

Nils Neumann

Überzeugend respektlose Biographien

Jesus in der synoptischen Überlieferung und die Kyniker bei Diogenes Laertios

Abstract: The article compares some features of the image of Jesus or of images of Jesus in the synoptic gospels with biographical traditions about Cynic philosophers in Diogenes Laertius. The initial suspicion that prompts the comparative work is, in a sense, the observation that the frankness of speech and the agreement between teaching and everyday life are emphasized with regard to the person teaching. A more detailed analysis shows the common use of apophetic microforms. Similarities in content lie in the emphasis on lack of needs, a revaluation of values (some of which is also expected in the future), the disapproval of greed, and the relativization of familial and social authority. In particular, the Lukan special material shows a closeness to Cynic thought. However, the observed similarities in content do not allow any conclusion to be drawn about a biographical macroform of the gospels.

Schubladen sind etwas sehr Praktisches, denn sie geben Orientierung und erleichtern dadurch das Leben. Wenn ich morgens vor meiner Kommode stehe, muss ich nicht lange suchen, um Unterhose, Socken und ein T-Shirt zu finden, denn die sind schön säuberlich in verschiedenen Schubladen eingesortiert. Wie praktisch wäre es doch, auch die Jesus-Literatur des Neuen Testaments in gedankliche Schubladen einzutragen, um sie dadurch sicherer handhaben zu können und um durch die Zuordnung wiederum Anhaltspunkte für die Auslegung der Texte zu gewinnen. So besitzt die Debatte um die Gattung der Evangelien in der neutestamentlichen Wissenschaft nach wie vor Aktualität. Ist ein Evangelium eine Biographie, eine Historiographie oder als Gattung *sui generis* eine ganz eigenständige Literaturform, die das Frühchristentum allererst hervorbringt?¹

1 Lange Zeit war in der Fachwelt die Ansicht vorherrschend, mit den Evangelien entstehe im Frühchristentum eine Gattung *sui generis*, die außerhalb der christlichen Literatur so keine Parallele habe. Mehrere umfangreiche Arbeiten sind allerdings in den vergangenen Jahren erschienen, die vor allem die Gattung des Markus- oder des Lukasevangeliums in den Horizont der Literatur aus der griechisch-römischen Welt einzeichnen. Nachdem Richard A. Burridge bereits 1992 die Auffassung vertreten hat, alle neutestamentlichen Evangelien ließen Genre-Merkmale antiker βίοι erkennen und sollten daher im Zusammenhang dieser Gattung gesehen werden, wurde im deutschen Sprachraum am Anfang des 21. Jahrhunderts mehrfach die Sicht artikuliert, dass die Schriften auch gut in den Kontext antiker Geschichtsschreibung passen. Entsprechend haben Eve-Marie Becker für das Markus- und Martin Bauspieß für das Lukasevangelium als Historiographie votiert. Zuletzt hat Felix John jedoch auch auf die Ähnlichkeiten zwischen dem Markusevangelium und den Viten Plutarchs hingewiesen (vgl. Burridge 2004; Becker 2006; Bauspieß 2012; John 2022). Es ist dabei aufschlussreich, dass die Trennung zwischen Biographie und Historiographie sich in der Altphilologie zwar durchgesetzt hat, jedoch

1 Jesu Biographie bei den Synoptikern

Am Anfang des Theologiestudiums steht das exegetische Proseminar oder eine vergleichbare Lehrveranstaltung, die jungen Studierenden grundlegende Fertigkeiten im Umgang mit methodischen Herangehensweisen an die biblischen Texte vermittelt. Zu Recht nimmt unter diesen Methoden die Formgeschichte bzw. Gattungskritik einen zentralen Platz ein, hat sie doch die Forschung in der Mitte des 20. Jahrhunderts entscheidend geprägt. So lernen Studierende von Beginn an, bestimmte Arten von Texten anhand gewisser Merkmale voneinander zu unterscheiden und sie auf der Basis ihrer Beobachtungen entsprechenden Formen oder Gattungen zuzuordnen. Innerhalb der synoptischen Überlieferung lassen sich so Streitgespräche von Gleichnissen und Heilungswunder von Epiphanie-Erzählungen unterscheiden. Solche gedanklichen Einteilungen können einerseits fruchtbar gemacht werden, um Annahmen über den mündlichen Überlieferungsvorgang von Jesus-Tradition vor ihrer Verschriftlichung anzustellen.² Andererseits können sie aber auch dabei helfen, schriftliche Texte zu kategorisieren und dadurch ihre Funktion präzise zu begreifen.³ Dies funktioniert sowohl auf der Mikroebene kurzer Aussagen oder kleiner Textabschnitte als auch auf der Makroebene der neutestamentlichen Ganzschriften. Natürlich arbeiten die gängigen Lehrbücher daher gern mit Musterbeispielen, so dass diejenigen, die anhand der synoptischen Evangelien die Basics der Exegese erlernen, die zu bearbeitenden Kostproben ganz geschmeidig in bestimmte Schubladen neutestamentlicher Gattungen einsortieren können. Weist ein konkreter Text hingegen einzelne Merkmale auf, die sich gegen die klare Einordnung in eine der vorhandenen Kategorien sträuben, liegt es nahe, diese Merkmale als sekundäre Veränderungen zu erklären. Dieses Arbeitsmuster suggeriert, dass klare Grenzziehungen zwischen den Schubladen der Normalfall seien, Unklarheiten an einzelnen Punkten hingegen als Abweichungen von der Norm begriffen werden müssten.⁴

Die grundsätzliche Legitimation formgeschichtlicher Exegese möchte ich an dieser Stelle keineswegs in Zweifel ziehen. Um in der literarischen Welt der Antike Orientierung zu gewinnen, sehe ich es sogar als unerlässlich an, nach formellen und inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen Texten und Textgruppen Ausschau zu halten. Problematisch wird dies jedoch in meinen Augen dann, wenn die durch den Vergleich

für einige Zeit umstritten war, wie Guido Schepens forschungsgeschichtlich nachzeichnet (vgl. Schepens 2007, 338–339).

2 Für die Synoptiker-Exegese wurde die Herangehensweise maßgeblich geprägt von Rudolf Bultmann; vgl. Bultmann 1995. Zur älteren Formgeschichte vgl. auch Dibelius 1933.

3 Vgl. dazu etwa Berger 1984. Vgl. auch Berger 1984a, 1031–1432.

4 So die Kritik bei Haacker 1981, 64–69. Ferner ist es problematisch, mit der Formgeschichte den einzelnen zu analysierenden Textabschnitt als Perikope aus seinem vorliegenden literarischen Zusammenhang herauszulösen; vgl. dazu Klumbies 2014, 21–45.

gewonnenen Kategorien dazu tendieren, als undurchlässig wahrgenommen zu werden. Denn eine allzu enge Kategorisierung wird m.E. dem Umstand nicht gerecht, dass die relevanten Quellen eine immense Vielfalt in Form und Inhalt aufweisen. Alles Andere wäre unter kommunikationspsychologischer Perspektive auch verwunderlich: Auf den Philosophen H. Paul Grice geht die prägnante Formulierung zurück, derzufolge einer gelingenden zwischenmenschlichen Kommunikation ein „kooperatives Prinzip“ zwischen den an der Kommunikation Teilnehmenden zugrunde liegt.⁵ Unausgesprochen haben die Person, die eine sprachliche Äußerung trifft, und diejenigen, die sie wahrnehmen, das gemeinsame Interesse, einander zu verstehen. Nach Grice hat diese wechselseitige Kooperation nun konkrete Auswirkungen auf mehrere Aspekte, von denen er einen als „Ökonomie“ der Kommunikation bezeichnet: Um der Ökonomie der Kommunikation willen soll die Person, die eine Botschaft formuliert, darauf achten, nicht zu viel und nicht zu wenig zu sagen. Formuliert werden soll nur das wirklich Nötige. Alle Informationen, die dem Gegenüber bereits hinlänglich bekannt oder selbstverständlich sind, dürfen fehlen, um seine Zeit und Geduld nicht zu sehr zu strapazieren und damit das Gelingen der Kommunikation zu gefährden. Andererseits muss die Äußerung notwendigerweise einen Informationsgehalt umschließen, der dem Gegenüber eben noch nicht bekannt, erwartbar oder selbstverständlich ist, so dass es von der Mitteilung überhaupt profitieren kann. Daraus resultiert der Umstand, dass Äußerungen, die im Grice'schen Sinn ökonomisch sind, sich nicht unweentlich dadurch auszeichnen werden, dass sie unerwartete Informationen beinhalten, während erwartbare Informationen gerade fehlen. Dies allerdings erschwert das Unterfangen, die betreffenden Äußerungen anhand des Vorhandenseins oder Nicht-Vorhandenseins bestimmter Elemente zu klassifizieren.

Mit den folgenden Beobachtungen möchte ich diesem Problem genauer nachgehen. Konkret werde ich einige Züge der Biographie Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien begegnet, mit den biographischen Notizen über die kynischen Philosophen vergleichen, die Diogenes Laertios bietet. Diese Texte berühren sich darin, dass ihre Protagonisten sich zumindest insofern respektlos verhalten, dass sie gegenüber anderen Menschen und selbst gegenüber Autoritäten kein Blatt vor den Mund nehmen, wenn es darum geht, ihre Überzeugungen auszusprechen. Sowohl der synoptische Jesus als auch die Kyniker bei Diogenes Laertios präsentieren sich überaus schlagfertig und verkörpern ihre Ansichten durch ihre Lebensführung.

