

Vergils Evangelium und das lukanische Epos? Überlegungen zu Gattung und Theologie des lukanischen Doppelwerkes

STEFAN KRAUTER

1. Versuche du nicht diese göttliche Aeneis

Martin Luthers berühmtes Vermächtnis auf seinem „Letzten Zettel“ lautet: „1) *Virgilium in Bucolicis & Georgicis nemo potest intelligere, nisi fuerit quinque annis Pastor aut Agricola.* 2) *Ciceronem in Epistolis (sic percipio) nemo intelligit, nisi XL annis versatus sit in Rep. aliqua insigni.* 3) *Scriptores Sanctos sciat se nemo gustasse satis, nisi 100. annis cum prophetis Ecclesias gubernarit. Quare ingens est miraculum. Hanc tu ne diuinam Aeneida tenta, Sed vestigia pronus adora.* Wir sind Bettler: *hoc est verum.*“¹

Es mag überraschen, dass der Reformator, um kurz vor seinem Tode seiner Demut gegenüber der Heiligen Schrift Ausdruck zu geben, auf Traditionen antiker und mittelalterlicher christlicher wie nichtchristlicher Vergilverehrung zurückgreift.² Das betrifft natürlich zuerst und ganz offensichtlich das Zitat über die „göttliche Aeneis“ aus der Thebais des Statius (Stat. Theb. 12,816f.). Es ist in einer Linie zu sehen mit weiteren Zeugnissen nichtchristlichen „Vergilkults“ der Antike und Spätantike, etwa der Bezeichnung des Vergil als *deus* bei Calpurnius Siculus (Calp. ecl. 4,70) oder den Ausführungen über die Aeneis als

1 WA 48, 421; der Text ist nicht ganz sicher, vgl. dazu O. Bayer, „Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers Letzter Zettel“, *KuD* 37 (1991) 258-279 (258-261). Dt.: 1) Vergil in den *Bucolica* und den *Georgica* kann niemand verstehen, wenn er nicht fünf Jahre Hirte oder Bauer gewesen ist. 2) Cicero in den Briefen versteht meiner Auffassung nach niemand, wenn er nicht vierzig Jahre in einem bedeutenden Gemeinwesen tätig gewesen ist. 3) Die heiligen Schriftsteller glaube niemand genug gekostet zu haben, wenn er nicht hundert Jahre mit den Propheten Kirchen geleitet hat. Daher ist es ein großes Wunder. Versuche du nicht diese göttliche Aeneis, sondern verehere ihre Spuren von ferne. Wir sind Bettler: Das ist wahr.

2 Das Material zur Rezeption der Aeneis bietet umfassend: P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, vol. 1: *Les témoignages littéraires* (Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, N.S. 4, Paris 1984). Knapper Überblick auch bei M. v. Albrecht, *Vergil – Bucolica – Georgica – Aeneis. Eine Einführung* (Heidelberg 2006) 187-196.

sacrum poema bei Macrobius (Macr. Sat. 1,24,14).³ Dazu kommt, nicht ganz so offensichtlich, die durch die Einfügung von Cicero als politischem Redner *par excellence* modifizierte und durch die abschließende Bezeichnung von „uns allen“ als Bettlern ironisch unterlaufene⁴ Aufnahme des Dreiständeschemas der mittelalterlichen Rota Virgili.⁵ Dass unter den Werken Vergils die Aeneis als das ganze Leben mit all seinen Erfahrungen umfassendes Gedicht als Vergleich für die Bibel genommen wird, hat seine Wurzel in der Aeneisallegorese, sei es in Kommentaren, die die Wanderungen des Aeneas als Bild für den menschlichen Lebensweg und als Wanderung der Seele zu Gott auslegen (Fulgentius, *Expositio Vergilianae continentiae*, 6. Jh.; Bernardus Silvestris, 12. Jh.), sei es in Form der nachahmenden Um- oder Neudichtung (Bibelepen in Form von Vergilcentones: *De verbi incarnatione*, *De ecclesia*, *Centio der Faltonia Betitia Proba*;⁶ allegorisches Epos: Aurelius Prudentius Clemens, *Psychomachia*).

2. Was hat Vergil mit den Evangelien zu tun?⁷

Während Antike und Mittelalter und auch noch Luther vielfältige – teils positive, teils auch negativ-polemische⁸ – Anknüpfungspunkte

-
- 3 Vgl. dazu H. Cancik, „Römische Religion in spätantiken Vergil-Kommentaren“, in id., *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I*, ed. H. Cancik-Lindemaier (Tübingen 2008) 466-484 (478-482).
- 4 Vgl. dazu Bayer, „Wunderwerk“ (s. Anm. 1) 268-271.
- 5 Vgl. G. Stabile, „Rota Vergilii“, *Enciclopedia Virgiliana* 4 (1988) 586f.
- 6 Vgl. dazu die scharfe Kritik bei Hieronymus epist. 53,7,3: *puerilia sunt haec*. Dem durchaus ernsthaften Anspruch der Proba, Vergil christlich zu interpretieren (cento 23: *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*), wird er damit jedoch kaum gerecht.
- 7 *Quid facit [...] cum evangelii Maro?* (Hier. epist. 22,29,7) Die schroffe Abweisung jeglicher Gemeinsamkeit zwischen Vergil und Evangelium ist nur scheinbar absolut: Wie der Kontext zeigt, wo dem Lyriker Horaz der Psalter, dem Rhetor Cicero der Apostel Paulus gegenübergestellt werden, sind Aeneis und Evangelien hier nicht einfach zufällig zusammengestellt, sondern weil es trotz aller Differenz doch irgendeinen spezifischen Vergleichspunkt zu geben scheint. Das übersieht A. Breitenbach, „Epos“, in K. Erlemann/K. L. Noethlichs (eds.), *Neues Testament und Antike Kultur*, vol. 1: *Prolegomena – Quellen – Literatur* (Neukirchen-Vluyn 2004) 99-102 (99).
- 8 So etwa bei Lactantius; vgl. etwa die scharfe Kritik an der *pietas* des Aeneas bei Lact. inst. 5,10,1-8. Ähnlich bei Augustinus, vgl. Aug. conf. 1,13,20-22: die Irrfahrten des Aeneas und die Didotragödie werden der Irrfahrt und der eigentlichen Tragödie des eigenen Lebens gegenübergestellt; serm. 81,9 (vgl. civ. 1,3): Polemik gegen die „besiegten Götter“ (Verg. Aen. 1,67f.), denen Rom sich bei seiner Gründung anvertraute; serm. 105,7,10: über die angebliche Ewigkeit Roms (Verg. Aen. 1,278f.); vgl. als Gegensatz civ. 2,29, das wahre ewige Reich Gottes. Vgl. insgesamt K. H. Schelkle, *Virgil in der Deutung Augustins* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 32, Stuttgart/Berlin 1939) 57-175. Immer wieder findet sich auch die Gegenüberstellung von Aeneis (genauer ist hier das besonders beliebte Buch 4 mit der in christlicher Sicht „unanständigen“ Didogeschichte gemeint) und (in der üblichen allegorischen Auslegung

zwischen Vergils Aeneis und der Bibel sahen, scheint dieses Thema in der modernen Exegese ganz am Rande zu stehen oder sogar ein „Nicht-thema“ zu sein.⁹ Das gilt auch für die Exegese der Apostelgeschichte bzw. des lukanischen Doppelwerkes. Der – von einigen eher assoziativen Bemerkungen abgesehen¹⁰ – meines Wissens bislang einzige Versuch, das lukanische Doppelwerk im Gegenüber zur Aeneis auszulegen, „The Past as Legacy“ von M. Palmer Bonz,¹¹ stieß jedenfalls meist auf entschiedene Ablehnung¹² oder auf Nichtbeachtung.¹³

-
- „anständigem“) Hohemlied Salomos; vgl. z.B. Isidorus von Sevilla *carm.* 19 (Migne PL LXXXIII, 1111C). Alcuin (MGH.Ep IV Nr. 13) ermahnt einen Geistlichen, lieber die vier Bücher der Evangelien als die zwölf der Aeneis zu lesen.
- 9 Eine Suche mit Hilfe des Index Theologicus führte zu folgendem mageren Ergebnis: D. Georgi, „Aeneas und Abraham. Paulus unter dem Aspekt der Latinität?“, *ZNT* 5 (2002) 37-43; M. Reasoner, „Divine Sons: Aeneas and Jesus in Hebrews“, in D. E. Aune/R. D. Young (eds.), *Reading Religions in the Ancient World*. FS R. McQueen Grant (NT.S 125, Leiden/Boston 2007) 149-175; S. M. McDonough, „Of Beasts and Bees. The View of the Natural World in Virgil's *Georgics* and John's Apocalypse“, *NTS* 46 (2000) 227-244. Zu Epos und Neuem Testament allgemein vgl. E. Adams, „Historical Crisis and Cosmic Crisis in Mark 13 and Lucan's Civil War“, *TynBull* 48 (1997) 329-344; A. J. Malherbe, „Antisthenes and Odysseus, and Paul at War“, *HThR* 76 (1983) 143-173; S. M. Praeder, „Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts“, *CBQ* 46 (1984) 683-706; R. Strelan, „A Greater Than Caesar: Storm Stories in Lucan and Mark“, *ZNW* 91 (2000) 166-179; L. C. A. Alexander, „New Testament Narrative and Ancient Epic“, in ead., *Acts in its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles* (London 2005) 165-182.
- 10 Vgl. etwa K. Backhaus, „Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche“, in id./G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (BThS 86, Neukirchen-Vluyn 2007) 30-66 (44); W. Horbury, „Der Tempel bei Vergil und im herodianischen Judentum“, in B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118, Tübingen 1999) 149-168 (166); B. J. Koet, „Im Schatten des Aeneas. Paulus in Troas (Apg 16,8-10)“, in R. Bieringer/G. van Belle/J. Verheyden (eds.), *Luke and His Readers*, FS A. Denaux (BETL 182, Leuven 2005) 415-439; M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung* (Paderborn et al. 2001) 103; C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula 1974) 67-70; zur Ähnlichkeit des vergilischen Episodenstils und des lukanischen Stils vgl. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3, Göttingen 1956) 80.
- 11 M. Palmer Bonz, *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic* (Minneapolis 2000).
- 12 Vgl. z.B. Backhaus, „Lukas der Maler“ (s. Anm. 10) 38; Breitenbach, „Epos“ (s. Anm. 7) 101; C. K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT II 175, Tübingen 2004) 8; Alexander, „New Testament Narrative“ (s. Anm. 9) 181; neutral bis verhalten positiv äußern sich J. B. Tyson, „From History to Rhetoric and Back. Assessing New Trends in Acts Studies“, in T. Penner/C. Vander Stichele (eds.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (SBL.SS 20, Atlanta 2003) 23-42 (36); T. Penner, „Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis“, *ibid.*, 65-104 (66); G. Gilbert, „Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts“, *ibid.* 233-256 (234f.).
- 13 Nicht wesentlich besser war die Reaktion der Wissenschaft auf das analoge Projekt „Homer und Apostelgeschichte“ bei D. R. MacDonald, *Does the New Testament Imitate*

Die von Bonz in ihrem Werk aufgestellten Thesen lassen sich etwas vereinfacht zu drei Hauptpunkten zusammenfassen: Erstens und grundlegend geht sie davon aus, dass Lukas die Aeneis als römisches National-epos¹⁴ gekannt hat und sein Doppelwerk bewusst in Anlehnung und Abgrenzung zu ihr geschaffen hat.¹⁵ Sie will also den Bezug zwischen den beiden Werken klar innerhalb eines *produktionsorientierten* Paradigmas von Intertextualität¹⁶ verstehen. Zweitens bestimmt sie daher die Gattung des lukanischen Doppelwerkes dezidiert nicht als Historiographie¹⁷ (bzw. Roman¹⁸ oder Biographie¹⁹), sondern als „Prosaepos“.

Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles (New Haven/London 2003); vgl. auch id., „Luke’s Eutychus and Homer’s Elpenor. Acts 20:7-12 and Odyssey 10-12“, *The Journal of Higher Criticism* 1 (1994) 5-24; id., „The Shipwrecks of Odysseus and Paul“, *NTS* 45 (1999) 88-107; id., „Luke’s Emulation of Homer. Acts 12:1-17 and Iliad 24“, *Forum* 3 (2000) 197-205; id., „Paul’s Farewell to the Ephesian Elders and Hector’s Farewell to Andromache: A Strategic Imitation of Homer’s Iliad“, in Penner/Vander Stichele, *Contextualizing Acts* (s. Anm. 12) 189-203. Neben den Beiträgen von MacDonald vgl. P. L. Hofrichter, „Parallelen zum 24. Gesang der Ilias in den Engelscheitungen des lukanischen Doppelwerkes“, in id., *Logoslied, Gnosis und Neues Testament* (Theologische Texte und Studien 10, Hildesheim et al. 2003) 235-251. Zur Kritik, die allerdings meist auf das frühere Werk D. R. MacDonald, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark* (New Haven/London 2000), bezogen ist (vgl. auch id., *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato, and The Acts of Andrew* [New York/Oxford 1994]; id., „Tobit and the Odyssey“, in id. [ed.], *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity* [Studies in Antiquity and Christianity, Harrisburg 2001] 11-40); Breitenbach, „Epos“ (s. Anm. 7) 100; R. B. Coote/M. P. Coote, „Homer and Scripture in the Gospel of Mark“, in H. E. Heaton (ed.), *Distant Voices Drawing Near. Essays in Honor of Antoinette Clark Wire* (Collegeville 2004) 189-201 (dort auch Hinweise auf weitere Rezensionen von MacDonalds Buch über Mk); S. T. Davis, „Mark and Luke: History or Imitative Fiction? A Response to Dennis MacDonald“, *Philosophia Christi* 6 (2004) 235-247; M. Mitchell, „Homer in the New Testament?“, *The Journal of Religion* 83 (2003) 244-260; K. O. Sandnes, „*Imitatio Homeri?* An Appraisal of Dennis R. MacDonald’s ‘Mimesis Criticism’“, *JBL* 124 (2005) 715-732. Vgl. dazu auch die früheren grundlegenden Beiträge: G. J. M. Bartelink, s.v. „Homer“, *RAC* 16 (1994) 116-147 (126); G. Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 105, Berlin 1968) 92.

14 Eventuell sogar weitere zeitgenössische römische Epen, die allesamt Auseinandersetzungen mit Vergils großem Vorbild sind: Lucan, *De bello civili*; Statius, *Thebais*; Valerius Flaccus, *Argonautica*; Silius Italicus, *Punica*; vgl. Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 61-86.

15 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 25-29.

16 Vgl. dazu S. Alkier, „Intertextualität“, in Erlemann/Noethlichs, *Neues Testament* 1 (s. Anm. 7) 60-65.

17 So die derzeitige Mehrheit mit unterschiedlichen Akzentsetzungen; vgl. z.B. E. Plümacher, „Die Apostelgeschichte als historische Monographie“, in id., *Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten*, ed. J. Schröter/R. Brucker (WUNT 170, Tübingen 2004), 1-14; id., „Cicero und Lukas. Bemerkungen zu Stil und Zweck der historischen Monographie“, *ibid.*, 15-32: „historische Monographie“; G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (NTS 64, Leiden 1992): „apologetic historiography“; D. Aune, *The New Testament in its Literary Environment* (LEC, Philadelphia 1989): „general history“; H. Cancik, „The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations Concerning Luke’s History“, *JBL* 116 (1997) 673-

Daraus zieht sie weitgehende Schlüsse sowohl hinsichtlich der Darstellungsweise und -absicht des Werkes als auch hinsichtlich der Historizität des Dargestellten.²⁰ Drittens versteht sie die lukanische Geschichtstheologie als Kritik an und Alternative zur römisch-imperialen Geschichtstheologie der Aeneis.²¹

Alle drei Thesen sind, wie die Kritiker von Bonz zu Recht herausgestellt haben, problematisch. Trotzdem sind sie und vor allem die Grundidee von Bonz' Werk, dass man das lukanische Doppelwerk für die Auslegung gewinnbringend in einen Bezug zur Aeneis bringen kann, durchaus interessant und diskussionswürdig. Dies soll in den folgenden Abschnitten, den drei Punkten nachgehend, ausgeführt werden.

3. Vergilrezeption bei Lukas?

Da Bonz innerhalb eines klar produktionsorientierten Paradigmas vorgeht, ist für ihre Argumentation die Frage grundlegend, ob ein Autor wie Lukas, also ein literarisch halbwegs gebildeter Mensch gegen Ende

695, schlägt für ein zentrales Thema der Apostelgeschichte (nicht für das Werk generell, wie die Kritik von M. Reasoner, "The Theme of Acts: Institutional History or Divine Necessity in History", *JBL* 118 [1999] 635-659, missversteht) „institutional history“ vor. Vgl. auch den Überblick bei T. E. Phillips, "The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus?", *Currents in Biblical Research* 4 (2006) 365-396 (374-382).

- 18 So R. S. Ascoug, "Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton", *CBQ* 58 (1996) 69-81; R. I. Pervo, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia 1987); S. M. Praeder, "Luke-Acts and the Ancient Novel", *SBL SPS* 20 (1981) 269-292; S. P. Schierling/M. J. Schierling, "The Influence of the Ancient Romances on Acts of the Apostles", *CIB* 54 (1978) 81-88.
- 19 Talbert, *Literary Patterns* (s. Anm. 10); aufgenommen z.B. bei L. Alexander, "Formal Elements and Genre. Which Greco-Roman Prologues Most Closely Parallel the Lukan Prologues?", in D. P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Philadelphia 1999) 9-26; S. E. Porter, "The Genre of Acts and the Ethics of Discourse", in T. E. Phillips (ed.), *Acts and Ethics* (New Testament Monographs 9, Sheffield 2005) 1-15. Zur Kritik: F. Bovon, *Luke the Theologian. Thirty-Three Years of Research* (Allison Park 1987) 65-68; M. C. Parsons/R. I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis 1993) 36; Plümacher, "Die Apostelgeschichte als historische Monographie" (s. Anm. 17) 1f.
- 20 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 183-189. Bonz unterscheidet sich dabei deutlich von MacDonalds Ansatz hinsichtlich der homerischen Epen und der Apostelgeschichte. Diesem geht es mehr um *imitatio* in den Details einzelner Szenen und weniger um die Gesamtstruktur des Werkes. (Das ist in MacDonald, *Homeric Epics* [s. Anm. 13], hinsichtlich des Markusevangeliums anders.) Die Unterschiede in der Herangehensweise erkennt auch MacDonald, *New Testament* (s. Anm. 13) 9, und bleibt Bonz gegenüber eher skeptisch.
- 21 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 189-193.

des 1. Jh. n. Chr. im griechischsprachigen Osten des römischen Reiches, die Aeneis Vergils kennen konnte.²²

Vergils Epos wurde sehr schnell sehr populär. Laut Quint. inst. 1,8,5 (*optime institutum est, ut ab Homero atque Vergilio lectio inciperet*) war die Aeneis schon im 1. Jh. n. Chr. im lateinischsprachigen Westen Schullektüre, ebenso wie anhand der homerischen Epen Kinder im griechischsprachigen Osten und auch Nichtmuttersprachler Griechisch lernten. Augustinus (Aug. conf. 1,13,20-22) gibt uns ein ungefähres Bild, was von diesem Unterricht „hängen blieb“ – beliebte und eindrucksvolle Passagen waren offensichtlich das eröffnende Buch 1, die Troiae Halosis in Buch 2 (*equus ligneus plenus armatis et Troiae incendium atque ipsius umbra Creusae*) und die Didotragödie in Buch 4 (*tenere cogebat Aeneae nescio cuius errores... et plorare Didonem mortuam*).²³ Die durchaus zahlreichen Graffiti mit Versen oder „geflügelten Worten“ aus der Aeneis zeugen von ihrer breiten Bekanntheit.²⁴

Auch im griechischsprachigen Osten des Reiches wurde die Aeneis – was für ein lateinisches Werk eher ungewöhnlich war – recht schnell bekannt. Von Seneca erfahren wir, dass der Freigelassene Polybius bereits unter Claudius eine griechische Prosaübersetzung anfertigte.²⁵ Die Zeugnisse für Aeneisrezeption im Osten sind freilich für die ersten Jahrhunderte eher spärlich, zahlreich werden sie erst in der hohen Kaiserzeit und in der Spätantike.²⁶

Man wird angesichts dieses eher mageren Befundes wohl mit Behauptungen über Aeneiskenntnisse des Lukas zurückhaltend sein. Dass er, aus welchen Quellen auch immer, irgendetwas über das römische Nationalepos wusste – den groben Ablauf der Handlung, die zentrale Botschaft, einige besonders griffige Verse – kann man nicht ausschließen.²⁷ Ob sich in seinem Werk Aeneisreminiszenzen nachweisen lassen, die eine derartige Kenntnis belegen oder zumindest plausibel machen könnten, ist unsicher.²⁸ Die Nennung eines Aineas in Apg 9,33f. und die

22 Dass dies nicht möglich gewesen sei, ist die fundamentale Kritik an Bonz bei MacDonald, *New Testament* (s. Anm. 13) 7-9. Glockmann, *Homer* (s. Anm. 13) 92, traut hingegen trotz seiner generellen Skepsis Lukas am ehesten Bekanntschaft mit Epen zu.

23 Vgl. Schelkle, *Virgil* (s. Anm. 8) 176f.

24 Vgl. dazu R. P. Hoogma, *Der Einfluss Vergils auf die Carmina Latina Epigraphica* (Amsterdam 1959).

25 Sen. dial. 11,8,2; 11,11,5; Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 24f.; vgl. dazu auch Reasoner, „Divine Sons“ (s. Anm. 9) 151.

26 Horbury, „Tempel“ (s. Anm. 10) 151-157; J. Irmscher, „Vergil in der griechischen Antike“, *Klio* 67 (1985) 281-285.

27 Alexander, „New Testament Narrative“ (s. Anm. 9) 170.

28 Mitchell, „Homer“ (s. Anm. 13) 257f., schlägt eine solche Suche nach Reminiszenzen in Abgrenzung gegen die Vorgehensweise von MacDonald für Homer vor und nennt als Beispiel die Episode über Paulus und Barnabas in Lystra (Apg 14,8-18). Dort wird

Lokalisierung der Wendung der paulinischen Mission nach Makedonien in Alexandria Troas (Apg 16,8-11)²⁹ sind kaum wirklich schlagende Beispiele.

Selbst wenn sie es wären, wäre eine solche Kenntnis der Aeneis allerdings etwas deutlich anderes als das Verständnis der komplexen Architektur des Gesamtwerkes und die Fähigkeit zur literarischen Auseinandersetzung mit ihm.³⁰ So etwas war einer Elite vorbehalten, manche Details vermutlich sogar wenigen Mitgliedern literarischer Zirkel.³¹ Petronius' harte Satire über soziale Aufsteiger, die versuchen, ihre literarische Bildung zu zeigen, und sich dabei durch Verwechslung des troianischen Pferdes mit der Kuh der Pasiphae blamieren,³² wirft ein grelles Licht auf den – nicht zu überschätzenden, aber eben auch nicht zu unterschätzenden – Abstand zwischen der Hochkultur und der Welt, in der sich Menschen wie der Autor der Apostelgeschichte bewegten.

4. Epos und Historiographie

Bonz argumentiert, dass die Vergleichbarkeit von lukanischem Doppelwerk und Aeneis von der Art sei, dass beide derselben Gattung, nämlich dem Epos, zuzuordnen seien.³³ Es geht ihr also einerseits um deutlich mehr als die Übernahme einiger Motive oder Vorstellungen, wozu ja eine Übereinstimmung der Gattung nicht unbedingt notwendig wäre. Andererseits hält sie sich aber bei der Behauptung direkter Nach-

Paulus als Wortführer mit Hermes identifiziert, wobei *ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγουόμενος τοῦ λόγου* (Apg 14,12) an bekannte homerische Epitheta dieser Gottheit erinnere. Man könne die ganze Episode als eine Art Parodie auf homerische Szenen verstehen, in denen Götter in Menschengestalt als Fremde auftauchen. Vgl. auch A. L. Wordelman, "Cultural Divides and Dual Realities. A Greco-Roman Context for Acts 14", in Penner/Vander Stichele, *Contextualizing Acts* (s. Anm. 12) 205-232 (221f.).

