

Sterndeuter und Hirten in Bethlehem

Die ersten Zeugen der Geburt Jesu
nach Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20

Diplomarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
„Magistra theologiae“

eingereicht von
Katrin Christina Brottrager

bei
Univ.-Prof. Dr. theol. Christoph Heil
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Karl-Franzens-Universität Graz

Graz 2017

Ehrenwörtliche Erklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbstständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfe bedient habe. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und noch nicht veröffentlicht. Die vorliegende Fassung entspricht der eingereichten elektronischen Version.

Sinabelkirchen, am 12. April 2017

Katrin Christina Brottrager

INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis	3
I. Einleitung	4
1. Hinführung zum Thema und Vorgehensweise	4
2. Zur Entstehung der Kindheitsgeschichten	7
3. Zur Gattung „Kindheitsgeschichte“	9
4. Stellung im Kontext der Evangelien	11
II. Exegese von Mt 2,1-12	13
1. Griechischer Text und eigene Übersetzung	13
2. Gliederung	15
3. Traditionsgeschichte	17
4. Handelnde Charaktere	17
5. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und literarische Bedeutungen	20
6. Die Magier bei Matthäus	23
6.1. εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα (Mt 2,2b)	26
6.2. Die Geschenke und ihr Einfluss auf die Deutung der Magier	29
6.3. Die „Heiligen Drei Könige“	31
III. Exegese von Lk 2,8-20	33
1. Griechischer Text und eigene Übersetzung	33
2. Gliederung	35
4. Handelnde Charaktere	37
5. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und literarische Bedeutungen	37
6. Die Hirten bei Lukas – das Anbrechen der „aurea aetas“	40
6.1. Kennzeichen des Goldenen Zeitalters und dessen Anbruchs in der Bukolik	43
6.2. Angelophanie – die irdische Präsenz der δόξα κυρίου	44
6.3. Der lukianische Anbruch des Goldenen Zeitalters	49
6.4. Die Hirten der Kindheitsgeschichte – ihre universale Bedeutung	52
IV. Zusammenfassung und Ausblick	54
Literaturverzeichnis	57

I. EINLEITUNG

1. Hinführung zum Thema und Vorgehensweise

Nicht umsonst fällt ihm die Bezeichnung „Zentrum der Geschichte“ und „Anker in der Zeit“ zu, wie es in einem Lied¹ heißt. Die Rede ist von Jesus Christus – der, nach dem sich die christliche Zeitangabe orientiert. Die Evangelien berichten über das Leben dieses menschengewordenen Gottes – wie es der Glaube der christlichen Kirchen ist – vom Anfang bis zu seinem Ende und darüber hinaus. Die folgenden Seiten beschäftigen sich mit den Anfängen Jesu. Und zwar nicht mit den Anfängen seines Wirkens, sondern mit den Erzählungen über seine Kindheit, genauer gesagt damit, was die Evangelisten Matthäus und Lk mit ihrer Version der Kindheitsgeschichte ihren Adressatinnen und Adressaten vermitteln wollten bzw. wollen.

Die Bedeutungsgewalt Jesu in seiner Zeit und kurz danach war auf eine kleine Menge von Nachfolgenden beschränkt, zu der sich auch die Evangelisten Matthäus und Lukas zählten. So ist zu behaupten, dass diese mit großer Sorgfalt und Bedacht ihre Texte verfassten und die vorliegenden Quellen verwendeten. Unter diesem Blickwinkel beschäftigt sich diese Arbeit mit den Texten in Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20, die von Zeugen der Geburt Jesu berichten. Konkret sind dies im Matthäusevangelium die Magier, aus denen sich durch die Tradition hindurch die Heiligen Drei Könige entwickelten, die durch ein himmlisches Phänomen zu dem neugeborenen Messias geführt wurden. Mangels Informationen führte sie ihr Weg zuvor nach Jerusalem, wo sie eine Kette an Reaktionen auf die Botschaft der Geburt in Gang setzten. Im Lukasevangelium handelt es sich um Hirten, die auf dem Feld mit ihrer Herde lagerten. Des Nächtens erreicht sie die Botschaft der Geburt des Retters, verkündet durch einen Engel und verdeutlicht durch ein ganzes himmlisches Heer. Anhand der vorliegenden Texte stellen sich dabei drei große Fragen: 1. Welche Menschen waren es, die Mt und Lk die Botschaft der Geburt Jesu als erstes erfahren lassen? 2. Welche Rolle spielen die Hirten, die in der Kindheitsgeschichte des Lk bzw. die Magier, die bei Mt zu ersten Zeugen der Geburt Jesu wurden? 3. Welches Bild bzw. welche Botschaften scheinen Mt und Lk mit ihren Zeugnissen um die Geburt Jesu zu vermitteln?

¹ Vgl. Anker in der Zeit (Albert Frey, Deutschland 2000).

Um mit diesen Fragen an die Texte heranzutreten, eignet sich vorerst die Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs. Dabei werden die soziokulturellen Kontexte der Entstehung der Texte untersucht. Mit dieser Methode ist es möglich, Entwicklungszusammenhänge und Analogien von christlichen Texten mit Traditionen des Kontextes der Entstehung zu erkennen. Für eine erfolgreiche Anwendung des religionsgeschichtlichen Vergleichs müssen für eine Gegenüberstellung Texte und Traditionen ausgewählt werden, die vergleichbare Auffälligkeiten aufweisen. Ziel ist es, Parallelen und Unterschiede zwischen dem christlichen Text und dem nichtchristlichen Text herauszuarbeiten, um damit die Differenzen und somit die Eigenart des Textes deutlich zu machen, aber auch den Entstehungskontext näher zu erläutern. Dazu ist es notwendig die zu behandelnden Texte auf ihre literarische Form, ihre Botschaft und ihren Kontext zu untersuchen. Dabei auftretende Parallelen sind zu überprüfen, ob es sich dabei um voneinander unabhängige Entwicklungen handelt oder ob der außerneutestamentliche Text dem Verfasser des neutestamentlichen Textes bekannt war und der Verfasser evtl. sogar Begriffe und Motive übernahm.²

Der religionsgeschichtliche Vergleich kommt nicht um eine motivgeschichtliche Erarbeitung der im Text enthaltenen Begriffe herum. „Die Begriffs- und Motivgeschichte fragt nach Herkunft, Geschichte, Wandel, Bedeutung und Anwendung der im Text vorkommenden Begriffe und Motive.“³ Es werden dabei die im Text verwendeten Begriffe und Motive mit jenen in unabhängigen Texten verglichen und auf die Bedeutung des Wortes bzw. der Phrase in anderen Texten geblickt, ob diese Parallelen aufweisen. Anders wird die Begriffs- und Motivgeschichte auch Traditionsgeschichte genannt.⁴ Mit einer Akzentverschiebung, untersucht sie den Text auf traditionelle Inhalte bzw. analysiert, wann der Autor Motive einbaute, die bereits von Traditionen geprägt waren. Diese Einbettung von traditionellen Inhalten kann in Form von Zitaten, literarischen Motiven oder festen Topoi durchgeführt worden sein.⁵ „Ein Text, der unter Aufnahme von Traditionen entstanden ist, bedarf zu seinem adäquaten Verständnis des Wissens um diese Traditionen auf Seiten der Rezipienten.“⁶

Für Ergebnisse, die darüber Auskunft geben, welche Botschaft die Evangelisten mit Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20 transportieren wollten, ist eine redaktionsgeschichtliche Vorgehensweise bzw. ein Blick in die Traditionsgeschichte und in die Motivgeschichte erforderlich. Ihr Ausgangspunkt ist die Annahme, dass die vorliegenden biblischen Texte in ihrer Endfassung von

² Vgl. Schnelle, Exegese, 143-144.

³ Schnelle, Exegese, 137.

⁴ Vgl. Schnelle, Exegese, 137.

⁵ Vgl. Ebner/Heininger, Exegese, 245.

⁶ Ebner/Heininger, Exegese, 242.

ihren Autoren stark bearbeitet wurden.⁷ „Die Redaktionsgeschichte untersucht demnach Texte hinsichtlich ihrer Bearbeitung und Komposition durch den Endredaktor, um zur Interpretation des gesamten Textes zu gelangen.“⁸ Weiters untersuchen die folgenden Seiten die in Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20 auftretenden Motive auf Parallelen und Interpretationsmöglichkeiten, um sich der Botschaft, die Mt und Lk mit ihren Zeugen der Geburt Jesu vermitteln wollen, anzunähern.

⁷ Vgl. Schnelle, Exegese, 155.

⁸ Schnelle, Exegese, 155.

2. Zur Entstehung der Kindheitsgeschichten

Die Kindheitsgeschichte oder auch Vorgeschichte⁹ Jesu in Betlehem wird nur im Matthäus- und Lukasevangelium überliefert. Die Perikopen Lk 2,8-20 und Mt 2,1-12, über die Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten und über die Magier, die sich auf den Weg zum neugeborenen König machten, stehen in den Synopsen, der Synopsis Quattuor Evangeliorum und der Synopse zum Münchener Neuen Testament, nebeneinander. Zum Einen unter dem Titel „Anbetung des Kindes“¹⁰ zum anderen unter „Die Magier vom Osten“¹¹ bzw. „Die Verkündigung an die Hirten“¹². Eine solche Gegenüberstellung scheint fragwürdig, da die beiden Texte mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten aufweisen, so dass mit H. Merklein gut begründet behauptet werden kann: „Weder literarisch noch traditionsgeschichtlich besteht irgendeine Abhängigkeit.“¹³

Obwohl die Bezeichnung Vorgeschichte zur Meinung führen könnte, dass die interessante Geschichte erst danach folgt, so kann man hier doch von zwei bedeutungsstarken Vorgeschichten sprechen, deren Hauptaugenmerk nicht auf historischen Fakten liegt, sondern auf der Theologie und Christologie der beiden Evangelisten. Eine Abhängigkeit der beiden Vorgeschichten vom Markusevangelium kann nicht abgeleitet werden, da Markus sein Evangelium erst mit der Taufe Jesu beginnt. Auch die Logienquelle Q scheidet als gemeinsame Vorlage aus, da sich die beiden Erzählungen dafür zu stark unterscheiden.¹⁴ Anfangs waren die Aufzeichnungen der Anfänge Jesu vermutlich Glaubens- und Bekenntnisformeln, die kurzgehalten und dienlich waren, wenn jemand neu der Gemeinde beitreten wollte. Auf einer späteren Überlieferungsstufe wurden die Bekenntnisformeln in bildlich-ausgeschmückte Erzählungen gekleidet. Als dritter Schritt ist anzunehmen, dass die voneinander unabhängigen Einzelgeschichten für die gottesdienstliche Verkündigung zusammengetragen wurden, die dann die beiden Erzählkränze bildeten. Dies geschah höchstwahrscheinlich einige Jahre vor der Abfassung der Evangelien. Als vierten und letzten Schritt ist anzunehmen, dass Mt und Lk die ihnen vorliegenden Erzählungen in ihr Evangelium hinzufügten, jedoch nicht ohne sie an ihr jeweiliges theologisches Konzept anzupassen.¹⁵

⁹ Ein Ausdruck, den Helmut Merklein hier bevorzugt, da der Begriff „Kindheitsgeschichte“ entwicklungspsychologisch missverstanden werden könnte. Vgl. Bösen, Betlehem, 19.

¹⁰ Synopsis Quattuor Evangeliorum, 13.

¹¹ Synopse zum Münchener Neuen Testament, 22 u. 26.

¹² Synopse zum Münchener Neuen Testament, 22 u. 26.

¹³ Merklein, Kindheitsgeschichten, 26.

¹⁴ Vgl. Bösen, Betlehem, 19.

¹⁵ Vgl. Bösen, Betlehem, 25.

Bei einer Gegenüberstellung der Erzählkränze um die Texte aus Lk 2,8-20 und Mt 2,1-12 finden sich keine erkennbaren Beziehungspunkte. Nicht nur, dass keine Szene im anderen Werk in dieser Form zu finden ist, auch die Stammbäume unterscheiden sich wesentlich. U. Luz fasst die Forschung gut zusammen, wenn er von einer Unabhängigkeit der beiden Texte ausgeht.¹⁶ Überraschenderweise sind dennoch fünf gleiche Motive in den beiden Erzählkränzen der Kindheitsgeschichte enthalten: 1. das Empfangen vom Heiligen Geist, 2. die Jungfrauengeburt, 3. die Zugehörigkeit zum Haus Davids, 4. Betlehem als Ort des Geschehens und 5. die Zeitangabe „als Herodes König war“. Fünf theologisch wichtige Details stimmen also überein. Ein Fazit, das aus diesen Beobachtungen der differierenden Erzählungen und der übereinstimmenden Motive gezogen werden kann, ist, dass die beiden Erzählzyklen aus zwei verschiedenen Traditionen hervorgehen, diese aber möglicherweise an ihrem Beginn auf dieselben Überlieferungen zurückgriffen.¹⁷ Nach M. Konradt sind die wenigen gemeinsamen Motive bei den Kindheitsgeschichten von Mt und Lk ausschließlich christologische. Er spricht von einem „dürren Grundgerüst“¹⁸, welches meint: Maria mit Joseph, ihrem Verlobten, die betonte Jungfrauengeburt und die Gottessohnschaft, bedingt durch die Tatsache der Schwangerschaft vom Heiligen Geist und der Geburtsort Betlehem, um die Kontinuität mit der Davidtradition zu wahren und die Messianität Jesu zu unterstreichen.¹⁹

Bei der Entstehung der beiden Vorgeschichten kann man davon ausgehen, dass sie zu den jüngsten Schichten in den Evangelien gehören, die hinzugefügt wurden, als die Bedeutung der Passion, das Sterben Jesu und seine Auferstehung bereits bewusst geworden war. Erst nach den Auferstehungsereignissen und deren Relevanz für die Person Jesu, widmeten sich die Autoren den Anfängen dieses Jesus.²⁰ Das erklärt, warum die weiteren Kapitel in keinsten Weise Bezug auf die Kindheitsgeschichten nehmen, diese aber mehrere Eigenschaften und Titel Jesu, die für sein späteres Bild in den Evangelien bezeichnend sind, beinhalteten.²¹ So wird Jesus beispielsweise bei Mt und Lk schon in den ersten Kapiteln als Sohn Gottes, Sohn Davids oder Sohn Abrahams bezeichnet (vgl. Lk 1,32.35).

¹⁶ Vgl. Luz, Mt I, 125.

¹⁷ Vgl. Bösen, Betlehem, 20-23.

¹⁸ Konradt, Mt, 33.

¹⁹ Vgl. Konradt, Mt, 33.

²⁰ Vgl. Bösen, Betlehem, 25.

²¹ Vgl. Vermes, Geburt, 129.

3. Zur Gattung „Kindheitsgeschichte“

Um vergleichbare Texte für die Vorgeschichten in Mt 1-2 und Lk 1-2 zu finden, ist es notwendig sich auf alttestamentliche Quellen und Texte aus der Umwelt, die jüdisch, griechisch, römisch oder christlich geprägt war, zu konzentrieren.²²

Die Geschichten über die Geburt Jesu bei Mt und Lk ähneln in der Antike verfassten Biographien. Sie geben Informationen und Berichte über die Abstammung und Herkunft des Helden.²³ Bereits wundersame Umstände bei der Geburt waren Anzeichen für die göttliche Bestimmung, als Beispiel können die Anfänge des Mose herangezogen werden.²⁴ Als Mose geboren wurde, ist es der Pharao, der befiehlt, alle männlichen Nachkommen des hebräischen Volkes töten zu lassen. Auf wundersame Weise bleibt Mose von dieser Gräueltat verschont, indem er gerade bei der Tochter des Pharao Unterschlupf findet (vgl. Ex 1,15-2,10). Gerade die matthäische Kindheitsgeschichte weist Parallelen zur Kindheitsgeschichte des Mose auf. Wie Mose (vgl. Ex 3,7-10) fallen in weiterer Folge bei Mt Jesus die Aufgaben zu, der Mittler zwischen der göttlichen Offenbarung und dem Volk zu sein und eine Führungsposition zu übernehmen.²⁵

Dass es eine Aufgabe der Kindheitsgeschichten ist, Informationen über den Hauptcharakter der weiteren Erzählungen zu vermitteln, lässt sich auch an der geballten Verwendung von Titeln festmachen (vgl. Mt 2,2; 2,4; Lk 1,35; 2,11), was W. Radl fragen lässt, ob hier „das Hauptthema der Erzählung die Rettung des Volkes oder die Person des Retters ist, ob hier vorrangig die Hoffnung oder das Bekenntnis zu Wort kommt“²⁶? Der Entfaltung des Textes zufolge, in der Jesus die Titel Davidsohn, Retter, Messias und Herr zukommen, kann, so W. Radl, zumindest für die Lk Fassung, gesagt werden, dass der Text primär als christologische Bekenntniserzählung zu lesen ist. [Auch wenn W. Radl nur für den Lk Text spricht, so kann auch Mt 2,1-12 in gleicher Weise verstanden werden., KB] Dazu kommt, dass im Vergleich zu den erwähnten Hoheitstiteln in Lk 2,8-20, die Rettungstat an sich, außer im Verwenden des Wortes Frieden, nicht weiter erläutert wird.²⁷ Dieser Behauptung ist entgegenzuhalten, dass sie sich nur auf die tatsächlich verwendeten Wörter stützt, jedoch die verwendeten Motive, die alttestamentlichen Verheißungen, die geschickt verbundenen politischen Bezüge außeracht

²² Vgl. Radl, Ursprung, 36.

²³ Vgl. Schreiber, Begleiter, 73.

²⁴ Schreiber, Begleiter, 73.

²⁵ Vgl. Schreiber, Begleiter, 73.

²⁶ Radl, Lk, 105.

²⁷ Vgl. Radl, Lk, 105.

lässt, welche – wie später noch gezeigt werden wird – möglicherweise doch eine nicht unwichtige Rolle spielen.