2 Apophthegmata

Im Rahmen des Vergleichs fällt zunächst auf, dass die Schriften sowohl die Lehre Jesu als auch die der Kyniker weitgehend durch apophthegmatische Aussprüche konser-

⁵ Vgl. Grice 1989, 26–27.

vieren.⁶ Im Buch über die kynischen Philosophen (Diog. L. 6) sind diese streckenweise in dichter Abfolge aneinander gereiht, wobei die aufeinander folgenden Aussprüche einander mal mehr und mal weniger stark inhaltlich berühren. Vielfach nennt Diogenes Laertios nur knapp den Anlass, aus dem der Philosoph eine bestimmte Aussage getätigt hat, und nur selten sind diese in einen etwas weiteren narrativen Kontext eingewoben, dessen Schlusspunkt dann der pointierte Ausspruch bildet.⁷ Dem gegenüber weisen die synoptischen Evangelien ein tendenziell größeres Maß an narrativer Ausgestaltung der Szenen auf, wenngleich sich auch hier oftmals mehrere apophthegmatische Aussprüche dicht aneinanderreihen. Es verwundert im sozialgeschichtlichen Kontext der hellenistischen Antike nicht, dass Apophthegmata zum Kernbestand der Überlieferungen anerkannter Lehrer gehören, da die gesellschaftliche Wertschätzung („Ehre“) die Währung öffentlichen Ansehens darstellt, und männliche Akteure im öffentlichen Diskurs dadurch ein Plus an Ehre für sich verbuchen können, wenn es ihnen gelingt, ihre Bildung und Schlagfertigkeit auf Kosten eines Gesprächspartners zu demonstrieren. Besonders Bruce J. Malina hat darauf hingewiesen, dass das Ringen um Ehre in der männlich dominierten Welt des 1. Jahrhunderts im öffentlichen Raum häufig einer konventionellen Handlungsstruktur folgt, die er „Herausforderung-Retourkutsche“ nennt.⁸ Das Kräftemessen um das Ansehen wird im Dialog inszeniert, indem ein Kontrahent den anderen mit einer Frage oder Behauptung konfrontiert und darauf hofft, dass dieser mit seiner Entgegnung der Anfrage nicht gewachsen sein wird. Gelingt es dem Angesprochenen jedoch, den Impuls des Fragestellers gut zu kontern, kann er jedoch an öffentlichem Ansehen, an Ehre hinzugewinnen.

In seiner knappsten Form besteht das Apophthegma somit aus einer pointierten Formulierung eines praktischen Lehrsatzes. Oftmals ist es jedoch nach dem Frage-Antwort-Muster als eine rudimentäre Szene aufgebaut. Prominent bezeichnet Rudolf Bultmann solche Apophthegmata in seiner *Geschichte der Synoptischen Tradition* als „Streit-“ bzw. „Schulgespräche“.⁹ Gelegentlich finden sich allerdings auch deutlich umfassendere Szenen, die die gegebene Situation mit einiger Ausführlichkeit beschreiben

⁶ Bei Diogenes Laertios gehen diesem Mittelteil der Lebensbeschreibung regelmäßig Bemerkungen zur Herkunft des Protagonisten sowie zu seinem Verhältnis zu Lehrern voraus. Am Ende der Vitae steht oft eine Schilderung der Todesumstände. Vgl. dazu Mejer 2007, 432.

⁷ Zur literarischen Eigenart der Darstellung bei Diogenes Laertios vgl. auch Downing 1988, 196–224, 197. Bisweilen findet sich in der Sekundärliteratur auch der Vorschlag, die kynischen Anekdoten bei Diogenes Laertios als *χρεῖα* zu begreifen. Vgl. etwa Gardner 2022, 124. Diese Klassifikation ist sicher treffend, sofern man als *χρεία* einen eingängigen und personen- sowie situationsgebundenen Ausspruch versteht (wie etwa Sirois 2014, 67). Dem umfassenden kommentierenden Schema einer *χρεία*, wie es die rhetorischen Handbücher lehren, folgen die meist sehr kurzen Sequenzen in Diog. L. 6 allerdings nicht. Zu diesem Schema vgl. Parsons/Martin 2018, 26–27. Zur Unterscheidung zwischen *χρεία* und Apophthegma vgl. ferner Wehrli 1973, 195.

⁸ Im Englischen heißt es „Challenge-Riposte“. Vgl. Malina 2001, 33–35; vgl. auch Malina/Neyrey 1991, 25–65, 29–30.

⁹ Vgl. Bultmann 1995, 8–73.

oder ein Gespräch wiedergeben, das sich über mehrere Redebeiträge der beteiligten Gesprächspartner erstreckt.

Durch ihre apophthegmatische Darstellung erweisen sich sowohl die kynische Philosophie als auch die Lehre Jesu als Lebensweisen bzw. als Gedankengebäude, die stark auf lebenspraktische Fragen konzentriert sind. Ganz programmatisch kommt dieser Grundgedanke in der kynischen Überlieferung immer wieder zur Sprache, dass es eben nicht darum geht, die Welt metaphysisch zu erklären, sondern stattdessen schlichtweg gute Richtlinien für das praktische Leben zu gewinnen. Die kynische Philosophie verzichtet auf einen ihrer Ansicht nach unnötigen theoretischen Überbau und versteht sich insofern als „Abkürzung zur Tugend“ (Diog. L. 6,78.104). Tugend (*ἀρετή*) ist ihrer Überzeugung nach eine praktische Sache, die man erlernen kann, indem man genügsam lebt und nicht nach Ruhm strebt (6,11.105). Die Kyniker betonen die Kürze ihrer Lehre (6,31) und richten ihr Wirken darauf aus, anderen den Weg zur Tugend zu zeigen (6,104).

Dazu erweisen sich die pointierten Aussprüche der Philosophen als sehr hilfreich. Mehrfach hebt Diogenes Laertios die rhetorische Durchschlagskraft der kynischen Äußerungen hervor (6,14; betont auch 6,74). Nicht zuletzt unterstützt dabei der charakteristische Humor der Kyniker die Wirkung ihrer Pointen. Über den Kyniker Monimos hält Diogenes Laertios fest, er habe auch mehrere Schauspiele geschrieben, und darin zeige sich „tiefer Ernst in der Hülle des Scherzes“ (6,83: *σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα*).¹⁰ Die Werke des Menippos von Gadara gelten gar allgemein als „vollgestopft mit Spott“ (6,99: *πολλοῦ καταγέλωτος γέμει*). Auf jeden Fall weist die kynische Lehre einen stark praktischen Akzent auf (6,103). Rezeptionsgeschichtlich ist von den vielen biographischen Notizen, die Diogenes Laertios konserviert, vor allem die Begegnung zwischen Diogenes von Sinope und Alexander dem Großen zu Bekanntheit gelangt. Die Szene zeigt gut, wie in den Apophthegmata der Kyniker Respektlosigkeit und Humor als Vehikel dienen, um die Grundüberzeugung eines tugendhaften Lebens in Genügsamkeit zu verkörpern.¹¹

¹⁰ Die deutsche Übersetzung stammt von Otto Apelt (vgl. Apelt 1998).

¹¹ Ein wichtiger Zug der Apophthegmata liegt darin, dass sie Situation und Ausspruch miteinander so verknüpfen, dass diese untrennbar zusammengehören. Vgl. Wehrli 1973, 194. Die kynische Lehre wie auch die Lehre Jesu bei den Synoptikern entsteht also nicht durch rein rationale Erwägungen am Schreibtisch, sondern sie ist praktische Lehre, Lehre aus dem Leben für das Leben. Sie vollzieht sich konkret körperlich. Unter dem Stichwort „Verkörperung“ (oder engl. „embodiment“) hat auch die neutestamentliche Wissenschaft während der letzten Jahre vermehrt den Umstand ins Auge gefasst, dass das frühe Christentum nicht auf seine abstrakte Lehre reduziert werden kann, sondern als gelebtes Phänomen begriffen werden muss. Vgl. zur Verkörperung den ritualtheoretischen Überblick von Polit 2013. Mit ihrem Quellenband zur antiken Anthropologie und Medizin tragen insbes. Annette Weissenrieder und Katrin Dolle dazu bei, die körperliche Dimension neutestamentlicher Vorstellungen und Aussagen zu erschließen. Vgl. Weissenrieder/Dolle 2019 und darüber hinaus vgl. außerdem Glancy 2010. In eine ähnliche Richtung geht die Analyse kynischer Lebenspraxis bei Philip Bosman und Darren Gardner: Bosman begreift das kynische Auftreten des Diogenes in der Öffentlichkeit als Perfor-

ἐν τῷ Κρανείῳ ἡλιουμένῳ αὐτῷ Ἀλέξανδρος ἐπιστάς φησιν, „αἴτησόν με δὲ θέλεις.“ καὶ ὅς, „ἀποσκότησόν μου,“ φησί.

Als er im Kraneion sich sonnte, trat Alexander an ihn heran und sagte: „Fordere, was du wünschest;“ worauf er antwortete: „Geh mir aus der Sonne.“¹²

Dem Umstand verdanken die Kyniker auch ihre Bezeichnung: Nach Diogenes Laertios ist Antisthenes von seinen Zeitgenossen mit dem Spitznamen „Hund“ (κύων) versehen worden (6,13). Schnell adaptieren die Vertreter der Philosophie dann diese Bezeichnung, weil sie am Hund nicht nur dessen Bedürfnislosigkeit, sondern auch seine Bisigkeitschätzen (6,19; vgl. auch 6,45.46), die sich bei den Kynikern vor allem in Worten, mitunter jedoch auch in Handgreiflichkeiten äußert (z.B. 6,31.97).¹³

Die folgenden Vergleiche werden Parallelen zwischen den apophthegmatischen Notizen zu den Kynikern bei Diogenes Laertios und den Apophthegmata Jesu in den synoptischen Evangelien aufzeigen. Auffällig ist dabei, dass die Texte nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt deutliche Gemeinsamkeiten aufweisen.¹⁴ Der Grad der Ähnlichkeit zwischen den Aussprüchen bei Jesus und den Kynikern variiert dabei. Jedoch kann die folgende Sammlung von Übereinstimmungen nicht als Fall von „Parallelomanie“¹⁵ abgetan werden, denn gerade in der Summe ergibt sich eine deutlich erkennbare Schnittmenge zwischen der Behandlung der Kyniker bei Diogenes Laertios und der Darstellung Jesu bei den Synoptikern. Diese sorgt dafür, dass das frühe Christentum in der hellenistischen Welt als eine der kynischen Lebensweise verwandte Anschauung wahrgenommen werden kann.¹⁶ Konkret stehen die synoptischen Biographien Jesu denjenigen nahe, die Diogenes Laertios von den Kynikern zeichnet.¹⁷

mance, die eine gesellschaftliche Kritik artikuliert. Vgl. Bosman 2006. Gardner betont dem gegenüber stärker das politische Moment dieser Kritik. Vgl. Gardner 2022, insbes. 126–127.

¹² Übersetzung von Apelt. Ihre unverhohlene Ansprache begreifen die Kyniker als Ausdruck einer Haltung der Offenheit (παρρησία). Vgl. dazu auch Neumann 2010, 26–30; Neumann 2015, Punkt 1.3.3, Sirois 2014, 167–169. Dass dieser kynische Freimut in der kulturellen Welt der Antike oftmals respektlos wirkt und daher als schamlos gilt, betont v.a. Vaage 1992. Zu seinem performativen Charakter siehe Bosman 2006, 94 und Gardner 2022, 125.