29 Vgl. Koet, „Schatten“ (s. Anm. 10).

30 Vgl. die analoge Argumentation hinsichtlich der homerischen Epen bei Sandnes, „Imitatio“ (s. Anm. 13) 728.

31 Die Behauptung von MacDonald, *New Testament* (s. Anm. 13) 2, „ancient readers could detect allusions invisible to all but the best-trained classicists“ ist in dieser Allgemeinheit eine Übertreibung.

32 Petron. sat. 52,2.

33 In vielen Beiträgen zur Diskussion der Gattung der Apostelgeschichte/des lukanischen Doppelwerkes wird Epos nicht einmal als diskussionswürdige Position erwähnt; vgl. etwa D. L. Balch, s.v. „Apostelgeschichte“, *RGG*⁴ 1 (1998) 642-648 (643f.), A. J. M. Wedderburn, „Zur Frage nach der Gattung der Apostelgeschichte“, in H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, FS M. Hengel, vol. 3: *Frühes Christentum* (Tübingen 1996) 303-322. Vgl. den Beitrag von D. Dormeyer in diesem Band.

ahmung (von Einzelszenen³⁴ oder auch der Gesamtarchitektur des Werkes³⁵) eher zurück.

Bonz' Eposbegriff basiert dabei auf den Ausführungen des Aristoteles (Aristot. poet. 23f. = 1459a17-1460b5). Ihnen entnimmt sie, dass das Epos vor allem durch eine andere Art des Umgangs mit Geschichte charakterisiert sei als die Geschichtsschreibung: Während diese die Ereignisse (seien es die eines längeren Zeitraumes, seien es die eines klar umgrenzten, kurzen Geschichtsabschnittes) reihend erzähle, konzentriere sich jenes auf *eine* in sich abgeschlossene Handlung (μία πρόξις; 1459a19), die die tiefere Wahrheit der Ereignisse symbolisch-typologisch darstelle.³⁶

Im Folgenden sollen verschiedene Einwände diskutiert werden. Zunächst derjenige, dass hier die formalen Konstitutiva der Gattung vernachlässigt werden (4.1), dann solche, die sich auf den gemeinsamen Nenner bringen lassen, dass der beschriebene Umgang mit Geschichte nicht *gattungsspezifisch* für das Epos ist (4.2-5).³⁷

4.1 Prosaepos?

Diomedes definiert ein Epos als "*carmine hexametro divinarum rerum et heroicarum humanarumque comprehensio*"³⁸. Nicht zufällig nennt er das Metrum an erster Stelle. Kein antiker Leser hätte einen Prosatext in Koinegriechisch mit der Gattung Epos in Verbindung gebracht.³⁹ Vielmehr ist es umgekehrt so, dass in der antiken Literaturtheorie oft alle Werke in stichischen Hexametern, auch solche, die nach heutigem Verständnis keine Epen im engeren Sinne sind (Lehrgedichte, Versepieteln), unter Epos subsumiert werden (Quint. inst. 10,1,51-57).⁴⁰

34 Hier besteht – wie oben dargelegt – ein grundlegender Unterschied zur Methode des „mimetic criticism“ von MacDonald.

35 Doch vgl. z.B. Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 148.174.

36 *Ibid.*, 20f.

37 Alexander, *New Testament Narrative* (s. Anm. 9) 166-171, diskutiert die Anwendbarkeit eines weiteren Eposbegriffes für die Bibel bzw. die Apostelgeschichte. Das ist denkbar, aber hier nicht der Punkt, da sich Bonz und MacDonald dezidiert auf das griechisch-römische Epos im engeren Sinne beziehen.

38 Diomedes, *Ars Grammatica* 3, *Grammatici Latini* (ed. Keil) 1, 483f.

39 Vgl. Breitenbach, „Epos“ (s. Anm. 7) 101.

40 Im Hintergrund steht die auf Gorgias zurückgehende Theorie, ποιησις sei λόγος ἔμμετρος bzw. λόγος sei ποιησις ἄμετρος. Dabei sind dann die verschiedenen Metren Einteilungskriterium für die verschiedenen Dichtungsgattungen (S. Koster, *Antike Epostheorien* [Palingenesia V, Wiesbaden 1970] 22-24). Dazu ist die Theorie des Platon, der die Gattungen anhand der Darstellungsformen μίμησις und ἀπαγγελία einteilt (Koster, *Epostheorien*, *ibid.*, 39-41), teilweise konkurrierend, teilweise komplementär.

Auch Aristoteles, auf den sich Bonz beruft, geht davon aus, dass Epen metrisch, genauer in Hexametern, abgefasst sind (Aristot. poet. 23 = 1459a17; 24 = 1459b31-1460a5).⁴¹ Er legt freilich Wert darauf, dass Werke, die seinen Ansprüchen an eine einheitliche Handlung nicht genügen, keine Epen seien, sondern nur versifizierte Geschichte⁴² – muss jedoch eingestehen, dass fast alle Dichter (alle außer Homer) solche „Geschichte in Versen“ verfasst haben. Doch selbst von dieser gewichtigen Einschränkung einmal abgesehen, darf man natürlich nicht den Umkehrschluss ziehen, dass Aristoteles Prosawerke mit einer einheitlichen Handlung für Epen halte.

Bonz sieht selbst, dass dies ein Einwand gegen ihre These ist.⁴³ Ihre Gegenargumente, mit denen sie zu begründen versucht, warum Lukas auf eine metrische Gestaltung verzichtet habe, überzeugen kaum: Woher sollte Lukas gewusst haben, dass Philon, *De Hierosolyma* und Theodotos, *De Iudaeis* „erfolglose“ Versuche einer Kombination von biblischen Erzählstoffen mit epischer Versform gewesen waren? Wenn Versen eine so populäre Gattung waren, warum musste dann Lukas ein „Prosaepos“ schreiben, um eine breite Leserschaft zu erreichen?

Neben dem fehlenden Metrum und der für ein Epos unpassenden Sprachform lassen sich weitere Punkte nennen, insbesondere die Proömien von Lukasevangelium und Apostelgeschichte. Die Besprechung von Lk 1,1-4 bei Bonz ist verlegen: Dass das Proömium nicht gattungsspezifisch für Historiographie sei,⁴⁴ macht es noch lange nicht zu einem Eposproömium. Antike Leser wären nach seiner Lektüre über die Widmung an eine namentlich genannte Person ebenso erstaunt gewesen wie über das Fehlen des obligatorischen Musenanrufes.⁴⁵ Die These, Theophilus sei ein symbolischer Name,⁴⁶ macht den Verstoß gegen epische Konventionen nicht kleiner.

Dies alles⁴⁷ sind in antiker Sicht keine vernachlässigbaren Formalia, sondern konstitutive Bestandteile eines Epos.⁴⁸ Betrachtet man die spä-

41 Vgl. dazu Koster, *Epotheorien* (s. Anm. 40) 45; Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 21, versteckt das in einem Nebensatz.

42 Vgl. auch Aristot. poet. 9 = 1450a38-1451b2: ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἤ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν.

43 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 27-29.

44 Ibid., 130, im Anschluss v.a. an L. Alexander, „Luke’s Preface in the Context of Greek Preface-Writing“, *NT* 28 (1986) 48-74. Doch vgl. dagegen M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5, Tübingen 2008) 59f.

45 Lk 1,3 v.l. (*et spiritui sancto*) wäre wohl kaum ein adäquater Ersatz.

46 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 131.

47 Weitere Punkte ließen sich zu den beiden genannten hinzufügen, etwa die fehlenden epischen Epitheta und Gleichnisse; vgl. auch Alexander, „New Testament Narrative“ (s. Anm. 9) 177f.

teren Versuche christlicher Dichter, Biblepen zu schreiben,⁴⁹ dann ist zu erkennen, dass ihre Werke in literarischer Form und Stil von dem Werk des Lukas vollkommen verschieden sind.

4.2 Gattung und imitatio

Die antike Philologie entwickelte zwar durchaus Definitionen und Begriffe für Gattungen – die zitierte Eposdefinition des Diomedes ist ja ein Beispiel dafür –, geläufig war aber auch eine personalisierte Auffassung:⁵⁰ Ein Werk einer bestimmten Gattung zu schreiben wurde verstanden als „schreiben *wie*“, nämlich wie ein berühmter (oft „der erste“) Autor eines solchen Werkes, der sozusagen als Prototyp diente.⁵¹

Dass Vergil in seiner Aeneis „wie Homer“ dichtete, und zwar nicht nur in jenem allgemeinen Sinne, dass er ein Epos verfasste, sondern darüber hinaus in dem prägnanten Sinne, dass er mit jenem unerreichten Vorbild der Gattung in einen Wettstreit trat, war schon seinen antiken Kommentatoren klar und ist bis heute unstrittig.⁵² Ebenso deutlich ist, dass Lukas in seinem Doppelwerk sich an einen anderen Vorbildtext anschließt, nämlich die Septuaginta.

Bonz beobachtet richtig, dass hier eine wichtige Parallele zwischen Aeneis und lukanischem Doppelwerk besteht, indem beide sich an *den* grundlegenden, „kanonischen“⁵³ Text der griechisch-römischen bzw. jü-

48 Schon das Fehlen des sog. Götterapparats in seinem *Bellum civile* wurde Lucan als „Fehler“ angerechnet; vgl. Petron. sat. 118,6 und die „verbesserte“ Version in 119-124,1.

49 C. Vettius Aquilinus Iuvenius, *Evangeliorum libri IV*; Caelius Sedulius, *Carmen paschale*; griechisch: Nonnos, *Metabole*; zur Apostelgeschichte: Arator, *De actibus apostolorum* (allerdings eher eine Sammlung versifizierter Predigten zu einzelnen Perikopen).

50 W. Suerbaum, *Vergils Aeneis. Epos zwischen Geschichte und Gegenwart* (Stuttgart 1999) 124.

51 Vgl. z.B. Hor. sat. 2,29: „*Lucili ritu*“ = eine Verssatire schreiben. Das ist eine durchaus treffende Art, Gattungen im Sinne von „als ge- und bewußte Normen die Produktion und Rezeption bestimmenden historischen Textgruppen“ (K. W. Hempfer, s.v. „Gattung“, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 1 [1997] 651-655 [651]) auszudrücken.

52 Serv. Aen. praefatio: *intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus*.

53 Man muss sich bei der Verwendung dieses Wortes vor einer Äquivokation hüten; denn „kanonisch“ bedeutet hinsichtlich der Epen Homers und der heiligen Schriften des Judentums nicht einfach dasselbe (vgl. dazu H. Cancik, „Standardization and Ranking of Texts in Greek and Roman Institutions“, in M. Finkelberg/G. G. Stroumsa [eds.], *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* [Leiden/Boston 2003] 117-130). Es gibt durchaus Überschneidungen: Beide Textcorpora bieten eine identitätsstiftende Ursprungsgeschichte, beide bildeten den Ausgangspunkt für die Abfassung weiterer literarischer Werke (etwa des sog. epischen Kyklos oder ganz ähnlich der parabiblischen Literatur), beide wurden Gegenstand

dischen Kultur anlehnen und damit für sich einen hohen Anspruch erheben, nämlich ebenfalls grundlegende, identitätsstiftende Ereignisse zu erzählen.⁵⁴

Über diese generelle Aussage hinaus lassen sich in Einzelheiten des Vorgehens weitere Beobachtungen machen. Vergil und Lukas sind beide keine sklavischen Nachahmer. Sie setzen sprachliche Anklänge an das jeweilige Vorbild, inhaltliche Reminiszenzen und im Falle der Aeneis Parallelen hinsichtlich der Architektur des Werkes vielmehr an wichtigen Punkten gezielt ein, um das Flair einer „heiligen“ Geschichte zu erzeugen.⁵⁵ Beide beschränken sich dabei keineswegs ausschließlich auf jenes eine von ihnen gewählte Vorbild. Vergil verbindet vielmehr mit seiner Homerimitation die Anlehnung an die Epen der hellenistischen Zeit und an das frühere lateinische Epos, also an Livius Andronicus, Ennius und Naevius. Damit erreicht er zweierlei: Erstens ist sein Epos dadurch „besser“ als die homerischen Epen; es trägt den gesteigerten Anforderungen der hellenistischen Literatur – hinsichtlich Sprache, Versbau, Symmetrie im Aufbau, Dramaturgie, psychologisch gekonnter Personendarstellung – Rechnung. Zweitens erreicht er dadurch eine Mehrschichtigkeit der intertextuellen Verweise.⁵⁶ Ähnliches lässt sich – in bescheidenerem Maßstab – auch bei Lukas erkennen: Seine Sprache nimmt Septuagintawendungen auf und ist zugleich besser als die der Septuaginta, nämlich gehobene literarische Koine.⁵⁷ Seine Erzählweise wirkt biblisch und zugleich erfüllt er – z.B. mit Proömien und Reden – die Anforderungen an ein literarisches Werk. Und auch er erreicht immer wieder, dass seine Szenen vielfach auf Prätexte verweisen und so für den entdeckungsfreudigen Leser bedeutsam und sinnreich werden.

gelehrter Auslegung, zum Teil sogar mit derselben allegorischen Methode (vgl. Mitchell, „Homer“ [s. Anm. 13] 246f.). Die Epen Homers sind aber sicher nicht in dem Maße religiöse Texte oder gar Kulttexte wie es zumindest Teile der Septuaginta sind: Sie enthalten keine Anweisungen für Rituale und wurden nicht im Kult rezitiert. Und die homerischen Epen sind, anders als die Tora, keine Gesetzestexte. Den Fehler einer Vermischung dieser Ebenen begeht in eklatanter Weise Georgi, „Aeneas“ (s. Anm. 9) 39f.

