

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	69 (2013)
Heft:	4
Artikel:	Jerusalem herrscht über Rom : das Weihnachtsevangelium als Siegesbotschaft
Autor:	Kundert, Lukas
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877678

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jerusalem herrscht über Rom

Das Weihnachtsevangelium als Siegesbotschaft

In der Weihnachtsbotschaft von Lukas 2,1-19 ist Jesus als Figuration der Stadt Jerusalem zu lesen, und die lukanische Geburtserzählung ist als doppelte Prolepsis zu verstehen: einerseits auf die Zerstörung des Tempels und andererseits auf den Sieg «Jerusalems» über Rom.

In Gesellschaften von Unterdrückten kann sich hinter deren Erzählungen und Texten ein Diskurs entfalten, der den Herrschern verborgen ist. Der amerikanische Politologe und Anthropologe James C. Scott hat das in den 1990er Jahren einen «hidden transcript» genannt. Der «hidden transcript» ist die verborgene Intention oder Lesart eines Textes, die hinter dem «public transcript» (dem offensichtlichen und für die Öffentlichkeit geeigneten Sinn und Zweck) der Erzählung zukommen kann.¹ Erzählungen von Unterdrückten können deswegen eine komplexe Tiefenstruktur aufweisen, so sie zugleich eine Funktion auf der Ebene des «hidden transcript» wie des «public transcript» haben. Sie stellt in ihrer Polyvalenz eine Doppel- und Vieldeutigkeit her. Die Vieldeutigkeit wird im geschlossenen Raum von unterdrückten Gemeinschaften als solche erfasst, währenddem der Text an seiner Oberfläche simpel und unverfänglich bleibt.

In den letzten Jahren sind die Schriften des Neuen Testaments vertieft Untersuchungen unterzogen worden, die unter den Oberflächentexten einen verborgenen Diskurs im Sinne von Scotts «hidden transcript» zutage förderten. Besonders die neutestamentliche Evangelienliteratur, die unmittelbar in Zusammenhang mit dem Ersten jüdischen Aufstand gegen Rom und dessen Niederschlagung um das Jahr 70 (und in den Folgejahrzehnten) entstanden ist, bietet sich dafür an, auf nicht leicht zugängliche Tiefenstrukturen hin untersucht zu werden. Denn die Evangelien können im Kontext von erlittener Niederlage und verschärfter Unterdrückung von Juden durch Rom auch als Literatur innerhalb eines Herrschaftsdiskurses gelesen werden, der sich nicht gegen Juden (wie dies in den vergangenen hundert Jahren immer wieder verstanden wurde), sondern gegen das siegreiche Rom richtet. Dieser Forschung widme ich mich

¹ J.C. Scott: Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts, New Haven etc. 1990; R. A. Horsley: Jesus in Context. Power, People, and Performance, Philadelphia 2008, 169-204.

seit nunmehr einem Dutzend Jahren, und ich habe bereits an anderer Stelle darstellen dürfen, wie insbesondere das lukanische Doppelwerk als Literatur im Herrschaftsdiskurs mit Rom zu lesen ist.² Im vorliegenden Aufsatz zeige ich auf, wie unter der simplen Oberflächenstruktur der lukanischen Weihnachtserzählung ein «hidden transcript» im Sinne Scotts gegen die Gewaltherrschaft Roms auszumachen ist, der die paradoxe Botschaft entfaltet, dass Jerusalem zwar von Rom zerstört wurde, es aber nun in Form des Evangeliums Rom zu unterwerfen angesetzt hat. Die für unterdrückte Gruppen typische geschichts-hermeneutische Figur, nach der die Besiegten die wahren Sieger sind, lässt sich bei Lukas bereits in Lk 2 nachweisen. Voraussetzung dafür ist allerdings, zuerst das lukanische Doppelwerk als Gegenentwurf zur römischen Reichseschatologie zu erkennen.

Das lukanische Doppelwerk und die römische Reichseschatologie

Meine Grundthese zur Eschatologie des lukanischen Doppelwerks ist an dieser Stelle nur in ihrer Grundstruktur von Belang: Der Autor des lukanischen Doppelwerks (nachfolgend Lukas genannt) tritt mit seinem Werk in einen verborgenen Dialog mit der römischen Reichseschatologie. Die römische Reichseschatologie fusst einerseits auf der Ilias von Homer und andererseits auf der Aeneis des römischen Hofpoeten Publius Vergilius Maro. In Auseinandersetzung mit Homers Doppelepos hat Vergil mit der Aeneis den römischen Gründungsmythos in ein monumentales Epos gegossen und damit die römische Reichseschatologie entfaltet. Ihr zufolge hat sich durch Ratschluss der Götter die Niederlage Trojas durch die Entfaltung Roms über die Griechen in einen Sieg verwandelt. Lukas seinerseits knüpft mit seinem Evangelienbericht an die Ilias Homers an. In der Ilias wird die Zerstörung Trojas nicht erzählt, und doch ist sie permanent vorauszusetzendes extratextuelles Wissen, gerade so wie im Lukasevangelium die Zerstörung Jerusalems nicht erzählt wird und doch permanent vorauszusetzendes extratextuelles Wissen darstellt. Lukas knüpft sodann mit der Apostelgeschichte an Vergils Geschichts-hermeneutik in der Aeneis an. Er legt seinem Doppelwerk mutatis mutandis die von Vergil ange-

² L. Kundert: Die Grosse Wende. Unveröffentlichtes Habilitationsmanuskript, Basel 2003; ders.: Die Apokalypse ist bereits geschehen. Neutestamentliche Eschatologie am Beispiel der Evangelienschlüsse, in: G. Gelardini (Hg.): Kontexte der Schrift. Ekkehard W. Stegemann zum 60. Geburtstag, Bd. 1, Stuttgart 2005, 100-115.

wandte geschichts hermeneutische Figur zugrunde, der zufolge die Verlierer durch den Ratschluss Gottes zum Siegen bestimmt werden. Lukas stellt in der Apostelgeschichte dar, wie die Hinrichtung Jesu (bzw. die Zerstörung Jerusalems) bewirkt, dass sich das Evangelium über den ganzen Erdkreis ausbreitet und inzwischen auch in Rom unbehindert verkündigt wird und somit Rom einzunehmen beginnt (Apg 28,30f.).