¹³ Vgl. zur Bezeichnung der Kyniker auch Dudley 1967, 5; 29.

¹⁴ Vgl. dazu auch Downing 1988, 203.

¹⁵ So die Kritik, die Samuel Sandmel (1962) denjenigen entgegenhält, die im Zuge der Publikation der Qumran-Funde in der Mitte des 20. Jahrhunderts allzu schnell bereit waren, Ähnlichkeiten zwischen den neu entdeckten Texten und den Schriften des Neuen Testaments zu konstruieren.

¹⁶ Darum hat es auch im Lauf der neutestamentlichen Forschungsgeschichte v.a. in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrfach Versuche gegeben, Jesus selbst oder bestimmte Schriften des Frühchristentums als kynisch beeinflusst zu erweisen. Vgl. dazu Neumann 2015, Punkt 2.2. Prominent vertreten John Dominic Crossan und Bernhard Lang die These, dass der historische Jesus seine Lehre aus der kynischen Philosophie bezieht. Leif Eric Vaage sieht eher die Logienquelle Q als den entscheidenden Text an, der die Jesustradition kynisch zusetzt. Vgl. Crossan 1991; Lang 2010; Vaage 1987.

¹⁷ Diogenes Laertios blickt aus einem zeitlichen Abstand auf die Bewegung zurück, die er beschreibt. So lassen seine Ausführungen deutlich erkennen, dass die Überlieferung die kynischen Leh-

3 Genügsamkeit

Sowohl der synoptische Jesus als auch die Kyniker legen Wert auf eine bescheidene Lebensführung. Für die Kyniker gehört die Bedürfnislosigkeit in den Kernbereich ihrer Lehre von der Tugend.¹⁸ Sie predigen Genügsamkeit (*αὐτάρκεια*) und leben diese öffentlich vor (Diog. L. 6,11).¹⁹ So nehmen sie einfache Nahrung zu sich und trinken nur Wasser (6,31). Nach einem Ausspruch des Diogenes von Sinope sind es gerade die wertvollsten Dinge, die auf dem Markt nur wenig Geld kosten. Dabei bezieht er sich auf das Mehl, das günstig zu haben ist, den menschlichen Hunger jedoch vollkommen stillt (6,35). Hier deutet sich bereits die kynische Gepflogenheit an, geltende Konventionen und Wertvorstellungen nicht nur zu hinterfragen, sondern gar vom Kopf auf die Füße zu stellen: Nicht das, was allgemein als wertvoll angesehen wird, ist es nach dem Diktum des Diogenes auch; vielmehr erblickt der Kyniker das Wertvolle dort, wo kein materieller Wohlstand vornöten ist.²⁰ Das Leben an sich ist nach kynischer Auffassung gar nicht schwer; vielmehr machen die Menschen es sich selbst durch ihre Genussucht schwer (6,44). Es ist daher ratsam, sich des Verlangens nach Besitz und Luxus ganz zu entledigen und stattdessen genügsam zu leben. Auch der synoptische Jesus lehrt, dass menschliches Streben nach Besitz und Genuss letztlich ins Leere läuft und seine Schüler deshalb von Sorgen befreit leben dürfen. Weder um Nahrung noch um Kleidung sollen die Menschen sich sorgen (Mt 6,25 / Lk 12,22); denn indem man sich sorgt, kann man das Leben keineswegs verlängern (Mt 6,27 / Lk 12,25).

Diese Aussagen machen deutlich, dass die Texte bei den inneren menschlichen Antrieben ansetzen, indem sie Verlangen und Sorgen als unnötig oder gar schädlich bewerten und deswegen zu unterbinden trachten. Programmatisch erklärt dazu Diogenes Laertios, dass die Kyniker sich ganz allgemein von allen Affekten lösen wollen. Durch sein Bemühen um Affektlosigkeit (*ἀπάθειας ζηλώσας*) habe Antisthenes den Grundstein der kynischen Lehre gelegt (Diog. L. 6,2), und Diogenes von Sinope habe dies dann in seiner *ἀπάθεια* vollkommen verwirklicht (6,15). Es fällt auf, dass gerade das Lukasevangelium seine Jesusfigur diesem kynisch-stoischen Ideal angleicht, indem es rigoros die Bemerkungen über die Affekte Jesu auslässt, welche es in seinen Quellen vorfindet (vgl. nur Lk 6,10 diff. Mk 3,5 oder Lk 18,22 diff. Mk 10,21).

rer ungebrochen und pointiert darstellt und sie dadurch idealisiert. Besonders Diogenes von Sinope, dem der größte Teil des 6. Buchs bei Diogenes Laertios gewidmet ist, fungiert als Aushängeschild der kynischen Philosophie. Vgl. zu diesem Vorgang der Idealisierung in der Tradition auch Billerbeck 1996, 205. Vgl. außerdem auch Wehrli 1973, 205–206; Gardner 2022, 135–136; Mejer 2007, 438.

¹⁸ Vgl. auch Neumann 2015, Punkt 1.3.2.

¹⁹ Zur kynischen Genügsamkeit vgl. auch Neumann 2010, 24–26.

²⁰ Vgl. zur performativen Artikulation dieser Ansicht bei den Kynikern insbes. auch Gardner 2022, 134.

In ihrer Bedürfnislosigkeit nehmen sich die Kyniker Tiere und Kinder zum Vorbild. Diogenes von Sinope sei beim Anblick einer Maus zu einer wesentlichen Erkenntnis gelangt: Wie das Tier sich nicht um einen Schlafplatz bemüht und auch nicht wählerisch ist, was seine Speisen anbelangt, wählt auch der Kyniker ein bedürfnisloses Leben für sich (Diog. L. 6,22). Bekanntlich dienen für den synoptischen Jesus die Vögel – und zusätzlich auch die Blumen – als Paradebeispiele für die Einsicht, dass auch die Menschen sich nicht darin auffreiben müssen, sich ständig auf ihre Versorgung mit Nahrung und Kleidung zu fokussieren (Mt 6,26,28 / Lk 12,24,27). Alle Texte stimmen darin überein, dass sie die Betrachtung der Tiere als Schlüssel zur Erkenntnis wahrnehmen. Der visuelle Eindruck setzt die eigene lebenspraktische Entscheidung frei. Der Kyniker Diogenes kommt außerdem zu einer ähnlichen Konsequenz, als er einem Kind beim Trinken zusieht, denn da das Kind mit seiner Hand Wasser schöpft und es zum Mund führt, bemerkt auch Diogenes, dass er gar keines Bechers bedarf und er deswegen seine ohnehin schon sehr überschaubaren Habseligkeiten um einen weiteren Gegenstand verschmälen kann. Er wirft den Becher weg mit den Worten:

παιδίον με νενίκηκεν εύτελεία.

Ein Kind hat mich in der Einfachheit übertrffen (6,37).

Auch bei den Synoptikern gibt es den Topos des kindlichen Vorbilds: Schon das Markusevangelium fordert zur Orientierung an den Kindern auf, wenn es darum geht, die Königsherrschaft Gottes anzunehmen (Mk 10,15 / Lk 18,17; abgewandelt in Mt 18,3).

Die Forderung zur Sorglosigkeit und Genügsamkeit verbindet sich sowohl bei den Kynikern als auch beim synoptischen Jesus mit dem Vertrauen auf das Versorgt-Sein durch Gott. Hier kommt also eine explizite theologische Überzeugung ins Spiel. Gerne formulieren die kynischen Philosophen ihre Position mithilfe eines Verfahrens der logischen Schlussfolgerung. Dabei gelten mehrere Prämissen, nämlich (a) alles gehört den Göttern, (b) Weise sind Freunde der Götter und (c) Freunde haben alle Dinge gemeinsam. Daraus folgt, dass alle Dinge den Weisen gehören (Diog. L. 6,37; genauso 6,72).²¹ Auf diese Weise begründen die Philosophen ihr Vertrauen, dass ihnen das zum Leben Notwendige schon zufallen werde bzw. sie es sich einfach nehmen können. In der Rede über die Sorglosigkeit, welche im Matthäus- und im Lukasevangelium zu finden ist, begründet auch Jesus sein Vertrauen auf Versorgung mit dem Hinweis auf Gottes Fürsorge. Gott agiert demzufolge als Vater, der sich um seine menschlichen Kinder kümmert, indem er ihnen das gibt, was sie zum Leben brauchen (Mt 6,26,32 / Lk 12,30). Auch die Aufforderung zum vertrauensvollen Bittgebet begründen diese Schriften mit dem Hinweis auf Gottes Vaterrolle, aufgrund derer er den

²¹ Vgl. hierzu auch Dudley 1967, 35–36. Vgl. auch Diog. L. 6,51, wo Diogenes von Sinope die tugendhaften Männer als „Ebenbilder der Götter“ bezeichnet (*τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι*).

Menschen etwas Gutes geben will, wenn sie ihn darum bitten (Mt 7,7–11 / Lk 11,9–13). Die gewählte Semantik des Verhältnisses unterscheidet sich zwar, denn bei den Kynikern sind die Philosophen Freunde der Götter, während die Menschen nach den Synoptikern Kinder Gottes sind; jedoch folgt daraus ein übereinstimmendes Resultat: Wegen ihrer Freundschaft bzw. Kindschaft können die Menschen auf die Versorgung mit Nahrung, Kleidung und Unterkunft vertrauen.

Entsprechend müssen sie auf ihren Reisen nicht viel mit sich führen. Die Vertreter des Kynismus verfügen seit dem Wirken des Antisthenes, der die kynische Lebensweise begründet hat, über die klassische dreiteilige Ausrüstung, bestehend aus Mantel, Stab und Ranzen (Diog. L. 6,13). Der besondere Vorzug des Mantels liegt in seiner Merzweckfähigkeit, die Diogenes von Sinope erfunden habe: Denn dadurch, dass Diogenes den Stoff doppelt nimmt, wenn er ihn am Körper trägt, hat dieser die passende Größe, um tagsüber als Kleidungsstück und des Nachts als Decke zu dienen (6,22–23). Auf Schmuck und Schuhe verzichtet der Kyniker (6,31). Die Kyniker besitzen somit nur das, was man am Leib tragen kann, und hiervon auch nur das Nötigste. Über Krates von Theben erzählt Diogenes Laertios, er habe alle Dinge, die er am Körper trug, vor sich abgelegt, sich nackend vor seine Verehrerin Hipparchia hingestellt und zu ihr gesagt: „Hier steht dein Bräutigam, dies ist seine Habe, danach fasse deinen Entschluß“ (6,96).²² Die Frau habe daraufhin ebenfalls die kynische Ausrüstung angelegt und sei ihrem Mann und Lehrer gefolgt (6,97).