54 Ein solcher Anspruch ist mit einer derartigen Anlehnung natürlich nicht *notwendig* verbunden, es gibt auch die Möglichkeit der Parodie, v.a. in antiken Romanen (z.B. Petron. sat. 105,9f).

55 Im Falle des lukanischen Doppelwerkes sind die sprachlichen Septuagintaanklänge schwerpunktmäßig in den Geburtsgeschichten Lk 1,5–2,52 (nicht aber im Proömium) und am Anfang der Apostelgeschichte zu finden; vgl. dazu E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (StUNT 9, Göttingen 1972) 38–72; Reiser, *Sprache* (s. Anm. 10) 53f.; A. Wifstrand, „Luke and the Septuagint“, in id., *Epochs and Styles. Selected Writings on the New Testament, Greek Language and Greek Culture in the Post-Classical Era*, ed. L. Rydbeck/S. E. Porter (WUNT 179, Tübingen 2005) 28–45.

56 Vgl. dazu Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 31–39, 95–104.

57 Reiser, *Sprache* (s. Anm. 10) 51–55.

Aus diesen durchaus aufschlussreichen Entdeckungen an der Aeneis und dem lukanischen Doppelwerk, auf deren Spur Bonz führt, folgt nun allerdings nicht, dass letzteres ein Epos sei. Lukas schreibt ja eben nicht „wie Homer“, sondern „wie die Septuaginta“. Und die Tatsache der Anlehnung an einen Vorbildtext (mit allen Folgen wie: Erheben eines bestimmten Anspruches, Herstellung von Verweisen) ist an sich nicht gattungsspezifisch für Epen, sondern – wie zu Beginn dieses Abschnitts bemerkt – für die verschiedenen Gattungen der antiken Literatur insgesamt typisch.⁵⁸

4.3 Mythos und Geschichte

Ein wichtiger Unterschied zwischen der Anlehnung Vergils an Homer und der Anlehnung des Lukas an die Septuaginta, den Bonz überspielt, besteht darin, dass Vergil mit seiner Aeneis nicht nur sprachlich, formal und sozusagen „allgemein inhaltlich“ an Homer anknüpft, sondern auch innerhalb der erzählten Zeit direkt chronologisch: Die Aeneis schließt ja mit der in einer Rückblende erzählten Zerstörung Troias genau an dem Punkt an, vor dem die Ilias endet, und sie verläuft parallel zur bzw. ein wenig später als die Odyssee.⁵⁹

Das ist bei der Apostelgeschichte bzw. beim lukanischen Doppelwerk anders: Zwar vermitteln die lukanische Vorgeschichte und in ähnlicher Weise die Erzählungen über die ersten Christen in Jerusalem den Eindruck, hier werde die Geschichte Israels aus dem Alten Testament weitererzählt, aber es ist doch zugleich klar, dass das nicht der Fall ist, sondern Ereignisse erzählt werden, die sich „unter uns“ (Lk 1,1), also jedenfalls nicht in ferner, myth-historischer Zeit, ereignet haben. Die Apostelgeschichte (bzw. das lukanische Doppelwerk) ist also nicht in genau demselben Sinne „Fortsetzung“ der biblischen Geschichte Israels, wie die Aeneis die homerische Erzählung fortsetzt.⁶⁰ In dieser Hinsicht ähnelt die Grundkonzeption des lukanischen Doppelwerkes vielmehr eher dem von Vergil ursprünglich geplanten Augustusepos. Dieses sollte vermutlich die aktuellen Ereignisse der römischen Bürgerkriege in homerischem Gewand erzählen. Diesen Plan ließ Vergil aber zugunsten einer Darstellung fallen, bei der Ereignisse aus der myth-

58 Vgl. dazu auch Alexander, „New Testament Narrative“ (s. Anm. 9) 171f., und E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (s. Anm. 55) 50-66.70-72 (zur *imitatio* bei Dionysios von Halikarnassos).

59 Das kann man z.B. daran sehen, dass die Leute des Aeneas kurz nach Odysseus in Sizilien bei den Kyklopen sind (Verg. Aen. 3,589-691).

60 Gegen Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 132; vgl. auch Alexander, „New Testament Narrative“ (s. Anm. 9) 178f.

historischen Zeit der Epen Homers für die aktuellen Ereignisse transparent werden.⁶¹

Wollte man also überhaupt das lukanische Doppelwerk ebenso wie die Aeneis der Gattung Epos zurechnen, dann müsste man es unter diesem Gesichtspunkt eher als historisches Epos (wie die Annales des Ennius, das Bellum Poenicum des Naevius, das Bellum civile des Lucan und die Punica des Silius Italicus) im Gegensatz zur Aeneis als mythologischem Epos (wie die Odusia des Livius Andronicus, die Metamorphoses des Ovid, die Argonautica des Valerius Flaccus und die Thebais des Statius) einordnen.

Damit kommt ein weiteres Problem der Gattungsbestimmung von Bonz in den Blick. Sie legt – wie oben dargelegt – großen Wert auf die Anforderung des Aristoteles, dass ein Epos nicht vielerlei Ereignisse reihe, sondern auf *eine* abgeschlossene Handlung (μία πράξις) konzentriert sei. Das ist in der Aeneis – im Gegensatz z.B. zu den Annales des Ennius als einem historischen Epos – sicherlich der Fall: Vergil besingt „*arma virumque*“ (Verg. Aen. 1), *einen* bedeutsamen Ausschnitt aus dem Leben *eines* Mannes – so wie die Ilias den Zorn des Achilleus besingt (und nicht einfach die Geschichte des troianischen Krieges)⁶² und die Odyssee die Irrfahrten des Odysseus (und nicht einfach die Folgen jenes Krieges), während Ennius in seinem vermutlich in mehreren Stufen publizierten Epos Ereignisse von der Urzeit Roms bis zu seiner Gegenwart aneinanderreihet.⁶³ Hinsichtlich des lukanischen Doppelwerkes wird man eine Konzentration wie bei Homer oder Vergil schwerlich behaupten können. *Eine* Handlung wird man jedenfalls in der Apostelgeschichte nur mit Mühe konstruieren können – schon darum, weil die Hauptpersonen oft und teilweise plötzlich wechseln. Damit soll nicht gesagt sein, Lukas grenze nicht eine bestimmte Epoche, nämlich die Ursprungsepoche der Kirche, sinnvoll ab und stelle sie geordnet dar.⁶⁴ Das ist aber kein Spezifikum eines Epos, sondern auch in der antiken Historiographie üblich, etwa in der Untergattung der historischen Monographie.⁶⁵

61 Verg. georg. 3,1-48; A. J. Boyle, „The Canonical Text: Vergil’s Aeneid“, in id. (ed.), *Roman Epic* (London/New York 1993) 79-107 (80-83); Suerbaum, *Vergils Aeneis* (s. Anm. 50) 95-126.

62 Aristot. poet. 23 = 1459a30-1459b7.

63 Vgl. J. Latacz, s.v. „Epos II.B“, *DNP* 4 (1998) 18, der darum die historischen Epen von den Heldenepen abgrenzt und den Sacheden (Lehrgedichten etc.) zuordnet.

64 Vgl. Backhaus, „Lukas der Maler“ (s. Anm. 10) 32.

65 Natürlich nicht generell; es gilt nicht für Geschichtswerke, die andere fortsetzen (z.B. C. Asinius Pollio) oder die „von den Anfängen“ bis zur Gegenwart reichen (z.B. Livius).

4.4 Typologie

Ein Epos stellt laut Bonz die hinter den Ereignissen liegende Wahrheit mit Hilfe von typologisch-symbolischen Verweisen dar.⁶⁶ Ein großer Teil ihres Buches dient der Herausarbeitung und Interpretation dieser Verweisstruktur im lukanischen Doppelwerk.⁶⁷

Dass sowohl Lukas als auch Vergil mit solchen „Typologien“ oder „symbolischen Szenen“ arbeiten,⁶⁸ ist lange bekannt. Verweise auf einen „kanonischen“ Vorbildtext (bzw. mehrere Vorbildtexte) sowie sorgfältige Parallelisierung von Erzählabläufen innerhalb des Werkes machen in der Aeneis wie im lukanischen Doppelwerk die erzählte Geschichte für den Leser glaubhaft und sinnreich.⁶⁹ Indem diese Verweise über die Textwelt, also eine im Falle der Aeneis ferne, im Falle des lukanischen Doppelwerkes immerhin abgeschlossene, nicht mehr selbst erlebte (Lk 1,2) Vergangenheit, hinaus auch auf die Gegenwart der Leser bzw. auf deren jüngste, selbst erlebte Vergangenheit zielen, wird das Erzählte für die Leser gegenwartsrelevant – und umgekehrt wird die Gegenwart für die Leser sinnreich.

Um nur jeweils ein Beispiel zu nennen, sei in der Aeneis auf die Figur der Dido hingewiesen: Sie verweist den Leser auf weitere epische Frauengestalten wie Medea (bei Apollonios) und Kirke (bei Homer), die den jeweiligen Helden von seinem Auftrag zurückhalten, sie verweist auf die punischen Kriege (Verg. Aen. 4,622-629: der berühmte Fluch der Dido, vermutlich aus dem *Bellum Poenicum* des Naevius übernommen) und schließlich verweist sie auf Kleopatra und damit auf Augustus' Sieg über Antonius bei Actium. Diese jüngste Vergangenheit wird durch dieses Verweisgeflecht interpretiert – und zwar keineswegs einlinig ideologisch.⁷⁰

Aus der Apostelgeschichte sei auf den Tod des Stephanus hingewiesen, der Bezüge zur Passion Jesu (insbesondere durch die Aufnahme von Lk 23,34.46 in Apg 7,59f.), zum Schicksal des Paulus (durch dessen geschickte Einführung in Apg 7,58 und den Rückverweis in Apg 22,20), zum „gewaltsamen Tod der Propheten“ (Apg 7,52) und zur griechisch-römischen Tradition des edlen Philosophentodes⁷¹ aufweist und

66 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 21.

67 *Ibid.*, 129-183. Seltsamerweise wird in diesem Teil die Aeneis kaum erwähnt.

68 Beide Begriffe sind nicht unproblematisch; eine neutralere Bezeichnung des Phänomens, die seine Deutung erst einmal weitgehend offen ließe, wäre „historical recurrence“ (vgl. Rothschild, *Rhetoric* [s. Anm. 12] 99).

69 Rothschild, *Rhetoric* (s. Anm. 12) 99-141.

70 Vgl. insgesamt Suerbaum, *Aeneis* (s. Anm. 50) 211-236.

71 Vgl. G. Sterling, „Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke“, *HTHR* 94 (2001) 383-402.

dadurch von Lukas zu einer hochsymbolischen Szene, dem ersten gewaltsamen Tod eines „Zeugen“, stilisiert wird.

