

Goldene Zeiten?

Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte

Sowohl der kirchlichen Rezeption als auch der Exegese gilt Lukas als der neutestamentliche Schriftsteller, der einen Ausgleich zwischen Christen und römischem Imperium herstellt, der Rom positiv beurteilt und die Christen als vorbildliche Staatsbürger zeichnet.¹ Augustus werde in der Geburtsgeschichte nur erwähnt, um Jesu Geburt in einen größeren geschichtlichen Rahmen zu stellen.² Dagegen möchte mein Beitrag zeigen, dass die lukanische Geburtsgeschichte hoch politisch gelesen werden kann – wenn man wahrnimmt, dass sie die frühkaiserzeitliche römische Rhetorik des Goldenen Zeitalters konterkariert. – Drei Bemerkungen seien vorausgeschickt.

(1) Zur Gattungsfrage: In der Forschung mehren sich die Stimmen, die das Lukasevangelium der antiken Literaturgattung der Vita, der Biographie, zuzuordnen.³ Je nachdem, wessen Vita erzählt wird (und wie sie erzählt wird), können Viten durchaus politische Brisanz besitzen. Bekannt ist das antike Beispiel der beiden Viten über die Senatoren Thrasea Paetus und Helvidius Priscus, zwei stoisch inspirierte Kritiker Neros bzw. Vespasians: Domitian las diese Viten als versteckten Angriff auf seine Alleinherrschaft, was die Verfas-

¹ Vgl. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 1 (EKK III/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 23; Walter Radl, *Das Evangelium nach Lukas*. Erster Teil, Freiburg i.Br. 2003, 21; Martin Meiser, *Lukas und die römische Staatsmacht*, in: M. Labahn / J. Zangenberg (Hg.), *Zwischen den Reichen*. Neues Testament und römische Herrschaft (TANZ 36), Tübingen 2002, 175–193; mit Bezug auf die Apostelgeschichte Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen⁶ 2007, 318f.

² Radl, *Evangelium* 110f.; Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 119.121; ähnlich Hans Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen 2006, 126. Ausnahmen bilden z.B. Rainer Dillmann / Cesar Mora Paz, *Das Lukas-Evangelium*. Ein Kommentar für die Praxis, Stuttgart² 2004, 23; Walter E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors*. Church and State in the New Testament (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 1999, 135–143; André Myre, *Christmas and the Confrontation of Empire*, in: *The Way* 44 (2005) 21–32.

³ Richard A. Burrige, *What are the Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids² 2004, 185–212; Dirk Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie*. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (TANZ 22), Tübingen 1997, 478–500; Detlev Dormeyer, *Augenzeugenschaft, Geschichtsschreibung, Biographie, Autobiographie und Evangelien in der Antike*, in: J. Schröter / A. Edelbüttel (Hg.), *Konstruktion von Wirklichkeit*. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive (TBT 127), Berlin / New York 2004, 237–261. Innerhalb der Viten-Gattung betont Maria Ytterbrink, *The Third Gospel for the First Time*. Luke within the Context of Ancient Biography, Lund 2004, die Eigenart des Lukasevangeliums. Skeptischer bleibt Christoph Gregor Müller, *Διήγησις nach Lukas*. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen, in: T. Schmeller (Hg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 69), Göttingen 2009, 95–126.

ser Arulenus Rusticus und Herennius Senecio das Leben kostete.⁴ Lässt sich auch die Jesus-Vita des Lukas als politische Herausforderung lesen? Geburts-geschichten sind jedenfalls innerhalb einer Vita programmatisch: Sie zeigen bereits die spätere Bedeutung des jungen Helden.⁵

(2) Zur Bedeutung von Zeitschemata: Häufig wurde in der Antike ein politischer Wechsel als Beginn einer neuen Zeitrechnung und damit als epochales Ereignis interpretiert.⁶ Die politische Signifikanz ist eindeutig: Die neue Herrschaft bedeutet einen politischen Qualitätssprung. Augustus z.B. inszenierte im Jahr 17 v.Chr. eine Säkularfeier, und das heißt: Seine Herrschaft stellt ein neues Zeitalter mit politischem Frieden und gesellschaftlicher Erneuerung dar.⁷ Die in der Provinz Asia 9 v.Chr. durchgeführte Kalenderreform ließ das Jahr mit dem Geburtstag des Augustus beginnen, wie u.a. die berühmte Inschrift von Priene bekannt gibt – der Anbruch der neuen Zeit ist nun in der alltäglichen Zeitmessung sichtbar.⁸

(3) Zur Hermeneutik: Für eine politische Lesart ist die Perspektive der Gruppe, in der ein Text entsteht und rezipiert wird, entscheidend. Eine gesellschaftliche Elite-Gruppe, die mehr oder weniger stark an der Macht partizipiert, nimmt die politische Lage anders wahr als eine Gruppe Unterprivilegierter, Ohnmächtiger oder Unterdrückter. Eine unterschiedliche Sprachgestalt politischer Äußerungen ist notwendig die Folge.⁹ Das trifft für die zeitgenössische Rezeption des Lukasevangeliums ebenso zu wie für unsere heutige Lektüre. Daher will ich den Charakter des Textes Lk 1–2, der aus der Zeit gegen Ende des 1. Jh.s und aus dem politischen Raum des Imperium Romanum stammt, genauer zu erfassen suchen. Ich komme am Ende des Beitrags auf die hermeneutische Frage und *unsere* Leseperspektive zurück.

⁴ Tac. Agr. 2,1; vgl. Tac. ann. 14,49; 16,34f.; hist. 4,5. Dazu Holger Sonnabend, *Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta*, Darmstadt 2003, 139–141.

⁵ Ein Beispiel bildet die Metareflexion bei Suet. Aug. 94,1. nach dem bereits die Geburt des Augustus seine große Karriere erkennen lässt.

⁶ So wurden z.B. in der makedonischen Stadt Thessaloniki wiederholt neue Zeitrechnungen eingeführt: 148 v.Chr., als Makedonien römische Provinz und Thessaloniki deren Hauptstadt wurde, 42 v.Chr. nach der Schlacht bei Philippi (dem Sieg Antonius' und Octavians über die Caesar-Mörder) und 31 v.Chr. nach dem Seesieg von Actium, als Octavian (der spätere Augustus) faktisch die Alleinherrschaft übernahm und der Stadt eine Zeit innenpolitischer Ruhe und Stabilität brachte. Vgl. Christoph vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (WUNT II/125), Tübingen 2001, 14–18.