Die Frage, wie viel ein Schüler Jesu besitzen und mit sich führen dürfe, behandeln die synoptischen Evangelien vor allem im Zusammengang mit der Aussendung der Jünger. In der Szene von der Aussendung der 12 Jünger (Mk 6,8–9 / Mt 10,9–10 / Lk 9,3) äußert sich Jesus sogar noch radikaler als die Quellen der kynischen Überlieferung, denn auch in diesen Texten spielen Stab, Ranzen und Oberbekleidung zwar eine Rolle, werden jedoch weitgehend verboten. Der markinische Text untersagt den Anhängern Jesu den Besitz von Stab, Brot, Ranzen und Geld, erlaubt allerdings das Tragen von Schuhen. Außerdem sollen die Jünger kein zweites Gewand auf ihren Weg mitnehmen. Der Matthäus-Evangelist geht noch einen Schritt weiter: Er beginnt beim Geld und geht wie Markus davon aus, dass die Jünger dieses, wenn sie welches hätten, in ihrem Gürtel aufbewahren würden. Außerdem hebt er hervor, dass nicht nur Gold- und Silbermünzen, sondern sogar Kupfergeld für die Schüler Tabu sein soll. Danach verbietet er Ranzen und zweites Hemd. Auch die Schuhe, die die Markus-Vorlage den Anhängern Jesu gestattet, werden mit einem Verbot belegt. Der Stab, der ebenfalls nicht erlaubt ist, wandert an das Ende der Liste. Die Aufzählung besteht somit aus lauter Verboten. Der Lukas-Evangelist hält sich enger an die markinische Reihenfolge der Aufzählung, markiert dabei jedoch den Ranzen als möglichen Aufbewahrungsplatz für Brot und Geld, obwohl diese Gegenstände alle verboten sind. Zudem lässt er die Bemerkung über die Sandalen schlichtweg aus. Er muss sich also – anders als

22 Übersetzung nach Apelt.

Matthäus – nicht explizit gegen Markus stellen und erhält dennoch eine Liste, die sich rein aus Verboten zusammensetzt.²³ Noch krasser als die kynischen Philosophen verzichten damit die Anhänger Jesu auf alle Ausrüstungsgegenstände.²⁴

Dazu passt die Kompromisslosigkeit, mit der die Männer sich Jesus auf seiner Wanderung anschließen, welche dieser in seine Nachfolge beruft: Sie lassen alles stehen und liegen, um Jesus sofort hinterherzugehen, nachdem dieser sie angesprochen hat. Dies gilt sowohl für Simon Petrus und seine Kollegen (Mk 1,17–20 / Mt 4,19–22 / Lk 5,10–11) als auch für den Zöllner Levi bzw. Matthäus (Mk 2,14 / Mt 9,9 / Lk 27–28).

Sowohl in der kynischen wie auch in der synoptischen Überlieferung gibt es Texte, die ausdrücklich thematisieren, dass es erforderlich ist, sich von Besitz oder gar Wohlstand zu lösen, um ein konsequentes Leben zu führen, das den Überzeugungen der Gruppe und ihrer Lebensanschauung gerecht wird: Der Kyniker Krates von Theben ist zunächst sehr reich. Dann aber veräußert er all seinen Besitz und verteilt den Erlös unter den Mitbürgern, um sich der kynischen Lebensweise widmen zu können, wozu Diogenes ihn aufgefordert hat (Diog. L. 6,87). Seine Verehrerin Hipparchia stammt aus gutem Hause, doch auch sie wendet sich von diesem Leben ab, um sich Krates anschließen zu können (Diog. L. 6,96–97). Reichtum – so die Überzeugung der Kyniker – wirkt sich unmittelbar schädlich aus und steht einer tugendhaften Lebensweise im Weg (6,95). Eine ähnliche Szene beinhalten auch die synoptischen Evangelien mit der Erzählung vom reichen Jüngling, die freilich mit der Weigerung des Mannes endet, in die gewünschte Lebensweise einzutreten. Die Szene läuft in allen drei Fassungen übereinstimmend auf den Ausspruch zu: „Leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes“ (Mk 10,25 / Mt 19,24 / Lk 18,25). Entsprechend ruft Jesus den Mann, dessen guten Willen er erkannt hat, dazu auf, sich seines Besitzes zu entledigen und ihm nachzufolgen (Mk 10,21 / Mt 19,21 / Lk 18,22). Durch kleine redaktionelle Veränderungen steigert besonders das Lukasevangelium den Konflikt zwischen Jesus und dem Reichen gegenüber der Vorlage: Anders als bei Markus wird der Mann, mit dem Jesus sich im Gespräch befindet, als Mächtiger (Lk 19,18: ἄρχων) vorgestellt. Außerdem lässt Lukas seiner generellen Tendenz entsprechend auch an dieser Stelle die affektive Regung Jesu weg: Während der markinische Jesus liebevoll auf die Bekundung des Gesprächspartners reagiert, er habe die Gebote seit seiner Jugend treu eingehalten (Mk 10,21), fehlt die Bemerkung im Lukasevangelium. Apodiktisch stellt der lukanische Jesus an anderer Stelle fest: „Jeder von euch,

²³ Außerdem ändert er die Reihenfolge von Ranzen und Brot, um der Logik der kynischen Texte noch näher zu kommen. Vgl. dazu Neumann 2010, insbes. 61–64. Vgl. außerdem das Verbot von Geld, Ranzen und Schuhen in der lukanischen Erzählung von der Aussendung der 72 Jünger (Lk 10,4).

²⁴ Den völligen Verzicht auf Absicherung mit Nahrung, Kleidung und Unterkunft betonen Matthäus und Lukas wiederum durch den Verweis auf die Tierwelt; diesmal übertreffen die Anhänger Jesu jedoch noch die Einfachheit des Lebensstils der Tiere: Während die Füchse in Höhlen schlafen können und die Vögel in Nestern, hat Jesus als der Menschensohn keinen festen Schlafplatz (Mt 8,20 / Lk 9,53).

der sich nicht von all seinen Besitztümern trennt, kann nicht mein Schüler sein“ (Lk 14,33). Der Ausspruch besitzt keine synoptische Parallele.

Allerdings gewinnen die Kyniker wie auch die Anhänger Jesu durch ihren Besitzverzicht eine neue Perspektive, welche sie als „wahren Reichtum“ etikettieren. Bereits Antisthenes soll einem Schüler, der seine Unterlagen verbummelt hatte, gesagt haben, er hätte die Weisheit wohl besser nicht auf Notizblätter, sondern in die eigene Seele (ψυχή) schreiben sollen (Diog. L. 6,5). Die kynische Philosophie investiert somit lieber in innere Werte als in materielle Dinge. Ebenfalls auf Antisthenes führt Diogenes Laertios den Ausspruch zurück, die ἀρετή sei ein Werkzeug, das niemand stehlen kann (6,12). Und Diogenes von Sinope habe Bildung (παιδεία) als veritablen Reichtum für die Armen (τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον) begriffen (6,68; vgl. auch 6,86). Ganz ähnlich verheißt Jesus dem reichen Jüngling einen „Schatz im Himmel“ (Θησαυρὸς ἐν οὐρανῷ), sofern er sich von seinem materiellen Reichtum trenne (Mk 10,21 / Mt 19,21 / Lk 18,22). In der Bergpredigt des Matthäusevangeliums spricht Jesus über den Schatz (Θησαυρός), der nicht von Rost oder Motten zerstört werden kann und der im Kontrast zum irdischen Reichtum steht (Mt 6,19–21 / Lk 12,33–34). Ein Problem des materiellen Besitzes ist damit seine Kurzlebigkeit. Allzu leicht kann er dem Menschen abhanden kommen; darin sind sich die Kyniker und der synoptische Jesus einig.²⁵ Wie Antisthenes fordert Jesus seine Schüler dazu auf, ihrer ψυχή den Vorrang vor materiellem Gewinnstreben zu geben, denn „was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und [dabei] seine Seele zu verlieren?“ (Mk 8,36 / Mt 16,26 / Lk 9,25).

4 Kritik an geltenden Werten

Die kynische Präferenz für ein einfaches und tugendhaftes Leben hat auch eine Kehrseite, die das beschriebene Bemühen um Genügsamkeit komplementiert: Die Kyniker kritisieren mit Vorliebe die Wohlhabenden und Mächtigen. Wer sein Verhalten am Streben nach materiellen Dingen oder Ansehen orientiert, kann in ihren Augen kein tugendhaftes Leben führen. Vielmehr ist die Gier (φιλαργυρία) die Ursache für alles Schlechte in der Welt. Weil sie sich bereichern wollen, lügen und stehlen Menschen oder begehen gar Morde. Eine in den kynischen Quellen mehrfach belegte kynische Redensart begegnet bei Diogenes Laertios im Munde des Diogenes von Sinope,²⁶ nämlich:

²⁵ Eine Variante dieses Gedankens, der in der kynischen Literatur mehrfach bezeugt ist, bezieht dieses Grundmuster auch auf menschliche Schönheit. So sagt Diogenes von Sinope zu einem jungen und damit implizit auch hübschen Mann, die Schönheit der Seele sei wichtiger als körperliche Schönheit (Diog. L. 6,58).

²⁶ Mit 1Tim 6,10 hat dieser Spruch sogar Eingang in das Neue Testament gefunden. Weitere Belege aus der kynischen Literatur sind etwa Stob. 3,10,37 und Dio Chrys. 17,6,7. Vgl. dazu auch Neumann 2015, Punkt 2.1.

τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν.

Die Geldgier nannte er die Mutterstadt aller Schlechtigkeiten (Diog. L. 6,50).