Soweit wird man Bonz sicherlich folgen. Sie übersieht allerdings, dass aufgrund der unterschiedlichen Verortung der erzählten Geschichte in der Zeit die Verweisstruktur in der Aeneis durchaus anders ist als im lukanischen Doppelwerk, zumindest in der Apostelgeschichte. Die Aeneis verweist einerseits auf zahlreiche „Ereignisse“, die sich nach heutigem Verständnis in einer mythischen Textwelt, nach antikem Verständnis in der fernen, undeutlichen Vergangenheit abspielen, andererseits auf die Ereignisse beim Übergang der römischen Republik zum Principat, teils durch explizite Vorverweise, teils durch „Typologien“.⁷² Zwar kennt auch das lukanische Doppelwerk solche Verweise in die Gegenwart der Leser, schon darum, weil das Lukasevangelium wie alle Evangelien die Geschichte des irdischen Jesus aus einer nachösterlichen Perspektive erzählt. Dennoch wird man die Apostelgeschichte kaum in dieser Weise verstehen können. Sie erzählt die Gründungsepoche der Kirche *auch* als Idealtypus für die gegenwärtige Kirche, vor allem aber, um zu erklären (und zu legitimieren), warum diese *anders* ist. Die Konflikte des Paulus mit den Synagogengemeinden sind eben nicht symbolisch die Konflikte, die die Leser des Lukas erleben. Die Apostel sind eben nicht Typoi für die Gemeindeleiter, sondern ihre Zeit ist vorbei. Der deutlichste Hinweis auf die Gegenwart der Leser, die Abschiedsrede des Paulus in Ephesos, deutet an, dass eine neue Epoche mit neuen Aufgaben anbricht (Apg 20,28-31).

Dazu kommt, dass Bonz wieder die Differenz zur Historiographie überzeichnet. Symbolische Schlüsselszenen und „typologische“ Verweise sind auch in ihr weit verbreitet. Um nur beliebige Beispiele zu nennen: Tacitus stilisiert die Suizide der wegen *maiestas* angeklagten Senatoren nach dem Vorbild des Sokrates (Tac. ann. 15,60-64; 16,35). Er bringt die Regierungszeiten der julisch-claudischen Kaiser in ein Schema der allmählichen Enthüllung ihres perversen Charakters (Tac. ann. 6,51,2). Und selbst der streckenweise etwas trockene Sueton gestaltet ihre Reihe sorgsam als Antiklimax, die im unwürdigen Tod des Nero ihren passenden Abschluss findet (Suet. Nero 47-49).

72 Nie aber in der Weise, dass sie eine (platte) Allegorie wäre und Aeneas sozusagen ein „verkleideter“ Augustus; vgl. von Albrecht, *Vergil* (s. Anm. 2) 173; E. A. Schmidt, „Vergils Aeneis als augusteische Dichtung“, in J. Rüpke (ed.), *Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 4, Stuttgart 2001) 65-92 (75f. und 85-87); J. A. Crook, *Augustus: Power, Authority, Achievement* (CAH² X, Cambridge 1996) 113-146 (143).

4.5 Göttliche Lenkung in der Geschichte

Auch andere Darstellungsmittel dienen bei Vergil und Lukas dem Zweck, Geschichte einschließlich der eigenen Gegenwart zu deuten und sie sinnreich zu machen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien genannt: *vaticinia ex eventu* (in der Aeneis insbesondere Iuppiterrede [Aen. 1,254-296], Heldenschau [Aen. 6,756-892] und Schildbeschreibung [Aen. 8,626-728], bei Lukas z.B. die Ankündigungen der Zerstörung Jerusalems in Lk 13,34f.; 19,41-44; 23,28-31),⁷³ Träume und Visionen (Verg. Aen. 3,147-179; Apg 10,10-16; 16,9), himmlische Boten (Verg. Aen. 4,265-276; die zahlreichen Engel bei Lukas), Prophezeiungen von Sehern (Verg. Aen. 359-462; Lk 2,34f.; Apg 11,28), Prodigien bzw. prophetische Zeichen (Tischprodigium [Verg. Aen. 3,255-257; 3,394f; 7,116], Sauprodigium [3,389-393; 8,42-48; 8,81-85]; Apg 21,11), Aitiologien (in der Aeneis gehäuft in Buch 5 und 8; Lk 22,19f.).

All diese Darstellungsmittel werden von Bonz unter die Überschrift „göttliche Führung“ gestellt, und sie behauptet – wiederum im Anschluss an Aristoteles (Aristot. poet. 24 = 1460a11-15)⁷⁴ –, dies passe nur zur Gattung Epos, während innerhalb der Historiographie das Geschehen entweder rational erklärt oder mit dem Wirken der *τύχη/fortuna* begründet werde.⁷⁵

Wieder sind die aufgezeigten Parallelen durchaus interessant. Man könnte sogar noch etwas weiter gehen und fragen, inwieweit bei allem Unterschied zwischen römischer Religion und Judentum/frühem Christentum erstaunliche Überschneidungen feststellbar sind. Wenn in Verg. Aen. 1,262 Iuppiter in einem Buch die Zukunft liest (*longius et volvens fatorum arcana movebo*) und dabei als realer Hintergrund Bücher mit Prophezeiungen über das künftige Schicksal von Völkern und Städten vorauszusetzen sind,⁷⁶ dann kann man – bei aller Vorsicht – durchaus Parallelen zur „Erfüllung der Schrift“ bei Lukas sehen. Falsch ist jedoch wieder Bonz' Schlussfolgerung hinsichtlich der Gattung. Prophezeiungen, Orakel, Prodigien etc. finden sich auch in antiker Historiographie, sie sind nicht gattungsspezifisch für das Epos.⁷⁷

73 Die Problematik solcher Vorhersagen – der Leser durchschaut sie leicht – wird bereits bei Aug. serm. 374,2 (zu Verg. Aen. 6,756) erkannt.

74 Dort geht es allerdings eher darum, dass im Epos Wunderhaftes erzählbar ist, das auf der Bühne nicht darstellbar ist.

75 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 21.163f.

76 Vgl. dazu H. Cancik, „Libri fatales. Römische Offenbarungsliteratur und Geschichtstheologie“, in id., *Römische Religion im Kontext* (s. Anm. 3) 88-114.

77 Vgl. z.B. E. Plümacher, „Τερατεία. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der Apostelgeschichte“, in id., *Geschichte und Geschichten* (s. Anm. 17) 33-83; Rothschild, *Rhetoric* (s. Anm. 12) 142-184; J. Schröter, „Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der

Insgesamt lässt sich sagen, dass Bonz einleuchtend herausarbeitet, dass sowohl das lukanische Doppelwerk als auch die Aeneis Geschichte als gegenwartsbedeutsame Geschichte darstellen. Diese Grundintention und auch einige literarische Mittel, um sie zu erreichen, sind beiden Werken gemeinsam. Eine vergleichende Betrachtung kann daher durchaus interessant und erhellend sein. Sie arbeitet heraus, wie mit Geschichte umgegangen wurde und welche Bedeutung die derart „bearbeitete“ Geschichte für bestimmte Gruppen hatte.

Falsch ist jedoch der Schluss von Bonz, aufgrund dieser Ähnlichkeiten sei das lukanische Doppelwerk keine Historiographie, sondern ein Epos, Lukas biete bewusst keine historische Darstellung der Geschichte, sondern eine „mythologized version of the origins and early development of the church“⁷⁸. Denn diese Art des Umgangs mit Geschichte, „intentionale Geschichte“, ist *gattungsübergreifend* für die Antike charakteristisch: für Epen, Elegien, Reden, Geschichtswerke etc.⁷⁹ Der Schluss von dieser Art des Umgangs mit Geschichte auf die Gattung eines Textes oder von der Gattung eines Textes auf diese Art von Umgang mit Geschichte – und noch mehr der Schluss auf die Historizität oder Ahistorizität des in diesem Text Berichteten – ist also nicht möglich.⁸⁰

Das heißt nun nicht, dass es keinerlei Unterschiede zwischen diesen Gattungen und ihrem jeweiligen Umgang mit Geschichte gäbe. Einen kategorialen Unterschied zwischen Mythos und Historie machte die Antike zwar nicht, doch dass zwischen den Helden der Urzeit, waren sie auch nach der Gegenwart gestaltet und für die Gegenwart bedeut-

christlichen Heilsgeschichte“, in E.-M. Becker (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZfN 129, Berlin/New York 2005) 237-262 (252); T. A. Szlezák, „Weltgeschehen mit und ohne Götter. Griechische Vorstellungen über die Präsenz des Göttlichen im geschichtlichen Prozess“, in J. Frey et al. (eds.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT, Tübingen [erscheint 2009]).

78 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 188.

79 H.-J. Gehrke, „Die Bedeutung der (antiken) Historiographie für die Entwicklung des Geschichtsbewusstseins“, in Becker, *Die antike Historiographie* (s. Anm. 77) 29-51 (29-31).

80 Die Bestimmung der Gattung des lukanischen Doppelwerkes (bzw. der Apostelgeschichte) als Historiographie ist *keine* Aussage darüber, dass das dort Berichtete historisch sei (vgl. Backhaus, „Lukas der Maler“ [s. Anm. 10] 36f.). Die Insinuation, dass Exegeten, die dieser Gattungsbestimmung folgten und nicht derjenigen als Roman oder Epos, „alten“ theologisch-historischen Denkschemata verpflichtet seien (so T. Penner, „Contextualizing Acts“, in id./Vander Stichele, *Contextualizing Acts* [s. Anm. 12] 1-21 [11f.]), ist daher vollkommen unangebracht. Im Gegenteil, sie stellen sich der theologisch schwierigen Tatsache, dass Lukas trotz seines historiographischen Anspruches historisch nachweislich Falsches berichtet, was andere Gattungsbestimmungen umgehen.

sam, und den „normalen“ Menschen ein Unterschied sei⁸¹ und dass die Darstellung des *spatium incertum*, des *spatium mythicum* und des *spatium historicum* jeweils etwas anderes sei, das war antiken Menschen durchaus bewusst.⁸² Dementsprechend war ihnen klar, dass ein mythologisches Epos etwas anderes ist als ein historisches Werk zur Zeitgeschichte. Wenn man aber auf derartige unterschiedliche Akzentsetzungen *innerhalb* der gemeinsamen Tendenz zu „intentionaler Geschichte“ achtet, dann gehört das lukanische Doppelwerk hinsichtlich seines Umgangs mit Geschichte (formal sowieso) auf die Seite der Historiographie, die die Ereignisse der jüngsten Zeit glaubwürdig zu berichten beansprucht, – und nicht auf die Seite des Epos. Innerhalb der Historiographie gehört Lukas dann aber wiederum zu den Autoren, die ganz ausdrücklich intentionale Geschichte schreiben, und sicher nicht zu den in der Antike auch vorhandenen kritischeren, eher im modernen Sinne „historisch“ arbeitenden Autoren.⁸³

5. Geschichtstheologie

Bonz' These, das lukanische Doppelwerk sei ein Prosaepos in Anlehnung an das römische Nationalepos Aeneis, ist klar abzulehnen. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, dass ihre Behauptung, die Geschichtstheologie der Aeneis sei mit der des Lukas vergleichbar, sinnlos ist.

Bonz bewegt sich bei ihren Ausführungen dazu in einem Kontrastmodell: Die lukanische Geschichtstheologie sei in Anlehnung an, vor allem aber *gegen* das „römisch-imperiale Evangelium“ Vergils entworfen. Damit steht sie in der Nähe einer Strömung in der Exegese, die das Neue Testament im Kontext des römischen Reiches, und zwar im Kontrast zu ihm, als Widerstandstext, lesen will.⁸⁴ Sie unterscheidet sich von den anderen Beiträgen aus dieser Richtung dadurch, dass sie die Aeneis als *literarischen Text* wahrnimmt, mit dem sich Lukas auseinandersetzt, während in jenen einzelne Verse der Aeneis als Illustration für die römische Herrschaftsideologie herangezogen werden. Ein solches

81 Vgl. dazu Szlezák, „Weltgeschehen“ (s. Anm. 77).

82 Vgl. dazu H. Cancik, s.v. „Geschichte/Geschichtsauffassung. IV. Griechisch-römisch“, *RGG*⁴ 3 (2000) 781-783 (783).

83 Um nicht das Standardbeispiel Thukydides zu bemühen, seien als Beispiele für vorzügliche antike Quellenkritik Suet. Cal. 8 und Nero 52 genannt

84 Besonders deutlich in der Paulusexegese; vgl. z.B. J. D. Crossan/J. L. Reed, *In Search of Paul. How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A New Vision of Paul's Words & World* (London 2005); N. Elliott, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Sheffield 1995); R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg 1997).