⁷ Zur Säkularfeier vgl. Karl Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton 1996, 100–106; Dietmar Kienast, *Augustus. Prinzeps und Monarch*, Darmstadt ³1999, 116–118, 223–225; Mary Beard / John North / Simon Price, *Religions of Rome. Vol. I. A History*, Cambridge 1998, 201–206; Werner Eck, *Augustus und seine Zeit*, München ⁴2006, 61f. Die zentralen Motive spiegelt das eigens zur Feier verfasste *carmen saeculare* des Horaz.

⁸ Der in den griechischen Städten Kleinasiens übliche lunisolare Kalender wurde unter dem Prokonsul Paullus Fabius Maximus auf den römischen Solarkalender umgestellt. Funde des sog. Kalenderedikts stammen neben Priene aus Apameia, Maionia, Eumeneia, Dorylaion und neuerdings Metropolis; vgl. Stefan Schreiber, *Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter* (NTOA 82), Göttingen 2009, 43f. 122–127.

⁹ Dazu S. Schreiber, *Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments*, in: BZ 48 (2004) 65–85.

1. Strukturen der lukanischen Geburtsgeschichte

Die Grundstruktur der lukanischen Geburtsgeschichte bilden, orientiert man sich an Personen, Orten und Zeit der Handlung, zwei Erzählstränge, die sich neben- und miteinander entwickeln. Sie enthalten auffallende Parallelen: zwei kinderlose Frauen, zwei Ankündigungen der Geburt eines Jungen durch einen Engel, zwei Geburten und deren Umstände. Narrativ verbunden sind die beiden Stränge durch die Begegnung der werdenden Mütter in Lk 1,39–56. Diese Begegnung legt das Kompositionsprinzip der Erzähleinheit offen: die Entsprechung der beiden Jungen Johannes und Jesus. Lukas stellt sie in Form einer antiken Synkrisis, eines Vergleichs, einander gegenüber,¹⁰ und es geht dabei nicht um eine Abwertung des Johannes, sondern um eine vergleichende Hervorhebung Jesu.¹¹ Fortsetzung findet nur der Jesus-Erzählstrang, der Jesus zweimal im Tempel in Erscheinung treten lässt: als Säugling und als Zwölfjähriger. Die ganze komplexe Erzählung hat freilich *ein* Ziel: die Freude über den Neuanfang, das neue Heil, das mit den beiden Geburten beginnt.

Ein wesentliches Strukturmerkmal der gesamten Geburtsgeschichte ist der „Wechsel zwischen Prosa und lyrischen Abschnitten“.¹² In jedem Erzählabschnitt und immer an zentraler Position steht ein „lyrisches“ Stück, eine Engelsbotschaft, ein Hymnus, eine Prophetie, wie ein Schema zeigt:

Geburtsankündigung Johannes Lk 1,5–25	Engelbotschaft 1,13–17
Geburtsankündigung Jesus 1,26–38	Engelbotschaft 1,30–33
Begegnung Maria/Elisabet 1,39–56	Lied der Maria 1,46–55 (Magnifikat)
Geburt Johannes 1,57–80	Lied des Zacharias 1,68–79 (Benediktus)
Geburt Jesus 2,1–21	Lied der Engel 2,14 (Gloria)
Säugling Jesus im Tempel 2,22–40	Lied des Simeon 2,29–32 (Nunc Dimittis)

Die Funktion dieser „lyrischen“ Stücke – ich spreche von „Liedern“, ohne eine exakte formgeschichtliche Einordnung vorzunehmen¹³ – hebt sie aus dem

¹⁰ In Plutarchs Parallelbiographien wird der Vergleich einer griechischen und einer römischen Persönlichkeit zum Strukturprinzip. Vgl. Christoph Gregor Müller, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i.Br. 2001.

¹¹ In Lk 1,41–44 kann die freudige Bewegung des Kindes im Mutterleib der Elisabet beim Besuch der Maria als erstes prophetisches Zeugnis des Johannes über Jesus gedeutet werden, und wenn Elisabet Maria und deren Kind preist und als „Mutter meines Herrn“ bezeichnet, tritt ein Bedeutungsgefälle hervor.

¹² Radl, Evangelium, 39. Die Geburtsgeschichte greift das alttestamentliche Formschema der Geburtsankündigung und Geburt eines Sohnes (z.B. 1 Sam 1–2) auf und verbindet es mit Elementen einer Berufungserzählung (z.B. Ex 3,7–12); vgl. ebd., 43f.

¹³ Die Psalmsprache prägt die lukanischen Lieder. Zur formgeschichtlichen Diskussion vgl. Günter Kennel, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995, 1–65 und Ulrike Mittmann-Richert, Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias (WUNT II/90), Tübingen 1996, 181–188, sowie die grundlegende Kritik an einer Gattung „Hymnus“ bei Ralph Brucker, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997.

Erzählfluss heraus: Die Sprecher sind Engel oder vom Geist Inspirierte, und entsprechend bieten sie Deutungen und Sinndimensionen, die über das reine Geschehen hinausweisen – sozusagen die göttliche Sichtweise auf das Geschehen. Die Leser/innen werden in den Liedern mit einer zweiten Ebene der Darstellung konfrontiert, die bereits mehr sieht, als die Handlung allein erkennen lässt.¹⁴

Wenn man die einzelnen Aussagen der Lieder (die ich hier nicht im Detail anführen kann) zusammenzufassen versucht, zeigt sich als Hauptsinlinie: *der Anbruch der neuen, endzeitlichen Herrschaft JHWHs für Israel und die Welt. Verbunden sind Befreiung und Rettung für Israel und die Völker* (vgl. 1,68), *Friede und Freude*. Das Vorbild, auf das die Texte zurückgreifen, ist die *Herrschaft Davids* – der Herrscher (in dem die Hörer/innen unschwer Jesus vorausgedeutet sehen) ist von Gott selbst eingesetzt als „Sohn Gottes“, und er bewirkt die *Umkehrung der sozialen und politischen Verhältnisse* (vgl. 1,51b–53). Das sind hochgradig politische Aussagen!¹⁵ Und ihre Verwirklichung beginnt mit der Geburt eines Jungen, die der Text erzählt.

Die Frage, der ich nun nachgehen will, ist: Wie konnten die Hörer/innen der Geburtsgeschichte diese politisch aufgeladenen Aussagen wahrnehmen? Auf welchem zeitgeschichtlichen Hintergrund haben sie diese (möglicherweise) verstanden?

Einen ersten Hinweis, ein Rezeptionssignal, gibt der Text selbst, indem er in Lk 2,1 Caesar Augustus ins Gespräch bringt und dessen Befehlsgewalt „über die ganze Oikumene / den ganzen Erdkreis“ anführt. Augustus, ein Meister der politischen Propaganda, feierte seine Weltherrschaft als Wiederkehr des Goldenen Zeitalters. Kennt man dieses Rezeptionsmilieu, werden im lukanischen Text politische Töne hörbar.