Reichtum gilt den Kynikern insofern als besonders schädlich (Diog. L. 6,95) und wird aus diesem Grunde fortwährend mit Kritik bedacht (6,105). Die synoptischen Evangelien transferieren diese Kritik in die Welt Jesu, indem sie eine Gruppe der Habgier bezüglichen, an der sich Jesus ohnehin fortwährend reibt. Gerade die Pharisäer werden beschuldigt, sich gierig zu verhalten (Lk 16,14: οἱ Φαρισᾶιοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες). Anders als das Lukasevangelium wählt Matthäus in diesem Kontext jedoch nicht den bei den Kynikern geläufigeren Wortstamm φιλαργυρ-, sondern lässt Jesus die Pharisäer in der gegen sie gerichteten Rede des Raubes und der Maßlosigkeit bezüglichen (Mt 23,25: ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας). Mit dem Stichwort πλεονεξία warnt der lukanische Jesus seine Gesprächspartner davor, aus Gewinnsucht miteinander in Streit zu geraten und nimmt dies zum Anlass, ihnen das Gleichnis vom reichen Kornbauern zu erzählen (Lk 12,15).

Auch in diesem Kontext spielen die Kyniker ihre Überzeugung von der Umkehrung der Werte aus, denn während materieller Reichtum den Menschen von der Tugend hinweg führt, eröffnet ein tugendhaftes Leben in Genügsamkeit ihrer Ansicht nach einen „wahren Reichtum“ (s.o.). Einerseits vollzieht sich damit eine Umwertung geltender Konventionen bereits in der Gegenwart. Andererseits klingt bei Diogenes Laertios aber auch vereinzelt eine kynische Haltung an, die eine noch drastischere Bestätigung dieser Überzeugung von der Zukunft erwartet. Der Vorzeige-Kyniker Diogenes wird einmal gefragt, auf welche Weise er nach seinem Tod bestattet zu werden wünscht, worauf er antwortet: „Auf dem Gesicht liegend“ (ἐπὶ πρόσωπον). Der Fragesteller hakt nach, weswegen Diogenes denn einen so verwunderlichen Wunsch äußere. Der Kyniker entgegnet: „Weil es in Kürze geschehen wird, dass das Untere nach oben gewendet wird“ (ὅτι μετ' ὄλιγον . μέλλει τὰ κάτω ἄνω στρέψεσθαι; Diog. L. 6,31–32). Diogenes Laertios bezieht dies auf die Machtübernahme durch die Makedonier. Deutlich ist jedoch, dass der Kyniker in dieser narrativen Konstruktion einen Wertewandel jenseits des eigenen Todes erwartet und ankündigt. Noch stärker artikulieren die synoptischen Evangelien eine eschatologische Status- und Werte-Umkehr. Der Ausspruch „Die Letzten werden die Ersten sein und die Ersten die Letzten“ begegnet mehrfach in der Überlieferung. Im Markusevangelium formuliert Jesus an die Adresse seiner Anhängerschaft die Forderung, dass diejenigen, die eine wichtige Position bekleiden wollen, sich unterordnen müssen mit den Worten: „Wenn einer der Erste sein will, sei er von allen der Letzte und aller Diener“ (Mk 9,35; vgl. auch Mt 20,26–27; Lk 9,48). An anderer Stelle gebrauchen die Synoptiker das Diktum in einem dezidiert eschatologischen Kontext (Mk 10,31 / Mt 19,13 / Lk 20,16). Der Matthäus-Evangelist wiederholt den Ausspruch als Pointe des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,16). Lukas hingegen findet andere Wege, um die erwartete eschatologische Status-Umkehr immer wieder zu thematisieren. Den Seligpreisungen, die bei Matthäus

die Bergpredigt eröffnen und denjenigen Hoffnung zusprechen, die gegenwärtig aus geistlichen Gründen benachteiligt sind oder eine gerechte Haltung zeigen (Mt 5,3–10), gibt Lukas eine konkret materielle Stoßrichtung. Materiell Arme, Hungernde und Weinende dürfen darauf vertrauen, dass ihr Schicksal sich im Eschaton drastisch wandeln wird (Lk 6,20–22). Außerdem stellt Lukas klar, dass der Statuswechsel nicht nur in eine Richtung verläuft. Vielmehr sollen die Reichen, Satten und Lachenden sich vorsehen, da ihr Schicksal am Ende der Zeit eine unerfreuliche Wendung nehmen wird. Dies drückt der lukanische Jesus mit Weherufen aus, die in antithetischer Entsprechung zu den Seligpreisungen stehen (Lk 6,24–26).²⁷

Auch hinsichtlich ihrer sozialen Verhältnisse nehmen die Vertreter der kynischen Philosophie eine Neubewertung vor. Diogenes von Sinope habe sich nicht als Bürger einer bestimmten Stadt verpflichtet gefühlt, sondern sich selbst als „Weltbürger“ (*κοσμοπολίτης*) bezeichnet, erzählt Diogenes Laertios (Diog. L. 6,63).²⁸ Insbesondere die familiären Beziehungen werden für das wandernde Leben des Philosophen hintenan gestellt. Bereits Antisthenes habe gesagt, den Gerechten müsse man mehr wertschätzen als die Verwandtschaft (6,12). Im bereits erwähnten Kontext der Erzählung von Krates, der all seinen Besitz weggibt, um Philosoph zu werden, erscheinen seine Verwandten, um ihn umzustimmen. Krates jedoch verscheucht sie mit seinem Stab, indem er ihnen Prügel androht, was Diogenes Laertios wiederum als Beleg für seine Tugendhaftigkeit wertet (6,68). Auch von Jesus wird Ähnliches berichtet. Als im Markusevangelium Personen aus dem engsten Familienkreis Jesu erscheinen, um ihn nach Hause zu holen, erteilt er ihnen eine derbe Abfuhr. Zwar tilgen Matthäus und Lukas den Verdacht der Angehörigen, Jesus könnte den Verstand verloren haben (Mk 3,20–21), doch folgen Sie Markus darin, dass sie Jesus auf die Nachricht von der Anwesenheit seiner Familie antworten lassen: „Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter“ (Mk 3,35; ähnlich Mt 12,50 und Lk 8,21).²⁹

Nicht nur von ihrer Familie, sondern auch von allgemein respektierten Autoritäten distanzieren sich die Kyniker. Auch darin zeigt sich ihre Respektlosigkeit, die sich allein der eigenen Überzeugung verpflichtet weiß und diese gerne offensiv vertritt – auch wenn dies bedeutet, Konventionen des Anstands zu verletzten. Antisthenes habe sich etwa darüber empört, erzählt Diogenes Laertios, dass sich unter denen, die öffentliche Ämter bekleiden, auch so viele Bösewichte befinden, welche im Amt bleiben dürfen, obwohl es im Bereich des Ackerbaus doch vernünftig ist, das Unkraut unter dem Weizen auszureißen (Diog. L. 6,6). Ein ähnliches Bild benutzt das Matthäusevan-

27 Vgl. dazu Neumann 2010, 51–54.

28 Vgl. auch Sirois 2014, 139–140.

29 Zu der Distanzierung der Kyniker von familiären Bindungen passt auch die von den Vertretern der Richtung weitgehend praktizierte Ehelosigkeit. Besonders Diogenes von Sinope habe die Menschen gelobt, die entgegen ihrem Bedürfnis auf die Ehe verzichteten (Diog. L. 6,29), und auf die Frage, wann der richtige Zeitpunkt zum Heiraten gekommen sei, habe er geantwortet: „Für junge Männer – noch nicht. Für alte Männer – nicht mehr“ (Diog. L. 6,54).

gelium mit Blick auf das eschatologische Gericht (Mt 13,24–30). Der Legende nach ist Diogenes von Sinope als Sklave verkauft worden. Auf dem Sklavenmarkt habe er einen wohlhabenden und angesehenen Mann erblickt und daraufhin seinem Verkäufer zugerufen: „Diesem verkaufe mich, er bedarf eines Herrn“ (Diog. L. 6,74).³⁰ Der Kyniker drängt auf den Statuswechsel gemäß seiner Überzeugung, dass die Tugend besser und wichtiger ist als Geld und Ansehen.

Ein wesentlicher Grund für die kynische Respektlosigkeit gegenüber den Autoritäten ist dem entsprechend gerade deren mangelnde Tugendhaftigkeit. Dies gilt insbesondere den Gelehrten: Der konkrete Vorwurf an sie lautet, dass sie selbst nicht nach den Prinzipien leben, die sie verkündigen. Die Rhetoren schwingen große Reden, handeln aber selbst nicht danach (Diog. L. 6,28). In den Apophthegmata begegnet mehrfach das Bild von einem Musikinstrument, um die Diskrepanz zu veranschaulichen. So vergleicht Diogenes die falschen Lehrer mit einer Harfe, die sich selbst nicht hören kann (6,64). Ein taubes Saiteninstrument kann sich selbst nicht in Stimmung bringen (6,65). Genauso geben die Lehrer viele Worte von sich, ihr eigenes Leben bleibt davon jedoch unberührt. Eine ganz ähnliche Kritik ergießt sich in den synoptischen Evangelien über die Pharisäer, die besonders im Matthäusevangelium heftige Schelte kassieren. Bereits im Markusevangelium nimmt dieser Konflikt drastische Formen an, und zwar besonders anlässlich von Jesu Heilungstätigkeit am Sabbat.³¹ Hier sieht sich Jesus dem Vorwurf ausgesetzt, er verletzte durch seine Praxis das Gebot der Sabbatruhe, worauf er die Frage ins Prinzipielle wendet: „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu töten?“ (Mk 3,4 / Lk 6,9; vgl. auch Mt 12,11–12). Zielt diese Retourkutsche nur auf die von den pharisäischen Gegnern gesetzten Prioritäten, bezichtigt sie Jesus im Matthäus- und Lukasevangelium offen der Heuchelei (Mt 23,1–36; vgl. Lk 11,37–54). Indem sie einerseits hohe religiöse Maßstäbe vertreten und etwa auch Küchenkräuter verzehnten, andererseits aber versäumen, Rechte der zwischenmenschlichen Fürsorge einzuhalten, machen sie sich schuldig (Mt 23,23–26; Lk 11,39–42). Sie gleichen dieser stereotypen Kritik zufolge „getünchten“ (Mt 23,27) oder „verdeckten Gräbern“ (Lk 11,44), bei denen Inneres und Äußeres auseinanderklafft.