Vorgehen scheint zunächst angesichts der Ergebnisse von Abschnitt 3 gegenüber dem von Bonz das sinnvollere zu sein. Dass Lukas das Werk „Aeneis“ kannte, ist unsicher; dass er durch Inschriften, Verlautbarungen, Architektur, Akte der Verehrung der Principes und Kultakte die Ideologie kannte, die sich auch in der Aeneis widerspiegelt, kann man als sicher annehmen.⁸⁵ Dieser Vorteil ist allerdings dadurch erkauf – und zwar teuer erkauf –, dass die Aeneis hier als Steinbruch für *dicta probantia* missbraucht und letztlich verzerrt als versifiziertes Politprogramm wahrgenommen wird.⁸⁶ Darum soll im Folgenden – versuchsweise und eher skizzenhaft – der von Bonz vorgezeichnete Weg eingeschlagen werden, die Aeneis als literarischen Text im Vergleich zum lukanischen Doppelwerk ernstzunehmen. Dies freilich mit zwei entscheidenden Änderungen: Erstens sollen keine Behauptungen über Einflüsse oder gar Abhängigkeiten aufgestellt werden. Durch einen solchen Wechsel von Bonz' produktionsorientiertem Paradigma von Intertextualität zu einem textorientierten Paradigma lassen sich viele der Probleme, die Bonz' Werk zeigt, vermeiden. Zweitens soll über das Kontrastschema „Lukas gegen Vergil“ hinausgelangt werden.⁸⁷

5.1 Endzeit und Neubeginn

Aeneis und lukanisches Doppelwerk teilen, wie Bonz richtig herausarbeitet,⁸⁸ die Grundkonzeption, dass die Größe, deren Ursprungsgeschichte erzählt wird (also römisches Reich bzw. Kirche), als legitime Fortführung einer vorangehenden Größe dargestellt wird (Herrschaft der Trojaner bzw. Israel). Schon das Proömium Verg. Aen. 1,1-7, dessen durch Inversion betontes erstes Wort (nach *arma virumque cano*) *Troiae* ist und dessen letztes *Romae*, stellt dieses Thema vor. Der Spannungsbogen des lukanischen Doppelwerkes (zumindest der Apostelgeschichte) lässt sich ebenfalls mit einem Städtepaar als „von Jerusalem nach Rom“ beschreiben.⁸⁹ Diese Parallele im Sinne produktionsorientierter Intertextualität auszuwerten, also eine Abhängigkeit zwischen Vergil und Lu-

85 Vgl. z.B. Gilbert, „Roman Propaganda“ (s. Anm. 12) 253-256.

86 Vgl. etwa das völlig inadäquate Urteil bei N. Elliott, *Liberating Paul* (s. Anm. 84) 185: „that piece of revisionist propaganda that read Roman glory back into the days of Homeric legend“.

87 Dieses Kontrastschema bestimmt auch sehr stark Georgi, „Aeneas“ (s. Anm. 9), der aber hinsichtlich der Verwendung eines textorientierten Paradigmas von Intertextualität dem hier Versuchten recht nahekommt.

88 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 192f.

89 Reiser, *Sprache* (s. Anm. 10) 111.

kas zu behaupten, wäre wie gesagt abwegig.⁹⁰ Dennoch ist es interessant, ihr weiter nachzugehen.

Eine bei aller Parallelität deutliche und – wie in den weiteren Abschnitten zu zeigen sein wird – grundlegende Differenz, die Bonz überspielt, ist, dass die Stellung des Untergangs der Stadt, die symbolisch für den Ausgangspunkt der Wandlung steht, in der Handlung der beiden Werke unterschiedlich ist.

Die Aeneis ist antithetisch auf die Ilias bezogen: Wie die Ilias *vor* der Zerstörung einer Stadt endet, so die „Anti-Ilias“ Aeneis *vor* der Geburt einer Stadt.⁹¹ Dadurch ist sie zugleich, wie schon erwähnt, die chronologische Fortsetzung der Ilias: Steht in dieser der Untergang Troias drohend am Horizont (Hom. Il. 6,448: ἔσσειται ἡμῶν),⁹² so ist er in der Aeneis vorausgesetzt (Verg. Aen. 2,324: *venit summa dies*). Dadurch ist die gesamte Handlung sozusagen „posteschatologisch“⁹³. Auf die reale Geschichte bezogen: Die „Endzeit“ der Bürgerkriege ist vorbei, der „letzte Sieg“ ist in Actium errungen, die Verheißungen *haben* sich (allerdings mit einer einschränkenden Qualifizierung, dazu s.u. 5.3.) erfüllt.⁹⁴

Die Perspektive der Apostelgeschichte ist eine andere: Natürlich wissen der Autor und seine Leser von der zu ihrer Zeit bereits geschehenen Zerstörung Jerusalems. Von der erzählten Zeit des lukanischen Doppelwerkes aus liegt diese aber in der Zukunft, als Fluchtpunkt, auf den die Ereignisse (genauer gesagt wohl: ein Strang der Ereignisse) zulaufen, *vor* dessen Erreichen die Handlung aber abbricht – also ganz ähnlich wie in der Ilias.⁹⁵ Ohne diesen Befund pressen zu wollen, wird man doch sagen können, dass dem eine von der Aeneis unterschiedene Sicht der Geschichte entspricht: Die Verheißungen *sind* zwar erfüllt (Lk 4,21), aber die Endzeit ist noch nicht überstanden (Lk 21,5-36) und das Eschaton ist noch nicht da (Apg 1,11).

90 Gegen Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 192f.

91 V. Albrecht, *Vergil* (s. Anm. 2) 183.

92 Vgl. dazu H. Cancik, „Das Ende von Welt, Geschichte, Person in der griechischen und römischen Geschichte“, in id., *Römische Religion im Kontext* (s. Anm. 3) 263-308 (284-286).

93 R. Faber, *Die Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat* (AWTS 4, Hildesheim 1975) 25-28.

94 Cancik, „Libri fatales“ (s. Anm. 76) 91.

95 Gegen Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 158: „Jerusalem's role as the city of destiny and the occurrence therein of the momentous events constituting the center of salvation history are now consigned to the narrative past.“

5.2 Irrfahrt und Missionsreise

Die Transformationsprozesse, um die es in der Aeneis und im lukianischen Doppelwerk geht, werden in Form einer Reise dargestellt, deren Ziel – beide Male Rom – sich für die Protagonisten erst allmählich enthüllt.⁹⁶

Die Idee „Tod Troias – Geburt Roms“ ist für die Gesamtkonzeption der Aeneis konstitutiv.⁹⁷ Kurz vor dem Ende des Epos wird sie explizit gemacht, wenn als Bedingung der Iuno für den Sieg des Aeneas der endgültige Untergang alles Troianischen genannt wird (Verg. Aen. 12,828). Im Verlauf des Epos wird sie immer wieder in symbolischen Bildern angedeutet, etwa wenn der Priester Panthus die sozusagen prophetischen Worte *fuimus Troes* (Verg. Aen. 2,325) spricht, wenn das Hervorkommen der Griechen aus dem hölzernen Pferd – also der Tod Troias – mit Geburtsmetaphern beschrieben wird (die Griechen benutzen keine Leiter, sondern kommen an einem Seil wie an einer Nabelschnur zur Welt, Verg. Aen. 2,259-264), oder in der Schilderung des „falschen“, nämlich zu einer toten Kopie des Vergangenen erstarrten Klein-Troia des Helenus (Verg. Aen. 3,294-354). Für den Vergleich mit der Apostelgeschichte besonders interessant ist, dass dieser Transformationsprozess eine starke religiöse Komponente hat: Die Aeneis ist die Geschichte einer *translatio cultus*, denn Aeneas nimmt die Penaten Troias mit, die im Traum der tote Hector (Verg. Aen. 2,293-296), in der Realität wohl der Priester Panthus (Verg. Aen. 2,318-312) aus dem brennenden Heiligtum der untergehenden Stadt rettet und ihm übergibt. Die rituell korrekte Fortführung ihres Kultes macht die Römer trotz allen Wandels zu den legitimen Erben der Troianer.⁹⁸

Die heilsgeschichtliche Grundidee des lukianischen Doppelwerkes ist dem in mancher Hinsicht ähnlich: Die Entstehung der Kirche aus den nichtjüdischen Völkern wird in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte dargestellt in Form der paulinischen Missionsreisen. Auch deren Ziel enthüllt sich erst allmählich (Apg 9,15; 23,11; 25,11f.; 27,23f.; vgl. 16,6-8). Auf ihnen kommt es zu einer Trennung zwischen denjenigen Juden, die sich der Botschaft des Paulus verschließen, und den Juden und Nichtjuden (meist Gottesfürchtigen), die sich ihr öffnen.

96 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 173f.; vgl. auch Alexander, „New Testament Narrative“ (s. Anm. 9) 173f.

97 Suerbaum, *Vergils Aeneis* (s. Anm. 50) 128-141.

98 Vgl. dazu H. Cancik, „Götter einführen“. Ein myth-historisches Modell für die Diffusion von Religion in Vergils Aeneis“, in id., *Römische Religion im Kontext* (s. Anm. 3) 454-465.

Auch Lukas bindet die Legitimität dieses Transformationsprozesses zurück an kultische Kontinuität: Obwohl die Lösung der Kirche vom Jerusalemer Tempel am Horizont erscheint, betont doch das lukanische Doppelwerk wie keine andere Schrift des Neuen Testaments die Treue der Christen zum Jerusalemer Kult, und zwar von Beginn an (Lk 1,5-23: der Priester Zacharias; Lk 2,22-24: das Opfer von Joseph und Maria anlässlich der Geburt ihres Sohnes; Lk 2,41: ihre jährliche Wallfahrt zum Passafest) bis ganz zum Schluss (Apg 21,26: Paulus nimmt am Nasiräatsritus teil).

Trotz aller grundlegenden Ähnlichkeit lassen sich wieder – von Bonz übersehene oder überspielte – theologisch wichtige Unterschiede wahrnehmen.

Erstens ist die Reise des Aeneas und der Seinen, wie Apollo ihnen in einem Orakel eröffnet, in Wahrheit eine Rückkehr: *quae vos a stirpe parentum prima tulit tellus, eadem vos ubere laeto accipiet reduces. antiquam exquirite matrem* (Verg. Aen. 3,94-96). Als biblisches Pendant wäre also (bei aller Vorsicht) der Exodus zu nennen.⁹⁹ Dieser Aspekt fehlt im lukanischen Doppelwerk. Die Entstehung des λαὸς ἐξ ἔθνων (Apg 15,14) ist *kein* neuer Exodus, und das Ziel der Reise kann darum niemals eine vergleichbare oder höhere theologische Wertigkeit haben als der Ausgangspunkt.¹⁰⁰

Zweitens ist die Reise des Aeneas *keine* Missionsreise.¹⁰¹ Zwar transferiert er die troianischen Götter in eine auf dem Wege gegründete Kolonie (Verg. Aen. 5,755-761) und durch ein *foedus aequum* nach Latium (Verg. Aen. 12,190-192.836f.). Nirgends jedoch findet sich die Idee der Bekehrung (ἐπιστρέφειν) wie in Apg 14,15. Die troianischen Kulte werden den alten Kulturen vielmehr hinzugefügt (*adicere*).¹⁰²

Dieser harte Gegensatz wird etwas abgemildert durch weitere Aspekte der Reiseschilderungen: Trotz der eindeutigen Forderung nach Bekehrung schildert die Apostelgeschichte den Weg des Christentums als allmähliche „Inkulturation“ in die nichtjüdische antike Welt. Das Zielpublikum der Evangeliumspredigt wird immer griechischer und gebildeter (Apg 17,16-34), immer römischer und der Macht näherstehend (Apg 24,1-21; 25,13-26,32; 27,24).¹⁰³ Auch durch das sorgfältig bis in die Details gezeichnete stimmige Lokalkolorit der einzelnen Episo-

99 Cancik, „Libri fatales“ (s. Anm. 76) 89, gegen Georgi, „Aeneas“ (s. Anm. 9) 40-42, der die Reise Abrahams nennt.

100 Schon von daher scheint mir die Deutung von Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 150, falsch, am Ende der Apostelgeschichte stelle sich „ironischerweise“ heraus, dass Gott schon immer dieses Volk aus den Völkern gewollt habe und nicht Israel (s. dazu auch u. 5.4).