Mit dem Namen Immanuel, aus einem Zitat aus Jes 7,14, wird bei Mt am Beginn schon vorweggenommen, was später von seinen Anhängern bekannt wurde, nämlich dass sie in Christus die heilbringende Gegenwart Gottes erfahren.²⁸

Kindheitsgeschichten haben die Intention ein Bild eines Charakters einer Erzählung zu erstellen. Nicht so sehr die individuelle, genaue Schilderung, sondern die Vorausschau auf das Leben der erwachsenen Gestalt steht im Vordergrund. Es werden „Wesensmerkmale aus dem Erwachsenenalter auf die Kindheit zurückprojiziert“²⁹. Bei dieser Art von Kindheitsgeschichte finden sich vier typische Themen, die im Lukasevangelium aber auch in anderen Kindheitserzählungen im ähnlichen Kontext auftreten: 1. Charakterzüge und Taten von Vorfahren, um Auskunft über die Herkunft zu geben; 2. Umfeld in den ersten Jahren, Außergewöhnliches bei Empfängnis und/oder Geburt; 3. Merkmale und Begabungen, die das Kind ausmachen; 4. Schlusszene als Überleitung zur erwachsenen Person, im Kindesalter mit ca. zwölf Jahren.³⁰

Wundersame Umstände bei der Geburt oder in der Kindheit, die die Besonderheit des Menschen ausdrückten, galten als Zeichen für das Volk bzw. das Reich, welches davon betroffen war. Als solche Zeichen galten Ankündigungen, außergewöhnliche Zeugungen, Vorzeichen oder aufsehenerregende Ereignisse bei der Geburt selbst, Weissagungen aber auch Verfolgung und Rettung.³¹

Informationen über die Herkunftsfamilie sind in jüdisch-hellenistischen Kindheitserzählungen der Antike nicht wegzudenken. Sie reichen mindestens eine, nicht selten auch mehrere Generationen zurück. Besondere Gegebenheiten meist bei der Empfängnis oder der Geburt selbst, werden über die Abstammung „in einer oder beiden Linien von einer Gottheit“³² dargestellt. Beispiele dafür sind Erzählungen über mächtige Gestalten³³, die das Motiv der göttlichen Abstammung übernahmen, um ihrer Herrschaft Einfluss zu verleihen.³⁴ Gegebenheiten der Familienverhältnisse oder Taten der Vorfahren werden charaktergebend eingesetzt. Ebenfalls sind materielle Umstände und der Umgang mit Vertrauten, Informationen, die das Bild der jeweiligen Person beeinflussen.³⁵ Ein Blick in die Kindheitsgeschichten bei Mt und Lk zeigt, dass

²⁸ Vgl. Konradt, Mt, 38.

²⁹ Nassauer, Heil, 80-81.

³⁰ Vgl. Nassauer, Heil, 80-81.

³¹ Vgl. Radl, Art. Kindheitsgeschichten, 993-994.

³² Nassauer, Heil, 82.

³³ Vgl. Badian, Art. Alexander der Große, 468.

³⁴ Vgl. Nassauer, Heil, 84.

³⁵ Vgl. Nassauer, Heil, 82.

auch diese, mit der Schilderung der Herkunftsfamilie, der Generationenfolge, Besonderheiten bei der Empfängnis und mit Verweisen auf das Alte Testament, Genaueres über die Vorfahren Jesu erzählen. Auf den übernatürlich gewirkten Ursprung Jesu blickend, sind hier ebenfalls Parallelen vorhanden.³⁶ Neben den Parallelen zu jüdisch-hellenistischen und paganen Kindheitsgeschichten beinhalten diese auch sehr auffällige Merkmale, die in den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten ausgelassen werden. Dazu zählen Geschichten über außergewöhnliche Talente im Kindesalter oder auch besondere äußerliche Eigenschaften, die die Macht der Erzählfigur darstellen. Die Lk Kindheitsgeschichte [in gleicher Weise ist hier auch die Mt Kindheitsgeschichte zu nennen, KB] bringt die göttliche Bestimmung Jesu vielmehr durch die Reaktionen der Zeugen seiner Geburt und ihrer Verheißung als durch die Schilderung des Neugeborenen zum Ausdruck.³⁷

4. Stellung im Kontext der Evangelien

Die Kindheits Erzählungen stehen mit ihrem jeweiligen Evangelium in einer nur sehr lockeren Beziehung. Sie tragen keine notwendigen Inhalte in sich, die in den weiteren Kapiteln nochmals thematisiert werden. Kurz: wären die ersten beiden Kapitel nicht in den Evangelien enthalten, würde sie der Leser oder die Leserin nicht vermissen.³⁸ Doch bleibt die Behauptung, dass mehr dahinter steckt, als ein idyllischer Vorspann. Die Kindheits Erzählungen am Beginn, so behauptet M. Gielen, verändern den Beginn einer messianischen Christologie. Im Römerbrief (Röm 1,3-4) kommt Jesu die endzeitlich-messianische Würde erst durch die Auferweckung durch Gott zu:³⁹

„³περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, ⁴τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, [...]“ (Röm 1,3-4).

Durch die Kindheitsgeschichten Jesu, die Mt und Lk an den Beginn ihres Evangeliums gestellt haben, wird diese „messianische Inthronisation Jesu“⁴⁰ bereits bei seinem Kommen in die Welt, bei seiner Geburt, positioniert (vgl. dazu die Geistzeugung). Das theologische Motiv der „messianischen Christologie, das in Jesus von Nazaret die endzeitliche Erfüllung der dem Haus Davids geltenden Verheißung (2Sam 7,12-16) sieht“⁴¹ erklärt sich in den Erzählungen von der Geburt in Betlehem und der Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft.⁴² Auch R. Brown

³⁶ Vgl. Nassauer, Heil, 84.

³⁷ Vgl. Nassauer, Heil, 96.

³⁸ Vgl. Vermes, Geburt, 129.

³⁹ Vgl. Gielen, Geburt, 15.

⁴⁰ Gielen, Geburt, 15.

⁴¹ Gielen, Geburt, 16.

⁴² Vgl. Gielen, Geburt, 15-16.

erwähnt den verbindenden Aspekt der Kindheitsgeschichte bei Mt mit dem übrigen Evangelium. Es ist nicht zu vergessen, dass es dieselbe Person war, die die Kindheitsgeschichte und die Erzählungen über das Wirken Jesu, seine Passion und seine Auferstehung in Zusammenhang brachte. R. Brown verneint jedoch nicht, dass es sich bei den Kindheitsgeschichten um eigenständige Texte handelt, was er ebenfalls damit begründet, dass in den weiteren Kapiteln nicht mehr darauf Bezug genommen wird, bzw. sie auch nicht zwingend notwendig sind, für das Verständnis der übrigen Kapitel des Evangeliums.⁴³

Für Mt und Lk ist in den weiteren Kapiteln ihrer Evangelien klar, dass Jesus als Nazarener bezeichnet wird, also aus Nazareth abstammt. Um dies so legitimieren zu können, gehen beide einen anderen Weg. Bei Lk zieht die in Nazareth wohnhafte Familie aufgrund der Volkszählung nach Bethlehem und, nach der Darstellung und dem Darbringen des Erstlingsopfers im Tempel in Jerusalem, wieder zurück nach Nazareth. Bei Mt ist es umgekehrt. Er berichtet von keiner Reise nach Betlehem, was darauf schließen lässt, dass Maria und Joseph für ihn bereits in Betlehem lebten. Er benötigt keine Begründung, warum das Kind in Betlehem geboren wurde, sondern einen Grund, warum er später als Nazarener bezeichnet wurde.⁴⁴

Neben den übereinstimmenden Motiven beinhalten die beiden sehr differierenden Erzählungen auch in sich eigene Motive, die die von ihnen verfasste Kindheitsgeschichte Jesu, besonders Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20, prägen. Diese Behauptung sei hiermit an den Beginn der folgenden Arbeit gestellt.

⁴³ Vgl. Brown, Birth, 48.

⁴⁴ Vgl. Meier, Jew I, 213.

II. EXEGESE VON MT 2,1-12

1. Griechischer Text und eigene Übersetzung

1 a Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας

b ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως,

c ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα

2 a λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

b εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ

c καὶ ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.

3 a ἀκούσας δὲ

b ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη

c καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ,

4 a καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ

b ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν

c ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται

5 a οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·

b ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας·

c οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου·

6 a καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα,

b οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα·*

c ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,*

d ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.*

7 a Τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους

b ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος,

8 a καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ εἶπεν·

b πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου·

c ἐπὰν δὲ εὔρητε, ἀπαγγείλατέ μοι,

d ὅπως καγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.

9 a Οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως

b ἐπορεύθησαν

c καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτούς,

d ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.

10 ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.

11 a καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν

b εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ,

c καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ

d καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.

12 a Καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ

b μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδη,

c δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

1 a Als Jesus geboren war in Betlehem in Judäa
b in den Tagen des Königs Herodes.
c Siehe, Magier vom Aufgang (vom Osten) kamen nach Jerusalem.

2 a Sagend: wo ist der geborene König der Juden?
b Denn wir erkannten seinen Stern bei dem Aufgehen
c und sind gekommen ihn anzubeten.

3 a Gehört habend aber,
b der König Herodes wurde in Schrecken versetzt
c und ganz Jerusalem mit ihm.

4 a Und alle Ältesten und Schriftgelehrten des Volkes versammelnd,
b erkundigte er sich bei ihnen,
c wo der Gesalbte geboren werden solle.

5 a Sie aber sagten ihm:
b in Betlehem in Judäa,
c den dieses ist geschrieben durch den Propheten.

6 a „Und du Betlehem, Land Judas,
b bist keineswegs die Geringste unter den Fürsten Judas,
c aus dir nämlich wird der Führende herauskommen,
d welcher mein Volk Israel weidet.“

7 a Darauf heimlich rufend Herodes die Magier,
b erkundete er bei ihnen die Zeit des erscheinenden Stern.

8 a Und sie nach Betlehem schickend, sagte er:
b geht, forsch genau aus das kleine Kind,
c wenn ihr es aber gefunden habt, berichtet mir,
d damit ich auch, kommend, es anbete.

9 a Sie aber, den König gehört habend,
b gingen fort
c und siehe, der Stern, den sie beim Aufgehen gesehen hatten, ging vor ihnen,
d bis geschah, er blieb stehen, wo das kleine Kind war.

10 Gesehen habend aber den Stern, freuten sie sich sehr großer Freude.

11 a Und gekommen in das Haus,
b sahen sie das kleine Kind mit Maria, seiner Mutter,
c und niederfallend, beteten sie es an
d und geöffnet habend ihre Schätze, brachten sie ihm Geschenke, Gold und Weihrauch und Myrrhe.

12 a Und gemäß der Weisung im Traum,
b nicht zu Herodes zurückzukehren,
c kehrten sie einen anderen Weg zurück in ihr Land.

2. Gliederung

V 1a-b: Angabe, wann und wo die Geburt Jesu stattfand.

V 1c-2c: Aufgrund eines gesichteten Sterns kamen Magier aus dem Osten, auf der Suche nach dem König der Juden, nach Jerusalem.

V 3a-4c: Schilderung der Reaktionen des König Herodes und „ganz Jerusalems“

V 5a-6d: Betlehem wird als Geburtsort von den Schriftgelehrten herausgefunden, begründet durch ein Prophetenwort, welches auch Auskunft gibt über das Wirken des geborenen Kindes.

V 7-8: die List des König Herodes – wird jedoch erst implizit deutlich in V 12

V 9-10: Der Weg der Magier, die der aufgehende Stern zu dem Kind führte

V 11a-b: Ankunft und knappe Schilderung der Gegebenheiten (Maria mit dem Kind)

V 11c-d: Reaktion der Magier

V 12: die Wahl des anderen Weges wird den Magiern im Traum gezeigt.

M. Gielen schlägt eine Grobgliederung der Passage Mt 2,1-12, in einen Jerusalem-Teil und einen Betlehem-Teil vor. Ihrer Meinung nach findet eine Schlüsselhandlung im Erschrecken des Herodes bzw. von ganz Jerusalem statt. Möglicherweise ist dies ein erster impliziter Hinweis, welches Schicksal auf den neugeborenen König zukommen wird. Da sich das Erschrecken nicht nur auf Herodes, sondern auf ganz Jerusalem bezieht, färbt diese Notiz alle handelnden Personen der Jerusalem-Szene, bis auf die Magier, negativ ein. Damit legt Mt seinen Adressatinnen und Adressaten eine Beurteilung nahe.⁴⁵ M. Konradt nimmt ebenfalls eine Gliederung in zwei Teile vor, die durch die Orte gekennzeichnet sind. Er unterteilt die Jerusalemszene jedoch in kleinere Abschnitte: die Rahmung mit dem Ankommen, dem Nachfragen der Magier und der Weiterreise, das Gespräch des Herodes mit den Hohepriestern und Schriftgelehrten und das zu sich rufen der Magier.⁴⁶ Dieser Gliederung stimmt auch J. Gnilka zu. Für ihn ist auch die Betlehemszene noch zu untergliedern: einerseits das auf den Weg machen und der Weg selbst, der durch den Stern begleitet wird, und andererseits die Anbetung des Kindes durch die Magier und ihre Rückkehr auf einem anderen Weg.⁴⁷

Wie und warum Maria und Joseph nach Betlehem kamen und daraufhin auch die Magier das Kind in Betlehem fanden, ist für Mt nicht relevant. Wichtig ist für die Evangelisten, nicht nur für Mt, auch für Lk, dass das Kind in ihren Erzählungen in Betlehem zur Welt kam, „was historisch gegenüber Nazareth die unwahrscheinlichere Option ist.“⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Gielen, Kindheit, 48, 50.

⁴⁶ Vgl. Konradt, Mt, 39.

⁴⁷ Vgl. Gnilka, Mt I, 34.

⁴⁸ Konradt, Mt, 33.

Interessant für die weiteren Überlegungen scheint die Zweiteilung, die U. Luz vornimmt. Nicht die Orte sind für ihn der Grund in zwei Szenen zu gliedern, sondern die Begegnungen. Im ersten Teil ist es die Begegnung der Magier mit dem falschen König der Juden und im Zweiten die Begegnung mit dem echten König der Juden, dem Kind in Betlehem. Die beiden Szenen sind antithetisch aufgebaut: Der Stern findet in beiden seinen Platz. Der Schrecken des falschen Königs entspricht der Freude der Magier und die böartigen Pläne des Herodes werden durch jene Gottes durchkreuzt. Es wird ein Wechselspiel der Pläne des Herodes und der Pläne Gottes beschrieben.⁴⁹

Das Verb *τάρασσω* wird bei W. Bauer als eine Aufregung im negativen Sinne übersetzt, mit „in Aufregung, Unruhe, Verwirrung bringen“⁵⁰. Das Erschrecken des Herodes ist nicht schwer nachvollziehbar, für ihn steht ein Machtverlust im Vordergrund. Weniger zu erwarten ist das in Unruhe versetzte Volk, „ganz Jerusalem“.⁵¹

Die Erzählfolge bei Mt schildert zuerst den Traum des Joseph, er solle nach Ägypten fliehen aufgrund der bevorstehenden Ermordung der Jungen in Betlehem durch Herodes. Danach erfüllt sich das im Traum Vorausgesagte. Die Boshaftigkeit bzw. der Zorn des Königs wird explizit erst in Mt 2,16 erzählt.

K. F. d’Occhieppo zufolge stammt die Kindheitsgeschichte des Mt, bzw. in diesem Fall die Passage der Magier aus dem Osten, nicht aus der Feder des Evangelisten selbst, sondern aus in schriftlicher Form vorliegenden Quellen, die Mt aneinanderreichte.⁵² Doch bei der mt Kindheitsgeschichte liegen keine einzelnen Fragmente vor, sondern eine harmonische Komposition. Das lässt darauf schließen, dass der Evangelist seine Texte, auch wenn sie teilweise oder ganz aus Traditionen übernommen wurden, mit Bedacht auswählte (ob, wie und wo er sie platziert), um seine Theologie im Evangelium zu transportieren. Darum stellt sich die Frage, welche Rolle will Matthäus den Personen in Mt 2,1-12 zukommen lassen? Wohin möchte er die Lesenden mit den Versen über die Sterndeuter führen? Was will er damit den Lesenden mitteilen? Dies schließt vorerst die Behauptung aus, dass die Passage lediglich ein Mittel zum Zweck ist, damit Herodes vom Kind erfährt, um seine Macht und seinen Einfluss fürchtet, durch ihren Umweg erzürnt und somit die Flucht nach Ägypten legitimiert. Eine so ausführliche Vorgeschichte wäre übertrieben, so dass davon auszugehen ist, dass der Erzählung über die Magier eine weitaus wichtigere und umfangreichere Bedeutung zukommt.

⁴⁹ Vgl. Luz, Mt I, 158.

⁵⁰ Bauer, Wörterbuch, 1338.

⁵¹ Vgl. Gielen, Geburt, 48.

⁵² Vgl. d’Occhieppo, Stern, 26.

3. Traditionsgeschichte

Bei Mt 2,1-12 handelt es sich um eine in sich verwobene, gut durchkomponierte Erzählung. So können die Thesen, dass es bereits eine Passage mit den Magiern gab, zu denen dann die Erzählung mit Herodes dazu kam oder auch, dass es eine Überlieferung des von Herodes veranlassten Kindermordes gab und die Magier nachträglich hinzugefügt wurden, nur schwer bekräftigt werden.⁵³

Sehr wahrscheinlich war Mt 2,1-12 schon vor der matthäischen Bearbeitung und Hinzufügung zum Evangelium mit der Passage Mt 2,13-23 verbunden. Nicht sicher ist, ob Mt 1,18-25 auch schon zur vormatthäischen Überlieferungseinheit gehörte. Mt arbeitete die Textfragmente sehr gut in sein Evangelium ein, so dass angenommen werden kann, dass er die ihm vorliegenden Texte umfangreich bearbeitete.⁵⁴

4. Handelnde Charaktere

1. die Magier vom Aufgang (vom Osten) – ohne genauere Beschreibung (man weiß auch die Anzahl nicht)
2. König Herodes
3. „alle“ Ältesten und Schriftgelehrten
4. der Stern

Diesen Vieren, auch wenn sie nicht ausschließlich auf Personen zurückgehen, werden im Text aktive Handlungen zugewiesen.

Im Vergleich zu den vorhergehenden Versen, tritt Maria als handelnde Person ganz in den Hintergrund. Sogar die Geburt selbst wird nicht erwähnt, sondern lediglich als Zeitangabe an den Anfang gestellt.⁵⁵

Nicholas G. Piotrowski spricht ebenfalls von „four new character/character groups“⁵⁶. Er bezieht sich dabei ausschließlich auf Personen, lässt den Stern außen vor und erwähnt als vierte Gruppe „all of Jerusalem“⁵⁷. Während die Schriftgelehrten mit Herodes in Verbindung stehen, spielen „alle“, also ganz Jerusalem, eine passive Rolle, die sich erstreckt zwischen dem alten

⁵³ Vgl. Luz, Mt I, 160.

⁵⁴ Vgl. Merklein, Jesusgeschichte, 37.

⁵⁵ Vgl. Konradt, Mt, 31.

⁵⁶ Piotrowski, New David, 60.

⁵⁷ Piotrowski, New David, 60.