Vergil hat seine Literatur für die römischen Herrscherkreise bestimmt. Ihre Oberflächentexte sind simpel gehalten. Vergil zufolge ist das Grundprinzip des Weltenlaufs der Krieg; und Krieg führt direkt auf Roms Herrschaft hin. «Arma» (Waffen, Krieg) ist das erste und damit entscheidend programmatische Wort der Aeneis. Von Rom sei der Krieg in einen Frieden von eschatologischer Bedeutung umgewandelt worden. Doch auch in den vergilischen Schriften lassen sich Subtexte ausmachen. Die beiden ersten Wörter der Aeneis beispielsweise (arma virumque) weisen auf das Doppelpos Homers hin: Arma verweist auf die Ilias, virum verweist auf die Odyssee.³ Vergil gilt schon bald nach seinem Ableben als Massstab für die Dichtkunst, und seine Dichtung hat grosse kulturelle Wirkung gezeigt; sie ist auch ins Griechische übertragen worden. Der neronische Hofdichter Lucan beispielsweise entwirft in den ersten Büchern seines Werks *Bellum Civile* einerseits eine Anti-Aeneis und andererseits eine neue Aeneis. Sprache, Duktus und Inhalt der Ersten Ekloge von Calpurnius SICULUS verbinden die Herrschaft Neros mit dem Anbruch des Goldenen Zeitalters, analog zur vierten Ekloge Vergils, worin ebenfalls der Anbruch des Goldenen Zeitalters besungen wird, allerdings mit dem Aufstieg des Augustus verknüpft.⁴ Carmen 1 der Carmina Einsidlensia giesst den direkten Zusammenhang vom Untergang Trojas mit der Herrschaft des Kaisers Nero in die folgenden Verse:

«tu quoque, Troia, sacros cineres ad sidera tolle / atque Agamemnoniis opus hoc ostende Mycenis. / Iam tanti cecidisse fuit! Gaudete ruinae / et laudate rogos: vester vos tollit alumnus (Du auch, o Troja, erhebe den Preis deiner heiligen Asche / bis zu den Sternen und zeige dies Werk Agamemnons Mykene. Dies war der lohnende Preis deines Falls! Ihr Ruinen, o freut euch, / lobt eure Flammen; denn euch erhebt mit Ruhm euer Zögling!)».⁵

³ H.-L. Oertel, P. Grau: Vergil Aeneis (Ratio 38), Bamberg 2013, 18; M. von Albrecht: Vergil - Eine Einführung, Heidelberg 2007, 107f.

⁴ Chr. Reitz: Die Literatur im Zeitalter Neros, Darmstadt 2006, 114.

⁵ Text mit Übersetzung aus Reitz: a.a.O. 118f.

Lukas begibt sich in einen Herrschaftsdiskurs zwischen Rom und Jerusalem, der zu Lukas' Zeit bereits für Rom entschieden schien. Trotzdem stellt er Rom eine Eschatologie entgegen, die sich dem vorinformierten Leser im Subtext seiner Schriften entfaltet. Diesen vorinformierten Leser erschafft sich Lukas im Proömium zu seinem Evangelium.

Die Erschaffung der Leserschaft in Lk 1,1-4

Mit dem Proömium schafft sich ein Autor seine eigene Leserschaft.⁶ Lukas stellt als einziger Evangelist seinem Evangelium ein Proömium voran.⁷ Er kreiert sich darin einen vorinformierten Leser (der in der Lehre bereits unterrichtet ist – Lk 1,4), den er namentlich mit Theophilus anspricht. Dieser habe von den «Dingen, die unter uns geschehen sind» bereits vernommen (Lk 1,1), und dieses Vorwissen wolle Lukas mit seinem Bericht nun verdichten (Lk 1,4).⁸ So wird der Leser zu einem nach-denkenden Leser. Das scheint dem Stil historiographischer Berichte zu entsprechen (II Makk 1f.; JosBell I,1-30).⁹ Auch Vergil erschafft sich im Proömium zur Aeneis (Aen. I,1-7) eine nachdenkende Leserschaft, die den Zeichen im Text nach-denkt und den Text wohl immer und immer wieder liest.¹⁰ Doch weder Vergil noch Lukas beabsichtigen eine historiographische Schrift im eigentlichen Sinne, sondern sie zeigen zunächst lediglich an, dass mit erheblichem extratextuellen Wissen der Leserschaft gerechnet wird. Das Thema aber ist nicht Historiographie, sondern der Nachweis des Prinzips des Weltenlaufs.

Das Thema des lukanischen Doppelwerks

Vergils Aeneis und das Lukasevangelium definieren beide je in ihren Proömien das formleitende Prinzip des Weltengangs. Vergil sieht dieses Prinzip im Krieg gegeben, wie er mit dem ersten Wort seines Epos' anzeigt: «Arma» – der Waf-

⁶ W. Suerbaum: Vergils «Aeneis». Epos zwischen Geschichte und Gegenwart, Stuttgart 1999, 19.

⁷ Zum Proömium: F. Bovon: Das Evangelium nach Lukas (EKK III/1), Zürich 1989, 29-43; W. Eckey: Das Lukas-Evangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1, Neukirchen-Vluyn ²2006, 55-63.

⁸ K. Scherberich, A. von Dobbler: Art. Geschichtsschreibung, in: K. Erlemann u.a.: Neues Testament und Antike Kultur. Band 1, Neukirchen-Vluyn ²2004, 108f.

⁹ Bovon: Evangelium (Anm. 7), 32f.; Eckey: Lukas-Evangelium (Anm. 7), 56.

¹⁰ Suerbaum: Aeneis (Anm. 6), 19.

fengang – ist das Fatum für den Weltengang, auf dass Rom die Welt beherrsche. Auch Lukas zeigt bereits mit dem ersten Wort des Proömiums in Lk 1,1 an, welches seiner Meinung nach das die Welt formende Prinzip ist. Er eröffnet seinen Prolog mit einer Konjunktion und zwar mit dem vermeintlich unscheinbaren Wort ἐπειδήπερ. Einerseits weist der Autor mit dieser Konjunktion in die Literatur der offiziellen Dekrete der Herrscher und damit verbunden in die Welt eines Kontinuums von Herrschaft und Gesetzeskraft.¹¹ Andererseits weist er damit in die Kontinuität des «Vorangegangenen», das heisst der jüdischen Traditionen und ihrer Exponenten sowie auf den jüdischen Gott. Fasst man nämlich ἐπειδήπερ kausativ auf, so schliesst Lukas sein Evangelium an das an, was die Alten oder Vorgänger aufgezeichnet haben:

Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, 2 καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, 3 ἔδοξε κάμοι παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, 4 ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.¹²

«Weil viele unternommen haben, den Bericht aufzuschreiben von den Vorkommnissen, die unter uns in Erfüllung gegangen sind, wie uns überliefert wurde von Anfang an von den Augenzeugen ..., denke auch ich, alles von Beginn an getreulich in guter Ordnung dir, Theophilus, zu schreiben.»