So teilen die Kyniker mitunter die Werte ihrer Gegner, beschweren sich aber darüber, dass diese selbst nicht die proklamierten Ideale realisieren. Auf der anderen Seite hinterfragen die kynischen Philosophen aber auch regelmäßig die Traditionen, mit denen sie konfrontiert werden. Dies gilt nicht nur für den wahren Wert von materiellem Besitz und Ansehen (s.o.), sondern auch für andere kulturelle Konventionen. Hier stehen auch bei den Kynikern oftmals Fragen der Reinheit und des religiösen

³⁰ Übersetzung von Apelt. Zur sozialen und politischen Brisanz dieser Performance vgl. Gardner 2022, 144–145. Die Kyniker lassen sich auch nicht gern bevormunden. Beim Symposium sei Antisthenes einmal aufgefordert worden, ein Lied anzustimmen, worauf er dem Gegenüber erwidert habe, „dann spiele du doch die Flöte dazu!“ (Diog. L. 6,6; vgl. Mt 11,17 / Lk 7,32).

³¹ Vgl. Klumbies 1989, 169.

Anstands zur Debatte: Diogenes von Sinope erntet Kritik dafür, dass er sich an unreinen Orten aufhalte. Er gibt zur Antwort, dass doch auch die Sonne sogar in die Latrinen hineinscheine, ohne sich dadurch zu beschmutzen (Diog. L. 6,63). Er pflückt eine Feige von einem Baum, und als man ihn darauf hinweist, dass sich just an diesem Baum zuvor jemand erhängt hat, weist der Kyniker alle Bedenken kurzerhand zurück, indem er meint: „Ich reinige sie“ (*αὐτήν καθαρῶ*). Der Gag liegt an dieser Stelle in der Doppeldeutigkeit des Ausspruchs, denn das feminine Pronomen *αὐτήν* scheint sich zunächst auf die gepflückte Frucht zu beziehen, als kündige der Philosoph an, die Feige vor dem Verzehr gründlich abzuwaschen. Im Kontext des Satzes weist das Pronomen jedoch auf den gesamten Baum (*συκῆ*) zurück. Durch seine respektlose Tat demonstriert Diogenes also, dass es nicht verkehrt ist, die Früchte des Baums zu verzehren, und deklariert damit den gesamten Feigenbaum – trotz seiner Vorgesichte – als rein. Die Episode erinnert stark an die synoptische Schilderung von Jesu Sicht zur Unreinheit, dass es nämlich nicht die äußersten Dinge sind, die einen Menschen verunreinigen (Mk 7,15 / Mt 15,11). Außerdem gibt es Parallelen zur Szene vom Ährenraufen am Sabbat, denn auch dort geht es um religiöse Bedenken gegen das Sammeln von Nahrung unter den gegebenen Umständen, die jedoch durch Gegenargumente entkräftet werden (Mk 2,23–28 / Mt 12,1–8 / Lk 6,1–5). Bei Markus gipfelt die Kontroverse in dem Ausspruch: „Der Sabbat ist durch den Menschen geworden, nicht der Mensch durch den Sabbat“ (Mk 2,27).³² Zuvor verweist Jesus auf König David, der in einer Situation akuten Mangels sogar davor nicht zurückschreckte, die Schaubrote aus dem Tempel zu entnehmen, und damit richtig gehandelt hat (Mk 2,25–26 / Mt 12,3–4 / Lk 6,3–4). Ähnlich priorisiert auch Diogenes der Kyniker die menschlichen Grundbedürfnisse gegenüber dem religiösen Anstand, indem er auch Tempelraub und den Genuss jedes Fleisches für unbedenklich erklärt (Diog. L. 6,73).

5 Das philosophische Selbstverständnis

Deutlich ist damit: Die Kyniker verfügen über ein stabiles Selbstbewusstsein. Sie haben eine starke Überzeugung und sind bereit, zu ihr zu stehen und dadurch auch dem Spott ihrer Mitmenschen auszusetzen. Bereits Antisthenes begreift es nach Diogenes Laertios als Merkmal königlicher Würde, Gutes zu tun und dafür auch einen schlechten Ruf zu ertragen (Diog. L. 6,3). Innerhalb der synoptischen Tradition bringt besonders der Kreuzes-Titulus diesen Gedanken auf den Punkt, dass Jesus als ὁ βασιλεὺς τῶν Ιουδαίων (Mk 15,24 / Mt 27,37 / Lk 23,38) hingerichtet wird.³³ Auch das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1–12 / Mt 21,33–46 / Lk 20,9–19) stellt Jesus als den

³² Ähnlich sagt Diogenes: „Das Gesetz hat ohne Staat keinen Nutzen“ (Diog. L. 6,72).

³³ Zur spezifisch lukanischen Zuspitzung der Kreuzigungs-Szene und zum kynischen Verständnis der βασιλεία vgl. auch Neumann 2010, 122–128.

unschuldig leidenden Sohn des Weinbergs-Besitzers dar. Wie Jesus sollen sich auch seine Schüler darauf gefasst machen, dass sie aufgrund ihrer Tätigkeit Verfolgung erleben werden. Die Thematik begegnet etwa in der Endzeitrede (Mk 13,9 / Mt 24,9 / Lk 21,12) sowie in der letzten Seligpreisung (Mt 5,11–12 / Lk 6,22–23).

Dabei führen die Kyniker wie Jesus doch nur Gutes im Schilde. Sie vergleichen ihr Wirken mit dem eines Arztes, das sich heilsam auf die Menschen auswirkt, die seine Hilfe annehmen. Bei Antisthenes liegt der Vergleichspunkt darin, dass die Ärzte oft eine Behandlung an ihren Patientinnen und Patienten vornehmen müssen, die im Moment der Anwendung unangenehm ist, aber dennoch der Besserung dient. So mutet auch der Philosoph den Hörenden eine unangenehme Wahrheit zu, tut dies jedoch nur um ihres Wohlergehens willen (Diog. L. 6,4). Im Rahmen dieses Bildes rechtfertigt der Kyniker sich auch dafür, dass er mit Verbrechern verkehrt, denn – so entgegnet er seinen Kritikern – auch die Ärzte machen ja Hausbesuche bei den Kranken, ohne dadurch selbst krank zu werden (6,6). In den synoptischen Evangelien lautet der entsprechende Ausspruch Jesu, mit dem er sein Wirken erläutert: „Nicht die Gesunden bedürfen eines Arztes, sondern die Kranken“ (Mk 2,17 / Mt 9,12 / Lk 5,31).³⁴

Ein besonderer Vogel unter den Kynikern im 6. Buch des Diogenes Laertios heißt Menedemos. Über ihn weiß der Verfasser gar nicht viel zu berichten. Das Wenige, was er von ihm in Erfahrung gebracht hat, reicht dem Schriftsteller allerdings, um Menedemos unter die Kyniker zu rechnen. Die Beschreibung seines Wirkens erstreckt sich nur über wenige Zeilen am Ende des Buchs (Diog. L. 6,102), bevor Diogenes Laertios noch einmal sehr allgemein zusammenfasst, welche kynischen Überzeugungen er als charakteristisch für diese Richtung betrachtet. Im Grunde beschränkt sich die Kenntnis über Menedemos auf einen einzigen Punkt, dass dieser nämlich in einer auffälligen Verkleidung umhergelaufen sei: Als Rachegotttheit, als Erinnnye habe sich Menedemos ausgegeben und daher ein langes Gewand mit purpurnem Gürtel, einen mit den Tierkreiszeichen dekorierten Hut, einen sehr langen Bart und einen Stab in seiner Hand getragen. Sein Auftrag sei es, die Missetaten der Menschen genau zu observieren, um später den Göttern des Hades darüber Bericht zu erstatten. In diesem kurzen Bericht über Menedemos klingt ein Motiv an, das andere Schriften der kynischen Literatur zum Leitmotiv erheben: dass nämlich die Perspektive des Todes dabei hilft, menschliches Verhalten im Hier und Jetzt zu beurteilen. Vom Totenreich her wird sichtbar, ob das menschliche Leben ethisch gelungen ist oder nicht. In der synoptischen Jesusüberlieferung ist dieser Gedanke ebenfalls gut bezeugt. Explizit beurteilt die matthäische Textpassage vom „Weltgericht“ das Verhalten der Menschen von der Warte des Todes her (Mt 25,31–46).

³⁴ Im etwas anderen Sinn begegnet das Bild von Jesus als Arzt im Lukasevangelium noch ein weiteres Mal (Lk 4,23). Hier verbalisiert der lukanische Jesus eine mögliche gegen ihn gerichtete Kritik, die sich daran entzündet, dass er in seiner Heimatstadt Nazareth keine Wunder vollbringt, mit den Worten „Arzt, heile dich selbst.“

6 Lukanische Gleichnisse

Besonders einige Gleichnisse des lukanischen Sonderguts zeigen dadurch eine Verwandtschaft mit der kynischen Tradition, dass sie nicht nur die Perspektive des Todes einnehmen, sondern darüber hinaus auch noch eine Ethik proklamieren, die der kynischen Genügsamkeit und Reichtums-Kritik entspricht. Manche dieser Gleichnisse laufen auf einen apophthegmatischen Ausspruch Jesu zu und können insofern als charakteristisch erweiterte Apophthegmata gelten:

Dem Gleichnis vom reichen Kornbauern geht ein Streit zwischen zwei Brüdern voraus. Einer von ihnen appelliert an Jesus als Schlichter, damit sein Bruder das väterliche Erbe mit ihm teilen soll. Doch diesem Ansinnen widerspricht Jesus durch eine Aussage, die auch als Kernsatz kynischer Philosophie gelten kann: „Passt auf und lasst ab von aller Habgier ($\pi\lambda\epsilon\omega\varepsilon\zeta\alpha$), denn das Leben eines Menschen kommt nicht aus dem Überfluss seiner Besitztümer“ (Lk 12,15). Die sich anschließende Szene dient der Veranschaulichung und Begründung dieses Prinzips: Bekanntlich stirbt der wohlhabende Mann, der seine Energie in die Sicherung seines Wohlstands investiert hat, im Gleichnis ganz unerwartet. Aufschlussreich ist die Ansprache des Mannes durch Gott am Ende der Szene: Gott spricht ihn als Toren (v. 20: $\delta\alpha\phi\rho\omega\nu$) an. In dem Hinweis, dass in der folgenden Nacht sein Leben ende, zeigt sich der autoritative Vorsprung Gottes dem Reichen gegenüber. Während dieser selbst nicht über den Zeitpunkt seines Lebensendes bestimmen kann, ist er Gott bereits bekannt. Dass der Mann gar nicht mit der Möglichkeit eines plötzlichen Todes gerechnet hat, qualifiziert ihn als Narren. Beinahe sarkastisch klingt in diesem Kontext Gottes Frage: „Was du bereitet hast – wessen wird es sein?“ Diese rhetorische Frage bringt die schmerzhliche Einsicht auf den Punkt, dass der Reiche seine Energie vergeblich aufgewandt hat. Dadurch hat er zwar vieles vorbereitet, kann die Früchte der eigenen Arbeit nun aber nicht mehr genießen. Die Antwort ist klar: Angesichts des Todes werden andere von seinem Wohlstand profitieren, der reiche Mann selbst jedoch nicht. Das Gleichnis konkludiert in einer Umwertung geltender Werte: „So ist der, der für sich selbst Schätze sammelt, aber nicht in Gott reich ist“ (v. 21). Als einer, der zwar Schätze gesammelt, aber dabei den Tod nicht einkalkuliert hat, erweist sich der Mann im Gleichnis als Narr. Der lukanische Jesus propagiert dagegen eine andere Art von Reichtum, nämlich Reichtum in Gott, welcher offenkundig darauf verzichten kann, habgierig zu agieren, an dieser Stelle aber nicht weiter positiv mit Inhalt gefüllt wird. So geschieht hier – wie in den kynischen Quellen – eine Neubewertung von Armut und Reichtum.³⁵