2. Das Goldene Zeitalter des Augustus (und seiner Nachfolger)

2.1 Der Kontext

Die römischen Bürgerkriege nach Iulius Caesars Tod brachten für die Bevölkerung eine Zeit der politischen Instabilität und existenziellen Bedrohung; der Wunsch nach Frieden und Restauration wurde dringend. Mit der Alleinherrschaft des Augustus ab 31 bzw. 27 v.Chr. änderten sich die Verhältnisse tatsächlich zum Besseren, doch die neue Form eines souverän regierenden,

¹⁴ Es finden sich im Ablauf der Lieder inhaltliche Doppelungen bzw. Entwicklungen, eine Art lexematische Verkettung, die den Eindruck einer eigenen Liedenebene innerhalb der Erzählung verstärkt; dazu Norbert Lohfink, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: C. Mayer u.a. (Hg.), Nach den Anfängen fragen. FS G. Dautzenberg (GSTR 8), Gießen 1994, 383–404, hier 399f.

¹⁵ Zur gesellschaftskritischen Auslegung des Magnifikat in der Befreiungstheologie vgl. den Überblick bei Elisabeth Gössmann, Zur Deutung des „Magnifikat“ (Lukas 1,46–55) in Geschichte und Gegenwart, in: J. Flemming u.a. (Hg.), Lesarten der Geschichte. Ländliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse (Studia Castellana 14), Kassel 2004, 133–151, hier 149–151.

starken Princeps bedurfte – gegenüber den Ordnungsvorstellungen der römischen Republik – der Legitimation. Dazu griff die Gruppe um Augustus auf eine Vorstellung zurück, die bereits in älteren Theorien über Kulturentwicklung und Geschichtsepochen präsent war (z.B. bei Hesiod, Platon): das heilvolle, paradiesische Goldene Zeitalter – *aurea aetas, saeculum aureum* – mit der Innovation: Dieses ist nun mit der Herrschaft des Augustus wiedergekehrt.

2.2 Die Verbreitung

Berühmt geworden ist – gerade auch wegen der Anklänge an die lukianische Geburtsgeschichte – Vergils 4. Ekloge. Der Dichter preist die Geburt eines Jungen als Neuanfang in Natur und Gesellschaft. Umstritten ist, ob mit dem Lied, das 40 v.Chr. entstand (im Konsulatsjahr des in 4,11 erwähnten Asinius Pollio), überhaupt Augustus gemeint war; später, in Aen. 6,792f., identifizierte jedenfalls Vergil selbst Augustus als Restitutor goldener Zeiten.

Verg. ecl. 4,1–3¹⁶ setzt betont ein mit der Aufforderung zu singen; Assoziationen an bukolisches Milieu deuten auf ein Hirtenlied:

Auf, ihr Sizilischen Musen, nun laßt uns Höheres singen!
Nicht einem jeden genügt ja Gebüsch und niederes Knieholz –
Sing ich von Wäldern, so seien die Wälder würdig des Konsuls.

4,4–10 preist den zyklisch wiederholten Beginn einer neuen Zeit mit der Geburt eines Knaben:¹⁷

Jetzt ist die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen,
Und es beginnet von neuem der Zeiten geordnete Folge,
Jetzt kehrt wieder die Jungfrau, es kommt das Reich des Saturnus,
Jetzt steigt nieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhen.
Du nur blick' auf des Knaben Geburt mit gnädigem Auge,
Welcher ein Ende der eisernen bringt und den Anfang der goldnen
Zeit für die Welt, Lucina:¹⁸ jetzt herrscht dein Bruder Apollo.

Der Knabe ist „Jupiters Spross“ und daher ein „göttliches Kindlein“ (4,48); er verkörpert göttliche Kraft und kann so Frieden für die Welt garantieren (4,15–17):

¹⁶ Übersetzung: Hans Lietzmann, Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte (TU 67), Berlin 1958, 27f.; leicht zugänglich in: J. Leiboldt / W. Grundmann (Hg.), Umwelt des Urchristentums II. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1967, 108f. Text: P. Vergilius Maro. Bucolica. Hirtengedichte. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch, übers. und hg. v. M. von Albrecht, Stuttgart 2001, 36–41.

¹⁷ Die ganze Welt freut sich über die begonnene Goldene Zeit, die im Willen des Schicksals, verkörpert in den Parzen, bestimmt ist (4,46f.50–52).

¹⁸ Gemeint ist Iuno Lucina, so angesprochen in ihrer Funktion als Geburtsgöttin.

Er wird leben als Gott und die Helden der Vorzeit erblicken
 Wandelnd unter den Göttern; ihn werden sie staunend betrachten.
 Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters Kraft sie regierend.

Die göttliche Sendung erweist sich in der „automatischen“ Überfülle der Natur (4,21f.28–30.42–45):

Selber kommen nach Hause mit schwerem Euter die Ziegen,
 Nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden ...
 Bald bedeckt das Feld mit weichem Golde die Ähre,
 Rings im wilden Gestrüpp erglüht die dunkelnde Traube,
 Honig tauen die Blätter der alten, knorrigen Eiche ...
 Nicht mehr lernet die Wolle, die Farben künstlich zu täuschen,
 Nein, auf der Wiese verwandelt dem Widder in lieblichen Purpur
 Bald sich das Vlies, bald schmückt ihn des Safrans prächtige Farbe,
 Rötliche Wolle bekleidet von selbst die weidenden Lämmer.

Entsprechend begegnet in der Ikonographie der späten Republik und der Kaiserzeit häufig das Symbol des Füllhorns. Es dürfte die Betrachter an eine Zeit der Fruchtbarkeit, der Fülle und des Wohlstands erinnert haben und fungierte so als Chiffre für das Goldene Zeitalter, das ursächlich mit der Regierung des römischen Princeps verbunden war. Gerade auch verschiedene Münzprägungen, die durch die Hände breiter Bevölkerungsteile liefen, trugen zur Verbreitung des Motivs bei.¹⁹

Die weite Verbreitung der Konzeption des Goldenen Zeitalters ist gesichert durch weitere Lieder, v.a. von Horaz, und durch Hinweise in Inschriften und im Geschichtswerk des Velleius Paterculus aus der Zeit des Tiberius, des Nachfolgers des Augustus.²⁰ Erhalten ist auch ein Spottgedicht auf Tiberius, das für sich spricht: „Die goldenen Jahrhunderte des Saturn hast du verdorben, Caesar: Denn solange du existierst, werden immer eisern sie sein“ (Suet. Tib. 59). Symbolpolitische Inszenierungen wie die Säkularfeier des Jahres 17 v.Chr. verankern den Anbruch des Goldenen Zeitalters im Bewusstsein einer breiten Bevölkerungsschicht, und mediale Präsentationen wie Münzabbildungen mit Füllhorn oder große goldene Bauinschriften in Rom tragen ein Übriges dazu bei.²¹

Interessant sind zwei Bildprogramme, die die Konzeption des Goldenen Zeitalters ikonographisch umsetzen.