Lukas bezieht sich folglich auf die Quellen anderer, die alles ἀπ’ ἀρχῆς als Augenzeugen miterlebt haben. Die Wendung ἀπ’ ἀρχῆς verweist die Leserschaft in den Kontext von Ursprungsmythen.¹³ Ursprungsmythen sind Erzählungen, aus denen sich eine Gemeinschaft herleitet und in deren Konsequenz sie sich in der Erzählzeit erfährt. Lukas stellt in seinem Evangelienbericht ein Kontinuum her von Gott über den Gottessohn Adam (Lk 3,38) über alle Generationen der Vorfahren Jesu bis hin in die Erzählzeit seines Evangeliums, in der sich die Christusgläubigen als Geschwister Jesu wiederfinden und sich somit als Mitglieder des auf Gott gründenden Stammbaumes Jesu verstehen.

¹¹ Liddell/Scott zu ἐπειδήπερ.

¹² E. Nestle, K. Aland, B. Aland: Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland. (27. Aufl., rev.) Stuttgart 1993, 150.

¹³ Zum Thema des Ursprungsmythos' siehe P.G. Klumbies: Der Mythos bei Markus (BZNW 108), Berlin 2001, v.a. 63ff.

Stilistisch ist es ungewöhnlich, einen Satz und gar ein ganzes Buch mit der Konjunktion ἐπειδήπερ zu beginnen. Der Einstieg in das Lukasevangelium wirkt deswegen gekünstelt.¹⁴ Umso mehr wird Lukas dieses Wort bedacht an den Anfang seines Evangeliums gesetzt haben, zumal das erste Wort einer Schrift in der Regel das Thema angeben sollte. Meines Erachtens verdeutlicht Lukas mit diesem ersten Wort über seinem Evangelium, dass er nicht nur mit einem vorinformierten Leser rechnet,¹⁵ sondern dass er (sich und) seine Schrift in eine Kontinuität seit dem Ur-Anfang stellt. «Von Anfang an» (ἀπ' ἀρχῆς – Lk 1,2a), aus den Urgründen der Tradition heraus, wird das Evangelium zum Ursprungsmythos für die sich daraus begreifende Gemeinschaft der Christusgläubigen geformt. Während in der Aeneis der Krieg als Prinzip der Weltordnung proklamiert wird, ist nach Lukas das Prinzip der Weltordnung die Kontinuität von dem, was die Vorfahren berichten und was Gott seit jeher mit Israel vor hat.¹⁶ Das ist entscheidend. Die Leserschaft wird damit als Teil eines Kontinuums erschaffen, das sich aus der Urzeit bis in die Gegenwart erstreckt, und dieses Kontinuum wird durch das «Wort» (λόγος – Lk 1,4) geformt und nicht durch Waffen.

Der sprachliche Stil des gesamten Proömiums zum Lukasevangelium hat bereits in der Antike zum Nachdenken angeregt. Er wirke gestelzt, und für François Bovon ist das Proömium sogar «zu schön, um wahr sein zu können».¹⁷ Sein Stil unterscheidet sich deutlich von der nachfolgenden Vorgeschichte, und der Übergang zwischen Proömium und Bericht (Lk 1,5) wirkt abrupt. Bovon zufolge weist der Stil der Vorgeschichte darauf hin, dass Lukas eine Leserschaft voraussetzt, die sich den Stil der Septuaginta gewohnt ist.¹⁸ Folglich stellt er die Kontinuität mit den Alten in der Vorgeschichte literarisch auch durch den verwendeten sprachlichen Stil her und nimmt die Leserschaft mit hinein in einen Fluss der Erzählung, die bei Gott und seinem Sohn Adam einsetzt und bei der Verkündigung des Evangeliums in Rom endet.¹⁹

¹⁴ Bovon: Evangelium (Anm. 7), 31.

¹⁵ Eckey: Lukas-Evangelium (Anm. 7), 59.

¹⁶ Eckey: a.a.O. 56: Lukas sieht sich mit seinen Vorgängern in einer Reihe und kritisiert sie nicht – zumindest nicht ausdrücklich.

¹⁷ Bovon: Evangelium (Anm. 7), 31.

¹⁸ Bovon: a.a.O. 30.

¹⁹ Umso mehr hebt sich das Proömium vom Nachfolgenden ab. Ich frage mich, ob im Stil des Proömiums eine andere literarische Tradition anklingen soll. Was, wenn das Proömium

Vorgeschichte, erzählte Zeit und Erzählzeit

Die ersten drei Kapitel des Lukasevangeliums führen in die drei Zeitstufen der Erzählung ein, nämlich in die Vorgeschichte der erzählten Zeit, in die erzählte Zeit (die Zeit, über die Lukas erzählt) und in die sich darin widerspiegelnde Erzählzeit (die Zeit, von der Lukas erzählt). Anders als Matthäus setzt Lukas aber nicht «chronologisch» mit der Vorgeschichte ein (Matthäus setzt den Stammbaum Jesu an den Anfang seines Evangeliums). In Lk 1,5 beginnt Lukas damit, zuerst einmal die erzählte Zeit mit der Weltgeschichte zu synchronisieren («zu der Zeit des Herodes, des Königs von Judäa»). In Lk 2 wird mit dem Zensusedikt und den Umständen der Geburt Jesu der aktuelle Bezug zur Gegenwart des Erzählers, also zur Erzählzeit, geschaffen. Die Gegenwart des Erzählers ist geprägt durch die Steuererhebung von 66 n.Chr. und die Plünderung des Tempelschatzes durch Gessius Florus, den daraufhin erfolgten Widerstand und die daraus resultierende Zerstörung Jerusalems.²⁰ Erst danach, in Lk 3, weist Lukas mit dem Stammbaum Jesu in die Vorgeschichte zurück.

Die erzählte Zeit setzt in Lk 1,5 mit einer Synchronisierung der «Dinge, die unter uns geschehen sind» mit der jüdischen Geschichte ein, und zwar mit der Zeit der Herrschaft des jüdischen Königs Herodes. Von Lk 2 her ist klar, dass es sich dabei nicht um Herodes den Grossen, sondern um Herodes Archelaos handeln muss, der im Jahr 6 n.Chr. von der Jerusalemer Oberschicht mit Roms Hilfe vertrieben wurde, worauf Judäa und Samaria in die römische Provinz Syrien eingegliedert wurden. Die Ankündigungen der Geburt des Täufers und Jesu fallen in der lukanischen Chronologie folglich in die ungewisse Zeit um die Absetzung des Archelaos. Die Geburt Jesu wird sodann mit der Weltgeschichte verknüpft, und zwar mit dem nach der Vertreibung von Herodes Archelaos im Jahr 6 oder kurz darauf erfolgten Zensus in Judäa. Es war üblich, dass auf die Eingliederung eines Gebietes in eine Provinz bald eine Steuerschätzung folgte.