101 Gegen Georgi, „Aeneas“ (s. Anm. 9) 42.

102 Cancik, „Götter einführen“ (s. Anm. 98) 461f.

103 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 167.

den¹⁰⁴ spricht die Apostelgeschichte ihre Leser, die in diesen Städten und Regionen leben, auf ihren bleibenden Lokalpatriotismus an.¹⁰⁵ Ein analoges Bemühen, verschiedenen Bevölkerungsgruppen des römischen Reiches ihren positiven Platz in seiner Gründungsgeschichte zu geben, lässt sich auch in der Aeneis beobachten. Durch die Struktur der Handlung vorgegeben ist das Bild von Griechen und auch von Italikern zunächst einmal negativ. Jene sind die hinterlistigen und brutalen Zerstörer Troias, diese die Gegner in einem langen, blutigen Krieg. Doch obwohl Aeneas und seine Leute sie überwinden¹⁰⁶ – was symbolisch für ihre Überwindung durch die Unterwerfung der hellenistischen Königreiche und im Bundesgenossen- bzw. in den Bürgerkriegen steht –, setzt Vergil sorgsam Gegenakzente: Das Bild der Griechen hellt sich bereits im Laufe der Irrfahrten in Buch 2 und 3 auf und wird bei der Schilderung von Euanders „Ur-Rom“ in Buch 8 (vgl. v.a. Verg. Aen. 8,127-151) vollends positiv. Italischer (nicht römischer) Lokalpatriotismus wird im Truppenkatalog am Ende von Buch 7 (Verg. Aen. 7,641-817) bedient und der Sieg des Aeneas über Turnus wird, wie am Beginn dieses Abschnitts erwähnt, kurz vor dem Ende des Epos an die Bedingung geknüpft, dass Rom eine italische und nicht eine troianische Stadt sein wird.

5.3 Das „Reich ohne Ende“

Vielleicht ist das Reich ohne zeitliches Ende in Lk 1,33 (τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος) in Verbindung mit Apg 1,8, wo eine Ausbreitung des Evangeliums ohne räumliche Grenzen verheißen wird (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς), die Stelle im lukanischen Doppelwerk, wo man am ehesten eine Reminiszenz an die Aeneis annehmen könnte, nämlich an das berühmte: *his ego nec metas rerum nec tempora pono, imperium sine fine dedi* (Verg. Aen. 1,278f.).¹⁰⁷ Gewiss handelt es sich zuerst einmal um eine Anspielung auf Dan 7,14. Doch ist es durchaus möglich, dass auch ein Anklang an den Anspruch Roms auf eine räumlich und zeitlich unbegrenzte Herrschaft gehört wurde. Hüten muss man sich freilich, vor-

104 Vgl. dazu z.B. C. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (WUNT II 125, Tübingen 2001); P. Pilhofer, *Philippi. Vol. I: Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87, Tübingen 1995); P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT 166, Tübingen 2004).

105 Dieser wird ja auch in Apg 21,39 im Munde des Paulus explizit.

106 Der Sieg über die Griechen wird in Verg. Aen. 3,288 durch das Weihegeschenk des Aeneas mit der ironischen Inschrift *Aeneas haec de Danais victoribus arma* angedeutet.

107 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 133.

schnell eine Antithese in den Text hineinzulesen, als ob Lukas das Reich Christi nach dem Vorbild, aber zugleich *gegen* das Römische Reich konstruiere. Eher legt sich eine Aufnahme mit dem Zweck nahe, Größe und Prestige des Vorbilds zu evozieren, vielleicht geht es auch um Überbietung, aber kaum um Romfeindschaft.

Dass manche theologischen Arbeiten, die sich auf diese und ähnliche Aeneisverse beziehen, zu schnell eine Antithese zwischen Vergils „imperialem Evangelium“ und dem „wahren“ Evangelium sehen, liegt daran, dass sie den literarischen Kontext zu wenig beachten. Derartige, in der Tat einen denkbar umfassenden Machtanspruch formulierende Äußerungen finden sich nämlich in der Aeneis immer nur in Prolepsen: in der Iuppiterrede, in der Heldenschau in der Unterwelt und in der Schildbeschreibung. Den ersten Text hört kein Mensch, es handelt sich um einen Dialog zwischen Iuppiter und Venus. Was er von Anchises über die Zukunft Roms erfahren hat, vergisst Aeneas offensichtlich, als er die Unterwelt durch ein Traumtor verlässt (Verg. Aen. 6,893-898). Die Bilder auf dem Schild sieht Aeneas und versteht sie nicht (Verg. Aen. 8,730). Vergil tut nie den entscheidenden Schritt, den spätere – schlechtere – Dichter wie etwa Calpurnius Siculus getan haben, das Vorausge-deutete als erfüllt darzustellen.¹⁰⁸

Besonders deutlich wird dies am Schluss der Aeneis, der wie das Ende der Apostelgeschichte vieldiskutiert ist. Warum dieser abrupte Schluss? „Fehlt“ hier nicht etwas? Warum vor allem ein so ambivalenter Schluss? Denn so sehr Aeneas' Tat nach römischen Wertmaßstäben gerechtfertigt ist,¹⁰⁹ so seltsam mutet es doch an, dass die Gründungsgeschichte des römischen Reiches mit den Schatten der Unterwelt endet. Und so sehr Lukas hervorhebt, dass Paulus „in allem Freimut ungehindert“ in Rom predigte, so bedrückend ist doch das Bild seiner Gefangenschaft. Eine vergleichende Lektüre von Apostelgeschichte und Aeneis kann hier erhellend sein, wenn sie auch gewiss nicht den Anspruch erheben darf, alle Probleme der Deutung der beiden Werkschlüsse zu lösen.¹¹⁰

Als erstes macht ein Vergleich klar, dass jedenfalls in beiden Fällen nichts „fehlt“, weder bei der Aeneis, wo man es mit ihrem unvollende-

108 Vgl. dazu H. Cancik, „Ein Volk gründen. Ein myth-historisches Modell in Vergils Aeneis“, in id., *Römische Religion im Kontext* (s. Anm. 3) 438-453 (451).

109 Von Albrecht, *Vergil* (s. Anm. 2) 175f.

110 Eine sehr originelle intertextuelle Lektüre zu diesem Thema bietet M. Kiel, *Did Paul Get Whacked? The Endings of The Sopranos and the Acts of the Apostles* (<http://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=695> vom 25.03.2008).

ten Zustand¹¹¹ erklären könnte, noch bei der Apostelgeschichte, wo man eine Abfassung vor dem Tod des Paulus, das Fehlen von Quellen, die theologische Konzeption des Werkes und vieles mehr als Erklärung aufgeboten hat.¹¹² Aufmerksame Leser wissen nämlich in beiden Fällen sehr genau durch Vorausdeutungen, was weiter geschehen wird: Bereits ab Apg 9,15f., spätestens aber ab Apg 20,25.38 und 21,10-14 muss jedem deutlich sein, dass Paulus hingerichtet werden wird.¹¹³ Und ebenso kann jeder Leser der Aeneis wissen, dass Aeneas Lavinia heiraten, aber nach kurzer gemeinsamer Herrschaft mit seinem Schwiegervater Latinus und eher unglücklicher Ehe eines unrühmlichen Todes sterben, dann freilich zum Gott werden wird (Verg. Aen. 1,259f.; 4,618-620; 12,64-69.183-194.794f.).¹¹⁴ In beiden Fällen wird die Handlung genau bis zu einem Punkt erzählt, ab dem der weitere Fortgang klar ist und „ungehindert“ seinen Lauf nimmt, und der für die Gesamtkonzeption des Werkes von hoher symbolischer Bedeutung ist.

In beiden Fällen ist das nicht mehr Erzählte ambivalent oder sogar hochproblematisch: Aeneas wurde schließlich zwar nicht zum *alter ego*, aber doch zum Typos für Augustus aufgebaut; und diesem durch sein mythisches Vorbild einen frühen unrühmlichen Tod vorauszusagen, wäre für Vergil zumindest kompromittierend, wenn nicht gefährlich gewesen. Paulus steht für den erfolgreichen Weg des Evangeliums zu den nichtjüdischen Völkern. Wie bei allen seinen Hauptfiguren so ist Lukas auch bei ihm darauf bedacht, dass er an keiner Stelle als verurteilter Verbrecher dasteht. Seine Hinrichtung durch die Römer könnte dieses Bild empfindlich stören.¹¹⁵ Geht es also Lukas und Vergil darum, unangenehme, aber einmal durch den bekannten Mythos, einmal durch die bekannten historischen Ereignisse vorgegebene Wahrheiten zu verschweigen? Man wird sicherlich nicht Vergil, aber auch nicht Lukas für so schlechte Erzähler halten wollen. Beide wussten sehr gut, dass Dinge, die man beredt verschweigt, nicht nur genauso wie, sondern noch viel mehr als das explizit Erzählte dem Leser auffallen und haften blei-

111 Die Aeneis entstand zwischen 29 und 19 v. Chr. und wurde auf Befehl des Augustus von L. Varius Rufus und Plotius Tucca postum herausgegeben. Dabei blieben Zeichen der Unfertigkeit stehen, v.a. einige Halbverse.

112 Vgl. dazu ausführlich H. Omerzu, „Das Schweigen des Lukas. Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte“, in F. W. Horn, *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106, Berlin/New York 2001) 127-156 (128-144).

113 Denselben Effekt haben seine durchgehende Parallelisierung mit Jesus und die Anspielung auf Stephanus (Apg 22,20). Vgl. auch E. Plümacher, „Rom in der Apostelgeschichte“, in id., *Geschichte und Geschichten* (s. Anm. 17) 135-169 (140).

114 Suerbaum, *Vergils Aeneis* (s. Anm. 50) 131f.

115 Vgl. den Beitrag von P. Holloway in diesem Band.

ben. Darum erzählen sie ja auch beide, was mit Aeneas bzw. Paulus geschehen wird, aber eben nicht am Ende ihrer Werke.

Vielleicht ist es weiterführend, ein wenig literarische Phantasie zu wagen und verschiedene alternative Schlüsse durchzuspielen: Wie würde eine Aeneis wirken, die mit der Hochzeit des Aeneas mit der Lavinia und einem Versöhnungsfest zwischen Troianern und Italikern endete? Wie wäre es mit der Apotheose des Aeneas als Schluss? Wie wäre gar ein Kurzauszug der Geschichte Roms von Iulus über Romulus und Remus bis zu Augustus? Es ist sicherlich riskant, hier moderne Maßstäbe anzulegen – es könnte sein, dass antike Menschen solch einen Schluss ganz anders empfunden hätten –, und doch legt es sich unweigerlich nahe, ihn als literarisch wenig geglückt, ja als platt bis peinlich zu empfinden. Eine derart pedantische Nachzeichnung der Erfüllung der verschiedenen in der Aeneis gegebenen Verheißungen über die Zukunft Roms würde deren Größe zunichte machen, die ja gerade darin liegt, dass sie über jeden in der Geschichte zu erreichenden Zustand hinausweisen, ja letztlich die Grenzen von Raum und Zeit überschreiten (Verg. Aen. 1,278f.). Sie würde die von Vergil kunstvoll hergestellte Verbindung von Geschichtsplan und Offenheit, von Verheißung, Erfüllung und „Noch nicht“ zerstören.

Mutatis mutandis kann man das wohl ganz ähnlich für die Apostelgeschichte sagen: Ein Martyrium des Paulus einschließlich Erhöhung (die man sich vielleicht so vorstellen müsste wie bei Stephanus in Apg 7,55f. in einer Vision angedeutet) wäre kein „guter“ Schluss. Eine Notiz über die immer weitere Ausbreitung des Christentums noch weniger. Die programmatische Verheißung von Apg 1,8 ἕως ἡμετέρας ... ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς¹¹⁶ lässt sich nicht als „realisiert und damit erledigt“ einordnen. Sie weist über den Horizont des im Werk Erzählten und auch über den Horizont der Gegenwart der Leser hinaus.¹¹⁷

116 Damit ist sicher nicht Rom gemeint, das ja eben nicht am Ende, sondern in der Mitte der Welt liegt; vgl. dazu W. C. van Unnik, „Der Ausdruck ΕΩΣ ΕΣΧΑΤΗΣ ΤΗΣ ΓΗΣ (Apostelgeschichte I 8) und sein alttestamentlicher Hintergrund“, in id., *Sparsa collecta*, vol. 1 (NT.S 29, Leiden 1973) 386-401. Gewiss ist Rom aufgrund der Vorausdeutungen in Apg 19,21; 23,11; 27,24 der Zielpunkt der Handlung der Apostelgeschichte (Bonz, *Past* [s. Anm. 11] 138), aber es ist nicht die proleptische Erfüllung der Verheißung von Apg 1,8 (gegen Bonz, *ibid.*).