¹⁹ Vgl. literarisch Hor. *carm. saec.* 60. Zum Motiv des Füllhorns und ikonographischen Beispielen Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 39–42. Zurückhaltender bewertet die Aussagekraft des Motivs Galinsky, *Augustan Culture*, 111–118.

²⁰ Hor. *carm. saec.*; *epod.* 16; *carm.* 4,5; 4,15; Verg. *Aen.* 6.788–807; Inschriften von Halikarnassos und kleinasiatisches Kalenderdossier (Inschrift von Priene); Vell. *hist.* 2,89.126. Texte bei Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 106–129.

²¹ Siehe Anm. 7.20; zu den Bauinschriften Geza Alföldy, *Augustus und die Inschriften: Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik*, in: *Gymnasium* 98 (1991) 289–324; Kienast, *Augustus*, 263.

(1) Das sog. Tellusrelief an der Ara Pacis Augustae in Rom, dessen Ikonographie eine Symbolwelt zum Thema Fruchtbarkeit, Friede, Fülle der neuen Zeit enthält.²²

Die mütterliche Figur einer Göttin²³ in klassisch stilisiertem Gewand mit zwei Säuglingen, die auf ihrem Schoß spielen bzw. nach der Brust verlangen, dominiert die Darstellung. Umgeben ist sie von vielfältiger Natursymbolik, die Fruchtbarkeit und Gedeihen und damit die Segnungen der Pax Augusta vermittelt: Rind und Schaf als Chiffren für das Glück des bäuerlichen Lebens, Früchte, Ähren, Mohn und andere Pflanzen als Zeichen der Überfülle der Natur. Allegorien des Meer- und Landwindes symbolisieren die umfassende Geneigtheit der Natur.

(2) Die Panzerstatue des Augustus aus der Villa der Livia bei Prima Porta nördlich von Rom, deren Bildprogramm nach dem „Parthersieg“ (der diplomatischen Einigung mit den Parthern, müsste man sagen) 20 v.Chr. eine umfassende „heilsgeschichtliche“ Darstellung des Goldenen Zeitalters entfaltet.²⁴

Der Partherkönig, der dem römischen Feldherrn die Feldzeichen und den Legionsadler Roms übergibt, steht im Zentrum des Reliefs. Die zu beiden Seiten davon sichtbaren Allegorien weiterer unterworfenen Völker symbolisieren die Pax Romana. Kosmische Weite und ewige Dauer der augusteischen Herrschaft werden durch die Erdgöttin mit Füllhorn, Apollo und Diana im unteren Bildteil, Sol, Luna und Caelus im oberen Bildteil zum Ausdruck gebracht – die Götter garantieren die segensreiche Herrschaft. Das Bildprogramm befindet sich auf einem Brustpanzer, den kein Geringerer als Augustus, den die Statue repräsentiert, selbst trägt – er ist Motor und Garant des neuen Zeitalters. Als Zeichen der langen Ankündigung und Erwartung der neuen Zeit sind zwei Sphingen auf den Schulterklappen des Brustpanzers angebracht.

Die Vorstellung des in der römischen Herrschaft verkörperten Goldenen Zeitalters entwickelt sich unter Augustus, um eine Formulierung von Paul Zanker zu gebrauchen, zu einer Art „neuer Staatsmythos“²⁵. Diese Vorstellung bricht auch nach Augustus nicht ab. Besonders unter Nero wird sie wieder aufgegriffen und bleibt dann Bestandteil der Herrscherpanegyrik bis in die Spätantike. Das „Goldene Zeitalter“ wird zum politischen Schlagwort. Hier sind Texte bei Seneca, bukolische Dichtungen eines Calpurnius Siculus und in den Carmina Einsidlensia, aber auch eine Passage in Lukans Bürgerkriegsepos und Suetons Augustus-Vita einschlägig.²⁶

²² Abbildung: Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München ⁴2003, 175.179 (Abb. 135.136). Zur Ikonographie Daniel Castriota, *The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art*, Princeton 1995, 124–144. Das Relief ist heute restauriert zu sehen im neu konzipierten Ara Pacis-Museum am Tiberufer (Lungotevere in Augusta) in Rom.

²³ Die Ikonographie der Frauengestalt weckt Assoziationen an Venus (Gewand), Ceres (Schleier, Ähren) und Tellus (Felsensitz, Umgebung).

²⁴ Abbildung: Zanker, Augustus, 193f. (Abb. 148a,b); zum Bildprogramm ebd., 192–196.

²⁵ Zanker, Augustus, 171.

²⁶ Sen. apocol. 4,1f.; clem. 2,1,3f.; Calp. ecl. 1; 4; 7; Lucan. 1,33–66; carm. Einsid. 2; Suet. Aug. 94f. Texte bei Schreiber, Weihnachtspolitik, 128–159.

Noch einmal möchte ich ein Textbeispiel vorstellen, jetzt aus den wenig bekannten Eklogen des Calpurnius Siculus. Die 1. Ekloge steht im Kontext des Regierungsantritts des jungen Nero und stammt aus der Zeit Ende 54/Anfang 55 n.Chr. Interessant ist daran bereits die Beobachtung, dass Calpurnius innerhalb des Liedes eine zweite Liedebene einzieht: Am Anfang (1,1–32) schildert der Dialog zweier Hirten (!), wie die beiden ein *divinum carmen*, ein göttliches Lied, eingeritzt in die Rinde einer heiligen Buche, finden – ein „Lied im Lied“, könnte man sagen. Der Hirte Ornytus trägt das Lied sogleich vor, und wir finden darin wesentliche Züge des Goldenen Zeitalters wieder, das mit Nero von neuem beginnt. Einige Textindrücke:²⁷

Freuet euch! Alles Vieh darf ohne die Sorge des Wächters
äsend sich ringsum zerstreuen; und nicht mehr soll ängstlich der Hirte
nachts mit hölzernem Gatter die Hürden verschließen; kein Räuber
wird es mehr wagen, nach Schafen in ihren Ställen zu lauern,
nicht wird heimlich die Halfter er lösen und Rinder entführen.
Goldene Zeit (*auraea aetas*) mit gefahrlosem Frieden wird wiedergeboren.
Huldreich kehrt endlich zur Erde zurück, ohne Zeichen der Trauer,
Themis, die Göttin; es folgen glückliche Zeiten dem Jüngling,
der durch die jüdischen Ahnen der Mutter den Sieg hat errungen ...