Einer vergleichbaren Konstruktion folgt das Gleichnis vom „ungerechten Verwalter“ (Lk 16,1–13), welches mit Jesu apophthegmatischen Ausspruch abschließt: „Kein Bewohner kann zwei Herren dienen. ... Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (v. 13). Das gleiche Jesuswort ist auch bei Matthäus überliefert (Mt 6,24), doch

35 Vgl. dazu Neumann 2010, 73–83.

während der literarische Kontext im Matthäusevangelium der Bergpredigt ist, plausibilisiert das Lukasevangelium den genannten Lehrsatz wiederum durch eine Gleichniserzählung: Ein Mann weiß um das Ende seines Beschäftigungsverhältnisses als Verwalter in den Geschäften eines wohlhabenden Herrn. Daher nutzt er die ihm verbliebene Zeit, um nicht etwa den Besitz seines Herrn zu vermehren, sondern um sich beliebt zu machen, indem er dessen Schuldern große Teile ihrer Schulden erlässt. Der lukanische Erzählverlauf wirft einige Fragen auf, die forschungsgeschichtlich oft unter Verweis auf überlieferungs- und kompositionskritische Überlegungen diskutiert worden sind.³⁶ Deutlich ist jedoch mit Blick auf den Gesamtplot des Gleichnisses, dass dieses sich kohärent in charakteristisch kynische Denk- und Argumentationsgepflogenheiten einfügt. Zunächst will der Umstand beachtet werden, dass der Verwalter sein Verhalten in einem inneren Monolog begründet.³⁷ Darin artikuliert er seine Hoffnung, im Anschluss an seine Tätigkeit als Verwalter bei denen Gastfreundschaft zu empfangen, denen er durch das Fälschen der Schuldscheine zu einem Vorteil verholfen hat (Lk 16,4). Die Wendung von der „Aufnahme in die Häuser“ greift der lukanische Jesus nach dem narrativen Einschub vom Handeln des Verwalters noch einmal kommentierend auf und bezieht sie auf die Ewigkeit. Seine Schülerinnen und Schüler sollen ihr Geld, den Mammon der Ungerechtigkeit, dafür einsetzen, Freunde zu gewinnen, damit sie später Aufnahme „in die ewigen Hütten“ (*εἰς τὰς αἰώνιους σκηνάς*) finden (V. 9). An der Schwelle zur Ewigkeit entscheidet sich damit, welcher Umgang mit Geld richtig ist und welcher nicht. Denn mit dem Übergang zur Ewigkeit ist auch der Zeitpunkt gekommen, an dem es „verschwindet“ (*ὅταν ἐκλίπῃ*). Die Grammatik des Satzes macht nicht unmissverständlich deutlich, was genau hier „verschwindet“; doch legt die Syntax es nahe, hier einen Rückbezug auf den „Mammon der Ungerechtigkeit“ zu erblicken. Der materielle Besitz ist nicht für den Übergang in die Ewigkeit gedacht, und genau deshalb ergibt es Sinn, ihn im Hier und Jetzt zugunsten anderer zu investieren, so wie das etwa der kynische Philosoph Krates

³⁶ So entsteht eine Spannung dadurch, dass der Verwalter einerseits als „ungerecht“ bezeichnet wird, andererseits am Ende des Gleichnisses aber als Vorbild fungiert. Während die ältere Forschung hier nach literarkritischen Lösungen suchte, muss im erzählerischen Kontext des Werks aber auch der Umstand beachtet werden, dass Ungerechte im Lukasevangelium mehrfach als Vorbilder fungieren (vgl. dazu auch Bindemann 1995). Außerdem entsteht eine leichte Irritation am Übergang von der Gleichniserzählung und ihrer Deutung dadurch, dass hier der *κύριος* den Verwalter lobt. Innerhalb des Erzählflusses scheint sich das Wort „Herr“ auf den Wohlhabenden zurückzubeziehen, für den der Verwalter tätig ist. Allerdings wird dieser ja gerade durch dessen Verhalten geschädigt, so dass es schwerfällt, einen Grund für das Lob zu erkennen. Naheliegender ist daher die Erklärung, dass es Jesus als *κύριος* ist, der das Lob ausspricht, zumal die Textpassage sodann nahtlos in die Rede Jesu mündet, welcher die Hörerschaft dazu ermahnt, sich Freunde zu machen, indem sie Geld weggeben. Vgl. zu diesen Fragen auch Neumann 2010, 85–86.

³⁷ Auch der reiche Kornbauer aus Lk 12 führt einen inneren Monolog, in dem er sich fragt, wie er mit seiner üppigen Ernte umgehen soll, und einen Entschluss fasst. Es handelt sich offenbar um ein spezifisch lukanisches Stilmittel. Vgl. dazu Sellew 1992.

mustergemäß praktiziert (Diog. L. 6,87). Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter wirbt somit für eine Ethik, die anderen entgegenkommend begegnet und damit ganz und gar nicht auf Gewinnmaximierung bedacht ist.

Schließlich präsentiert das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Mann (Lk 16,19–31) sehr plakativ den Statuswechsel, der sich zwischen Arm und Reich durch den Tod vollzieht. Zwei Männer sterben, und durch den Übergang in den Hades verkehrt sich ihr jeweiliges Schicksal in sein Gegenteil: Der vormals Reiche, der zu Lebzeiten prachtvolle Kleidung tragen und üppig speisen konnte, wird nun im Feuer des Hades gequält, während der vormals Arme Trost in Abrahams Schoß findet, nachdem er zu Lebzeiten Hunger leiden musste. Unter den Schriften des kynischen Autors Menippus nennt Diogenes Laertios an erster Stelle seine *Nekuia*, die Erzählung von der Reise der Verstorbenen in die Totenwelt. Das Werk selbst ist nicht erhalten, kann aber in Grundzügen aus seiner Rezeption bei Lukian von Samosata rekonstruiert werden.³⁸ Vor dieser Folie erscheint das lukanische Gleichnis von Lazarus und dem Reichen wie eine Kurzfassung der menippeischen Hadesreise.³⁹ Auf jeden Fall realisiert die Szene in narrativer Form die typisch kynische Neubewertung von Armut und Reichtum,⁴⁰ wie sie auch im Werk des Diogenes Laertios mit den dort gesammelten Apophthegmata greifbar wird.

7 Fazit

Der Vergleich zwischen den kynischen Apophthegmata bei Diogenes Laertios und den Jesusworten der synoptischen Evangelien hat gezeigt, dass hier eine deutliche Schnittmenge existiert. Gerade die Menge der ähnlichen Einzelzüge führt dazu, dass die Ver-

³⁸ Vgl. dazu Helm 1906, 17–62, insbes. 58. Vgl. ferner Dudley 1967, 70–71.

³⁹ Dem armen Lazarus ergeht es im lukanischen Gleichnis ebenso wie dem armen Schuster Micylllos in Lukians Hadesreise (*Cataplus*), welche nach dem Vorbild des entsprechenden Werks aus der Feder von Menippus von Gadara gestaltet ist. Auch der reiche Mann, der im Hades eine Klage über sein unerfreuliches Ergehen anstimmt, hat bei Lukian einen Doppelgänger, nämlich den reichen Tyrann Megapenthes. Allerdings überführt der Lukas-Evangelist das Setting teilweise in eine jüdisch ausgestaltete Hades-Vorstellung, da dort Abraham die jenseitige Autorität darstellt und nicht – wie bei Lukian – der Bote Hermes, der Fährmann Charon oder der Richter Radamanthys. Vgl. dazu insbes. Hock 1987. Vgl. auch Neumann 2010, 102–106.

⁴⁰ Auch weitere Texte des lukanischen Sonderguts zeigen dieses charakteristische Interesse an der Umwertung geltender Werte. Dieses entzündet sich nicht immer an der Bewertung von Armut und Reichtum, sondern greift regelmäßig auch andere soziale und kulturelle Wertungen auf, zum Beispiel in der Erzählung von der Salbung Jesu durch die Sünderin im Haus des Pharisäers (Lk 7,36–50), bei der Heilung der zehn Aussätzigen (17,11–19), im Gleichnis von der Witwe und dem Richter (18,1–8) sowie im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18,9–14). So treten in den Gleichnissen des lukanischen Sonderguts regelmäßig zwei handelnde Personen auf, die im Kontrast zueinander stehen, und an denen sich die Neubewertung geltender Normen idealtypisch vollzieht. Vgl. Sellin 1974/1975.

kündigung Jesu als eine der kynischen Lehre verwandte Anschauung wahrgenommen werden kann.⁴¹ Besonders stark lässt sich im Lukasevangelium eine Nähe und auch redaktionelle Angleichung des Materials an die kynischen Überzeugungen beobachten.⁴² Dies soll und kann natürlich nicht über den Umstand hinwegtäuschen, dass es auf beiden Seiten auch reichlich Besonderheiten gibt, die keine Parallele auf der jeweils anderen Seite finden. Die kynische und die synoptische Tradition sind – auch der Sache nach – keineswegs deckungsgleich. Durch seine Heilungstätigkeit und seine Verwurzelung in der jüdischen Kultur unterscheidet der synoptische Jesus sich deutlich von den Kynikern. Das Ziel meiner obigen Ausführungen bestand jedoch darin, die teilweise erstaunlichen Ähnlichkeiten aufzuzeigen.

