisch 175–185, 273–292
– Entmythologisierung 286, 287
– mythisches Zeitalter 104 f., 133 f., 139 f.,
173 f., 178, 185, 249, 274
- Nous 86, 98
- Parabel 27, 289n769, 302
- Pax Romana 82, 134, 242, 250, 299
- Philosophenkönig 117, 118n215,
126–130, 198 f., 206, 212, 226, 249
- Philostratos 6, 9, 14, 27, 36, 303
- πνεῦμα 66 f., 73, 75 f., 203, 227, 246–249,
284, 293 f., 296, 298
- Pontifex maximus 134 f., 144, 148, 157,
212, 216, 237, 275, 298
- Prototypen-Theorie 42
- Pythagoras/Pythagoreer 77, 88, 103,
118 f., 144–147, 159, 165, 167, 170 f.,
179, 181, 185, 195, 259
- Pythia 97, 107, 128, 140, 161, 180
- Reader-Response-Theorie 20n72, 43, 94
- Redaktionsgeschichte 19, 41, 43, 56, 68
- Regia 120, 137, 166, 193, 200, 215, 236,
275
- Römische Götter/Kulte
– Fides 102, 137, 148, 156n487, 275
– Janus 133, 170, 186, 200, 237, 242, 250,
259, 275
– Jupiter 102 f., 149, 159, 183 f., 246, 259,
263, 274 f., 281, 283
– Terminus 102, 137, 148, 237, 269, 275,
291
– Vesta 102, 116, 137, 146, 149 f.,
155–157, 165, 265, 274 f., 290 f.
- Romulus 36, 91n77, 101, 105, 108, 122,
124 f., 132, 137, 139, 141–143, 150,
162–164., 168, 170, 173, 200, 210, 217,
220, 230, 251n509, 265, 274
- Schöpfung/Schöpfer 86, 97, 106, 128,
142, 156, 235, 257, 272 f., 295 f.
- Seelenlehre 121, 123
- Selbstkontrolle 53
- Sokrates 8 f., 77, 123, 160, 189
- Spiegel 92, 97 f., 112, 146,
- Stellvertretung 209
- Sühne 215n214, 260n566, 262, 294
- Synkrisis 84, 94, 170, 190, 193, 293
- Täufer, Johannes der 190, 193–196, 238,
269, 293, 295
- Textpragmatik 11, 52, 78
- Tiere 146, 162, 257–259, 295
- Transzendenz 145 f.
- Tugendhaftigkeit 90, 92, 101, 121–123,
126 f., 142 f., 198 f., 233, 251, 258, 290
- Τύχη 113–118, 127, 141, 150, 226,
- Vergleich
– Vergleichsgrösse 10, 17, 39, 41, 54, 57
– Vergleichsinteresse 10, 17, 39, 53, 57,
61, 64, 69 f., 73 f., 77
– Vergleichsrichtung 10, 41, 56, 59
– Vergleichsebenen 2, 64,
– Interkulturalität 9n28, 11, 18, 26, 40 f.,
55, 58
– Reziprozität 2, 62, 69–71, 297
– Vergleichskategorien 41, 70, 72, 76
- Vergöttlichung 125, 140, 138 f., 142, 228,
230–232, 300
- Vorverständnis 4, 71, 73,
- Wundergeschichten 12n40, 27, 100,
292n797