König mit den Ältesten und Schriftgelehrten und dem neuen König, Jesus, der angebetet wird von den Magiern.⁵⁸

Zur Zeit der Geburt Jesu herrschte, wie schon erwähnt und in Mt 2,1 erzählt wird, Herodes. Es handelt sich hier um Herodes den Großen, einen hellenistischen Herrscher, von den Römern eingesetzt. „Mit Energie und Strenge hielt er das Land zusammen.“⁵⁹ Nach Ende seiner Regierungszeit (4 v.Chr.) entfachte erneut der Widerstand der jüdischen Bevölkerung gegen die römische Herrschaft. Dies geschah nicht unbegründet: Abgaben und Steuern waren zu bezahlen, die meist nicht im Land Verwendung fanden, sondern nach Rom abgeliefert wurden. Wer sich dem widersetzte, musste mit Freiheitsverlust rechnen.⁶⁰

Mit dem Zitat Mi 5,1a.3 gibt Matthäus sein Programm bekannt: Es geht ihm um die Wiederherstellung, um die Errettung des Volkes aus der Unterdrückung, die eintritt mit dem eschatologischen David als König.⁶¹ Eine Bezeichnung Davids als königlicher Hirte aus Mi 5 ist auch in 2Sam 5,2 zu finden, wo es heißt: „Du sollst der Hirt meines Volkes Israel sein, du sollst Israels Fürst werden“ (2Sam 5,2b). Es ist die Passage, wo David zum König gesalbt wird, was das Argument der Kontinuität zum Königtum Davids bekräftigt.⁶² Jesus wird in Mt 2,1 präsentiert als der rechtmäßige König. Sein Kommen wird zur Vorwegnahme der Befreiung aus der Unterdrückung. Dieser Text eröffnet in den Lesenden große Erwartungen.⁶³

Anfangs scheint es, dass Herodes genannt wird um eine Zeitangabe zu nennen. In den folgenden Versen aber, in denen Herodes auch zu einer handelnden Figur wird, zeigt sich mehr und mehr, dass der König auch eine andere Funktion im Text zugewiesen bekommt. Explizit tritt seine Boshaftigkeit in Mt 2,1-12 nicht zum Vorschein. Nur das Wissen über die Verse danach, wo die Flucht nach Ägypten und der Kindermord in Betlehem geschildert werden, lassen bereits darauf schließen. Beide Passagen enden damit, dass der Evangelist ein Schriftwort erfüllt sieht. Einerseits „... ich rief meinen Sohn aus Ägypten.“ (Hos 11,1b) und andererseits „So spricht der Herr: Horch! In Rama ist Wehklage und bitteres Weinen zu hören. Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen wegen ihrer Kinder, denn sie sind nicht mehr.“ (Jer 31,15) Die Erzählung über die Flucht nach Ägypten hätte keine Grundlage, wenn die Verse über den von Herodes beauftragten Kindermord in Betlehem fehlen würden

⁵⁸ Vgl. Piotrowski, New David, 60-61.

⁵⁹ Schreiber, Begleiter, 214.

⁶⁰ Vgl. Schreiber, Begleiter, 214.

⁶¹ Vgl. Piotrowski, New David, 60-61.

⁶² Vgl. Merklein, Jesusgeschichte, 38.

⁶³ Vgl. Piotrowski, New David, 60-61.

und Herodes würde nichts vom neugeborenen König wissen, wenn ihm nicht die Sterndeuter davon berichtet hätten.

Herodes kommt bei Mt eine nicht zu vernachlässigende Rolle zu: Er ist es, dessen Herrschaft durch den neugeborenen König bedroht ist und der dementsprechende Konsequenzen zieht. Gleichzeitig ist er der erste, der den König der Juden in V 4 als Christus erkennt, und ihm somit „als von Gott legitimierten Herrscher Israels“⁶⁴ identifiziert. Es ist möglich, dass Mt Herodes – anders als den übrigen Bewohnenden Jerusalems – die Relevanz der Nachricht erkennen lassen will.⁶⁵ Dafür spricht, dass er zum Schutz seiner Herrschaft den Kindermord durchführen lässt. Dagegen spricht, ausgehend davon, dass es sich um eine matthäische Komposition handelt, dass Herodes und seine Schriftgelehrten den Magiern (Heiden) und somit auch den Mt Adressatinnen und Adressaten dienlich waren. Die Schriftgelehrten ließen die Magier die prophetischen Verheißungen über den Neugeborenen erfahren. Die Erzählung des Kindermordes wäre somit nur eine notwendige Konsequenz, um die Macht des Herodes zu wahren.

Die ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς, die Herodes zusammenkommen ließ, waren sich, aufgrund ihrer Antwort, ebenfalls bewusst, um was und wen es sich bei dem neugeborenen König handelte. Sie zeigten ihr Wissen im Auslegen der Schrift und signalisierten durch ihre Auskunft, dass sie auf der Seite des Herodes stehen. Sie als „religiöse Führer des Volkes“⁶⁶ fürchteten um ihren Einfluss. Trotz ihrer theologischen Kenntnisse, vernachlässigten sie ihre Aufgabe gegenüber dem ihnen anvertrauten Volk. Als gute religiöse Führungskräfte hätten sie ihr Volk vorbereiten müssen, auf das Kommen des „messianischen Hirten“⁶⁷. So ist zu erkennen, dass Mt schon im ersten Kapitel anfänglich die Diskrepanz zwischen dem „von den Propheten angekündigten Hirten Israels und Israels religiösen Autoritäten“⁶⁸ schildert. Dieses Versagen der religiösen Führer, welches dann bei der Passionsgeschichte wieder aufgeworfen wird, nimmt der Evangelist schon in seiner Kindheitsgeschichte vorweg.⁶⁹

Für H. Merklein gibt das Erschrecken von ganz Jerusalem bzw. die Ablehnung Jesu, die darin anklingt, Einblick in die traurige Erfahrung des Evangelisten selbst, der zur Kenntnis nehmen musste, dass der größere Teil seines Volkes den Messias nicht anerkannte. Für ihn ist auch eine weitere Konsequenz davon die Zerstörung des Tempels, welche in Mt 22,1-10 als Strafe

⁶⁴ Gielen, Geburt, 49.

⁶⁵ Vgl. Gielen, Geburt, 49.

⁶⁶ Gielen, Geburt, 49.

⁶⁷ Gielen, Geburt, 49.

⁶⁸ Gielen, Geburt, 49.

⁶⁹ Vgl. Gielen, Geburt, 49-50.

Gottes verstanden wird.⁷⁰ Doch Herodes scheitert mit dem Kindermord, was wiederum Parallelen zur Passion bzw. zum Kreuzestod Jesu bildet. Das Vorgehen gegen Jesus zeigt sich als Niederlage und macht deutlich, dass die Mächtigkeit seiner Gegner begrenzt ist.⁷¹

Mit Herodes wird auch ganz Jerusalem in Schrecken versetzt. So heißt es in Mt 2,3b-c: „ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ’ αὐτοῦ“. Mt lässt die Erkundigung der Magier nicht im Geheimen geschehen, sondern es passiert öffentlich. Doch die Reaktion „ganz Jerusalems“ ist ungewöhnlich. Aufgrund des Hasses gegenüber König Herodes, müssten diese eigentlich froh sein über die Botschaft. Für M. Konradt ist dies wiederum eine Verbindung zur Passionsgeschichte. Mt schickt schon am Beginn die Botschaft voraus, dass Jerusalem als der Ort gedeutet wird, wo die Gegner Jesu sind.⁷²

5. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und literarische Bedeutungen

Der Begriff μάγος bzw. μάγοι hat seinen Ursprung in einem medischen Stamm, so ist ein Beleg dazu bei Herodot zu finden:⁷³ καὶ τοῦτον ἤρξε: ἔστι δὲ Μήδων τοσάδε γένεα, Βοῦσαι Παρητακηνοὶ Στρούγατες Ἀριζαντοὶ Βοῦδιοι Μάγοι. γένεα μὲν δὴ Μήδων ἔστι τοσάδε (I 101). Diese Aufzählung der medischen Stämme nennt, neben fünf anderen, auch die μάγοι.⁷⁴ Herodot, in dessen Schriften Magier und Magie über 70mal vorkommen, unterscheidet zwar zwischen gewöhnlichen Priestern und Magiern, doch werden die Magier als Spezialisten religiöser Praktiken dargestellt. Sie waren zuständig für Opferungen aber auch für Begräbnisriten. Mit Herodots Beschreibungen über Magier wurde ein Fundament für das griechische Verständnis dieser Personengruppe gelegt. Neben den priesterlichen Diensten sind auch Belege zu finden, die eine politische Rolle betonen, und zwar in dem Sinn, dass sie als Berater von persischen Königen fungierten.⁷⁵ Bei Hdt I 108,4 findet sich sogar ein Motiv, welches durchaus Parallelen zu Mt 2,1-18. aufweist: Als Folge einer Voraussage von Magiern ließ der Perserkönig Astyages seinen Enkel töten, weil dieser sonst statt ihm König werden würde.⁷⁶

Die μάγοι besaßen Kenntnisse in Astronomie und Astrologie und taten priesterliche Dienste in der persischen Religion. In der Antike wurden daher speziell Astrologen, Traumdeuter und

⁷⁰ Vgl. Merklein, Kindheitsgeschichten, 25.

⁷¹ Vgl. Konradt, Mt, 33.

⁷² Vgl. Konradt, Mt, 41.

⁷³ Vgl. Balz, Art. μάγος, 914.

⁷⁴ Vgl. Balz, Art. μάγος, 914.

⁷⁵ Vgl. Becker, μάγοι, 93.

⁷⁶ Vgl. Neuer Wettstein, I 1/2/1, 109.

Wahrsager, die vom Osten kamen, als Magier bezeichnet.⁷⁷ In antiken Traditionen waren sie es, die für die Vorankündigung großer Ereignisse zuständig waren.⁷⁸ Der Begriff Magier, ursprünglich eine persische Priesterkaste, war in hellenistischer Zeit weiter gefasst. Es waren Vertreter östlicher Weisheiten, wie im Fall der Magier bei Mt die Sternenkundigen. Sie waren in der Antike keine Seltenheit auf Königshöfen.⁷⁹ Dass sich die Magier von ihren persischen Wurzeln trennten, dürfte eine Neuheit im historischen Kontext gewesen sein. Die verschiedenen Verweise darauf lassen dies erkennen. Diese persischen Wurzeln scheinen die zuverlässige Grundlage für das hellenistische Magierverständnis zu bilden.⁸⁰

„Mehrere Schriftsteller des klassischen Altertums sprechen mit Hochachtung von der Sittenstrenge und dem Erkenntnisstreben der Magier.“⁸¹ Sie bildeten möglicherweise eine Art Geheimbund, der sich nun nicht mehr auf eine Nationalität beschränkte. Vor allem ihr Streben nach Erkenntnis ließ sie kompetent werden in der Deutung der Gestirne, aber auch bei Prophezeiungen und Lehren.⁸² Ihre religiösen Vorstellungen waren stark von der Philosophie geprägt. Auch wenn allgemein die Lehren der griechischen Philosophie religiös beeinflusst waren, so ist dennoch bei den Traditionen der Magier ein besonders enger, unauflösbarer innerlicher Zusammenhang von Religion und Philosophie bemerkbar. Diese Engführung des Begriffs μάγος bzw. μάγοι veränderte die Bedeutung, weg von einem nationalen Verständnis.⁸³

Ihre magischen Fähigkeiten und ihr geheimes Wissen sind kennzeichnend für sie. Die Beschreibungen von Magiern differieren stark. Je nach Quelle, erhält man ein anderes Bild dieser μάγοι. Bei Philo von Alexandrien (SpecLeg III100) wird das Wissen der μάγοι anerkannt.⁸⁴ Die Tätigkeiten der Magier sind bei Philo jedoch den religiösen Tätigkeiten untergeordnet. Was die obengenannte Anerkennung betrifft, ist diese demzufolge auf naturwissenschaftliche Kenntnisse beschränkt.⁸⁵

Im Frühjudentum werden die μάγοι in den meisten Fällen negativ bewertet.⁸⁶ In der rabbinischen Literatur werden den Magiern Urteile wie Betrüger oder Gaukler vorgeworfen (vgl.

⁷⁷ Vgl. Balz, Art. μάγος, 914.

⁷⁸ Vgl. Luz, Mt I, 172.

⁷⁹ Vgl. Konradt, Mt, 40.

⁸⁰ Vgl. Becker, μάγοι, 99.

⁸¹ d'Occhieppo, Stern, 54.

⁸² Vgl. d'Occhieppo, Stern, 54-55.

⁸³ Vgl. Dellling, Art. μάγος, 360.

⁸⁴ Vgl. Balz, Art. μάγος, 914.

⁸⁵ Vgl. Dellling, Art. μάγος, 361.

⁸⁶ Vgl. Becker, μάγοι, 100.

bSchab 75a; Dtn 18,9-12; 2Kön 9,22).⁸⁷ Der dort verwendete Begriff ist auf die Bedeutung Zauberer verengt. Es war ein Tabu für einen gläubigen Juden sich mit den Kenntnissen und dem Wirken der Magier zu beschäftigen. Es existierte aber auch die ursprüngliche Bedeutung des persischen Priesters noch.⁸⁸

Die Unklarheit und Zweischneidigkeit des griechischen Begriffs μάγος ist offenbar fast schon Teil des Begriffs selbst. Es kann in keinster Weise davon die Rede sein, dass das Bild von Magie bzw. derer, die sie praktizierten, ein homogenes war. Viele Aspekte wirkten in das Wort μάγος hinein.⁸⁹

Im neuen Testament ist das Wort μάγος außerhalb der matthäischen Kindheitsgeschichte in Apg 13,6-8 in Verwendung, dort wiederum negativ belegt:⁹⁰ „Διελθόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὔρον ἄνδρα τινὰ **μάγον ψευδοπροφήτην** Ἰουδαῖον ᾧ ὄνομα Βαρησοῦ ⁷ὃς ἦν σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ, ἀνδρὶ συνετῷ. οὗτος προσκαλεσάμενος Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον ἐπεζήτησεν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. ⁸ἀντίστατο δὲ αὐτοῖς Ἐλύμας ὁ μάγος, οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ζητῶν διαστρέψαι τὸν ἀνθύπατον ἀπὸ τῆς πίστεως.“ (Apg 13,6-8) Es handelt sich wiederum um eine Engführung des Begriffs, der in der deutschen Übersetzung mit Zauberer bezeichnet wird. Mit μάγον ψευδοπροφήτην ist die Rede von einem Zauberer und falschen Propheten. Der Kontext ist ein „Konkurrenzkampf zweier Religionen“⁹¹ oder besser gesagt, zwischen Zauberei und eigentlicher Religion.⁹² Es ist dort ein Jude, auf dem die Bezeichnung fällt. Ein Anhänger des Prokonsuls Sergius Paulus, der von Paulus und Barnabas das Wort Gottes zu hören wünschte. Der μάγος versuchte den Prokonsul vom Glauben abzuhalten.

Eine weitere Passage, die sich in aller Kürze mit Zauberei beschäftigt, ist Apg 8,9-13. „Ἀνὴρ δὲ τις ὀνόματι Σίμων προὔπηρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων [...]“ (Apg 8,9). Eine explizite Wertung von Zauberei wird hier nicht erwähnt. Der zaubereitreibende Simon fand durch die Verkündigung des Philippus zum Glauben. Man könnte meinen, dass sich einer, der sich mit Zauberei beschäftigte, nicht so schnell von etwas beeindruckt ließ, daher ist hier gerade auch das Ende von V13 überraschend, wo es heißt: „[...] θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο.“ (Apg 8,13).

⁸⁷ Vgl. Balz, Art. μάγος, 914.

⁸⁸ Vgl. Delling, Art. μάγος, 361.

⁸⁹ Vgl. Becker, μάγοι, 99.

⁹⁰ Vgl. Delling, Art. μάγος, 362.

⁹¹ Delling, Art. μάγος, 362.

⁹² Vgl. Delling, Art. μάγος, 362.

Ob im negativen oder im positiven Sinne zeigt dies, dass der Begriff μάγοι weit gefasst war und dass es nicht nur Bewohner der Region Persien waren, die dieser Gruppe angehörten.⁹³

6. Die Magier bei Matthäus

In der matthäischen Kindheitsgeschichte sind μάγοι Gelehrte und Sternkundige, wahrscheinlich heidnische Babylonier, die durch die von ihnen entdeckten Zeichen die Schrift nach und nach verstehen.⁹⁴ Obwohl man den mt Beschreibungen zufolge von Sternkundigen sprechen kann, wird hier aufgrund der direkteren Übersetzung des griechischen Wortes μάγοι der Begriff Magier bevorzugt.

Ein Indiz für die babylonische Herkunft der Magier liegt auf dem Hintergrund des babylonischen Exils. Der Kontakt zum israelitischen Volk hatte möglicherweise das Interesse der babylonischen μάγοι für den jüdischen Messias geweckt.⁹⁵ Diese Meinung steht auch in Kontinuität mit der Nennung des babylonischen Exils im Stammbaum in Mt 1,17, wo die Generationsfolge gegliedert ist: von Abraham bis David, von David bis zum babylonischen Exil und vom Exil bis zu Christus.⁹⁶ Doch, so meint M. Becker, wenn es für Mt wirklich relevant war woher die Magier stammten, würde ihm die Beschreibung ἀπὸ ἀνατολῶν nicht genügen. Ihre Fähigkeiten zeigen sich durch das Erkennen des wundersamen Sterns. Ihre Aussagen über das himmlische Phänomen lassen sie als astronomisch gebildete Menschen auftreten.⁹⁷ Ihr Wissen reichte jedoch nicht so weit, dass sie auch die Bedeutung des Sterns erfassen konnten. Sie mussten sich in Jerusalem erkundigen. Sie stellten zwar gezielt die Frage nach dem König der Juden, doch wussten sie nicht um das außergewöhnliche Königtum. Diese Information konnte der Stern ihnen ganz offensichtlich nicht geben. Es brauchte dazu Schriften, vor allem die der Propheten, samt ihren Gelehrten und Ältesten.⁹⁸

Indizien dafür, dass es sich bei den Magiern um Heiden handelte gibt es mehrere. Bei Mt sind es ausschließlich Heiden, die die Bezeichnung „König der Juden“ in den Mund nehmen. Auch die Geschenke, die sie darbringen (vgl. Mt 2,11) sprechen für eine heidnische Herkunft. Gold und Weihrauch werden auch bei Jesaja erwähnt:⁹⁹ „Aus Saba kommen sie alle, Gold und

⁹³ Vgl. d'Occhieppo, Stern, 55.