Jeglicher Krieg wird dann in den Kerker des Tartarus stürzen,
wird in Finsternis hüllen sein Haupt und das Tageslicht scheuen.
Strahlend erscheint dann die Göttin des Friedens (*Pax*), nicht strahlt nur ihr Antlitz,
so wie öfters zuvor, als sie, frei von Kriegserklärung,
Zwietracht mit heimlichem Schwert unter Bürgern verbreitete, während
draußen die Feinde besiegt, aber drinnen die Waffen noch tobten ...

Nicht mehr den Schein und den Schatten des Amtes erhandelt der Konsul,
nicht mehr empfängt er leere Bündel der Ruten noch schweigend
machtloses Amt im Gericht; die Gesetze kehren dann wieder,
wieder gilt Recht, und ein besserer Gott gibt dem Forum Gesittung,
alte Gestalt dann zurück und behebt den früheren Schaden.
Alle Völker sollen sich freuen, die unten im Süden
wohnen und oben im Norden, gen Osten und Westen sich dehnen
oder die unter der Mitte des Himmels vor Hitze erglühen ...

Sicher wird selber der Gott²⁸ die Last der römischen Masse
ohne ein Beben mit kraftvollen Schultern so übernehmen,
dass nicht ein Dröhnen erschallt, wenn die Weltmacht wird übertragen.

²⁷ Calp. ecl. 1,37–45.52–57.69–76.84–86; Ausgabe und Übersetzung: Dietmar Korzeniewski (Hg.), Hirtengedichte aus neronischer Zeit. Titus Calpurnius Siculus und die Einsiedler Gedichte (TzF 1), Darmstadt 1971, 12–17.

²⁸ Gemeint ist Nero, dessen „Göttlichkeit“ die Weltherrschaft ermöglicht.

2.3 Die Form

Gerade am letzten Beispiel wurde deutlich, dass die Form eines lyrischen Stückes, eines Liedes, offenbar als besonders geeignet empfunden wurde, um die Inhalte des Goldenen Zeitalters zu transportieren. Freude und Feierlichkeit, Lobpreis und Jubel vermitteln intuitiv die Heilsbedeutung des Goldenen Zeitalters für die ganze Welt. Mehr noch: Die Form der Dichtung trägt im Verständnis der Zeit das Moment göttlicher Inspiration in sich; im Lied findet Kundgabe des göttlichen Willens statt.²⁹

2.4 Die Topoi

Bestimmte Gedanken und Motive bilden wie ein semantisches Netzwerk das Grundgerüst der textlichen und bildlichen Darstellungen des Goldenen Zeitalters. Diese Topoi lassen sich mittels eines Textvergleichs unschwer zusammenstellen:

(1) Umfassender *Friede* prägt das Goldene Zeitalter, verstanden als Sicherheit vor Kriegen und Bürgerkriegen (Zeitgeschichte!) und als gefahrloses, idyllisches Landleben – ein Neubeginn, eine Zeit des Glücks und der Freude.

(2) Es herrscht *Gerechtigkeit*, die alte römische Ordnung ist verwirklicht, die Eintracht der Gesellschaft gewährleistet.

(3) Die römische *Weltherrschaft* – ihre Größe und z.T. ewige Dauer – hängt untrennbar mit der Person des *Princeps* zusammen. Der Herrscher regiert nach dem Willen der Götter, wird teilweise selbst als göttlich angesprochen,³⁰ und bietet so die göttliche Garantie und Legitimation der Weltherrschaft. Das ist auch der Grund dafür, dass der *Princeps* als σωτήρ/Retter bezeichnet werden kann. Besonders deutlich bringt Sueton in seiner Augustus-Vita den Willen der Götter zum Ausdruck: Vorzeichen, Orakel und Träume verbinden sich mit der Geburt des Augustus.³¹

(4) Das Goldene Zeitalter ist eine konservative Angelegenheit, d.h. es verwirklicht in seiner sittlichen und rechtlichen Ordnung die *alten römischen Werte*. Das zweite Einsiedler Gedicht spricht von der Wiederkehr der „alten Sitten“ / *antiquos mores*,³² und Horaz buchstabiert diese aus:

Schon wagen es Treue/*fides* und Friede/*pax* und Ehre/*honor* und Scham/*pudor*,
die uralte. und die missachtete Tugend/*virtus* zurückzukehren ...³³

²⁹ Mit Textbelegen dazu Schreiber, Weihnachtspolitik, 54–56.

³⁰ Z.B. Calp. ecl. 4,142–145.

³¹ Suet. Aug. 94,4–6,8–12, 95. – Stefan Alkier, Leben in qualifizierter Zeit. Die präsentische Eschatologie des Evangeliums vom römischen Novum Saeculum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten, in: ZNT 22 (2008), 20–33, hier 20–27, hebt die positive Konnotation des Goldenen Zeitalters als plausibles religiöses Deutungsmuster hervor. Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

³² Carm. Einsid 2,24.

³³ Hor. carm. saec. 57f. (Übersetzung: Q. Horatius Flaccus. Oden und Epoden. Lateinisch/Deutsch [Sammlung Tusculum], hg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf 2002, 267); vgl. 17–

Der Junge in Vergils vierter Ekloge wird den Erdkreis gemäß den altrömischen Wertvorstellungen, den väterlichen Tugenden (*patriis virtutibus*), lenken, und was *virtus* bedeutet, lernt er von den Vorbildern der Heroen und der Vorväter.³⁴ Die *mores maiorum*, die alten sittlichen Werte leiten die Identitätskonstruktion der römischen Gesellschaft.³⁵

(5) Weil göttlich gesegnet, spendet das Goldene Zeitalter eine *Überfülle in der Natur*. Das Motiv des Füllhorns ist ikonographischer Ausdruck dafür. Dazu gehört ein paradiesischer Tierfriede ebenso wie eine üppige Fruchtbarkeit, die schwere landwirtschaftliche Arbeit überflüssig macht. Der Wohlstand der Bevölkerung erweist die Regierung des Princeps als göttlich.

3. Der Neubeginn bei Lukas – Jesu Geburt

Blicken wir von hier aus auf die lukianische Geburtsgeschichte, entdecken wir, gerade in den lyrischen Passagen, erstaunliche inhaltliche Übereinstimmungen: eine neue Herrschaft, mit ihr verbunden Friede und Freude, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Befreiung und Rettung nicht nur für Israel, sondern für die ganze Welt; Gott selbst bindet diese neue Herrschaft an einen neu geborenen Jungen, der in unmittelbarer Nähe zu Gott steht und so als „Sohn Gottes“ bezeichnet werden kann (Lk 1,32.35).