Auch die Erzählzeit spiegelt sich in der Erwähnung der Umstände um einen Zensus wider. Denn viel lebendiger als der Zensus aus dem Jahre 6 sind der Leserschaft die 66 n.Chr. beginnenden Unruhen nach der Plünderung des

in ein Versmass gegossen ist? Das ist schwierig nachzuweisen, weil seit dem 2. Jahrhundert im Griechisch des östlichen Mittelmeerraums Längen und Kürzen kaum noch unterschieden wurden. Immerhin fällt aber der gewollt konstruierte Stil des Proömiums auf, so als ob hier ein Gesang seinen Anfang nähme.

²⁰ Jos. Bell II 14,2-17,6.

Tempelschatzes durch Gessius Florus wegen angeblich nicht zufriedenstellender Steuereinnahmen in Erinnerung, auf die hin der Aufstand erfolgte, der mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels endete. Wir können uns die Zerstörung Jerusalems heute wohl kaum traumatisch genug für die damalige jüdische Welt vorstellen. Der Krieg führte nicht nur zur Zerstörung des Tempels, sondern blutete auch Judäa, Samaria und Galiläa aus. Die Zentralkasse wurde aus dem Tempel nach Rom gebracht. Der monumentale Titusbogen in Rom feiert den Sieg gegen die Juden, und es ist darauf dargestellt, wie die Heiligen Geräte aus dem Tempel von Jerusalem in die Ewige Stadt getragen werden. Mit dem Tempelschatz lassen Vespasian und Titus den Circus Maximus bauen, in dem Juden und Christen später hingerichtet werden. Die fast im ganzen römischen Reich versprengten Menschen aus Judäa konnten sich ihres Status' innerhalb der mediterranen Gesellschaften nicht mehr sicher sein. Der Streit um die Herrschaft zwischen Jerusalem und Rom und zwischen Juden und Römern war zugunsten Roms entschieden. Diese Zeit der Not, in der Juden auch dem Verdacht des Sozialbanditenwesens ausgesetzt waren, spiegelt sich in jenem Satz aus Lk 2,2 wider, der den Galiläer Jesus zum Juden Jesus macht, indem das Zensusedikt des Kaisers Augustus bewirkt, dass die Geburt Jesu in Bethlehem in Judäa stattfinden muss. Damit wird ein möglicher Vorwurf, bei den Christusgläubigen handle es sich um Anhänger eines Sozialrevolutionärs, abgewendet, weil so sehr augenfällig jede Verbindung mit dem Sozialbanditen Judas Galilaios bestritten wird. Der Aufstand um Judas Galilaios und die Streitung jeglichen Kontaktes mit dieser bzw. anderen Aufstandsbewegungen (also auch der Bewegung nach 66 n.Chr.) sind für Lukas besonders wichtig. Sie spielen auch in Apg 5,37 eine Rolle.

In die Vorgeschichte führt Lukas schliesslich mit dem Stammbaum Jesu in Lk 3 ein. Unmittelbar an die der Taufe Jesu folgende Adoptionsformel «du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen» (Lk 3,22) fügt Lukas den irdischen Stammbaum Jesu an. Anders als im Matthäusevangelium wird – wie gesagt – der Stammbaum Jesu nicht nur bis auf Abraham zurückgeführt, sondern bis auf Adam und mit der Notiz abgeschlossen: «dieser war Gottes». Die Gotteskindschaft Jesu wird damit sowohl über die Taufe als auch über Adam hergeleitet. Der Sohn von Menschen (Menschensohn) Jesus von Nazareth ist zugleich der Urgrund der Welt, ihr Ahne. Dieser nach menschlichem Stammbaum Letzte ist der nach göttlichem Stammbaum Erste. Jesus Christus ist folglich nicht einfach als der Nachkomme vorgestellt, sondern *auch* als der Ahne.

Da sich die nach-denkende Leserschaft des Evangeliums als Geschwister Jesu versteht, liest sie Jesu Stammbaum auch als eigenen Stammbaum, womit sie sich selbst auf den Urgrund der Welt und sogar auf Gott zurückführen kann. Die historische Gestalt Jesu von Nazareth wird in der Lektüre für die Leserschaft zum geglaubten Christus. So ist die mythische Fundierung Jesu in Adam und zuletzt in Gott nicht einfach Herkunft allein, sondern zugleich Gegenwart und Zukunft der Christusgläubigen, die den Bericht des Lukas lesend sich aneignen.

Das zerstörte Jerusalem in der lukanischen Weihnachtsgeschichte

Die Geburt Jesu wird von Lukas auf der Ebene des «public transcript» mit der Zeit der Steuererhebung unter Publius Sulpicius Quirinius im Jahr 6 n.Chr. synchronisiert. Gleichzeitig tritt damit die Erzählung von der Geburt Jesu in einen Dialog mit der Erzählung von der Geburt der Kirche in der Apostelgeschichte. Denn in Apg 5,37 nimmt Rabban Gamliel ausgerechnet auf den Zensus aus dem Jahre 6 n.Chr. Bezug: Wenn die Jesusbewegung von Gott her stamme, könne der Mensch gegen sie nichts unternehmen, wenn aber nicht, so werde sie untergehen wie die Bewegung unter Judas Galilaios, der im Jahre 6 n.Chr. einen Aufstand gegen Rom angezettelt hatte, welcher von Rom niedergeschlagen worden war. Auf der Ebene des «public transcript» wird damit einerseits der als Sozialbandit hingerichtete Jesus als Gegenpol zum gewaltsaufständischen Aufstand gegen Rom unter Judas Galilaios dargestellt. Andererseits attestiert ausgerechnet Gamliel der Bewegung der Christusgläubigen göttliche Herkunft, da eben diese Bewegung bis zur Erzählzeit des Lukas Bestand hat und im Unterschied zur gleichzeitig «geborenen» Bewegung des Judas Galilaios nicht untergegangen ist. Auf der Ebene des «hidden transcript» bedeutet das, dass sich nicht diejenigen, die Jesus hingerichtet und Jerusalem zerstört haben, auf Gottes Seite wähnen dürfen; sondern ausgerechnet durch das Wort Gamliels wird Christus als «von Gott» bezeugt und somit seine Bewegung als göttliche Bewegung beglaubigt. Bereits beim Zensus des Jahres 6 wurde der sich militärisch durchsetzenden römischen Macht ihr göttlicher Gegenpart geboren, von dem es im Gesang der Engel anlässlich der Geburtserzählung heißt, dass er ein Friedensreich für die Menschen gründet, an denen Gott Wohlgefallen hat. Die Teilhaber am Frieden Gottes müssen nicht dieselben sein wie die Teilhaber an der Pax Romana, die vom Wohlgefallen des Kaisers abhängen. Den Anbruch dieses jüdischen «Goldenen Zeitalters» besingt Lukas in metaphorischer Nähe

zur Vierten Ekloge von Vergil und der Ersten Ekloge des Siculus und markiert damit den Kontrapunkt zur römischen Reichseschatologie. Das eherne Zeitalter des Krieges ist mit Rom gerade nicht überwunden, sondern im Weltkreis erst recht präsent, weil die Pax Romana mit Waffengewalt aufrechterhalten und von den unterworfenen Völkern teuer bezahlt werden muss.