⁹⁴ Vgl. Balz, Art. μάγος, 914.

⁹⁵ Vgl. Delling, Art. μάγος, 362.

⁹⁶ Vgl. Piotrowski, New David, 64.

⁹⁷ Vgl. Becker, μάγοι, 103.

⁹⁸ Vgl. Becker, μάγοι, 103.

⁹⁹ Vgl. Piotrowski, New David, 64.

Weihrauch bringen sie und verkünden die Ruhmestaten des Herrn“ (Jes 60,6b). So spricht sehr vieles für eine Herkunft aus dem arabischen Raum.¹⁰⁰

Wie der Begriff μάγοι verwendet wird, schildert er hier jemanden oder mehrere, die über geheimes Sonderwissen, insbesondere über den Lauf der Gestirne und dessen Auswirkungen im Weltgeschehen, verfügen.¹⁰¹ Heiden, wie die mt Magier, wurden vom Evangelisten zu den Privilegierten, die unter den ersten Besuchern des neugeborenen Retters waren. Für M. Becker liegt das einzige Motiv für die Erzählung der heidnischen Magier darin, dass sie eine Brücke schlagen zwischen dem jüdischen Volk und der heidnischen Welt. Er begründet es damit, dass sie mit dieser Szene auch schon wieder aus dem Evangelium verschwinden. Dies ist eine Meinung, die auch zur Absicht des Evangeliums passt, welches am Beginn des Übergangs zur beginnenden Heidenmission steht.¹⁰² Es handelt sich um heidnische Magier, die von weit her kommen, um ein neugeborenes Kind zu besuchen, um ihm Geschenke darzubringen und es anzubeten.

Es handelt sich um Magier, die später in weiteren Kapiteln, wie M. Becker richtig feststellt, in keiner Weise erwähnt werden. Gerade das Anbeten des Kindes erweckt in den Lesenden hohe Erwartungen, was die folgenden Erzählungen bringen werden. Der Text einerseits darauf ausgerichtet, Jesus als den eschatologischen, davidischen König darzustellen, der das Volk aus der Unterdrückung, aus dem Exil, befreit. Exil meint hier, die Zeit, in der Israel von keinem davidischen König regiert wurde. Doch noch ein Blick auf das Zitat aus Mi 5 zeigt, so schreibt es N. Piotrowski, einen weiteren Programmpunkt.¹⁰³ Nicht nur um die Davidtradition zu erfüllen ist Betlehem als Ort wichtig. Anders als in Jes 60, bei der Völkerwallfahrt zum Zion – wo zwar Verbindungen zur mt Kindheitsgeschichte bestehen – ist der Ort nicht Jerusalem, sondern Betlehem. Abgesehen davon, dass es hier messianisch transformiert wurde – denn die Magier wollten dem König der Juden huldigen, spielt hier wieder die negative Rolle Jerusalems hinein. Diese, welche sich in der Passionsgeschichte entfaltet, findet bereits hier Eingang in das Evangelium. Mit dieser messianischen Transformation, wie M. Konradt es bezeichnet, ist auch das Hinzukommen der Völker nicht mehr mit dem Ziel Jerusalem zu vereinbaren, sondern mit dem Kommen zum Erlöser.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Vgl. Piotrowski, New David, 64.

¹⁰¹ Vgl. Delling, Art. μάγος, 362.

¹⁰² Vgl. Becker, μάγοι, 104.

¹⁰³ Vgl. Piotrowski, New David, 61.

¹⁰⁴ Vgl. Konradt, Mt, 42.

Der Tempel war „der zentrale Ort der JHWH-Verehrung“.¹⁰⁵ JHWH, als monotheistischer Gott, war durch seine Verortung im Himmel nicht unmittelbar zugänglich. Es wurden auch keine Götterbilder im Tempel aufgestellt. Dennoch war dies der Ort, den man JHWH als seine irdische Wohnung zuschrieb. Es war der Ort, an dem man von Gottes Nähe sprach und man Gottes Angesicht schauen konnte. Der Tempel war das religiöse Zentrum des Judentums. Er war aber auch ein Instrument für herrschaftliche Interessen, welches meist von der Tempelelite missbraucht wurde. Viele nahmen diese bestehende Ordnung als unterdrückend war. So wurde das Wirken der Macht Gottes „in den kultischen Institutionen mit ihren politisch-wirtschaftlichen Folgen“¹⁰⁶ zu Recht hinterfragt. Als konkrete Beispiele könnten hier die Gemeinde aus Qumran bzw. in späterer Zeit die Zeloten genannt werden.¹⁰⁷ Um das Jahr 70 n.Chr., wo dieser Tempel von der römischen Herrschaft entehrt und zerstört wurde, befindet sich das Judentum auf einem Tiefpunkt ihrer Geschichte. Den Erzählungen zufolge wird mit dem Anbruch der endzeitlichen Herrschaft Gottes der Tempel überflüssig, [wahrscheinlich aus der Not heraus, weil es ihn faktisch nicht mehr gab, KB]. So wird die Tempelzerstörung als Beginn dieser Gottesherrschaft gedeutet.¹⁰⁸ Nachdem das Matthäusevangelium so datiert wird, dass es bereits von der Tempelzerstörung weiß, darum nach 70 n. Chr., so kann durchaus davon ausgegangen werden, dass sich das implizit auch schon in der matthäischen Kindheitsgeschichte zeigt.

Durch das Zitat nämlich wird auch der Ort der Anbetung, der damals vor der Zerstörung der Tempel war, auf Jesus hin gerichtet.¹⁰⁹ Ohne Tempel können auch die Priester ihren Dienst im Tempel nicht mehr verrichten. Die mt Erzählung lässt die Magier an die Stelle der Tempelpriester treten, die JHWH bzw. in diesem Fall den neuen davidischen König anbeten. Dabei ist die gemeinsame Verwendung der Wörter ἐλθόντες und προσεκύνησαν kennzeichnend für Praktiken im Rahmen des Tempelkults.¹¹⁰

Das Auftreten der Magier ist provokativ und unerwartet. Ohne zu wissen, welche Reaktionen es auslösen könnte, versuchen sie den Ort zu erfragen, an dem der neu geborene König der Juden zu finden sei. So überraschend ihr Auftreten war, so schnell sind sie auch wieder verschwunden, meint N. Piotrowski, und geht deshalb davon aus, dass nicht viel über ihre Charakterbestimmung gesagt werden kann. So reduziert er die Rolle und Position der Magier auf drei Punkte: sie bestätigen Jesus, wie er schon im mt Stammbaum definiert wird, als den Kö-

¹⁰⁵ Schreiber, Begleiter, 204.

¹⁰⁶ Schreiber, Begleiter, 204.

¹⁰⁷ Vgl. Schreiber, Begleiter, 204-205.

¹⁰⁸ Vgl. Schreiber, Begleiter, 204-205.

¹⁰⁹ Vgl. Piotrowski, New David, 61.

¹¹⁰ Vgl. Piotrowski, New David, 65.

nig der Juden; sie sind mit höchster Wahrscheinlichkeit Heiden; sie kamen nach Jerusalem, um mit Geschenken den König der Juden anzubeten.¹¹¹ Diese Magier, die nach Jerusalem kommen, um mit Geschenken anzubeten, sieht N. Piotrowski, in Kontinuität zu Jes 60,1-7, wo eine Vorausschau auf das Ende des Exils erfolgt und die Nationen ihre Reichtümer darbringen, um an der Anbetung JHWH's teilzuhaben. Das Auftreten und Handeln der Magier, ihr Anbeten und Beschenken, sind erste Zeichen der Pilgerfahrt der Völker, die in Jes 60 angekündigt wird, und ihre Unterwürfigkeit unter den einen wahren Gott ausdrückt. Die Vielfalt der Nationen zieht ebenfalls Parallelen zum Ausblick auf das Ende des Exils, wo JHWH durch den Sohn Davids universal herrschen wird. Damit sind die Magier nicht nur Zeugen der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, sondern selbst Teil der Verheißung.¹¹²

Ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung der Magier lässt sich bei einem Vergleich mit der Mose-Erzählung finden. Allgemein ist in der Antike das erzählerische Grundmotiv der „Gefährdung und Rettung eines Königskindes“¹¹³ durchaus nicht selten, ähnlich wie es die Kindheitsgeschichte Jesu bei Mt, aber auch die Geschichte rund um die Geburt Mose erzählen.¹¹⁴ Auch M. Konradt stimmt diesen Parallelen zur Kindheitsgeschichte des Moses zu. Das Bekanntwerden der Geburt und die Auswirkungen auf die eigene Herrschaft beim Pharaos bzw. bei Herodes, die Reaktion mit einem kollektiven Kindermord sind nicht zu vernachlässigende Verbindungen. Der Ort Ägypten bei Mt steht im Kontrast zur Kindheitsgeschichte Moses. Während dieser Ort zur Zeit des Mose ein gefährlicher Ort war für das israelitische Volk und dessen Nachkommen, dient Ägypten dem neugeborenen Messias als Zufluchtsort, um der Gefahr durch den „in Jerusalem residierenden König und den dortigen Hohepriestern und Schriftgelehrten“¹¹⁵ zu entfliehen.¹¹⁶

6.1. εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα (Mt 2,2b)

Der Stern ist laut Mt Auslöser für die Magier, sich auf den Weg zu machen. Gerade wenn es um die Datierung der Geburt Jesu ging, wurde oft versucht aufgrund der Erzählung des Sterns Himmelsphänomene in dieser Zeit ausfindig zu machen.

Den Ausführungen der Sterndeuter, wie sie in der Einheitsübersetzung oder der Züricher Bibel genannt werden, zufolge, haben sie den Stern von der Richtung des Sonnenaufgangs aufgehen sehen. Demnach müsste der Stern Richtung Westen nach Jerusalem und dann südwärts

¹¹¹ Vgl. Piotrowski, New David, 63-65.

¹¹² Vgl. Piotrowski, New David, 63-65.

¹¹³ Merklein, Jesusgeschichte, 37.

¹¹⁴ Vgl. Merklein, Jesusgeschichte, 37.

¹¹⁵ Konradt, Mt, 32.

¹¹⁶ Vgl. Konradt, Mt, 32.

nach Betlehem gezogen und genau über dem Geburtsort stehen geblieben sein.¹¹⁷ Eine sehr einfache Lösung wäre es, wenn tatsächlich ein so beeindruckender Stern erschienen wäre, der die Magier dazu veranlasste ihre Reise nach Jerusalem anzutreten.¹¹⁸ Johannes Kepler berechnete 1604, dass es in den Jahren 7-6 v. Chr. eine außergewöhnliche Planetenkonstellation von Jupiter, Saturn und Mars gab. Diese wurde durch die Geschichte hindurch häufig mit dem Stern bei Mt gleichgesetzt. Dieser geschilderte wundersame Stern bei Mt, der vor den Magiern herzog, gilt jedoch als astronomisch undenkbar, womit die Frage nach der Verbindung des berechneten Phänomens von J. Kepler und dem mt Stern überflüssig wird. Damit soll nicht gesagt sein, dass es ähnliche Phänomene um diese Zeit herum nicht gab. Lediglich die Frage nach der Historizität eines solchen Himmelsphänomens geht an der Intention des Evangelisten vorbei.¹¹⁹

Edwin D. Freed stellt zu Recht fest: „There is no proven record of any astrological phenomenon that comes close to the kind Matthew describes.“¹²⁰ Doch gab es zu der Zeit bereits Geschichten über himmlische Phänomene bei Geburten großer Herrscher. Es war in den Köpfen der Menschen, dass bei der Geburt von „großen Männern“ mächtige Zeichen zu sehen sind.¹²¹ So berichtet z.B. Sueton in Suet Aug 94,3, bei der Geburt von Augustus von einem öffentlichen Wunder, durch das die Geburt angekündigt wurde.¹²² Über die Geburt Abrahams gibt es ähnliche Erzählungen. Der mesopotamische König Nimrod, erfuhr von seinen Sterndeutern die Geburt Abrahams. Sie raten ihm, den Sohn des Therach, also Abraham, zu erwerben, denn ihren Berichten zu Folge, werde diesem Menschen große Macht zu Teil, er wird in den Besitz zweier Welten kommen, das Land großer Könige erobern und diese Könige töten. Diese Verheißungen wurden den Sterndeutern über himmlische Erscheinungen mitgeteilt, indem sie sahen, wie ein Stern sich erhob und vier andere Sterne am Himmel verschlang.¹²³

S. Schreiber berichtet von einer Erzählfunktion, die dem Stern zukommt, was voraussetzt, dass es sich bei dem wegweisenden Stern wiederum um ein geschickt eingebautes Motiv aus dem Alten Testament handelt, und dem Stern somit eine theologische Bedeutung zukommt. Es liegt nahe, dass es sich bei dem Stern aus der mt Kindheitsgeschichte um einen Verweis

¹¹⁷ Vgl. Freed, Birth, 92-94.

¹¹⁸ Vgl. Nicklas, Stern, 28.

¹¹⁹ Vgl. Nicklas, Stern, 28.

¹²⁰ Freed, Birth, 92.

¹²¹ Vgl. Freed, Birth, 92-94.

¹²² Vgl. Neuer Wettstein, I 1/2/1, 111.

¹²³ Vgl. Bill. 1, 77-78.

auf Num 24,17 handelt,¹²⁴ wo es heißt: „[...] Ein Stern geht in Jakob auf, ein Zepter erhebt sich in Israel. [...]“ (Num 24,17). Hier geht es ebenfalls um die Ankündigung eines neuen Herrschers.

Aufgrund der Aufzeichnungen von besonderen Sternenkonstellationen, die 7/6 v.Chr. und 5/4 v.Chr. gesichtet wurden, schließt aber S. Schreiber nicht aus, dass sich der Evangelist von einem dieser inspirieren hat lassen.¹²⁵ Mt kannte möglicherweise aber auch die Erzählungen über himmlische Zeichen bei anderen mächtigen Herrschern oder Stammesvätern.¹²⁶ Trotz vieler Parallelen und Ähnlichkeiten zu Himmelsphänomenen, Traditionen und Aufzeichnungen behält der mt Stern eine gewisse Exklusivität. Mt bezeichnet den Stern als „seinen Stern“, also den Stern Jesu. Seine Besonderheit, Größe oder Leuchtkraft wird jedoch in keinster Weise geschildert. Weiters ist ausschließlich bei Mt die Rede davon, dass sich Menschen aufgrund des Sterns auf die Suche nach dem König der Juden machen.¹²⁷

Der Stern bekommt bei Mt eine wichtige Aufgabe. Nachdem er, als die Magier den Palast verließen, vor ihnen herzog, sind die Informationen über den Geburtsort, die die Magier soeben von den Schriftgelehrten bekamen, nicht mehr notwendig. Wundersam wurde den Magier durch den Stern der Weg zur Geburtsstätte gezeigt. Über dem Ort des Geschehens soll der Stern stehen geblieben sein (vgl. Mt 2,9). Für M. Konradt ist es durchaus einen Gedanken wert, dieses Bild mit nicht ungewöhnlichen Abbildungen auf antiken Münzen zu vergleichen, auf welchen Herrscher mit einem Stern über ihren Köpfen dargestellt wurden.¹²⁸

Nachdem der Stern erzählerisch seine Arbeit getan hatte, tritt das Motiv des Traumes auf. Es wird den Magiern im Traum geboten, nicht zum König zurückzukehren, um somit das Leben des Neugeborenen zu schützen. Obwohl bei dieser Traumerzählung kein Engel vorkommt, der die Information weiter gibt, kann doch, aufgrund der passiven Formulierung, auf göttliches Handeln geschlossen werden. Typisch für das Einsetzen von Träumen in der mt Kindheitsgeschichte ist das bedingungslose und schnelle Folgeleisten. Die Magier stellen sich damit einmal mehr mit Joseph auf die Seite des göttlichen Kindes und gegen die Führungskräfte Israels.¹²⁹

¹²⁴ Schreiber, Begleiter, 223-224.

¹²⁵ Vgl. Schreiber, Begleiter, 223-224.

¹²⁶ Vgl. Freed, Birth, 93.

¹²⁷ Vgl. Nicklas, Stern, 30.

¹²⁸ Vgl. Konradt, Mt, 41-42.

¹²⁹ Vgl. Gielen, Geburt, 51.

6.2. Die Geschenke und ihr Einfluss auf die Deutung der Magier

Möglicherweise ist es die Anzahl der Geschenke, die mitverantwortlich ist für die kirchliche Tradition der Heiligen Drei Könige, zumindest für die Zahl drei.¹³⁰ In Mt 2,11d wird davon berichtet, wo es heißt: „καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.“ (Mt 2,11) Schon im dritten Jahrhundert wurden den dargebrachten Gaben der Magier besondere Bedeutungen zugeordnet.¹³¹ Für Irenäus (adv. haereses III 9,2) und Origenes (contra Celsum 1,60) ist Myrrhe eine Anspielung auf den Tod Jesu bzw., als Konsequenz daraus, auch auf Jesus als Mensch. Gold steht für den König Jesus und Weihrauch für ihn als Gott. Hin und wieder wurde mit „Weihrauch auch auf die hohepriesterliche Würde Jesu“¹³² geschlossen. Diese Deutungen jedoch sind gut kirchenväterlich allegorisch und dienen in erster Linie dazu, die Bibelstelle mit dem persönlichen Glauben und der Lehre der Kirche in Einklang zu bringen.¹³³

Gold – Reichtum und göttliche Würde

Das hebräische Wort für Gold (כָּהָן¹³⁴) lässt sich zurückführen auf die Wortwurzel „mit Glanz“ oder „gelbliche Farbe“.¹³⁵ „Als wertvollstes Metall war Gold ein Realsymbol für Reichtum.“¹³⁶ Neben der Verwendung für die Herstellung von Prunkgegenständen wurden damit auch Wände und Portale überzogen und der Königsthron damit geschmückt. Auch der salomonische Tempel war mit Gold verziert, so dass festzuhalten ist, dass Gold auch göttlicher Würde entspricht. Nach Jes 60,9 zählt Gold auch als Bestandteil beim Anbruch der Gottesherrschaft am Ende der Zeiten.¹³⁷ Das griechische Wort χρυσός, welches Mt an dieser Stelle verwendet, meint Gold als rohes Metall, was zu den sehr kostbaren Dingen gehörte.¹³⁸

Weihrauch – JHWH vorbehalten

Weihrauch, ein Baumharz der Sorte Boswellia, gehörte aufgrund seiner Duftentwicklung, wenn es auf glühenden Kohlen verbrennt wird, aber auch aufgrund anderer Qualitäten, zu den kostbarsten und beliebtesten Aromata in großen Teilen des Vorderen Orients und dem Mittelmeerraum. Er wurde nicht ausschließlich für kultische Rauchopfer verwendet, sondern auch bei Bestattungen und Festlichkeiten. Weiteres war auch seine heilende Wirkkraft be-

¹³⁰ Vgl. Nicklas, Weisen, 26.