Die literarische Vermittlung dieser Inhalte geschieht mittels der Form des Liedes, das göttliche Inspiration signalisiert. Nicht zufällig sind es gerade *Hirten*, an die sich die Botschaft von Jesu Geburt zuerst richtet – wie in der bukolischen Dichtung des Calpurnius Siculus erfahren sie als erste vom Anbruch der neuen Zeit. Auf diese Koinzidenz hat bereits vor einigen Jahren Michael Wolter aufmerksam gemacht.³⁶

Auf dem Hintergrund des Goldenen Zeitalters gelesen, erhebt die lukianische Geburtsgeschichte einen ungeheuren Anspruch: Die Herrschaft des neugeborenen Juden Jesus soll eine Alternative zur Kaiserherrschaft Roms darstellen! Dazu werden die Topoi des Goldenen Zeitalters in einen neuen Zusammenhang gestellt, der die politische Rhetorik des frühen römischen Prinzipats neu buchstabiert und auf diese Weise indirekt, aber grundlegend infrage stellt.³⁷

19; auch *carm.* 4,15,9–14.25–32 (12: *veteres revocavit artis*). Vgl. zur Rückkehr der alten Ordnung *Vell. hist.* 2.89.3f.; *Hor. carm.* 4.5.20; *Sen. clem.* 2,1,4 (*pietas, integritas, fides, modestia*). Später *Aristeid. or.* 26,106.

³⁴ *Verg. ecl.* 4.17.26f.

³⁵ Sie wurden von Augustus gezielt gefördert; zum Programm der *mores maiorum* vgl. Zanker, *Augustus*, 161–170.172; *Castriota, Ara Pacis*, 144–169.

³⁶ Michael Wolter, *Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte* (Lk 2,8–20), in: A. v. Dobbeler (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*. FS K. Berger. Tübingen 2000, 501–517 (jetzt auch in: *ders.*, *Theologie und Ethos im frühen Christentum* [WUNT 236], Tübingen 2009, 355–372).

³⁷ Anders versteht Allen Brent, *Luke-Acts and the Imperial Cult in Asia Minor*, in: *JThS* 48 (1997), 411–438, die Anspielungen auf das *aureum saeculum* als Versuch zur Integration der Christen in die römische Gesellschaft.

Dabei ist, wie in den Vorbemerkungen bereits angedeutet, die Wahrnehmungsperspektive der Rezipierenden entscheidend. M.E. handelt es sich bei der sog. lukanischen Gemeinde um eine gesellschaftliche Minderheit, die sich in signifikanter Distanz zum politischen und gesellschaftlichen Zentrum des Imperium Romanum erfährt. Ausgrenzung geschieht einerseits durch den eigenen Verzicht der Gruppe auf die „Besetzung“ von sozialen Orten, die für die gesellschaftliche Identität relevant sind (z.B. die verschiedenen Formen des Kaiserkults), andererseits durch Misstrauen und Distanzierung seitens der Bevölkerung und der Behörden (Magistrate etc.) in der unmittelbaren Umgebung gegenüber einer Gruppe, die einen fremden Gott verehrt und eine auffällige Exklusivität pflegt. Einige Aussagen der erzählten Welt des Lukasevangeliums scheinen für die realen Lebensverhältnisse der Erzählebene transparent zu werden. Wenn in Lk 6,22 die Anhänger/innen Jesu, die von den Menschen gehasst, ausgestoßen und geschmäht werden, glücklich gepriesen werden, stehen dahinter wohl Erfahrungen sozialer Beargwöhnung, Ausgrenzung und Anfeindung. Spannungen zu den römischen Behörden können die Folge gewesen sein; nicht ohne Grund dürfte die Aufforderung zu furchtlosem Bekenntnis vor den Synagogen, Anführern und Machthabern in Lk 12,4–12 ergehen.³⁸

Für diese Gruppe entwirft Lukas ein Kontrastszenario zur römischen Politik. Wesentlich sind folgende Akzente, die eine *Topologie* der politischen Sinnspitzen in Lk 1–2 bilden:

(1) Jesus wird narrativ als Kontrastfigur zu Augustus inszeniert: Augustus besitzt die Herrschaft über alle Welt (Lk 2,1), Jesus besitzt nur „Insignien der Ohnmacht“: geboren in dörflicher Armut (2,7), sind seine „Zeichen“ die Windeln und der Futtertrog (2,12). Doch die Erzählung weiß, dass Jesus der eigentliche König über alle Welt ist, weil Gott selbst hinter ihm steht. Am Rande der Macht beginnt Gottes neue Herrschaft. Diese narrative Umkehrung der realpolitischen Verhältnisse enthält ein hohes Kritikpotential.

(2) Das Gottesbild Israels bildet die Basis: Gott vollzieht sein Erbarmen mit Israel (1,49f.54.72.78), er setzt seinen Heilswillen für Israel um (1,55.72f.). Durch die Doppelung der Hauptakteure – zwei Mütter und zwei Söhne – greifen verschiedene Personen und Handlungen absichtsvoll ineinander und zeigen Gottes planvolle Heilsgeschichte. Formal ist die gesamte Geburtsgeschichte von Einspielungen alttestamentlicher Bezüge geprägt.³⁹

³⁸ Vgl. Lk 21,12–19. Ein Beispiel für eine potentielle Wahrnehmung der lukanischen Gemeinde bietet die Steuerschätzung, die für die Erzählung in Lk 2,1–5 wichtig ist: Aus der Perspektive unterworfenen Völker oder sozialer Randgruppen erscheint die Steuer als Instrument politischer Unterdrückung, die das Abhängigkeitsverhältnis gegenüber den Machthabern bewusst macht.

³⁹ Zur LXX-Nachahmung in Lk 1–2 vgl. Fearghus O'Fearghail, *The Imitation of the Septuagint in Luke's Infancy Narrative*, in: PIBA 12 (1989), 57–78; zu alttestamentlichen Bezügen in Magnifikat und Benediktus Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age. A Commentary on St. Luke's Gospel. Completely revised and expanded*, Philadelphia 1988, 42–45.47–51; Mittmann-Richert, *Magnifikat*, 7–33; Thomas Hieke, *Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnifikat (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei*

(3) Lukas bietet auch ein alternatives Herrschermodell: Jesus erscheint als Messias Israels, dessen Herkunft weit in die Königsdynastie Davids zurückreicht.⁴⁰ Im Messias-Modell erklärt sich die spezifische Nähe Jesu zum Gott Israels. Es bildet so faktisch ein Gegenmodell zur Vergöttlichung römischer Kaiser.