Denn diese Ähnlichkeiten sind nicht von der Hand zu weisen, reichen aber dennoch nicht dafür aus, die behandelten Schriften in Hinblick auf ihre Gattungen miteinander zu identifizieren. Stellenweise stehen sich die kynischen Biographien bei Diogenes Laertios und die Biographie Jesu bei den Synoptikern formell und inhaltlich nahe, aber stellenweise unterscheiden sie sich auch deutlich.⁴³ Im Unterschied zu meinen Socken kann ich die synoptischen Evangelien deshalb nicht in eine spezifische Schublade einsortieren, wenn ich den Befund angemessen würdigen will. Sowohl die Übereinstimmungen als auch die Unterschiede zwischen den verglichenen Schriften wollen gewürdigt werden. Think outside the box. Gerade jenseits einer gattungsmäßigen Engführung kann dies gelingen.⁴⁴ Die synoptischen Evangelien können insfern als Biographien Jesu verstanden werden, dass sie das Leben Jesu beschreiben

⁴¹ F. Gerald Downing vertritt aufgrund dieser Gemeinsamkeiten die These, dass gerade die Logienquelle Q derjenigen literarischen Gattung zugewiesen werden kann, der auch die kynischen Biographien bei Diogenes Laertios zuzurechnen sind. Vgl. Downing 1988, 217–218. Wie ich gezeigt habe, beschränken sich die Übereinstimmungen jedoch bei Weitem nicht auf solche Apophthegmata, die nur bei Matthäus und Lukas vorhanden sind. Vielmehr finden sich auch bei Markus zahlreiche wichtige Parallelen zwischen der Jesus-Biographie und den kynischen Viten. Daher sehe ich es als erforderlich an, die Debatte auf einer breiteren und differenzierteren Basis zu führen – auch wegen der methodischen Problematik einer Rekonstruktion von „Q“.

⁴² Die erhaltenen Quellen spiegeln einen Aufschwung, den die kynische Philosophie ab der Mitte des 1. Jahrhunderts erlebt, so dass sie im 2. Jh. n.Chr. zu einer neuen Blüte gelangt, nachdem die Gründer der Richtung ja bereits im 3. Jh. v.Chr. gewirkt haben. Vgl. dazu Dudley 1967, 143–144.

⁴³ Interessanterweise kombiniert auch bereits Diogenes Laertios in seinem Werk Materialien verschiedener Couleur, so dass der Versuch, seine *βιοι* gattungsmäßig einzuführen, ebenfalls zu einem differenzierten Urteil führen muss. Vgl. dazu Mejer 2007, 440; ferner Sirois 2014, 62.

⁴⁴ Ähnliches beobachtet Uta Heil hinsichtlich einer anderen Schriftengruppe der frühchristlichen Literatur, nämlich an den apokalyptischen Texten. Auch hier sind die Gattungs-Grenzen sehr flexibel, wie sich insbesondere in den apokalyptischen Schriften der Spätantike zeigt. Es erscheint daher sinnvoll, keine allzu starren Kataloge von Merkmalen aufzustellen, denen ein Werk genügen muss, um als „Apokalypse“ eingeordnet zu werden. Heil verweist in diesem Zusammenhang auf das bekannte Votum Jan Assmanns, die betreffenden Texte gründlich zu beschreiben, anstatt sie unbedingt definieren zu wollen (*contra definitionem, pro descriptione*). Vgl. Heil 2020, insbes. 46.

und dadurch Grundzüge seines Wirkens erklären. Sie deswegen jedoch einer Gattung „Biographie“ zuzuordnen, fällt schwer.⁴⁵

Mit der Kommunikationstheorie von H. Paul Grice ist in dieser Eigenschaft sogar eine Stärke der synoptischen Evangelien zu sehen. Indem sie sich gegen die Einordnung in die Schublade einer Philosophenvita à la Diogenes Laertios sträuben, gleichzeitig aber klare Parallelen aufweisen, vereinen die Synoptiker in ihren Werken Neues und Vertrautes. Durch die Anknüpfung an Vorstellungen, die der Leserschaft bekannt sind,⁴⁶ und deren Kombination mit unbekannten und überraschenden Elementen, ermöglichen die synoptischen Evangelien gelingende Kommunikation im Sinne der Grice'schen Ökonomie. Die Jesuserzählungen der ersten drei Evangelien erinnern durch ihren apophthegmatischen Charakter und ihren kritischen Inhalt stellenweise stark an die kynischen Biographien, die Diogenes Laertios wiedergibt. Wie die Kyniker besticht auch der synoptische Jesus das Publikum gerade durch seine Respektlosigkeit. Diese illustriert die starke Überzeugung, die Jesus vertritt, indem er seine Lehre durch sein gesamtes Wirken verkörpert.

Bibliographie

- Apelt, Otto (Übers.) (1998), *[Diogenes Laertius] Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg.
- Bauspieß, Martin (2012), *Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte* (ABG 42), Leipzig.
- Becker, Eve-Marie (2006), *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (WUNT 194), Tübingen.
- Berger, Klaus (1984), *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg.
- Berger, Klaus (1984a), Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW II 25/2.
- Billerbeck, Margarethe (1996), The Ideal Cynic from Epictetus to Julian, in: Branham, R. Bracht/Marie-Odile Goulet-Cazé (Hgg.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley/Los Angeles/London, 205–221.
- Bindemann, Walther (1995), Ungerechte als Vorbilder? Gottesreich und Gottesrecht in den Gleichnissen vom „ungerechten Verwalter“ und „ungerechten Richter“, *ThLZ* 120, 955–970.
- Bosman, Philip (2006), Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances, *CQ* 56, 93–104.
- Bultmann, Rudolf (1995), *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 12), Göttingen.
- Burridge, Richard A. (2004), *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids/Cambridge/Dearborn.
- Crossan, John Dominic (1991), *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York.
- Dibelius, Martin (1933), *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen.
- Downing, F. Gerald (1988), *Quite Like Q. A Genre for „Q“: The „Lives“ of Cynic Philosophers*, Bib 69.

⁴⁵ Zu Recht hat Fritz Wehrli bereits vor einem halben Jahrhundert darauf hingewiesen, dass in der antiken Literatur auch keine ganz einheitliche Gattung „Biographie“ nachgewiesen werden kann, dass vielmehr verschiedene Spielarten biographischer Beschreibungen koexistieren. Vgl. Wehrli 1973, 193–194.

⁴⁶ Dass sie in griechischer Sprache abgefasst sind, zeigt deutlich den hellenistischen Horizont, innerhalb dessen die synoptischen Evangelien sich verorten, auch wenn die konkreten kulturellen Kontexte, denen die Schriften entstammen, sich gleichwohl unterscheiden.

- Dudley, Donald R. (1967), *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Hildesheim.
- Gardner, Darren (2022), Cynicism as Immanent Critique: Diogenes and the Philosophy of Transvaluation, *Polis* 39, 123–148.
- Glancy, Jennifer A. (2010), *Corporal Knowledge. Early Christian Bodies*, Oxford.
- Grice, Herbert Paul (1989), Logic and Conversation, in: Grice, Herbert Paul, *Studies in the Way of Words*, Cambridge/London, 22–40.
- Haacker, Klaus (1981), Leistung und Grenzen der Formkritik, *ThBeitr* 12, 53–71.
- Heil, Uta (2020), Apocalyptic Literature – A Never Ending Story, in: Wieser, Veronika/Vincent Eltschinger/Johann Heiss (Hgg.), *Cultures of Eschatology 1: Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin/Boston, 45–65.
- Helm, Rudolf (1906), *Lucian und Menipp*, Leipzig/Berlin.
- Hock, Ronald F. (1987), Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19–31, *JBL* 106, 447–463.
- John, Felix (2022), *Eine Jesus-Vita aus flavischer Zeit. Das Markusevangelium im narratologischen Vergleich mit den Biographien Plutarchs* (WUNT 480), Tübingen.
- Klumbies, Paul-Gerhard (1989), Die Sabbatheilungen Jesu nach Markus und Lukas, in: Koch, Dietrich-Alex/Gerhard Sellin/Andreas Lindemann (Hgg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche*, FS W. Marxsen, Gütersloh, 165–178.
- Klumbies, Paul-Gerhard (2014), *Die Grenze form- und redaktionsgeschichtlicher Wunderexegese*, BZ.NF 58.
- Lang, Bernhard (2010), *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München.
- Malina, Bruce J./Jerome H. Neyrey (1991), Honor and Shame in Luke-Acts. Pivotal Values of the Mediterranean World, in: Jerome H. Neyrey (Hg.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, 25–65.
- Malina, Bruce J. (2001), *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville.
- Mejer, Jørgen (2007), Biography and Doxography. Four Crucial Questions Raised by Diogenes Laertios, in: Michael Erler/Stefan Schorn (Hgg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit* (BZA 245), Berlin/New York, 431–441.
- Neumann, Nils (2010), *Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie* (SBS 220), Stuttgart.
- Neumann, Nils (2015), *Kynismus*, WiBiLex – Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/51940> (letzter Abruf 04.06.2025).
- Parsons, Mikeal C./Michael Wade Martin (Hgg.) (2018), *Ancient Rhetoric and the New Testament. The Influence of Elementary Greek Composition*, Waco.
- Polit, Karin (2013), Verkörperung, in: Brosius, Christiane/Axel Michaels/Paula Schrode (Hgg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (UTB 3854), Göttingen, 215–221.
- Sandmel, Samuel (1962), Parallelomania, *JBL* 81, 1–13.
- Schepens, Guido (2007), Zum Verhältnis von Biographie und Geschichtsschreibung in hellenistischer Zeit, in: Michael Erler/Stefan Schorn (Hgg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit* (BZA 245), Berlin/New York, 335–361.
- Sellew, Philip (1992), Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke, *JBL* 111, 239–253.
- Sellin, Gerhard (1974/1975), Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), *ZNW* 65/66, 166–189 u. 19–60.
- Sirois, Martin (2014), *The Early Cynic Tradition: Shaping Diogenes' Character*, Diss. Princeton.
- Vaage, Leif Eric (1987), *Q. The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*, Diss. Claremont.
- Vaage, Leif Eric (1992), Like Dogs Barking: Cynic Parresia and Shameless Ascetism, *Semeia* 57, 25–39.
- Wehrli, Fritz (1973), Gnome, Anekdoten und Biographie, *MH* 30, 193–208.
- Weissenrieder, Annette/Katrin Dolle (2019), *Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie* (FoSub 8), Berlin.