¹³¹ Vgl. Nicklas, Weisen, 26.

¹³² Luz, Mt I, 165.

¹³³ Vgl. Luz, Mt I, 164-165.

¹³⁴ Vgl. Pons, כָּהָן, 79.

¹³⁵ Vgl. Singer, Art. Gold, 898-899.

¹³⁶ Singer, Art. Gold, 898.

¹³⁷ Vgl. Singer, Art. Gold, 898-899.

¹³⁸ Vgl. Schneider, Art. χρυσός, 1175.

kannt, so dass der Weihrauch auch in der Medizin eine Rolle spielte. In den Erzählungen des Alten Testaments findet Weihrauch vorrangig im Tempelkult seinen Platz.¹³⁹ Er „durfte nur im JHWH-Kult verwendet werden und seine Profanisierung galt als todeswürdiges Vergehen“¹⁴⁰, so beschreibt es beispielsweise Ex 30,38. Auch als Bestandteil des Öls, mit welchem das Speiseopfer übergossen wurde, galt Weihrauch.¹⁴¹

Myrrhe – Duftstoff und Teil des Bestattungsrituals

Myrrhe ist, wie Weihrauch, ein spezielles Baumharz. Es zählt „zu den wertvollsten und beliebtesten Duftstoffen der Bibel.“¹⁴² Das sich zu Körnern verfestigte Harz wurde im orientalische Raum im sakralen und profanen Bereich als Räuchermittel verwendet. (Hld 3,6) Myrrhe findet sich im Alten als auch im Neuen Testament. Ihre Bedeutung und Anwendung differiert jedoch stark. Im AT ist die Verwendung als Duftmittel zur Parfümierung von Körper, Kleidung und Bett geschildert bzw. galt Duftöl aus Myrrhe als Schönheitsmittel (Vgl. Hld 1,13; 5,5.13; Ps 45,9; Spr 7,17; Est 2,12). Auch das heilige Salböl wurde mit dem Duft der Myrrhe angereichert (Ex 30,23). Der Gebrauch von Myrrhe im NT ist ein anderer. Neben dem Geschenk der Magier, ist es Teil des Trankes, welcher Jesus am Kreuz gereicht wurde (Mk 15,23) und als Duftstoff für das Leichentuch Jesu, nach jüdischer Begräbniskultur, wie es in Joh 19,39 berichtet wird.¹⁴³ Myrrhe, wie sie in Mt 2,11 angeführt ist, gleich nach dem Erwähnen des Weihrauchs, kann man sich als Räuchermittel vorstellen, während die Myrrhe-Aloe-Mischung in Joh 19,38, welche für den Leichnam Jesu verwendet wurde, wahrscheinlich in pulverisierter Form Verwendung fand, zwischen die Leinenbinden gelegt wurde und somit den Verwesungsprozess verlangsamen sollte.¹⁴⁴

„πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ“ – niederfallend beteten sie es an

Bevor die Magier Gold, Weihrauch und Myrrhe dem Neugeborenen als Geschenke darbrachten, berichtet Mt davon, dass sie *πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ* (vgl. Mt 2,11c). *προσεκύνησαν* (von *προσκύνέω*) wird übersetzt mit „niederkniend huldigen, fußfällig verehren, anbeten, unterwürfig grüßen“¹⁴⁵. Durch diese Behandlung wurden Menschen gekenn-

¹³⁹ Vgl. Müller, Art. Weihrauch, 1071.

¹⁴⁰ Müller, Art. Weihrauch, 1071.

¹⁴¹ Vgl. Müller, Art. Weihrauch, 1071.

¹⁴² Maiberger/Lang, Art. Myrrhe, 860

¹⁴³ Vgl. Maiberger/Lang, Art. Myrrhe, 860.

¹⁴⁴ Vgl. Michaelis, Art. *σύμωνα*, 458.

¹⁴⁵ Bauer, Wörterbuch, 1195.

zeichnet, als jene, die einer übermenschlichen Sphäre angehören, wie beispielsweise Könige.¹⁴⁶

Proskynese hat ihren Ursprung im persischen Hofzeremoniell als Ritual der Huldigung. Es war das Begrüßungsritual vor dem Großkönig, indem man sich niederwarf, so dass der Kopf den Boden berührte. Mit Alexander dem Großen verband sie sich bald mit dem sich entwickelnden Herrscherkult, nachdem es durch ihn Einzug fand in den griechisch-mazedonischen Königshof. Für die Adressatinnen und Adressaten des Matthäusevangeliums war mit diesem Wort klar, dass es sich dabei um eine Begrüßungsform handelt, die allein dem göttlichen Machthaber zukommt. Es dürfte den Lesenden nicht entgangen sein, dass diese Art der Huldigung im Mt Text nur dem neugeborenen Kind zukommt.¹⁴⁷

Es sind bei Mt, wie schon erwähnt, Heiden, die dem neugeborenen Retter huldigen. Es nimmt die folgende Bedeutung Jesu vorweg, der von Jerusalem abgelehnt, aber von den Heiden verehrt wird. Wie die Huldigung geschildert wird, ist eine erneute Anspielung auf Jes 60,6 nicht auszuschließen,¹⁴⁸ wo es heißt: „Eine Menge von Kamelen bedeckt dich, Hengste aus Midian und Efa. Aus Saba kommen sie alle, Gold und Weihrauch bringen sie und verkünden die Ruhmestaten des HERRN“ (Jes 60,6).

6.3. Die „Heiligen Drei Könige“

Dass aus den Magiern aus dem Osten die Heiligen Drei Königen wurden, hat zwar möglicherweise biblische Wurzeln (die Zahl Drei – aufgrund der Gaben Gold, Weihrauch und Myrrhe), zu verdanken ist diese Bezeichnung jedoch einer langen Auslegungsgeschichte, die teilweise unterschiedlich verlief. Möglicherweise wurde diese Auslegungsgeschichte auch von einer Erzählung in Buch Genesis inspiriert, wo Abraham von drei Männern besucht wird, die ihm die Geburt seines Sohnes verheißen (vgl. Gen 18,1f). Geheimnisvoller als die Bedeutung und Auslegung der Geschenke sind die Namen der Heiligen Drei Könige – Kaspar, Melchior und Balthasar – wie sie heute bekannt sind. Sie fanden ihre Bekanntheit in der Geschichte ab dem Mittelalter im kirchlichen Westen. Eines der ältesten Zeugnisse für diese Namen ist ein Mosaik in Ravenna, in der Kirche Sant ' Apollinare Nuovo, welches aus dem sechsten Jahrhundert stammt. Die Namen haben ihren Ursprung in drei unterschiedlichen Gebieten. Der Name Kaspar wird zurückgeführt auf den Namen Gundafor – dieser stammt aus dem Indischen. In den apokryphen Thomasakten wird von einem indischen König mit dem Namen

¹⁴⁶ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1195.

¹⁴⁷ Vgl. Gielen, Geburt, 48-49.

¹⁴⁸ Vgl. Gielen, Geburt, 51.

Gundafor berichtet. Beim Namen Melchior ist hingegen anzunehmen, dass er auf hebräische Wurzeln zurück geht, was mit „König des Lichts“ oder auch „mein König ist Licht“ übersetzt werden kann. Wieder einen anderen Ursprung hat der Name Balthasar. Er entspringt vermutlich dem aramäischen Wort Beltschazzar. Diesen Namen erhielt Daniel am Hof der Babylonier, in Dan 1,7 u.a.. Der Anfang dieser Tradition lässt sich nur mehr unsicher feststellen. Dass sie aber wesentlich älter ist, als das oben genannte Mosaik ist sehr wahrscheinlich. Diese Tradition ist jedoch nicht die einzige. Neben der Deutung der Drei mit drei alttestamentlichen Figuren – Henoah, Elija, Melchisedek, die eher eine Ausnahme darstellt – gibt es auch in der syrischen, ägyptischen, georgischen, armenischen oder äthiopischen Kirche verschiedene Namenslisten, die teilweise sogar verbunden sind mit Personenbeschreibungen.¹⁴⁹

Nachdem aus der Dreizahl der Magier durch die Tradition hindurch auch Könige wurden, sei hier mit Vorsicht weitergedacht. Abgesehen davon, dass sie aufgrund der wertvollen Geschenke möglicherweise zu Königen hochstilisiert wurden, [wäre es doch auch wahrscheinlich, dass die Namen, die ihnen zugeteilt wurden, sie zu Königen werden ließ. Insbesondere lassen die Namen Kaspar und Melchior mit ihren Zusammenhängen bzw. ihrer Bedeutung darauf schließen., KB]¹⁵⁰

¹⁴⁹ Vgl. Nicklas, Weisen, 26.

¹⁵⁰ Vgl. Becker, μάγοι, 103.

III. EXEGESE VON LK 2,8-20

1. Griechischer Text und eigene Übersetzung

- 8 a** Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ
b τῇ αὐτῇ ἀγραυλοῦντες
c καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποιμνὴν αὐτῶν.
9 a καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς
b καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς,
c καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν.
10 a καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος·
b μὴ φοβεῖσθε,
c ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν
d χαρὰν μεγάλην ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ,
11 a ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ
b ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος
c ἐν πόλει Δαβὶδ.
12 a καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον,
b εὐρήσετε βρέφος
c ἐσπαργανωμένον
d καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ.
13 a καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανοῦ
b αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων·
14 a δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ
b καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
c ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.
15 a Καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι,
b οἱ ποιμένες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους·
c διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλέεμ
d καὶ ἴδωμεν τὸ ρῆμα τοῦτο τὸ γεγονός
e ὃ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν.
16 a καὶ ἦλθαν σπεύσαντες
b καὶ ἀνεῦραν τὴν τε Μαριάμ καὶ τὸν Ἰωσήφ καὶ τὸ βρέφος
c κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ·
17 a ἰδόντες
b δὲ ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ρήματος
c τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου.
18 a καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες
b ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς·
19 a ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ρήματα ταῦτα
b συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.
20 a καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες δοξάζοντες
b καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον
c καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς.

8 a Und Hirten waren in der Gegend,
b die im Freien lebten
c und ihre Schafherde während der Dunkelheit bewachten.

9 a Und ein Engel des Herrn erschien ihnen,
b und die Herrlichkeit des Herrn umleuchtete sie,
c und sie fürchteten große Furcht.

10 a Und der Engel sagte zu ihnen:
b Fürchtet euch nicht,
c denn siehe, ich verkünde euch eine gute Nachricht,
d große Freude ist dem ganzen Volk.

11 a Denn es wurde euch heute der Retter geboren,
b der ist Christus Herr,
c in der Stadt Davids.

12 a Und dies sei euch das Zeichen,
b ihr werdet finden einen Säugling,
c in Windeln gewickelt
d und in der Krippe (Futtertrog) liegend.

13 a Und plötzlich war bei dem Engel eine Menge Heere des Himmels,
b die Gott lobten und sagten:

14 a Herrlichkeit Gott in der Höhe
b und auf Erden Friede,
c an den Menschen Wohlgefallen.

15 a Und es geschah, als die Engel weggingen in den Himmel,
b sagten die Hirten einander:
c Wir durchschreiten nach Betlehem
d und sehen die Sache, die geschehen ist,
e die der Herr uns kundgetan hat.

16 a Und sie kamen eilends
b und fanden Maria und Joseph und den Säugling
c liegend in der Krippe.

17 a Als sie aber gesehen hatten,
b verkündeten sie das Wort allen,
c welches über dieses kleine Kind zu ihnen geredet worden war.

18 a Und alle, die es hörten,
b wunderten sich über das von den Hirten zu ihnen Gesagte.

19 a Maria aber bewahrte alle diese Worte
b und erwog sie in ihrem Herzen.

20 a Und die Hirten kehrten verherrlichend um
b und lobten Gott für das Ganze, was sie gehört und gesehen hatten,
c wie es ihnen gesagt worden war.

2. Gliederung

V 8: Hirten, die auf dem Feld lagern und ihre Herde bewachen.

V 9-10b: Der Auftakt zur eigentlichen Botschaft. Ein Engel ist es, der erscheint und den Hirten Furcht bereitet.

V 10c-12d: Es folgt die ausführliche Schilderung der Botschaft des Engels.

V 13a-15a: Durch das Hinzukommen der himmlischen Heerscharen, die Gott lobten ist der Engel „plötzlich“ nicht mehr allein.

V 15b-e: Die Hirten beschließen nach Betlehem zu gehen und zu sehen, was der Herr ihnen durch den Engel verkünden ließ.

V 16: Eine knappe Schilderung, wie die Hirten den Säugling mit Maria und Joseph fanden

V 17: Gleich nachdem die Hirten alles sahen, trugen sie die Botschaft des Engels weiter.

V 18-19: Die Verwunderung jener, die die Botschaft hörten, wird erzählt. Marias Reaktion wird eigens erwähnt.

V 20: Umkehr der Hirten – Alles was ihnen gesagt worden war, konnten sie sehen. – Dafür lobten sie Gott.

Eine gröbere Gliederung nimmt G. Nassauer vor, und orientiert sich dabei hauptsächlich an den wechselnden Orten. Sie fasst die Verse 8-15 zusammen, wo die Geschichte sich zu den Hirten aufs Feld verlagert. Mit V16 und 17 ist ihre Ankunft in Betlehem gesagt, mit den Reaktionen auf das dort Gesehene. In V18 und 19 folgen die Reaktionen auf die Reaktionen. Also, wie die Hörerinnen und Hörer von der Botschaft der Hirten berührt wurden. Den Abschluss macht, wie auch in der Gliederung oben, die Rückkehr zu den Herden.¹⁵¹ Eine Dreigliederung schlägt auch M. Wolter vor, jedoch behält er dabei Lk 2,4-21 im Blick. Seine szenische Gliederung teilt sich auf in V 4-7 – Maria bringt das Kind in Betlehem zur Welt, V 8-14 – die Geburt wird den Hirten bekannt gegeben, bzw. wird die zukünftige Bedeutsamkeit des Kindes verkündet, V 15-20 – wo Lk die Akteure der vorhergehenden Abschnitte in Betlehem zusammenführt. V 21 dient als Abschluss.¹⁵² W. Radl gliedert in ähnlicher Form. Die Dreigliederung geschieht bei ihm in 2,1-7 – 2,8-14 – 2,15-20. Beginnend mit den Umständen rund um die Geburt Jesu und die Geburt selbst, wechselt der Schauplatz in der zweiten Passage zu den Hirten aufs Feld. Den Charakteren aus dem ersten Teil kommt hier keine aktive Rolle mehr zu. Im dritten Teil erfolgt die Bestätigung und Verbreitung der Ereignisse, die in den ersten beiden Passagen entfaltet wurden.¹⁵³

¹⁵¹ Vgl. Nassauer, Heil, 203.

¹⁵² Vgl. Wolter, Lk, 124.

¹⁵³ Radl, Lk, 104.

Mit Lk 2,8 beginnt eine Passage, die sich formgeschichtlich vom restlichen Evangelium unterscheidet. Für F. Bovon ist es eine Hirtengeschichte, die die Verkündigung in den Vordergrund stellt und keine Geburtsgeschichte Jesu. Während in der ersten Hälfte die Botschaft verkündet wird, findet sie im zweiten Teil Bestätigung. Der Lobgesang der Engel „bestätigt den Sinn der Geschichte: die Verbindung von Himmel und Erde durch die liebevolle Tat Gottes“¹⁵⁴.

3. Traditionsgeschichte

καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὐρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ. (Lk 2,12) Mit diesem Vers ist die Beschreibung des Kindes, um es für die Hirten ausfindig zu machen, abgehandelt. Die geographische Angabe und die mehr oder weniger auffälligen Merkmale, die der Engel den Hirten offenbart, sind auffällig kurz gehalten, und es fehlt die Eindeutigkeit. Auch wenn H. Greßmann davon ausgeht, dass ein Kind in einer Futterkrippe nichts Alltägliches ist, wendet er dennoch ein, dass es in einer Stadt wie Betlehem durchaus etwas Gewöhnliches sein konnte und gibt zu bedenken, ob das in Windeln gewickelte Kind in der Futterkrippe schon als Zeichen genüge. Mit der Meinung, dass die ursprüngliche Erzählung von einem Findelkind handelte, könnte man darauf schließen, dass Maria und Joseph vorerst nicht in der Geschichte waren, sondern von Lk hinzugefügt wurden und die wirkliche Aufgabe der Hirten, nämlich sich um das Kind zu kümmern, dadurch in den Schatten gestellt wurde, so vertritt dies H. Greßmann. Er spricht von einer Brüchigkeit der Geburtslegende, also dass eine ursprüngliche Legende verändert und angepasst wurde.¹⁵⁵ Diesem Argument zufolge ist nach der Bedeutung von Maria und Joseph bei Lk zu fragen und nicht nach der der Hirten. Sie sind nach H. Greßmann Teil einer schon zuvor bestehenden Tradition. Aufgrund von zu wenigen Anhaltspunkten im Text und der Tatsache, dass es, wie noch genauer erläutert werden wird, gute Argumente für ein lk Motiv der Hirten gibt, sei dieses Argument aber hier nicht weiter erläutert. Ausgangspunkt bleibt die Zeugenschaft der Hirten, die ihnen von einem Engel sehr exklusiv zukam.

Für J. Jeremias ist die wahrscheinlichste Möglichkeit, dass die Hirten in Lk 2,8-20 aus der betlehemitischen Lokaltradition stammen. Die Geburt im Stall wird zwar nicht explizit erwähnt, die Krippe lässt aber darauf schließen. Die betlehemitische Lokaltradition kennt eine Höhle als Ort des Geschehens. Es war nichts Ungewöhnliches, dass palästinische Hirten Höhlen, die außerhalb der Stadt lagen, als Stall nutzten. Da in der Botschaft des Engels keine ge-

¹⁵⁴ Bovon, Lk I, 115.