(4) Neu definiert wird die gesellschaftlich tragende Traditionsbindung (man denke an die römischen *mores maiorum*): Es ist die Tradition Israels, die hohes Alter besitzt und so mit der römischen Tradition durchaus identitätsbildend konkurrieren kann. Die gesamte Geburtsgeschichte ist von Identitätsmerkmalen Israels geprägt: Die beiden Protagonistenfamilien zeichnen sich durch Tora-Treue aus, lassen ihre Kinder beschneiden und verkehren im Tempel bzw. in Jerusalem; Zacharias ist Priester; Identitätsfiguren Israels wie Jakob, Abraham und die Propheten werden aufgeboten.⁴¹

(5) Ein Motiv freilich muss als Totalausfall verzeichnet werden: die Überfülle der Natur. Warum? Vielleicht falsifiziert Lukas damit indirekt die imperiale Ideologie. Auf jeden Fall schafft er damit eine Konzentration auf die *soziale* Wirklichkeit – auf die realen Lebenserfahrungen seiner Gemeinde in der römischen Gesellschaft. Statt Stabilisierung verheißt Lukas die *Umkehrung* der Macht- und Besitzverhältnisse: Gott „hat Hochmütige ... zerstreut, Mächtige vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht, Hungernde mit Gütern gefüllt und Reiche leer weggeschickt“ (Lk 1,51–53; vgl. 1,48.79). Gott ergreift Partei – sein erstes Interesse gilt den Deklassierten und Benachteiligten, sein Wille ist „soziale Gerechtigkeit“.

4. Die politische Pragmatik des Lukas

Wenn die vorgelegten Beobachtungen und Folgerungen richtig sind, bietet die lukanische Geburtsgeschichte eine *politische Theologie in Erzählform*. Diese entwirft ein Gegenmodell zur imperialen Rhetorik des Goldenen Zeitalters. Bleibt die Frage, wie sich dieses kritische Potential praktisch auswir-

Geschichten Gottes mit seinem Volk, in: TThZ 116 (2007), 1–26, hier 6–23; Wolter, Lukas-evangelium, 101–105 112–118; Schreiber, Weihnachtspolitik, 71f.

⁴⁰ Vgl. die Rückbindung Jesu (über den Vater Josef) an das Haus Davids in Lk 1,27.32.69; die Geburt findet in der „Davidstadt“ Betlehem statt (2,4.11): 1,32f. spielt auf die Natan-Prophetie über den ewigen Bestand der David-Dynastie (2Sam 7,12–16) an – und überbietet sie sogar, denn Jesus an sich wird nun ewiger König sein, was zuvor nur der ganzen Dynastie verheißen war (Lk 1,48.50). Den Titel *χριστός* verwendet Lk 2,11.26. Zur davidischen Linie frühjüdischer Messiaserwartung Stefan Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin / New York 2000, 543.552f. Vgl. die messianische Deutung von 2Sam 7,12–16 in PsSal 17,21; 4Q174 3,10–13; TestJud 22,3; dazu ebd., 167f.224–226.253f. Zur Aufnahme des Modells eines davidischen Messias in Lk 1–2 vgl. Graham Stanton, *Messianism and Christology: Mark, Matthew, Luke and Acts*, in: M. Bockmuehl / J. Carleton Paget (Hg.), *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007, 78–96, hier 87–90.

⁴¹ Tora-Treue in Lk 1,16f.54.68.80; 2,10.32.34.38; Beschneidung in 1,59; 2,21; Tempel 1,9; 2,27.37.46; Jerusalem 2,22.25; Jakob 1,33; Abraham 1,55.73; Propheten 1,70; 2,36.

ken soll, also die Frage nach der Pragmatik der Erzählung. Was sich m.E. durch die Erzählung verändert, ist nicht die politische Lage an sich (etwa gar durch Stimulierung einer gewaltbereiten Revolution), sondern die *Haltung und Wahrnehmung* der Rezipierenden. Die Jesus-Vita richtet sich nicht an die römische Elite (um diese zur Konfrontation herauszufordern), sondern stellt cum grano salis ein Stück „subversiver Untergrundliteratur“ dar. Und das hat Folgen:

(1) Die erste Folge ist primär individuell-psychologischer Art: Politische Aggressionen, wie sie bei Erfahrungen von Unterdrückung auftreten können, werden kompensiert, indem der Anspruch des Princeps völlig relativiert wird: Gott selbst „stürzt die Mächtigen vom Thron“ (Lk 1,52), wie der Lobgesang der Maria verheißt.

(2) Die zweite Folge betrifft die soziale Handlungsebene: Der konkrete Ort zur Verwirklichung des Gegenmodells ist die *Gemeinde*. In der Sozialgestalt der Gemeinde ist die neue Zeit, die Endzeit Gottes bereits anfanghaft verwirklicht. Diese Überzeugung muss das soziale Rollenverhalten innerhalb der Gemeinde prägen. Programmatisch formuliert Lk 22,25f.:

Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihre Machthaber werden Wohltäter genannt. Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Anführer wie der Diener.

Gegenüber seiner Vorlage in Mk 10,42–44 verwendet Lukas Begriffe, die noch direkter die politisch-gesellschaftlichen „Normalstrukturen“ der römischen Welt spiegeln: Könige (= Kaiser), *εὐεργέται*/Wohltäter (Bezeichnung einer sozialen Ehren-/Elitestellung⁴²), *νεώτεροι*/Jüngere (den „Älteren“ untergeordnet), *διάκονου*/Diener. In der Differenz zu den zeitgeschichtlichen politischen Standards gewinnt das lukanische Programm Konturen. Das Rollenverhalten von Personen mit einem vergleichsweise hohen sozialen Status soll in der Binnengruppe dem von Personen mit niederem Status entsprechen;⁴³ das bedeutet die faktische Nivellierung von Statusgrenzen und damit eine alternative Praxis von Herrschaft und Umgang mit Macht, die auf Vorrangstellungen verzichtet.

5. Lk 1–2 und die Zukunft des Politischen

Die Vorstellung des Goldenen Zeitalters zur Charakterisierung der politischen Wirklichkeit erscheint uns heute eher fremd. Wir spüren die tiefgreifende Veränderung der politischen Bedingungen zwischen dem römischen Reich und den westlichen Demokratien der Gegenwart. Damit hat sich auch die politische Position der Christus-Gruppe verändert: Die christlichen Kirchen besitzen eine stabile rechtliche Verankerung im Gemeinwesen, die in

⁴² Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 712.

⁴³ Die soziologische Theorie verdankte Differenzierung von „Status“ und „Rolle“ bringt Wolter, Lukasevangelium, 712, in seiner Auslegung der Stelle zur Geltung.