117 So auch Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 77) 251.

5.4 Eine Stimme für die Opfer?

In der Deutung der Aeneis stehen sich nach wie vor eine „amerikanische“, „pessimistische“ Schule (bekannt als „two voices theory“)¹¹⁸ und eine „deutsche“, „optimistische“ Schule¹¹⁹ in teilweise scharfer Polemik gegenüber.¹²⁰ In der Theologie wird, wenn überhaupt, dann meist eine stark vergrößerte Fassung der „optimistischen“ Deutung wahrgenommen: die Aeneis als triumphalistische augusteische Propaganda. Das wird der Vielschichtigkeit des Werkes nicht gerecht. Vergil bejaht in der Aeneis, wie in seinen anderen Werken, die aus den Bürgerkriegen hervorgegangene augusteische Herrschaft, aber er ist kein blinder Ideologe. Von der ersten Ekloge an, die sich mit dem Leid der von der Landenteignung betroffenen Hirten befasst, hat er einen Blick für die Opfer der Geschichte.

Das ist in der Aeneis nicht anders, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Die dort erzählte Geschichte ist erstens die Geschichte von Verlierern. Aeneas und die Seinen retten aus dem untergehenden Troia nichts außer ihrem Leben und den troianischen Göttern. Zwar kehren sich im Folgenden die Verhältnisse um. Bereits innerhalb der Aeneis und vor allem in Geschichtsausblickern werden die Troianer/Römer zu Siegern und ihr Reich zu einem Reich ohne Ende. Diese Konzeption mag man für triumphalistisch halten, dennoch ist es nicht selbstverständlich, dass ein Volk sich in einem Mythos eine derartige Ursprungsidentität als Verlierer gibt.

Zweitens legt Vergil einen starken Akzent auf die Mühen und das Leiden, die der Weg von der Niederlage zum Sieg fordert. Aeneas ist ein leidender, ja sogar ein übermäßig leidender Held (Verg. Aen. 1,5.10f.) – und sein erster Auftritt in Verg. Aen. 1,92-94 ist ein Ohnmachtsanfall.

Drittens behält Vergil, obwohl er die römische bzw. augusteische Herrschaft bejaht, einen klaren Blick für die Opfer, die sie gefordert hat. Er erspart seinen Lesern nicht die brutale Abschachtung unschuldiger Menschen durch Aeneas als Totenopfer für Pallas (Verg. Aen. 10,517-520; wohl ein Hinweis auf das Blutbad des Octavian bei Perusia, vgl.

118 M. C. J. Putnam, *The Poetry of the Aeneid* (Cambridge 1965); id., *Virgil's Aeneid. Interpretation and Influence* (Chapel Hill 1995); daneben: A. Parry, „The Two Voices of Vergil's Aeneid“, *Arion* 2/4 (1963) 66-80.

119 A. Wlosok, *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis* (Heidelberg 1967), sowie mehrere Beiträge in ead., *Res humanae – res divinae. Kleine Schriften* (Heidelberg 1990); vgl. auch von Albrecht, *Vergil* (s. Anm. 2); N. Holzberg, *Vergil. Der Dichter und sein Werk* (München 2006) 44-67.

120 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 195-202. E. A. Schmidt, „The Meaning of Vergil's Aeneid. American and German Approaches“, *Classical World* 94 (2001) 65-92.

Suet. Aug. 15). Er lässt den Schlachtenruhm durch die bitteren Worte des Drances hohl werden: *scilicet ut Turno contingat regia coniunx, nos animae uiles, inhumata infletaque turba, sternamur campis* (Verg. Aen. 11,371-373). Er macht klar, dass Aeneas an Dido in unverzeihlicher Weise schuldig geworden ist (Verg. Aen. 6,450-476).

Bonz übergeht diese Züge der vergilischen Geschichtsdeutung, interpretiert sie durchgehend triumphalistisch und konstruiert dann die Theologie der Apostelgeschichte als ihr ebenfalls triumphalistisches Abbild: In ihrem Zentrum stehe ein ironischer heilsgeschichtlicher Rollentausch zwischen Juden und Nichtjuden.¹²¹ „The divine aura of blessing and protection for the historic house of Israel, with which Luke’s opening chapters misleadingly begin, is ultimately revealed to be illusory for many of its people.“¹²²

Die Figur des heilsgeschichtlichen Rollentausches wird jedoch der Differenziertheit des lukanischen Entwurfes nicht gerecht: Die Heilsaussagen gegenüber Israel werden nirgends zurückgenommen;¹²³ die Möglichkeit, dass Juden zum neuen Gottesvolk finden, wird auch am Ende der Apostelgeschichte nicht negiert.¹²⁴ Unpräzise und unglücklich ist die Kategorie der Ironie. Im präzisen rhetorischen Sinne eines Tropus, bei dem ein Ausdruck durch einen semantisch entgegengesetzten Ausdruck ersetzt wird,¹²⁵ lässt sie sich gewiss nicht heranziehen. Von den Bedeutungsvarianten des umgangssprachlich verwendeten Begriffs „Ironie“ ist „feiner Spott“ darum nicht angebracht, weil es Dis-

121 Dieser werde auch in den zahlreichen bekannten Texten des lukanischen Sonderguts, die sich mit Armen, Machtlosen und Frauen beschäftigen, symbolisch dargestellt; Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 140.146.168.

122 Bonz, *Past* (s. Anm. 11) 192; vgl. auch 150. Vgl. zur Diskussion J. B. Tyson, *Luke, Judaism, and the Scholars. Critical Approaches to Luke-Acts* (Columbia 1999).

123 J. Schröter, „Heil für die Heiden und Israel. Zum Zusammenhang von Christologie und Volk Gottes bei Lukas“, in id./C. Breytenbach (eds.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*, FS E. Plümacher (AGJU 57, Leiden/Boston 2004) 285-308. Überblick über die sehr kontroverse Forschung zum Thema: id., „Actafor-schung seit 1982 IV. Israel, die Juden und das Alte Testament. Paulusrezeption“, *ThR* 73 (2008) 1-59 (1-27).

124 Die Worte des Paulus Apg 28,25-28 markieren vielleicht das Ende der aktiven Mission unter Juden (so Schröter, „Lukas“ [s. Anm. 77] 251f.; vgl. auch Apg 13,46; 18,6), nicht aber, dass fortan jegliches Gespräch abgerissen sei (die Manuskripte, die in 28,30 *Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας* einfügen, haben m.E. angesichts 28,24 – laut Bonz, *Past* [s. Anm. 11] 180, ist dieser Vers „misleadingly optimistic“ – den Text richtig verstanden), und keinesfalls, dass die Heilsaussagen gegenüber Israel ungültig seien; vgl. zur Schlusszene J. D. G. Dunn, „The Book of Acts as Salvation History“, in J. Frey et al. (eds.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT, Tübingen [erscheint 2009]), Abschn. VI. – Vgl. den Beitrag von E. E. Popkes in diesem Band.

125 W. G. Müller, s.v. „Ironie“, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 2 (2000) 185-189 (185).

tanz impliziert. Doch an der zentralen der drei Stellen, an denen im lukanischen Doppelwerk das Ende Jerusalems, *vor* dem die Erzählung endet (s.o. 5.1.), vorhergesagt wird (Lk 13,34f.; 19,41-44; 23,28-31¹²⁶), weint Jesus (Lk 19,41). Mit dieser Haltung der emotionalen Beteiligung soll die Hauptfigur wohl auch vorbildhaft für den Leser sein. Die andere Bedeutungsvariante „paradoxe Konstellation, die einem als frivoles Spiel einer höheren Macht erscheint“¹²⁷ – in Wendungen wie: „Ironie des Schicksals“ – ist für die lukanische Geschichtstheologie vollkommen unangebracht. Zöge Lukas sich nicht den eigenen theologischen Boden unter den Füßen weg, wenn er die Verheißungen, auf die der Glaube baut, als möglicherweise illusorisch darstellte?

Angemessener könnte die von R. C. Tannehill¹²⁸ vorgeschlagene Kategorie des Tragischen sein, denn Tragik impliziert Anteilnahme.¹²⁹ Pressen darf man freilich auch diese Charakterisierung nicht: Das lukanische Doppelwerk ist sicher keine Tragödie im aristotelischen Sinne mit einer Peripetie, und moderne Konzepte des Tragischen als eines Konfliktes zwischen Freiheit und Notwendigkeit¹³⁰ wird man mit der lukanischen Theologie kaum in Einklang bringen können.

Insgesamt muss man sich gewiss hüten, gutgemeint eine moderne Post-Schoah-Perspektive in Lukas hineinzulesen. Lukas ist von seiner Sache überzeugt, er legitimiert den Weg zur Kirche aus den nichtjüdischen Völkern theologisch – so wie Vergil von Augustus überzeugt ist und seine Herrschaft religiös rechtfertigt. Doch wie Vergil kein blinder Ideologe ist, so ist es auch Lukas nicht. Beiden gelingt es, die negativen Seiten dessen, was sich ereignet hat, nicht völlig auszublenden – und das ist immerhin nicht wenig.

6. Und wann wird er gekreuzigt?

Der Tübinger Latinist Ernst August Schmidt unterhielt die Hörer seiner Vorlesung über Vergils Aeneis mit folgender Anekdote: Er habe seinem Sohn, als dieser klein war, jeden Abend ein Stückchen Aeneis als Gute-

126 Die ersten beiden sind Anreden an die Stadt, die dritte eine direkte Rede an die Jerusalemer Frauen. Darf man die berühmten vergilischen Apostrophen, die so auffällig aus dem epischen Erzählen herausfallen (Verg. Aen. 2,241.431-434; 4,408.596; 10,507-509; 12,503f.), assoziieren?

127 So das *Duden Fremdwörterbuch* (Duden 5, Mannheim et al. 2007) 478.

128 R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, vol. 2: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis 1990) 344-357.

129 P. Szondi, *Versuch über das Tragische* (Frankfurt 1964) 60: „tragisch ist auch nur der Untergang von etwas, das nicht untergehen darf“.

130 Vgl. W. Düsing, s.v. „Tragisch“, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* 3 (2003) 666-669 (667).

nachtgeschichte erzählt. Nach einigen Tagen habe sein Sohn ihn gefragt: „Und wann wird er gekreuzigt?“.

Die kindliche Vermischung des Helden der Gutenachtgeschichte mit dem Helden der Geschichten aus der Kinderkirche ist keineswegs einfach kindisch. Doch Aeneas wird natürlich nicht gekreuzigt. Vergil ist – auch wenn die Spätantike und das Mittelalter bis hin zu Luther ihn dazu gemacht haben – kein anonymer Christ und die Aeneis ist nicht Vergils Evangelium. Andererseits ist – gegen viele Beiträge der gegenwärtigen Exegese – festzuhalten, dass die Aeneis auch nicht Vergils römisch-imperiales „Evangelium“ ist, dem das wahre Evangelium antithetisch gegenübersteht. Vielmehr lassen sich zahlreiche Ähnlichkeiten, Parallelen, Überschneidungen, aber auch charakteristische Unterschiede feststellen – und zwar gerade zum lukanischen Doppelwerk mit seiner Geschichtstheologie. Dies im Sinne einer produktionsorientierten Intertextualität auszuwerten und Schlüsse auf eine direkte Beeinflussung des Lukas durch Vergil zu ziehen und gar ein „lukanisches Epos“ zu postulieren, wie es Bonz tut, ist unplausibel. Man kann diesen Befund vielmehr entweder innerhalb eines textorientierten Modells von Intertextualität wahrnehmen und zur Erschließung von Sinnpotenzialen der Texte nutzen oder versuchen, ihn mit Hilfe des Aufweises sehr indirekter Einflüsse oder auch traditionsgeschichtlich durch gemeinsame Wurzeln zu erklären. – Das wäre freilich ein anderes Thema.