¹⁵⁵ Vgl. Greßmann, Weihnachtsevangelium, 15-20.

naueren geographischen Angaben zu finden sind, liegt für Jeremias auch die Behauptung nahe, dass die Hirten möglicherweise sogar die Besitzer des Stalles waren oder nicht weit entfernt davon lagerten. Kurz: Die Hirten, die Krippe und die Höhle gelten für Jeremias als Fixpunkte in der betlehemitischen Lokaltradition.¹⁵⁶

Ein weiteres Forschen über Motive, die den Hirten in der Weihnachtsgeschichte eine wichtigere Bedeutung zukommen lassen, wäre demnach nur schwer zu begründen. Aufgrund der Beobachtung, dass Lk den Hirten mehrere Verse widmet, ihnen sogar eine direkte Rede in den Mund legt und ihnen die wertvolle Tätigkeit der Verbreitung der frohen Botschaft zuweist, scheint die von Jeremias vertretene Begründung, die Erzählung nur auf die betlehemitische Lokaltradition zurück zu führen, als zu kurz gegriffen.

Das Zentrum von Lk 2,8-20 bleibt das Kind, dem auch mehrere Hoheitstitel zugesagt werden, wie Retter, Messias oder Herr. Den Hirten jedoch kommt, der Erzählung zu Folge, mehr Aufmerksamkeit zu als Maria und Josef.¹⁵⁷

4. Handelnde Charaktere

1. die Hirten - wie viele es waren, wird nicht erzählt
2. der Engel
3. die himmlischen Heerscharen
4. Alle – nur durch „die es hörten“ genauer definiert

Die Verse 2,8-20 kommen mit nur wenigen handelnden Charakteren aus. Abgesehen von dem Engel und den himmlischen Heerscharen, die mit der Botschaft der Geburt des Retters zu den Hirten kamen, bleiben laut der Erzählung des Lukas nur noch die Hirten und eine sehr weit gefasste Anzahl an Menschen, die nur mit „Alle“ kurz erwähnt wird.

5. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und literarische Bedeutungen

Im orientalischen Raum war die Bezeichnung Herde für das Volk und Hirte für den König durchaus üblich. Die biblischen Bücher des Alten wie auch des Neuen Testaments übernahmen dieses Bild teilweise.¹⁵⁸ Allgemein ist das Wort ποιμήν im Neuen Testament kein seltenes. Insgesamt kommt es 18mal vor, davon sehr häufig in den Evangelien. Im biblischen Palästina gehörte die Viehzucht mit Schaf- und Ziegenherden zum Alltag vieler Menschen. Der Kleinviehhirt, also jener Hirt von Schafen und Ziegen, war ein durchaus verantwortungsvoller

¹⁵⁶ Vgl. Jeremias, Art. ποιμήν, 489-490.

¹⁵⁷ Vgl. Radl, Ursprung, 54.

¹⁵⁸ Vgl. Goldstein, ποιμήν, 302.

Beruf.¹⁵⁹ Kleinviehhirte zu sein war eine sehr selbstständige und, aufgrund „der Bedrohung der Herde durch wilde Tiere und Räuber, auch gefährvolle Tätigkeit.“¹⁶⁰ Selten war es der Besitzer selbst oder dessen Söhne, die die Herde hüteten. Meist handelte es sich um gemietete Hirten.¹⁶¹ Dem Evangelist Lk ist das Bild des Hirten bekannt, der nicht der Besitzer der Herde ist, sondern von seinem Herrn dazu beauftragt wurde, die Herde zu hüten. Das kann mit einem Verweis auf Lk 17,7 behauptet werden, wo der Hirte beschrieben wird als einer, der seinem Herrn dient.¹⁶²

Hirten waren gesellschaftlich betrachtet aufs Erste eine angesehene Berufsgruppe. Einige alttestamentliche Stellen geben Einblick in den Alltag eines Hirten: das Herumziehen von Weideplatz zu Weideplatz (vgl. Ez 34,14); das Aufsuchen von Wasserstellen und Brunnen (vgl. Gen 29,1-2); das zu Ruhelegen in Höhlen und Schlupflöchern aus Steinen oder Gestrüpp (vgl. Num 32,16, 1Sam 24,4, Hab 3,17). Die Ausrüstung, die ein Hirte bei sich trug, waren ein Stab zum Fangen der Tiere, ein Schlagstock und eine Steinschleuder zum Schutz vor wilden Tieren und Räubern, ein Wasserschlauch, eine Provianttasche und ein Zelt. Diese vermuteten Utensilien wurden ebenfalls aus erzählten Geschehnissen im Alten Testament gesammelt. Hunde, die beim Bewachen der Herde nützlich waren, hatten sie zu Hilfe. Lediglich die Schafschur fand in Gemeinschaft mit den anderen Hirten statt. Es war ein Fest, das die sonst allein umherziehenden Hirten zusammenführte.¹⁶³ Die Tätigkeiten, die ein Hirte zu tun hatte, forderten es nun einmal, dass die Hirten fast das gesamte Jahr über im Freien umherzogen. Sie konnten sich somit auch nicht an die zahlreichen Ritualvorschriften im Judentum halten, was sie zu einer Gruppe machte, die, religiös betrachtet, nicht besonders geachtet wurde. Für M. Gielen ist dies schon eine Begründung dafür, warum es gerade Hirten waren, die zu Erstadressaten der heilbringenden Botschaft wurden. Sie begründet es damit, dass Lukas in seinem Werk gerade auch einen Blick auf die Armen richtet.¹⁶⁴

Dazu kam, dass Kleinviehherden in Konkurrenz standen zur ackerbauenden Landwirtschaft. Die mit Getreide und verschiedenen anderen Nutzpflanzen bepflanzten Äcker verdrängten die freien Flächen, wo die Hirten Futter für ihre Herde fanden.¹⁶⁵ Bereits im vierten Jahrhundert v. Chr. wird im Zusammenhang mit dem fortschrittlichen Gedanken des Ackerbaus, und dem Bau von Städteanlagen und Häusern mit einem Bild, das den Beschreibungen nach auf um-

¹⁵⁹ Vgl. Goldstein, ποιμήν, 302.

¹⁶⁰ Jeremias, ποιμήν, 485

¹⁶¹ Vgl. Jeremias, ποιμήν, 485.

¹⁶² Vgl. Kloppenborg, Hirten, 251.

¹⁶³ Vgl. Koenen/Mell, Art. Hirte/Hirtin, 266.

¹⁶⁴ Vgl. Gielen, 33.

¹⁶⁵ Vgl. Kloppenborg, Hirten, 254.

herziehende Hirten deutet, ein Kontrast gebildet, welcher die Tätigkeit des Hirten negativ darstellte.¹⁶⁶ Im Midrasch wird die Beschäftigung des Hirten als die am meisten verächtliche Beschäftigung auf der Welt herabgesetzt, mit der Begründung, dass er Tag ein Tag aus lediglich mit Stab und Tasche umhergeht. Und doch steht darin, dass Gott David einen Hirten nennt.¹⁶⁷ Für den sozialen Abstieg der Hirten zu einer kriminellen Gruppe war die Bevorzugung der Getreideproduktion im Römischen Reich verantwortlich. Der Lohn der Hirten fiel immer knapper aus. Mit der Nutzung von Fremdweiden und dem Unterschlagen von Erträgen aus der Herde versuchten die Betroffenen ihre finanziellen Einbußen auszugleichen, was den Beruf ins Zwielficht rückte.¹⁶⁸ Um den geringen Verdienst eines damaligen Hirten zu verdeutlichen, ist der Vergleich seines monatlichen Lohnes mit dem Preis für ein Schaf dienlich. Mit ägyptischen Papyri aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. belegt J. Kloppenborg, dass ein Hirte im Monat 16 Drachmen verdiente, während der Preis für ein Schaf ca. 10 Drachmen betrug. Schon der Verlust von nur einem Tier brachte einen Hirten in finanzielle Schwierigkeiten.¹⁶⁹ Hinzu kam, dass die Hirten die meiste Zeit unbeaufsichtigt verbrachten. Sie hatten keine sesshafte Bleibe und waren zusätzlich noch bewaffnet, da sie sich vor wilden Tieren schützen mussten. Dies trug möglicherweise dazu bei, dass sie mit Banditen gleichgesetzt wurden. Auch wenn vielen Hirten damit Unrecht getan wurde, galten sie als typisches Ziel von Verbrechensvorwürfen.¹⁷⁰ Die Folge davon war, dass im palästinischen Judentum der Beruf des Hirten auf einer Liste von räuberischen und betrügerischen Gewerbe angeführt war. Sie hatten den gleichen Status wie Zöllner und Steuereintreiber, durften kein Richteramt ausüben und auch vor Gericht nicht als Zeugen aussagen. Die monatelang unbeaufsichtigten Hirten, die mit den Herden durch das Land wanderten, unterschlugen häufig Erträge der Herde. Es galt als Verbot, von einem Hirten ein Jungtier oder Produkte der Tiere zu erwerben, weil es zu gut möglich war, dass es sich dabei um Gestohlenes handelte.¹⁷¹

Im NT werden dem Bild des Hirten keine kriminellen Eigenschaften beigemessen. „Vielmehr wird in den Evangelien seine hingebende Berufstreue mit liebevoller Einfühlung in lebenswahren Bildern geschildert“.¹⁷² Was auch schon im Alten Testament zu finden ist, geschieht auch im Neuen Testament: Gott wird mit dem Bild des Hirten geschildert. Ausgehend davon, dass das Gleichnis vom verlorenen Schaf mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst

¹⁶⁶ Vgl. Kloppenborg, Hirten, 254.

¹⁶⁷ Vgl. Bill. 2, 113-114.

¹⁶⁸ Vgl. Koenen/Mell, Art. Hirte/Hirtin, 265.

¹⁶⁹ Vgl. Kloppenborg, Hirten, 259-260.

¹⁷⁰ Vgl. Kloppenborg, Hirten, 256-257.

¹⁷¹ Vgl. Jeremias, Art. ποιμήν, 487-488.

¹⁷² Jeremias, Art. ποιμήν, 489.

zurückgeht, und dem äußerst auffälligen Widerspruch zu der Meinung der Rabbiner über Hirten, gibt dies möglicherweise Einblick in die Lebenswirklichkeit Jesu, der gerade mit den Verachteten und Sündern in Gemeinschaft war.¹⁷³

Wie sind die Hirten nun einzuschätzen? Einerseits handelt es sich in der rabbinischen Literatur bei den Hirten um eine sehr verachtete Personengruppe, der Betrügereien und Diebstahl angekreidet werden, und denen kein Vertrauen entgegengebracht wird. Andererseits sind es gerade biblische Belege, die dem Hirtentum eine besondere Bedeutung zukommen lassen. Für F. Bovon bleibt somit das Verständnis der Hirten rätselhaft, doch scheinen die rabbinischen Beschuldigungen¹⁷⁴ im Vergleich zu den biblischen Erzählparallelen nicht aussagekräftig genug, und die These aufzustellen, dass die Botschaft des Engels ganz bewusst und überraschend einer Volksgruppe als erstes verkündigt wurde, von der man es am wenigsten erwarten würde.¹⁷⁵

6. Die Hirten bei Lukas – das Anbrechen der „aurea aetas“

Ferner vom historischen Jesus sind die Erzählungen der Kindheitsgeschichte, wo Lk von im Freien lebenden Hirten als den ersten Empfängern der Botschaft des Engels spricht. Nach J. Jeremias sind es dieses Mal „Hirten im eigentlichen Sinn“, die uns dort begegnen.¹⁷⁶ Südlich von Bethlehem, in Richtung Wüste, befand sich Weideland. Wie schon zuvor erwähnt, zogen Hirten mit ihren Herden weit umher. Die Hirten der Lk Kindheitsgeschichte, so H. Schürmann, kann man sich also nicht als Menschen vorstellen, die in Betlehem beheimatet waren. Den Schilderungen zufolge ereilte die Botschaft die Hirten an einem Übernachtungsplatz.¹⁷⁷ Die Hirten gehören zu den Ersten, die von der Geburt des Kindes erfuhren. Sie fanden es in einer Krippe.¹⁷⁸ Wie es Lk schildert, könnte man sich das Umfeld durchaus in Abgeschiedenheit und in aller Ruhe vorstellen. Das Kind stellt einen Kontrast zur „zeitgenössischen jüdisch-zeleotischen Erwartung eines militärisch-kriegerisch-politischen Messias“.¹⁷⁹ Der erzählerische Rahmen hat H. Klein zufolge etwas an sich, was undeutlich erkennbar vorschwebt. Es fehlt eine genauere Beschreibung der Hirten. Es wurde ihnen die Geburt eines Retters verkündigt, welcher angeblich in einem Stall zu finden sein sollte – was auch schon das Ende der Beschreibung war. Einfach zu finden war der Stall mit dieser fehlenden genauen geographischen

¹⁷³ Vgl. Jeremias, Art. ποιμήν, 488-489.

¹⁷⁴ Vgl. Bill. 2, 113f.

¹⁷⁵ Vgl. Bovon, Lk I, 122.

¹⁷⁶ Vgl. Jeremias, Art. ποιμήν, 489-490.

¹⁷⁷ Vgl. Schürmann, Lk, 107-108.

¹⁷⁸ Vgl. Müller, Lk, 39.

¹⁷⁹ Müller, Lk, 39.

Angabe sicherlich nicht. Doch dem Evangelisten ging es nicht darum den Ort auf der Landkarte festzumachen. Es war einmal mehr die Zeichenhaftigkeit, die er in den Vordergrund stellte. Für H. Klein sind die Hirten einfach nur Menschen, die das niedere Volk repräsentieren.¹⁸⁰ Damit wäre wiederum ein weiteres Nachfragen nach der Zeichenhaftigkeit der ersten Zeugen der Geburt Jesu erledigt. Doch diese Meinung wäre zu voreilig gefasst, denn es zahlt sich durchaus aus, den Interpretationsrahmen weiter auszudehnen.

Für P. Müller ist sicher, dass sich das Motiv des Hirten an sich nach David ausrichtet, der als Hirte Israels verstanden wurde.¹⁸¹ Populär ist die Meinung darüber, warum der Autor Lk die Hirten zu den ersten Empfängern der Botschaft des Engels machte, dass damit die Aktualisierung der alttestamentlichen Davidstradition stattfinden sollte.¹⁸² Sie ist begründet in 1 Sam 17,15 („David kehrte öfters vom Hof Sauls nach Betlehem zurück, um die Schafe seines Vaters zu hüten“) und in 1 Sam 16,11-13 („Und er fragte Isai: Sind das alle jungen Männer? Er antwortete: Der jüngste [David] fehlt noch, aber der hütet gerade die Schafe“). David war den biblischen Belegen zufolge also Schafhirte. Doch genau genommen, so widerspricht I. Marshall: „it should be the child, who is a shepherd, not the witnesses of his birth.“¹⁸³ Im Vergleich mit den Versen, wo David als Schafhirte geschildert wird, verändert sich bei Lk die Rollenverteilung. Nicht der, dessen Geburt angekündigt wird, ist der Hirte, sondern die Zeugen seiner Geburt sind es.¹⁸⁴

In der hellenistischen Bukolik wird die Tätigkeit des Hirten als ein Ideal präsentiert; „die Hirten sind also Repräsentanten der paradiesischen Welt.“¹⁸⁵ Der Verbindung zur hellenistischen Hirtendichtung widerspräche jedoch schon die Verwendung der hebraisierenden Sprache.¹⁸⁶ Abgesehen davon wäre hier die Rollenverteilung unverständlich, weil die Hirten als Empfänger der Botschaft und nicht als deren Bringer oder als Inhalt der Botschaft auftreten. Obwohl teilweise ein bukolischer Hintergrund der Erzählung ausgeschlossen wird und die Verkündigung an die Hirten mit großer Wahrscheinlichkeit auf biblische bzw. davidische Wurzeln zurückgeführt wird, sind Parallelen zur Hirtendichtung erkennbar.¹⁸⁷ So meint I. Marshall, dass man dazu einen Blick auf die Situation werfen muss, in der sich die Hirten gerade befinden: es ist dunkel, sie halten Wache bei ihrer Herde, usw. – eine gefährliche Situation, wenn man

¹⁸⁰ Vgl. Klein, Lk, 129.

¹⁸¹ Vgl. Müller, Lk, 39.

¹⁸² Vgl. Wolter, Lk, 127.

¹⁸³ Marshall, Luke, 108.

¹⁸⁴ Vgl. Wolter, Lk, 127.

¹⁸⁵ Jeremias, Art. ποιμήν, 490.

¹⁸⁶ Vgl. Jeremias, Art. ποιμήν, 489-490.

¹⁸⁷ Vgl. Bovon, Lk I, 116.

dabei bedenkt, dass möglicherweise wilde Tiere die Herde angreifen könnten.¹⁸⁸ Gerade in einer solchen Situation erfahren sie die heilbringende Botschaft. Es wäre durchaus möglich, das Lk damit das Anbrechen eines neuen Zeitalters, eines Goldenen Zeitalters, erzählen möchte, wo es unter anderem keine nächtlichen Bedrohungen von wilden Tieren mehr gibt, wie es in der römischen Hirtendichtung, erstmals in Vergils Vierter Ekloge bezeugt, zu finden ist. In der aurea aetas wird die Nachtwache bei der Herde zu einer überflüssigen Tätigkeit.¹⁸⁹ Es sind mehrere Worte, Phrasen und Motive in Vergils Vierter Ekloge, die sich in der 1k Kindheitsgeschichte wiederfinden bzw. in der weiteren Tradition eine wichtige Rolle spielen:

„[...] *Ultima Cumaei venit iam cerninis aetas; magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, iam nova progenies caelo demittitur alto. tu modo nascent puero, quo ferrea primum desinet ac toto surget gens aurea mundo, casta fave Lucina: tuus iam renat Apollo.* teque adeo decus hoc aevi, te consule inibit, Pollio, et incipient magni procedure menses; te duce, si qua manent sceleris vestigial nostril, **inrita perpetua solvent formidine terras. ille deum vitam accipiet** divisque videbit permixtos heroas et ipse videbitur illis **pacatumque reget patriis virtutibus orbem. At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu errantis hederas passim cum baccare tellus mixtaque ridenti colocasia fundet acantho. ipsae lacte domum referent distenta capellae ubera, nec magnos metuent armenta leones;**

[...]aspice, venturo **laentur ut omnia saeclo.** o mihi tum longae maneat pars ultima vitae, spiritus et quantum **sat erit tua dicere facta.**

[...] **Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem – matri longa decem tulerunt fastidia menses** – incipe, parve puer: qui non risere parenti, nec dues hunc mensa, dea nec dignata cubili est. [Hervorhebungen von KB]”¹⁹⁰

Michael Wolter sieht die Verse über die Hirten in Lk 2,8-20, ebenfalls auf dem Hintergrund der römischen Bukolik, die erneut einen anregenden Ansatz zur Berücksichtigung des Konzeptes vom Anbrechen des Goldenen Zeitalters bringt. Begründet wird dies mit der ersten Ekloge des Calpurnius, wo Hirten als erste Empfänger der Botschaft vom Anbrechen des neuen Zeitalters auftreten, welches mit der Geburt bzw. dem Herrschaftsantritt des Kaisers gemeint ist.¹⁹¹ In diesem Text, der in die Zeit Neros datiert wird, ist es kein Engel, der die Botschaft offenbart, sondern es geschieht durch eine Buche, die eine Inschrift trägt. In dieser ers-

¹⁸⁸ Vgl. Marshall, Luke, 108.