Das Jahr 6 n.Chr. und der unter Quirinius angesetzte Zensus, der nur mit der Niederschlagung der Bewegung unter Judas Galilaios möglich wurde, ruft der Leserschaft des Lukas aber vor allem die Wirren um die Steuererhebung des Jahres 66 n.Chr. in Erinnerung. Sie löste den jüdischen Aufstand gegen Rom aus, der in der gewaltsamen Zerstörung und Plünderung Jerusalems und des Tempels endete. Diese Steuererhebung und ihre katastrophalen apokalyptischen Folgen sind der lukanischen Leserschaft lebhaft im Gedächtnis, zumal sie in der Erzählzeit das Leben von Juden im gesamten Mittelmeerraum prägten.

Das wiedererstehende Jerusalem in dem in Windeln gewickelten Messias

Wie Matthäus lässt Lukas die Geburt Jesu in Bethlehem stattfinden. Der Galiläer Jesus wird damit zum Juden Jesus. Auf der Ebene des «public transcript» wird Jesus damit speziell von Judas Galilaios und allgemein von den als notorisch Aufständische verschrienen Galiläern abgesetzt. Auf der Ebene des simplen Oberflächentextes wird mit dem aus der Hirtendichtung des ersten Jahrhunderts bekannten Kolorit vom Anbruch des Goldenen Zeitalters die Friedfertigkeit des hier geborenen Messias' in besonderer Weise herausgehoben. Schon die Geburt des in Bettelarmut auf dem Feld bei einem Weideplatz geborenen Messias, zu dem als Erste die Hirten der Gegend wallfahren, zeigt den Anbruch einer friedlichen Zeit an und hebt Jesus von gewaltsam agierenden Messiasprätendenten der zelotischen Richtung ab. Der Umstand, dass der Messias in der Stadt Davids geboren wird (Lk 2,4; 2,6; 2,11) und dort in Windeln gewickelt (σπάργανόω) in/auf einem Futterplatz (φάτνη) liegt (Lk 2,7; 2,12; 2,16²¹), wird in der Geburtserzählung nicht weniger als je drei Mal erwähnt. Das ist für die Erschliessung des «hidden transcript» von Bedeutung.

²¹ Hier fehlt die Erwähnung der Windeln.

1. Der Futterplatz: der Messias liegt auf offenem Feld

Der Ausdruck φάτνη erscheint im Neuen Testament lediglich noch einmal, und zwar in Lk 13,5: Auch an einem Sabbat bindet man Esel und Ochs von der Futterstelle (φάτνη) los und führt sie zum Wasser. Gemeint ist wohl ein Futtertrog, der in Lk 2 – im Kontrast zur Unterkunft unter Dach (κατάλυμα) – unter freiem Himmel zu denken ist, zumal für (Höhlen-)Ställe in der LXX eben gerade das Wort κατάλυμα (für ἄντος = Versteck, Jer 25,38; vgl. auch κατάλυμα in Lk 22,11 für den geschützten Ort, an dem das letzte Abendmahl eingenommen werden kann) oder μάνδρα verwendet wird. Der messianische Herrscher Israels kommt Lukas zufolge nicht in einem Versteck zur Welt, sondern unter freiem Himmel, für alle sichtbar und entsprechend ausgesetzt. Dies ist den Hirten ein Erkennungszeichen für den Messias. Das zweite Erkennungszeichen ist, dass der Messias in Windeln gewickelt wurde (σπαργανόω). In Palästina war es gebräuchlich und damit nichts Besonderes, Kleinkinder zu wickeln.²² Auf der Ebene der erzählten Zeit dürfte den Hirten folglich dieses Merkmal nicht besonders dienlich gewesen sein, den Messias von anderen Neugeborenen zu unterscheiden. Es ist deshalb davon auszugehen, dass die Windeln ein Zeichen für die vom Autor angeschriebene und in der Septuaginta bewanderte Leserschaft sind. In der LXX werden ein einziges Mal Windeln erwähnt, und zwar in Ez 16,4 (MT: נָתַח, LXX: σπάργανον):

⁴Bei deiner Geburt war es so: Am Tag, als du geboren wurdest, wurde deine Nabelschnur nicht abgeschnitten; auch hat man dich nicht mit Wasser gebadet, damit du sauber würdest, dich nicht mit Salz abgerieben und nicht in Windeln gewickelt.⁵ Denn niemand sah mitleidig auf dich und erbarmte sich, dass er etwas von all dem an dir getan hätte, sondern du wurdest aufs Feld geworfen. So verachtet war dein Leben, als du geboren wurdest. ⁶Ich aber ging an dir vorüber und sah dich in deinem Blut liegen und sprach zu dir, als du so in deinem Blut dalagst: Du wirst leben! ... aber du warst noch nackt und bloss.⁸ Und ich ging an dir vorüber und sah dich an, und siehe, es war die Zeit, um dich zu werben. Da breitete ich meinen Mantel über dich und bedeckte deine Blöße. Und ich schwor dir's und schloss mit dir einen Bund, spricht Gott der Herr, dass du solltest mein sein.⁹ Und ich badete dich mit Wasser und wusch dich von deinem Blut und salbte dich mit Öl¹⁰ und kleidete dich ... (Ez 16,4-10).

²² Bovon: Evangelium (Anm. 7), 127.