Deutschland bis zur Kooperation mit dem Staat in Fragen der Kirchensteuer und des Religionsunterrichts reicht. Die gewandelten Verhältnisse eröffnen christlichen Gemeinschaften auch neue Möglichkeiten politischer Mitgestaltung. Bei Lukas blieb im Grunde nur eine radikal kritische Sicht des Politischen: die Infragestellung der bestehenden politischen Machtverhältnisse. Bei ihm standen die Existenz und die Identität der Gruppe schlechthin auf dem Spiel; die Möglichkeit konstruktiver aktiver Mitgestaltung der Zukunft des Politischen gab es nicht.⁴⁴

Treten wir also in eine Lektüre von Lk 1–2 ein, so bewegen wir uns in einem hermeneutischen Prozess, der von unseren eigenen Voraussetzungen und Voreinstellungen, von unseren Erwartungen und Erfahrungen im Bereich des Politischen seinen Ausgang nimmt. Der Leseprozess vermittelt uns Impulse für die Wahrnehmung des eigenen Lesekontextes und der eigenen Positionen. Momente der Selbstbestätigung und der Selbstveränderung können sich einstellen. Eine *historische* Lesart von Lk 1–2, wie ich sie durchgespielt habe, zeichnet den Text in die politischen Diskursbedingungen seiner Zeit ein und lässt die sozialen und politischen Strukturen, die in der Erzählung favorisiert werden, auf der Folie des zeitgeschichtlich Bekannten und Normgebenden Konturen gewinnen. Gerade wenn uns in diesem historisch konstruierten Zusammenspiel von Textwelt und Zeitgeschichte die Fremdheit des Textes bewusst wird, kann eine historische Lesart dazu beitragen, neue Sinndimensionen in dem aus vorgängigen (eigenen und/oder in der Tradition vermittelten) Lektüren bekannten Text zu erschließen.⁴⁵ Aus der Kenntnis der Herkunftssituation kann der Text Tiefenschärfe gewinnen (z.B. im Wissen um geprägte Metaphern), Lektüren können auf mehr oder weniger stark gegebene Textplausibilität hin befragt werden. Veränderungen des eigenen Textverstehens können sich anbahnen.

Ein erster Impuls der vorgetragenen historischen Lesart von Lk 1–2 betrifft im akademischen Binnendiskurs die Lukasforschung. Mir scheint eine Neubewertung der politischen Haltung des Lukas der Exegese heute aufgegeben: Das Bild des romfreundlichen, politisch-apologetischen Lukas bedarf der Revision.⁴⁶

Darüber hinaus enthält der Text Impulse für eine christliche Haltung in der Frage der Zukunft des Politischen.

(1) Gleichgerichtete Erfahrungen: Die im Text auch heute noch „spürbare“ Sehnsucht nach besseren Lebensverhältnissen für alle Teile der Bevölkerung, nach Frieden und Gerechtigkeit, kann emotional gefärbtes Interesse an der Rezeption der lukanischen Geburtsgeschichte wecken und eröffnet Anschluss-

⁴⁴ Hartmut Leppin, Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum, in: F.W. Graf / K. Wiegandt (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt a.M. 2009, 308–338, zeigt, dass das Christentum in den ersten Jahrhunderten keine eigenen politischen Ordnungsvorstellungen kennt.

⁴⁵ Zur Fremdheit der neutestamentlichen Texte und der darin liegenden Chance des Verstehens vgl. Eckart Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments, Göttingen 2002, 32–35.

⁴⁶ Dazu Schreiber, Weihnachtspolitik, 84–96.

fähigkeit. In dem damit verbundenen Eindruck, dass die Vertreter der politischen Macht dieser Sehnsucht nur bedingt gerecht werden, liegt Potential zur politischen Kritik und Veränderung.

(2) Analoge Topologien des Politischen: Die unter 3. entwickelte Topologie des Politischen in Lk 1–2 verdankt ihre historische Tiefenschärfe der darin artikulierten Differenz des Textes zu seinem geschichtlichen politischen Horizont (Goldenes Zeitalter). An dieser Topologie können Überlegungen zu einem christlichen Beitrag zur Gestaltung der politischen Zukunft anschließen. Anwendungen des biblischen Gottesbildes und des damit verbundenen alternativen Herrschermodells fordern dabei eine kritische Wahrnehmung und Reflexion gegenwärtiger politischer Machtstrukturen. Die Konfrontation mit dem Bild Gottes als des Herrn der Schöpfung und Geschichte und dem Bild des Christus als seines machtragenden Repräsentanten sensibilisiert das Bewusstsein für die Grenzen der politischen Macht und gibt Anstoß zur Kritik an politischen Ideologien jeder Art. Die lukanische Erzählung vermittelt hinsichtlich der konkreten Gestaltung von Gesellschaft auf der Basis des (jüdisch-christlichen) Gottesbildes als wesentliches Grundmuster die „Option für die Armen“, den Einsatz für soziale Gerechtigkeit. Diese Option lässt sich von der lukanischen Erzählung her inhaltlich mit Konkretionen füllen, um dem Eindruck einer sozialromantischen Utopie oder einer reinen Schlagwort-Politik vorzubauen: Sichtbarer Ausweis sind die konsequente Relativierung der sozialen Statusdefinitionen innerhalb der Christus-Gemeinde (s.o. unter 4. zu Lk 22,25f.⁴⁷) und der freiwillige Ausgleich von Gütern (ausgehend von der Schilderung der Jerusalemer Gemeinde in Apg 2,42–45; 4,32–5,16). Flankierend dazu kann der lukanische Verzicht auf das Motiv der „Überfülle“ bedeuten, dass von Lk 1–2 her Wohlstand als politisches Ziel angesichts der weltweiten Knappheit an Ressourcen relativiert werden muss; ein gesellschaftliches Ethos, das von materialistischen Werten dominiert wird, zieht daher Kritik auf sich. Diese soziale Option kann dort politisch werden, wo eine vom biblischen Gottesbild inspirierte Gruppierung an der Durchsetzung im politischen Raum gegenwärtiger Demokratie arbeitet.

Zur Verwirklichung von Optionen können Christen heute beitragen, ohne dass ihnen von Lukas her ein eigener christlicher Entwurf des Politischen möglich wäre. Und für die Gestaltung von Kirche bleibt die Herausforderung, im christlichen Binnenraum ein lebendiges Beispiel für eine Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und den Abbau gesellschaftlicher Barrieren zu entwickeln. Dabei eine Vorreiterrolle im Hinblick auf die Entwicklung der Gesellschaft einzunehmen, fordert die Lektüre von Lk 1–2 die Kirchen unserer Tage mit Nachdruck auf.

Diese Überlegungen sind weit davon entfernt, eine eigene – christliche – Theorie des Politischen zu entwerfen. Aber sie wollen einige Markierungen setzen, die einen Raum für den hier unbedingt notwendigen interdisziplinären Diskurs eröffnen.

⁴⁷ Vgl. auch die Überlegungen zu Handlungsimpulsen bei Dillmann/Paz, Lukas-Evangelium, 383.