¹⁸⁹ Vgl. Wolter, Lk, 127.

¹⁹⁰ Vergil, Bucolica, 36-40.

¹⁹¹ Vgl. Wolter, Lk, 127.

ten Ekloge des Calpurnius lässt sich auch das Motiv der Nachtwache haltenden Hirten finden.¹⁹²

Auch andere Texte aus der Hirtendichtung stimmen, das Motiv betreffend, mit der Erzählung der Hirten bei Lk überein. Es wird beispielsweise von der Freude des Volkes berichtet, vom Anbruch des Friedens, was einem auch in Lk 2,8-20 begegnet. Wie der Begriff *χαρά* in Lk 2,10d, der mehr beschreibt als eine banale Freude an etwas, sondern zu einem eschatologischen Heilsgut wird, so meint auch *ὁ λαός* nicht nur das damalige Volk, sondern die gesamte Menschheit, die universalen Frieden finden wird. Letzteres kann wieder auf den Hintergrund der *aurea aetas*-Erwartung zurückgeführt werden.¹⁹³ Diese Verweise zu Ähnlichkeiten in mehreren bukolischen Texten legt die Behauptung nahe, dass nicht unbedingt eine „direkte Anspielung auf einen bestimmten Text besteht“¹⁹⁴, sondern das Motiv der Hirtenszene eine weitläufig bekannte Vorstellung war.¹⁹⁵ Für W. Radl sind diese unverkennbaren Parallelen zu den bukolischen Texten der Grund zu behaupten, dass es das Ansehen betreffend, Lk vielmehr von einem solchen Hirtenbild ausging, als von einem betrügerischen und gesellschaftlich an den Rand gedrängten Bild, wie es in rabbinischen Belegen zu finden ist.¹⁹⁶

6.1. Kennzeichen des Goldenen Zeitalters und dessen Anbruchs in der Bukolik

Aus mehreren lyrischen Texten, vor allem Hirtendichtungen, lassen sich Vorstellungen, die das Anbrechen der *aurea aetas*, wie es wahrscheinlich auch Lk im Kopf hatte, definieren. Auch einige Texte in prosaischer Form können als Quellen dafür herangezogen werden, wie die Inschrift von Priene aus augusteischer Zeit oder das zweibändige Geschichtswerk des Vel-leius Paterculus. Bei den *Topoi* handelt es sich nicht um starre Motive, die unverändert in verschiedenen Schriften zu finden sind. Dennoch ziehen sich aber gewisse Grundelemente durch eine Vielzahl von Texten hindurch, die S. Schreiber mit Friede, Gerechtigkeit und Weltherrschaft anführt. Beim Frieden handelt es sich um einen umfassenden Frieden, abseits von Krieg und Bürgerkrieg. Dazu zählt aber auch das gefahrlose Landleben, wo keiner um sein Hab und Gut fürchten muss. Durch Einhaltung der Rechtsordnung, verwirklicht sich Gerechtigkeit, die Eintracht innerhalb der Gesellschaft gewährleistet. Die Weltherrschaft findet man gekoppelt mit dem römischen Imperium, ausgedehnt auf die gesamte Weltbevölkerung und teilweise als ewig andauernd bezeichnet.¹⁹⁷ Bei Calpurnius wird das Anbrechen des Gol-

¹⁹² Vgl. Radl, Lk, 113.

¹⁹³ Vgl. Wolter, Lk, 127-128.

¹⁹⁴ Nassauer, Heil, 208.

¹⁹⁵ Vgl. Nassauer, Heil, 208.

¹⁹⁶ Vgl. Radl, Lk, 113-114.

¹⁹⁷ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 56-62.

denen Zeitalters sogar an eine konkrete Person geknüpft. Laut der Inschrift eines Baumes, die zwei Hirten entdeckten, und die Faunus, der Gott der Hirten und Bauern, verfasst haben soll, ist es Kaiser Nero, mit dem das Goldene Zeitalter anbrechen soll. Die Inschrift ist ein Aufruf zur Freude und geht vom Anbrechen eines sicheren Friedens aus.¹⁹⁸ Für C. Ettl spricht die Inschrift aus Priene¹⁹⁹ die Sprache des Weihnachtsevangeliums. Doch beziehen sich sämtliche enthaltene Erwartungen auf Kaiser Augustus.²⁰⁰

Der Begriff εὐαγγέλιον wird in hellenistischen Inschriften, wie der aus Priene, in Verbindung mit der Verehrung von Herrschern verwendet. Er steht im Zusammenhang mit dem Kaiserkult und der Darbringung von Opfern, aber auch eine heilvolle Bedeutung kommt zum Vorschein. Gerade bei der Inschrift aus Priene sind beide Aspekte, die Ankündigung vom Auftreten eines Herrschers, mit dem der Anbruch des Heils erfolgt, vereint.²⁰¹

Man kann davon ausgehen, dass Lk Bescheid wusste über die Tragweite des Begriffs Evangelium: sowohl um seine alttestamentlichen Wurzeln als auch um seine ideologische Bedeutung für die griechische Kultur. So konnte der Evangelist dem Beginn seines Evangeliums bewusst eine antikaiserliche Spitze geben.²⁰² Den Begriff selbst verwendet Lk, bis auf zwei Ausnahmen in der Apg, nicht.²⁰³

6.2. Angelophanie – die irdische Präsenz der δόξα κυρίου²⁰⁴

Die römische Bukolik rechnet mit einem weltlichen Herrscher, einem römischen Kaiser, der die aurea aetas einleiten wird. Der neugeborene Retter aber, mit der dahinterstehenden Heil bringenden Botschaft, unterscheidet sich wesentlich von der kaiserlichen Herrschaft. Es kommt eine endzeitliche Dimension hinzu.²⁰⁵

Bei Lk wird dieses Anbrechen der aurea aetas mit einem himmlischen Phänomen verknüpft. ἐπέστη (von ἐφίστημι) kündigt die Angelophanie an. Dieses Wort allein wäre noch nichts Einzigartiges im Neuen Testament. Lk verwendet es für das Erscheinen himmlischer Wesen und auch außerhalb des Neuen Testaments wird es in ähnlicher Weise gebraucht. Bedeutend wird der Beginn der Angelophanie erst mit dem Zusatz der δόξα κυρίου.²⁰⁶ Vergleichsstellen

¹⁹⁸ Vgl. Wolter, Lk, 127.

¹⁹⁹ Vgl. Ettl, Anfang, 121-151.

²⁰⁰ Vgl. Ettl, Retter, 23.

²⁰¹ Vgl. Strecker, Art. εὐαγγέλιον, 179.

²⁰² Vgl. Bovon, Lk I, 125.

²⁰³ Vgl. Strecker, Art. εὐαγγέλιον, 185.

²⁰⁴ Vgl. Wolter, Lk, 127.

²⁰⁵ Vgl. Gielen, Geburt, 33.

²⁰⁶ Vgl. Wolter, Lk, 127,130.

dazu sind in weiterer Folge „nur bei der Verklärung Jesu (Lk 9,31 f) und bei den Christophanien (Apg 9,3; 22,6; 26,13)“²⁰⁷ zu finden.²⁰⁸ Der Verweis auf ein Zeichen, wie bei den Hirten, ist auch im Alten Testament durchaus geläufig. In ähnlicher Formulierung sogar wird sie in mehreren Textstellen verwendet: darunter z.B. Ex 3,12; 1 Kön 2,34; Jes 37,20 oder Jes 38,7.

Warum aber wurden den Hirten als Erkennungszeichen nicht markantere, von außen besser sichtbare Erkennungszeichen gegeben, wie bei Mt ein Stern? Um das Kind zu finden, verriet ihnen der Engel, dass es sich um ein in Windeln gewickeltes Kind in einem Futtertrog handelt.²⁰⁹ Es heißt: „καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὐρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ.“ (Lk 2,12). Auch wenn von einem Stall nicht die Rede ist, kann man davon ausgehen, dass sich der gemeinte Futtertrog in einem stallartigen Gebäude befand. Da dem Erzähler offensichtlich nichts daran liegt, wo sich die Krippe befindet und auch nicht, wie sie die Hirten am besten finden könnten, zieht W. Radl den logischen Schluss, dass es hier nicht um das schnelle Auffinden von etwas Beschriebenem geht, sondern um die Symbolik der Zeichen selbst.²¹⁰ Mit der Angelophanie wird eine Botschaft, eine Offenbarung Gottes, transportiert. Der Hauptteil der Botschaft ist der Retter als solcher, mit seiner Heil bringenden Wirkung. Für die Empfänger der Botschaft sind die Eltern oder die Heimatstadt scheinbar nicht wichtig.²¹¹ Dieser Schluss scheint auf den ersten Blick zu stimmen. Wenn aber der Text im Zusammenhang mit den anderen Versen rund um die Geburt gelesen wird, so kann dem nur bedingt zugestimmt werden. Denn in Lk 2,4-5 werden diese Details erwähnt, was zur These führt, dass der Evangelist diese Daten bereits erwähnte und sie deshalb der Angelophanie kein zweites Mal anführt.

Es handelt sich um Gott selbst, der sich in Lk 2,9 offenbart. M. Wolter würde dies sogar gleichsetzen mit den Offenbarungen Gottes beim Auszug aus Ägypten (Ex 16,7.10) und seine Gegenwart am Sinai (Ex 24,16f; Dtn 5,24). Die Offenbarung Gottes bei den Hirten und die Geburt Jesu schließen so an die eschatologischen Heilsverheißungen für das Volk bei Jesaja an, in dem das Sichtbarwerden der Herrlichkeit Gottes ein wichtiger Teil davon ist (vgl. Jes 35,2; 40,5; 60,1.19).²¹² Lk 2,8-14, mit den Gemeinsamkeiten zu mehreren alttestamentlichen Texten, die ebenfalls vom Erscheinen göttlicher Boten und von himmlischen Heerscharen berichten, lässt sich unschwer der Gattung der Epiphanieerzählungen zuordnen. Diese alttestamentlichen Texte betrachtend, sind Unterscheidungen zu erkennen. Es handelt sich um En-

²⁰⁷ Wolter, Lk, 127.

²⁰⁸ Vgl. Wolter, Lk, 127,130.

²⁰⁹ Vgl. Radl, Lk, 116.

²¹⁰ Vgl. Radl, Lk, 116.

²¹¹ Vgl. Radl, Ursprung, 151-152.

²¹² Vgl. Wolter, Lk, 127,130.

gel, die selbst als Retter auftreten (vgl. Gen 19,1-29; 21,9-21; 22,9-19), um die Ankündigung von Rettung (vgl. Gen 31,10-13), um das Bestellen von Rettung (vgl. Ex 3,2 oder Ri 6,11-24) oder auch das Verheißen eines Retters (vgl. Ri 13,1-25).²¹³ W. Radl differenziert, dass die beiden Auftritte bei Lk (der des Engels und der der himmlischen Heerscharen) unterschieden werden können in Epiphanie und Theophanie. Epiphanie meint jene Erscheinung, die sich in der Welt der Menschen ereignet, unscheinbar und nicht aufs Erste hin als solche erkennbar. Theophanie hingegen meint überirdische Erscheinungen, in der die Herrlichkeit und Größe Gottes sichtbar wird. Vorerst sei hier noch erwähnt, dass dieses sichtbar werden Gottes nicht voll verwirklicht wird, denn die Erscheinung Gottes selbst wird nicht erzählt. Abgesehen davon ist zusätzlich zum Gegenargument, dass W. Radl schon bringt, nicht zu vergessen, dass eine Unterscheidung in Epiphanie und Theophanie in Lk 2,9-14 so nicht gemacht werden kann. Denn schon mit der Erscheinung des Engels wird das Umleuchtetsein durch die Herrlichkeit des Herrn beschrieben, wenn es in Lk 2,9a-b heißt: „καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς.“²¹⁴

Die folgende Unterscheidung ist hier aufschlussreicher. Die alttestamentlichen Überlieferungen von Erscheinungen und Botenfunktionen sind solche, die etwas ankündigen, etwas voraussagen, etwas verheißen. Im Fall des Textes Lk 2,8-14 handelt es sich um keine Ankündigung oder Verheißung, denn die Geburt des Retters war zu diesem Zeitpunkt bereits geschehen. Als Ankündigung wäre viel mehr Mt 1,21 oder Lk 1,13-17.31-33 zu verstehen. Bei der Engelsbotschaft an die Hirten wäre es korrekter von Verkündigung zu sprechen. Dem kommt noch hinzu, dass dabei schon die Bedeutung des neugeborenen Kindes mit Hoheitstiteln erweitert wurde.²¹⁵

Überlieferungsgeschichtlich unterscheiden sich die beiden Motive, die Erscheinung und Botschaft eines Engels und das Auftreten eines ganzen himmlischen Heeres. Dem Engel, der mit der Botschaft zu den Hirten kommt, wird ein Offenbarungscharakter zuteil. Die himmlische Schar, die danach hinzutritt, „dient als liturgischer Kommentar und Chorschluß [sic!]“²¹⁶. Für Lk ist klar, und das wird damit auch dargestellt, dass es die logische Konsequenz nach dem Kennenlernen Gottes ist, ihn zu loben und anzubeten.²¹⁷ Die abrupte Präsenz der himmlischen Heerscharen ist mehr als nur die Unterstreichung der Engelsbotschaft. Mit Lk 2,14-15 verbinden sich erzählerisch himmlische und irdische Sphäre. Lk 2,14, mit dem Lob Gottes, wird

²¹³ Vgl. Radl, Lk, 104.

²¹⁴ Vgl. Radl, Lk, 105.

²¹⁵ Vgl. Radl, Lk, 105.

²¹⁶ Bovon, Lk I, 128.

²¹⁷ Vgl. Bovon, Lk I, 128.

zum Schlüssel, nachdem die gesamte Geburtserzählung zu interpretieren ist. Er gibt der Szene die rechte Deutung und gilt als narrativer Höhepunkt. Dies braucht die Annahme, dass es sich bei Lk 2,14 nicht um eine Wunschvorstellung handelt, sondern, dass Gott diese Ehre wirklich zukommt und dieser „Glanz der Gegenwart Gottes den Frieden auf Erden“²¹⁸ mit sich bringt.²¹⁹

Der Lobgesang der Engel parallelisiert bestimmte Wörter: δόξα/εἰρήνη, ἐν ὑψίστοις/ἐπὶ γῆς, θεῶν/ἀνθρώποις.²²⁰ Er ist zweiteilig, mit einem längeren zweiten Teil, was dem jüdischen Gebetsstil entspricht. Es ist Gott, der am Ende des ersten und der Mensch, der am Ende des zweiten Abschnitts steht. Durch die Anordnung der gegenüberstehenden Begriffe spricht man von einer zopfartigen Komposition.²²¹ Noch bevor die Hirten auf die Verkündigung des Engels reagieren können, ertönt der Lobgesang, der den Himmel als den absoluten Herrschaftsbereich Gottes erscheinen lässt. Diese Herrschaft soll nun auch auf Erden wirksam werden, und zwar bei den Menschen, die göttliches Wohlgefallen gefunden haben.²²²

Den himmlischen Erscheinungen mit der Botschaft des Engels kommt eine weitere Bedeutung zu. Ihr Auftreten sorgt dafür, das noch unscheinbare Kind, welches in Windeln gewickelt in einer Futterkrippe liegt, ins rechte Licht zu rücken bzw. seine Größe und Bedeutsamkeit zu legitimieren. Dies wurde „mit Mitteln der haggadisch-apokalyptischen Erzählkunst [...] mit Hilfe vieler biblischer Reminiszenzen“²²³ versucht zu erreichen.²²⁴

Die unmittelbaren Empfänger bei Lk bleiben vorerst die Hirten im Freien. Doch ihnen kommt eine wichtige Aufgabe zu. Die auserwählte Gruppe, im Fall der Lk Kindheitsgeschichte die Hirten, soll die gute Nachricht, die der Engel verkündete und die sie später auch selbst sahen, allen Menschen verkünden. Parallelen dieser Zeugnisfunktion finden sich in den ebenfalls nachösterlichen Lk Texten, wie in Lk 24,46-49 oder Apg 1,6-8.²²⁵ Es ist nicht auszuschließen, dass der Autor mit πάντες οἱ ἀκούσαντες schon einen Schritt weiter dachte und damit die zahlreiche Menge meinte, der eines Tages verwundert das Evangelium der Kirche verkündet werden würde.²²⁶ Lk will die entscheidende Erlösungstat, die Gott durch Christus vollzog, und wie diese Nachricht durch ihr Bezeugen und das Wirken des göttlichen Geistes große Verbreitung fand, darstellen. Es zeigt sich von Beginn an, dass für ihn die Tragik dieses von

²¹⁸ Nassauer, Heil, 210.

²¹⁹ Vgl. Nassauer, Heil, 210.

²²⁰ Vgl. Müller, Lk, 40.

²²¹ Vgl. Bovon, Lk I, 128.

²²² Vgl. Gielen, Geburt, 34.

²²³ Schürmann, Lk, 107.

²²⁴ Vgl. Schürmann, Lk, 107.

²²⁵ Vgl. Gielen, Geburt, 34.

²²⁶ Vgl. Radl, Lk, 119.

Gott injizierten Vorhabens darin liegt, dass Israel, als das erwählte Volk, dessen Mitglieder als die ersten Empfänger der Botschaft hätten gelten sollen, es nicht begriff.²²⁷ Denn die Menschen, die die Botschaft der Hirten hörten, wussten laut Lk vorerst nicht, wie sie damit umgehen sollen.²²⁸ ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτοῦς (Lk 2,18b) – hier wird ein Bogen hin zur Botschaft des Auferstandenen gespannt. Erst dann wird man vom Glauben der Menschen sprechen. Die Hirten hingegen, sind jene, die schnell begriffen hatten. Ihr Lobpreis an Gott auf ihrem Rückweg ist kennzeichnend dafür. Sie konnten die Engelsbotschaft und das Gesehene kombinieren.²²⁹ Ganz am Beginn jedoch, kann man noch nicht von einer Verkündigung durch die Hirten sprechen. Vorerst wird ihre Angst geschildert, wie es in Lk 2,9c heißt: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. Um die Botschaft kundzutun, muss der Engel erst einmal die ängstlichen Hirten beruhigen. Gleich im darauffolgenden Vers wird die große Furcht überlagert von der großen Freude, die dem Volk zuteilwerden wird. Der Autor lässt damit anklingen, es folgt etwas Großartiges, eine bedeutungsschwere, gute Nachricht.