Metaphorisch nimmt sich Ez 16,4ff. wie der Antipode zum lukanischen Weihnachtsbericht aus.²³ Die neugeborene Stadt Jerusalem wird in diesem Prophetenwort als Findelkind beschrieben, das von Gott adoptiert wird.²⁴ Gott selbst wäscht und kleidet die neugeborene Stadt. Die Szene, in der die leibliche Mutter sich ihres Kindes ausgerechnet nicht annimmt, ist auf den ersten Blick kaum mit Lk 2,7 zu vergleichen. Viel eher kommen (im neutestamentlichen Zeitkontext gedacht) die apokalyptischen Bilder der Zerstörung Jerusalems in den Jahren 70/71 unter Titus in den Sinn. Hierin lässt sich ein weiterer «hidden transcript» der lukanischen Weihnachtserzählung finden. Einerseits sieht sich die Leserschaft angesichts der realen Verhältnisse des zerstörten Jerusalem an Ez 16,4 erinnert (weil sie das faktisch eben gerade nicht behütete Jerusalem in seinem Blut da liegen sieht), andererseits liest sie durch Ez 16,4 hindurch die Weihnachtserzählung als Verheissung: So, wie Maria ihr Neugeborenes wickelt und schützt, kleidet und schützt Gott Jerusalem. Die Leserschaft weiss bereits aus Lk 1, dass das Neugeborene vom Heiligen Geist stammt und damit von Gott selbst als sein eigenes Kind anerkannt ist, und sie weiss vom Ende des Evangeliums her, dass wie Jerusalem auch dieses Neugeborene den Verbrechertod sterben, es aber vom Tod auferstehen wird. Damit wird in der Überlagerung von Ez 16,4 und Lk 2,7 das neugeborene Jesuskind zur Präfiguration des zerstörten und neu erstehenden Jerusalem. Die Leserschaft wird Ez 16,5f. zwar als historische Realität ihrer eigenen Zeit lesen («Du wurdest aufs Feld geworfen; so verachtet war dein Leben»), und doch wird sie aus Ez 16 die Verheissung hören, der zufolge gerade das von den Menschen ausgesetzte Jerusalem von Gott erwählt wird, und sie wird Lk 2 als Trost verstehen, dass die Verheissung Ezechiels in Jesus Wirklichkeit geworden ist: Das mit Jesus von Gott adoptierte Jerusalem wird gewickelt und von Gott grossgezogen zu einer wunderbaren Braut, um die viele werben.

Die Geburt eines Messias war im ersten Jahrhundert nichts Ungewöhnliches. Eine ganze Anzahl von Messiasprätendenten wurde geboren. Keiner von ihnen konnte allerdings die Zerstörung des Tempels verhindern. Mit der lukanischen Weihnachtserzählung wird nun aber die Geburt eines Messias erzählt, der trotz der Zerstörung Jerusalems Messias bleiben wird, und dessen

²³ P. Stuhlmacher: Die Geburt des Immanuel, Göttingen 2005, 51.

²⁴ Chr. Tuor-Kurth: Kindesaussetzung und Moral in der Antike (FKDG 101), Göttingen 2010, 112.

Geburt als Prolepsis dessen gelesen werden muss, was in der Erzählzeit des Evangelisten angebrochen ist: Jerusalem erstarkt. So denkt die Leserschaft bei der Lektüre von Lk 2 kaum an ein Ereignis aus dem Jahre 6 n.Chr., sondern viel eher an das im eigenen Blut liegende Jerusalem nach seiner Erstürmung und Zerstörung durch die Truppen Roms unter Titus in den Jahren 70/71 n.Chr. und daran, dass das nicht bedeutet, Jerusalem sei besiegt.

2. Die Windeln: Zeichen des siegreichen Messias

Im rabbinischen Judentum ist eine erstaunliche Erzählung von der Geburt eines Messias erhalten geblieben, in der die Windeln einen ähnlichen metaphorischen Anklang haben wie in Lk 2.²⁵ Die wahrscheinlich älteste erhaltene Version dieser Erzählung ist in pBer 2,4 überliefert.²⁶ Darin wird die Geburt des Messias wie in Lk 2 nicht nur mit der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels in Verbindung gebracht, sondern Zerstörung und Wiederaufbau des Tempels werden mit der Frage verbunden, ob der Messias bei seiner Geburt in Windeln gewickelt wird oder nicht. Es handelt sich um die Erzählung von der Geburt des Messiasprätendenten Menachem ben Hiskia, des Urenkels des unter Herodes d.Gr. im Jahr 47 v.Chr. in Galiläa hingerichteten «Sozialbanditen» Hiskia (Josephus, Ant. 14:159) und um den Enkel von Hiskias Sohn Judas Galilaios.²⁷ Es kommt mit der Erwähnung Menachems folglich eine ganze Aufständischen-Dynastie in den Blick.

In der Erzählung aus pBer 2,4 erfährt ein Bauer beim Pflügen von einem Araber (dieser steht wahrscheinlich für Elija), dass genau zu dem Zeitpunkt,

²⁵ Auf diese Spur brachte mich A. Bedenbender: Topographie des Schreckens. Der jüdische Krieg im Spiegel der Ortsangaben des Markusevangeliums, in: Texte und Kontexte 116/117 (2007/2008) 69-78. Bei den Zitaten aus pBer 2,4 orientiere ich mich mehr oder weniger an Bedenbenders Übersetzung.

²⁶ Diese Erzählung ist in EkhaR 1,16 leicht anders und damit mit anderen Schwerpunkten überliefert (dazu: G. Hasan-Rokem: Web of Life - Folklore and Midrash in Rabbinic Literature, Stanford 2000, 152-160). In pBer 2,4, der Gemara zur vierten Halacha von pBer 2, geht es im Kontext der folgenden Aggada um die Preisungen Gottes während des Amida-Gebetes, insbesondere um die Preisung Gottes als desjenigen, der Jerusalem erneuern wird. Die zugrunde gelegte Bibelstelle aus Hosea 3 erwähnt David, woraus geschlossen wird, dass der Messias David heißen muss. Dazu werden zwei Namensvarianten diskutiert, darunter der Name Menachem, wozu die hier wiedergegebene aggadische Erzählung vorgelesen wird.

²⁷ M. Hengel: Die Zeloten (AGSU 1), Leiden 1976, 301f. Mehr dazu bei Bedenbender: Topographie (Anm. 25), 72.

da in Jerusalem der Tempel zerstört wurde, in Bethlehem der Messias geboren sei. Der Bauer will den Messias kennenlernen und reist deshalb als Windelhändler nach Bethlehem. Alle Mütter kaufen ihm Windeln ab, ausser der Mutter des Menachem, die sich weigert, ihr Kind zu pflegen: «Ich möchte alle Feinde Israels erwürgen, denn an dem Tage, an dem er geboren wurde, wurde der Tempel zerstört.» Sie sieht einen Zusammenhang zwischen der Geburt ihres Sohnes Menachem und der Tempelerstörung und zählt ihr Neugeborenes unter die Feinde Israels. Spricht der Händler zu ihr: «Wir sind dessen sicher, wenn um seinetwillen der Tempel zerstört wurde, so wird er um seinetwillen wieder aufgebaut.» Daraufhin borgt die mittellose Mutter Menachems vom Händler Windeln aus. Als dieser später wieder einmal nach Bethlehem kommt und sich nach dem Kind erkundigt, erzählt ihm Menachems Mutter: «Nachdem du mich gesehen hastest, kamen Winde und Wirbelwinde, warfen mich zu Boden und rissen ihn (den Menachem) mir aus den Händen.»²⁸

Sieben Motive verbinden die lukanische Weihnachtsgeschichte mit der palästinischen Erzählung von der Geburt Menachems. *Erstens*: Die Geburt findet in Bethlehem statt. *Zweitens*: Die Geburt steht mit dem Sozialbanditenwesen in Zusammenhang, sowohl mit dem Aufstand unter Judas Galilaios als auch mit dem 66 n.Chr. ausgebrochenen Aufstand gegen Rom. *Drittens*: Die Geburt wird mit der Zerstörung des Tempels in Zusammenhang gebracht. *Viertens*: Ez 16,4ff. wird motivisch aufgenommen (Windel, Verstossung Jerusalems) und messianisch gedeutet. *Fünftens*: Die Geburt steht mit dem Wiederaufbau des Tempels in Zusammenhang. *Sechstens*: Die Botschaft, dass es sich beim Kind um den Messias handelt, wird von Fremden überbracht (Bauer/Hirten). *Siebtens*: Der Heilige Geist entzieht der Mutter das Kind.²⁹

²⁸ Diese aggadische Erzählung ist vom Altmeister der Auslegung talmudischer aggadischer Literatur Yonah Fraenkel in dessen unvergleichbarer Weise behandelt worden. Er deutet die Entrückung Menachems am Ende der Erzählung als Strafe für den Windelhändler, der dem Aufruf Elias nicht Folge leistete, seine Tätigkeit als Bauer fortzusetzen (in meiner Nacherzählung oben übersprungen). Stattdessen verkaufte der Bauer alles und zog durch das Land. Damit weise die Erzählung darauf hin, dass selbst in den Tagen des Messias die täglichen Pflichten weiterhin erfüllt werden sollen (Y. Fraenkel: Iyyunim b'-olamo ha-ruhani shel sippur ha-aggadah, Tel Aviv 1981, 160-163).

²⁹ Die Parallelen zwischen Menachem und Jesus sind damit freilich noch nicht erschöpft.

Andreas Bedenbender deutet die rabbinische Erzählung von der Geburt Menachems in pBer 2,4 und die lukanische Weihnachtserzählung als kritische Auseinandersetzungen des ausgehenden ersten Jahrhunderts mit den zelotischen Bewegungen. Aus den auffallenden motivischen Übereinstimmungen zwischen den zwei Erzählungen sollten trotzdem keine Abhängigkeiten abgeleitet werden. Meines Erachtens ist Galit Hasan-Rokem beizupflichten, der zufolge in den ersten Jahrhunderten christusgläubige wie nicht-christusgläubige Juden Anteil an einem Fundus gemeinjüdischer Erzählungen hatten, aus dem sich beide frei bedienten.³⁰ So zeigen die Erzählungen von der Geburt des Menachem, dass die Motive der lukanischen Weihnachtsgeschichte nicht kontextlos sind, sondern in einem Umfeld zu verorten sind, in dem sie verstanden und gedeutet werden konnten, auch wenn sich dieses Umfeld für uns heute nicht mehr ohne Weiteres erschliesst. Die in pBer 2,4 überlieferte Erzählung lässt vermuten, dass die Rabbinen wohl zum Schluss kamen, von messianischen Bewegungen die Finger zu lassen. Lukas ging weniger weit. Ihm zufolge darf man lediglich gewiss sein, dass der galiläische Jesus ein antizelotischer Messias ist.³¹ Damit ist der «public transcript» der beiden Erzählungen gewiss richtig erfasst. Doch der Lk 2 und pBer 2,4 gemeinsame paradoxe Gedanke, dass der Messias für die Zerstörung Jerusalems *und* für den Neubau des Tempels steht,³² lässt zumindest für die lukanische Weihnachtserzählung auf der Ebene des «hidden transcript» die Windeln zum Zeichen des *siegreichen* Retters werden.

In einer Zeit, in der viele Messiasprätendenten geboren wurden, war die Geburt eines weiteren Messias an sich nichts Tröstendes. Sowieso kann der Messias auch zerstörerisch wirken. Doch der in Windeln gewickelte Messias ist derjenige, der den Tempel wiedererbaut (pBer 2,4). Bemerkenswert ist die Entrückung des Messias, die sowohl in der talmudischen Menachemerzählung wie im Lukasevangelium (im Unterschied zu den übrigen Evangelisten) eine entscheidende Rolle spielt. Im Talmud werden die Wirbelwinde, die den Messias entrücken, mit dem seltenen Terminus *עלולי* wiedergegeben, einem Wort, das

Josephus zufolge ist Menachem in Jerusalem «wie ein König» eingezogen (Jos. Bell II, 434, dazu Hengel: Zeloten [Anm. 27], 299-302).

³⁰ Vgl. Hasan-Rokem: Web of Life (Anm. 26).

³¹ Bedenbender: Topographie (Anm. 25), 77.

³² Bedenbender: a.a.O. 76.

im Targum für den Wind steht, durch den Elia entrückt wird.³³ Historisch hatte Menachem im Jahr 66 n.Chr. für kurze Zeit im Tempel die Herrschaft übernommen, wurde dann aber von einer rivalisierenden Zelotengruppe im Tempel ermordet, und seine Gefolgsleute mussten nach Massada fliehen, wo sie sich bis im Jahre 74 n.Chr. Rom widersetzen. Die «Entrückung» Menachems wird deshalb als Deutung seines gewaltsamen Geschicks zu verstehen sein. Von Christus erfährt die Leserschaft in Lk 1, dass er vom Heiligen Geist stammt, sodann von ihm ans Kreuz geführt und nach seiner Auferstehung in den Himmel entrückt wird, allerdings um kurz darauf (Apg 2) im Wind als Heiliger Geist wieder zur Erde zurückzukehren. Daraufhin können die Christusgläubigen den Namen Christi wirkungsmächtig einsetzen und das Heilige, «den Tempel», über die Erde verbreiten bis nach Rom (Apg 28), womit Gottes Ruf an das geschundene Jerusalem aus Ez 16,6 eindrücklich aktuell wird: «Du wirst leben» (Ez 16,6).

3. Gottes Ratschluss: den Hirten erst kundgemacht

In den antiken Gesellschaften wurden im primären Wirtschaftssektor von den Bauern zum Schutz ihrer Herden Hirten eingesetzt. Diese konnten Sklaven oder freie Lohnarbeiter sein. Unfreie Hirten gehörten «gewissermaßen wie Hunde und Maultiere zum lebenden Inventar der Viehwirtschaft [...] Die ungebundene Lebensweise als *pastores* qualifizierte diese Unfreien in besonderem Maße auch zu paramilitärischem Einsatz. Unter diesen Voraussetzungen lag es für antike Autoren nahe, Hirtentum und Bandenbildung/Räuberei kausal miteinander zu verknüpfen.»³⁴ Dieser schlechte Ruf der Hirten steht in scharfem Kontrast zur Verwendung des Hirten als Metapher für den guten Herrscher.³⁵ Gute Herrscher sorgen für ihre Völker, wie gute Hirten ihre Herden weiden. Darum wird diese Metapher auch in der Herrscherkritik angewandt. Wieder ist es Ezechiel, auf den hier zu verweisen ist. In Ez 34,2ff. werden die Hirten (Herrscher) des Volkes Israel angegriffen, weil sie ihre Herden eben gerade nicht weiden:

³³ M. Himmelfarb: The Mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel, in: P. Schäfer: Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III (TSAJ 93), Tübingen 2002, 369-390 (373).

³⁴ L. Schumacher: Sklaverei in der Antike, München 2001, 95.

³⁵ Z.B. bei Philo, Legatio ad Gaium 20: Darin wird als Fortschritt beschrieben, wenn sich die Einwohner des römischen Reiches von nomadischem und jagdbetontem Leben «einem Vormund unterordnen, einem Hirten und Führer einer zahmeren Herde».

«Wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden! Sollen die Hirten nicht die Herde weiden? ³ Aber ihr esst das Fett und kleidet euch mit der Wolle und schlachtet das Gemästete, aber die Schafe wollt ihr nicht weiden. ⁴ Das Schwache stärkt ihr nicht und das Kranke heilt ihr nicht, das Verwundete verbindet ihr nicht, das Verirrte holt ihr nicht zurück und das Verlorene sucht ihr nicht; ... und meine Schafe sind zerstreut, weil sie keinen Hirten haben, und sind allen wilden Tieren zum Frass geworden und zerstreut. ⁶ Sie irren umher auf allen Bergen und auf allen hohen Hügeln und sind über das ganze Land zerstreut und niemand ist da, der nach ihnen fragt oder auf sie achtet. ... ¹¹ Denn so spricht Gott der Herr: Siehe, ich will mich meiner Herde selbst annehmen und sie suchen. ¹² Wie ein Hirte seine Schafe sucht, wenn sie von seiner Herde verirrt sind, so will ich meine Schafe suchen und will sie erretten von allen Orten, wohin sie zerstreut waren zur Zeit, als es trüb und finster war ...»

Aus Sicht der Erzählzeit des Lukas ist auch dieses Ezechielwort tragisch in Erfüllung gegangen: Die Hirten (Herrschter, Messiasprätendenten und die siegreichen Römer) haben das Volk nicht geschützt, sondern ausgeblutet. Die lukanische Engelsbotschaft wendet sich in spitzer Kritik gerade nicht an die ihre Pflicht vergessenden Hirten Israels, sondern an jene Hirten, die zwar verachtet sind und dennoch ihrer Bestimmung sogar des Nachts nachgehen und ihre Herden weiden und schützen. Sie sind die ersten, denen die Geburt des Messias angezeigt wird. Und sie erkennen als erste, dass auf jenem Futterplatz in Bethlehem der «gute Hirte Israels», Gott, geboren ist. Sie sind es auch, die Maria die Botschaft der Engel ausrichten, dass sie den Messias zur Welt gebracht hat.

Im Lukasevangelium erzieht Jesus seine Gefährten dazu, den verlorenen Schafen nachzugehen, wie es ein Hirte tut (Lk 15,1-7), und auch Verletzte zu pflegen (barmherziger Samariter, Lk 10,25-37), selbst wenn man sich damit in Gefahr bringen könnte. Es sind also gute Hirten, die Jesus in seiner Bewegung sammeln will, und so ist es in der Erzählzeit des Lukas die Hörerschaft der Weihnachtsgeschichte, die sich selbst in den guten Hirten der Weihnachtserzählung wiedererkennen wird. Auch ihr gesellschaftlicher Status scheint mit dem der ehrlosen Hirten auf dem Feld vergleichbar, zumal sie in den 90er Jahren des ersten Jahrhunderts erstens als Juden und zweitens als Anhänger eines wegen Sozialbanditentums hingerichteten Messias sowieso von Seiten der Römer unter Generalverdacht standen. Noch im zweiten Jahrhundert behauptet Kelsos in seinen Schriften gegen die Christen, dass sie es nicht erträgen, wenn sie «Tempel, Altäre und Götterbildnisse sehen. Denn auch die Skythen (ein Hirten- und Nomadenvolk – Anm. LK) haben derlei nicht, ebensowenig

wie die Nomaden in Libyen [...] oder andere gottlose und gesetzlose Völker.»³⁶ Man will offenbar die Christusgläubigen als barbarisch gesetzesloses Hirtenvolk darstellen. Die lukanische Botschaft dagegen stärkt die Christusgläubigen, sich dennoch in die Welt senden zu lassen und von der Menschwerdung Gottes zu künden, auch wenn sie sich damit in Gefahr begeben. Denn, so auf der Ebene des «hidden transcript», Paulus hat es vorgelebt und gezeigt, dass sich Rom gegen die Botschaft des Evangeliums darum nicht mit Erfolg wehren kann, weil ihre Verbreitung in Gottes Plan liegt. Und wenn auch die Römer Jesus gekreuzigt und Jerusalem dem Erdboden gleich gemacht haben, so breitet sich dennoch der Heilige Geist im Römischen Reich ungehindert aus, hat längst schon Rom erreicht und ist aus einer biederen Mietswohnung in Rom gepredigt worden, unbezwingbar für die auf Waffen gründende Gewalt. Christus und Jerusalem werden nicht zuletzt gerade wegen ihrer scheinbaren Überwältigung durch die römische Gewalt zu den wahren Herrschern der Ökumene. Der zerstörte Tempel wird wieder errichtet – uneinnehmbar.

Abstract

Das im «public transcript» romfreundlich scheinende lukanische Doppelwerk setzt sich im «hidden transcript» schlau mit der von Vergil geprägten römischen Reichseschatologie auseinander. Lukas wendet römisch-reichseschatologische Geschichts-hermeneutik, wonach Troja in Rom «auferstanden» ist und die scheinbar siegreichen Griechen nun unterworfen hat, auf das Judentum an. Die Hinrichtung Jesu hat bewirkt, dass am Ende der Apostelgeschichte das Evangelium in Freiheit in Rom gepredigt werden kann und somit Rom übernimmt. Dies ist Lukas zufolge im Ratschlag Gottes begründet, der vorsah, dass Jerusalem über Rom herrschen soll. Diese lukanische Geschichts-hermeneutik kann bereits in der Weihnachtserzählung Lk 2,1-19 nachgewiesen werden.

Lukas Kundert, Basel

³⁶ Kelsos; Alethes Logos 7,62; vgl. Origenes, *Contra Celsum* VII. 62-63, hier zitiert nach M. Rücker u.a. (Hg.): *Wandern, weiden, Welt erkunden. Nomaden in der griechischen Literatur* (TzF 104), Darmstadt 2013, 193.