Die Botschaft selbst ist geprägt von einem eschatologischen Unterton des Boten. Es handelt sich um den Beginn einer neuen Zeit, die σήμερον beginnt. Dieses „Heute“ ist für Lk Texte typisch „im Zusammenhang mit Heilsaussagen“.²³⁰ Es ist soweit, die Zeit ist gekommen, an der das Verheißene eintrifft. Wie der Engel in der Kindheitsgeschichte, ist es beispielsweise in Lk 4,21 oder 19,9 Jesus selbst, der „heute“ Heil zusagt.²³¹

Im Gegensatz zu dieser verkündungsfreudigen Rolle der Hirten steht Maria. Sie kann auch nicht mit den Menschen verglichen werden, die sich wunderten, denn sie wusste bereits Bescheid (Vgl. Lk 1,30-33). Lediglich neu sind für sie die Ereignisse, die den Hirten wiederfahren. Für H. Klein gibt ihr das die Rolle der Gläubigen. Während die Hirten missionarisch wirken, stellt Lk Maria als eine Person dar, die glaubt und sich durch diesen Glauben innerlich verwandeln lässt.²³² Lk 2,19 – „ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.“ – lässt Maria vorerst sehr passiv erscheinen. Während die Hirten die Botschaft weitererzählten bleibt Maria in sich gekehrt. Doch das Wort συνετήρει wird verwendet, um eine Dynamik auszudrücken. Maria befasst sich aktiv mit dem, was die Hirten verkünden. Dazu kommt, dass es für sie eine Bestätigung sein musste. Das Partizip συμβάλλουσα meint in diesem Zusammenhang mehr, als mit der Übersetzung „erwägen,

²²⁷ Vgl. Bovon, Lk I, 19.

²²⁸ Vgl. Klein, Lk, 140.

²²⁹ Vgl. Klein, Lk, 140-141.

²³⁰ Radl, Lk, 114.

²³¹ Vgl. Radl, Lk, 114.

²³² Vgl. Klein, Lk, 141.

überlegen“²³³ ausgedrückt werden kann.²³⁴ In seiner Grundbedeutung meint es etwas zusammenwerfen oder zusammenbringen bzw. auch zusammentreffen.²³⁵ Dem sprachlichen Befund zufolge wird das Wort häufig im Zusammenhang mit der „Schwierigkeit, Orakel, Träume oder Vorzeichen richtig zu deuten“²³⁶ verwendet. Eine treffendere Übersetzung ist möglicherweise „den wahren Sinn erfassen, die richtige Bedeutung treffen“, in jenem Sinne, dass Maria durch die Botschaft der Hirten von der Engelserscheinung bestätigt wurde in ihrem Erleben der Verkündigung durch den Engel.²³⁷

6.3. Der lukanische Anbruch des Goldenen Zeitalters

Auf dem Hintergrund bukolischer Vorstellungen eines goldenen Zeitalters, anbrechend mit einem mächtigen römischen Herrscher, stellt Lk mit der Erzählung der Geburt Jesu und dessen großer Relevanz der Kaiserpropaganda ein Kontrastevangelium gegenüber.²³⁸ Das Hirtengedicht aus Vergils Vierter Ekloge rühmt genau diese römische Friedensherrschaft. Der Knaben, der darin besungen wird, lässt sich evtl. mit dem späteren Kaiser Augustus identifizieren.²³⁹ C. Ettl stimmt mit M. Ebner in der Annahme überein, dass mit der Lk Kindheitsgeschichte politische Theologie in erzählerischer Form ihren Platz findet. Wie für den Kaiser Propagandaschriften veröffentlicht und bekannt gemacht wurden, so kann auch der Beginn des Lukasevangeliums auf diese Weise gelesen und interpretiert werden. Anders als die Evangelien rund um den Kaiser und seine Herrschaft, wird in der Lk Kindheitsgeschichte ganz bewusst Bezug genommen auf den weltlichen Herrscher, den Kaiser, und seine Macht und Herrschaft, die durch den neugeborenen Retter überboten wird.²⁴⁰

Die These von G. Kaiser²⁴¹ zeigt eine Neuheit in der Geschichte. Er spricht davon, dass mit der Geburtsgeschichte Jesu „ein demonstratives Zerreißen der Einheit von Heilsgeschichte und paganer Geschichte“²⁴² erzählt wird.

Durch die Bücher des Alten Testaments, vor allem durch die Geschichtsbücher, kann man eine Verbindung der jeweiligen Herrscher mit Gott erkennen. Wenn man den Aufzeichnungen

²³³ Bauer, Wörterbuch, 1293.

²³⁴ Vgl. Radl, Lk, 119.

²³⁵ Vgl. Hofius, Art. συμβάλλω, 684.

²³⁶ Radl, Lk, 119.

²³⁷ Vgl. Hofius, Art. συμβάλλω, 684.

²³⁸ „Evangelium“ – „gute Nachricht“ war „im Kontext des Herrscher- und Kaiserkults“ ein geläufiges Wort, welches in Verbindung mit dem Ende von kriegerischen Auseinandersetzungen oder anderen guten Botschaften üblicherweise verwendet wurde. Ab dem ersten Jahrhundert v. Chr. war es ein fester Bestandteil der politischen Propaganda, wie es auch in der Inschrift von Priene eingesetzt wurde. (Vgl. Ettl, Retter, 23.)

²³⁹ Vgl. Schröter/Zangenberg, Umwelt des NT, 399.

²⁴⁰ Vgl. Ettl, Retter, 23.

²⁴¹ Vgl. Kaiser, Menschwerdung, 63

²⁴² Kaiser, Menschwerdung, 63.

Glauben schenkt, so hing der herrschaftliche Erfolg vom Vertrauen auf Gott und dem Handeln in seinem Sinne ab. Mehr noch, JHWH selbst wurde als der eigentliche König verehrt (vgl. dazu die JHWH-Königspsalmen, wie Ps 24; 29; 47; 93; 96; 97; 99). In der Zeit, in der Lk aber auch Mt ihre Kindheitsgeschichte verorten, hat sich dies entscheidend geändert. Die Mächtigen sind nicht mehr israelitische Könige, die treu den Bund mit Gott halten, sondern an der Spitze stehen Herrscher der Weltmacht Rom, die Israel als kleine Provinz mitregieren.²⁴³

Um die Tragweite der Geburt Jesu anklingen zu lassen, erwähnt Lk Augustus, den Kaiser, und somit das Weltreich. Anders als bei der Geburtsankündigung von Johannes dem Täufer, wo König Herodes und Judäa am Anfang stehen, ist es bei der Geburt Jesu die ganze weltpolitische Situation, die dadurch beeinflusst werden soll und werden wird.²⁴⁴ H. Klein geht davon aus, dass Lk diese weltgeschichtliche Einordnung mit großer Wahrscheinlichkeit selbst vornahm.²⁴⁵ Die historische Korrektheit bei der Nennung des Kaisers und des Zensus bestreitet auch M. Wolter. Er schreibt ihr ebenfalls eine leserlenkende Funktion zu, die die Adressatinnen und Adressaten darauf hinweist, dass es sich nun um Ereignisse handelt, die von weltgeschichtlicher Bedeutung sind.²⁴⁶ Für F. Bovon bildet sich hier eine polemische Spitze, die sich dadurch ausdrückt, dass die damalige politische Theologie, die im orientalischen Raum durch die Herrscherverehrung ausgedrückt wurde, entkräftet wird durch den christologischen Anspruch des Kindes in der Krippe. Diese Interpretationen über die Erwähnung des Kaisers und des Zensus gehen über die These hinaus, dass es sich um einen literarischen Kunstgriff handelt, um die Geburt des Retters in Betlehem zu verorten, schließt jedoch diesen Aspekt nicht aus.²⁴⁷

Mit der Geburtsgeschichte entsteht ein Bruch. Das Anbrechen der Heilsgeschichte geschieht nicht in Kontinuität zum profanen Weltgeschehen, sondern bricht, wie es G. Kaiser nennt, „im toten Winkel der Weltgeschichte“²⁴⁸ an. Die Geburt des σωτήρ durchkreuzt die pagane Geschichte.²⁴⁹ Die Kindheitsgeschichte von Anfang an in den Blick nehmend, kann mit N. Neumann bei der Engelserzählung in Lk 2,9f. von der dritten Durchkreuzung der irdischen von der himmlischen Welt gesprochen werden. Nach dem Kontakt eines Engels zu Zacharias und zu Maria, wird eine Engelsbotschaft den Hirten zu Teil. So verkündet der Engel, dass es

²⁴³ Vgl. Kaiser, Lk, 63.

²⁴⁴ Vgl. Klein, Lk, 126-128.

²⁴⁵ Vgl. Klein, Lk, 126-128.

²⁴⁶ Vgl. Wolter, Lk, 121.

²⁴⁷ Vgl. Bovon, Lk I, 117.

²⁴⁸ Kaiser, Menschwerdung, 63.

²⁴⁹ Vgl. Kaiser, Menschwerdung, 63.

eine gute Nachricht für das gesamte Volk sein soll,²⁵⁰ wie es im zweiten Teil von Lk 2,10 heißt: „ιδὸν γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ“ (Lk 2,10).

Das Motiv für den Beginn eines Goldenen Zeitalters, wie die Bukolik berichtet, greift Lk in seinem Evangelium auf und deutet es um bzw. berichtigt es. Vorerst beginnt er seine Erzählung mit der Schilderung der Herrschaftsgewalt des Kaiser Augustus, der den Befehl erließ:²⁵¹ „[...] ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.“ (Lk 2,1) Die geschickte Parallelerzählung von der Volkszählung und der Geburt des Retters stellt die zwei Mächtigen, einerseits den Kaiser, andererseits Jesus, gegenüber. Den einen legitimieren offizielle Inschriften und Ehrungen, den anderen Herrscharen aus dem Himmel, aber auch einfache Leute wie Hirten.²⁵²

Die Volkszählung, die Lk an den Beginn stellt, hat zweierlei Bedeutung. Es ist für ihn der Grund, warum Maria und Joseph nach Betlehem ziehen müssen. So kann sich die Verheißung erfüllen, dass der Messias in Betlehem geboren wird, obwohl die Familie, laut Lk, in Nazareth lebte. Die zweite Bedeutung der Volkszählung wurde oben schon kurz erwähnt. Es bringt die beiden Herrschaften, die des Kaisers und die Herrschaft Christi, in Verbindung.²⁵³ Für R. Bultmann ist der Zensus des Kaisers ebenfalls ein redaktioneller Kunstgriff, der einerseits den Ortswechsel von Nazareth nach Betlehem und dessen geschichtliche Tradition bzw. die Verheißung erfüllt, und andererseits das Ereignis in die Geschehnisse der Weltgeschichte eingliedert.²⁵⁴

Im Gegensatz zur Weltherrschaft des Kaisers, „die von der politischen Propaganda und von zeitgenössischen Kulturschaffenden als Wiederkehr des Goldenen Zeitalters gefeiert wurde“²⁵⁵, setzt Lk mit seiner Biographie über Jesus an, und legt die Merkmale des Goldenen Zeitalters auf den Beginn der universalen Herrschaft Jesu um.²⁵⁶ Augustus, der Kaiser, wird am Beginn zwar erwähnt, doch neben den großartigen Geschehnissen der Geburt des Retters und dem himmlischen Spektakel, tritt dieser in den Hintergrund. Mehr noch, der „Erdenfriede als Begleiterscheinung der Herrlichkeit Gottes“²⁵⁷ macht einen starken Kontrast zur Darstellung der römischen Herrschaft.²⁵⁸ Mit der Beschreibung dieses einzigartigen Ereignisses baut der Evangelist Lukas die Bedeutungsgewalt der Geburt Jesu ausdrucksvoll in seine Erzählung ein. Mit der Erscheinung des Engels, der Herrlichkeit Gottes und der himmlischen Herrscha-

²⁵⁰ Vgl. Neumann, Menippos, 175.

²⁵¹ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 63-65.

²⁵² Vgl. Ettl, Retter, 23.

²⁵³ Vgl. Schürmann, Lk, 99.

²⁵⁴ Vgl. Bultmann, Synoptische Tradition, 323.

²⁵⁵ Schreiber, Weihnachtspolitik, 64.

²⁵⁶ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 63-65.

²⁵⁷ Nassauer, Heil, 210.

²⁵⁸ Vgl. Nassauer, Heil, 210.

ren überwindet er kurzzeitig die Distanz zwischen Himmel und Erde und macht Menschen, eben die Hirten, zu Zeugen des himmlischen, gottlobenden Schauspiels.²⁵⁹ Charakterisierend für das Anbrechen der Herrschaft Jesu bzw. dessen Goldenes Zeitalter ist der eintretende Friede (wie er in Lk 1,79 und 2,14.29 erwartet wird), die Freude (wie in Lk 1,14 und 2,10), die Heiligkeit und die Gerechtigkeit (so heißt es ebenfalls im Lied des Zacharias (vgl. Lk 1,75)) und die Rettung und Befreiung für alle Völker (wie in Lk 1,47.68f., 2,11.30.38). Dazu ist auffällig, dass diese Merkmale für das Anbrechen einer aurea aetas häufig in lyrischen Passagen auftreten, wie dem Lied des Zacharias oder dem Lobpreis des Simeon.²⁶⁰ Neben zahlreichen anderen Motivparallelen, die hier nicht weiter entfaltet werden, zählen auch die Hirten, die zu den ersten Empfängern der friedensbringenden Botschaft wurden, dazu.²⁶¹

6.4. Die Hirten der Kindheitsgeschichte – ihre universale Bedeutung

Im Vergleich zum mt Text, wo ein Engel Josef im Traum erschien und ihn über die Bedeutung des erwarteten Kindes aufklärt, ist davon in der Lk Erzählung keine Spur. Nur Maria weiß, durch eine Engelsbotschaft bei der Verkündigungsszene, Bescheid. Bis 2,17 bzw. 2,18, wo anzunehmen ist, dass auch Josef zu πάντες gezählt wird, wird keine Reaktion Josefs geschildert.

Die Offenbarung der Identität Jesu erfolgt an die Hirten, bevor sie den Eltern bzw. Josef zukommt. Wie es Lk reiht, erfahren es alle, die sich nach der Geburt Jesu bei der Geburtsstätte befanden, erst durch die Hirten. Die Verkünder der Botschaft an „alle“ sind Hirten, die „zwar mit der ländlichen Lebenswelt Israels verbunden sind, aber nicht explizit“²⁶² mit dem Bund zwischen Gott und Volk in Verbindung stehen. Durch das Hinzukommen der Schar an Hirten lenkt die Geschichte weg von einer Familienangelegenheit und bekommt eine universelle Relevanz.²⁶³ Lk 2,11 gibt ebenfalls Anzeichen dieser universalen Heilsbedeutung. Der Vers verbindet den Messiasitel, wie er in den Erwartungen des Alten Testaments bezeichnet wird, mit dem Ehrentitel des Kaisers, χριστός mit σωτήρ. Es handelt sich um eine Sendung Jesu, die über das Volk Israel hinausgeht.²⁶⁴ Wie es die Botschaft des Engels beinhaltet, wo es in Lk 2,10d heißt: χαρὰν μεγάλην ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ist es das ganze Volk, das sich über die Geburt des Retters freuen darf.²⁶⁵

²⁵⁹ Vgl. Wolter, Lk, 130.

²⁶⁰ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 63-65.

²⁶¹ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 65.

²⁶² Nassauer, Heil, 208.

²⁶³ Vgl. Nassauer, Heil, 208.

²⁶⁴ Vgl. Nassauer, Heil, 209.

²⁶⁵ Vgl. Nassauer, Heil, 209.

Mit Lk 2,20 kehren die Hirten zu ihren Herden zurück, was die beiden Erzählorte wieder miteinander verbindet: den Ort an dem ihnen die Göttlichkeit des Neugeborenen und die Konsequenzen der Geburt offenbart wurden, und den Ort an dem sich das Offenbarte ereignete. Die Hirten nahmen die Botschaft des Engels in rechter Weise an, erkannten die Tragweite der Geburt des *χριστός* und verkündeten die Botschaft weiter, was ihnen eine ähnliche Funktion wie den Himmelswesen aus Lk 2,9.13, zukommen lässt.²⁶⁶

Im Vergleich zu den mit Magiern, die das Kind beschenkten und anbeteten, taten die Hirten nichts dergleichen. Sie sahen das Kind, erkannten, dass es jenes Kind war, von dem der Engel berichtete, und traten wieder weg vom Kind. Ihre Reaktion geschieht erst danach. Wie es ihnen zuvor von einem Boten berichtet wurde, werden die Hirten nun selbst „zu Boten der Geburt des Retters [...], zu Urbildern christlicher Missionare“²⁶⁷. Es wird berichtet, dass sie, nachdem ihnen die Botschaft durch ihr Schauen bestätigt wurde, die Nachricht verbreiteten.²⁶⁸

Auch die Reaktion Marias auf die Verkündigung der Hirten verdient es genauer betrachtet zu werden. Wenn man den Erzählgang in die Vergangenheit verfolgt, dann weiß man, dass Maria hier nichts Neues mehr erfuhr. Ihr wurde es bereits bei der Empfängnis von einem Engel offenbart. Dennoch heißt es: *ἡ δὲ Μαριάμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς* (Lk 2,19). Für H. Schürmann ist dieser Vers aus christologischer Sicht zu betrachten. Es würde sich hierbei um etwas für Lk Charakteristisches handeln, nämlich, dass Verweise auf Christus „marianisch“ ihre Formulierung finden. Im Fall von Lk 2,19 weist dieser Vers auf Zukünftiges hin. Beides, „das Staunen und dieses bedächtige Bewahren“²⁶⁹, stellt die noch nicht beantwortete Frage in den Raum, was von diesem Kind ausgehen wird? Eine Antwort darauf bietet erst das Wirken Jesu im Verlauf des Evangeliums. Diese Textstelle weißt deutliche Verbindungen zu Lk 1,65-66 auf.²⁷⁰

²⁶⁶ Vgl. Nassauer, Heil, 213.

²⁶⁷ Klein, Lk, 140.

²⁶⁸ Vgl. Klein, Lk, 140.

²⁶⁹ Schürmann, Lk, 117.

²⁷⁰ Vgl. Schürmann, Lk, 117.

IV. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Nun können die bedeutendsten Punkte und Erkenntnisse zu Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20 jeweils für sich, aber auch ihre gemeinsamen Motive und Absichten wie folgt zusammengefasst werden:

Bei Mt als auch bei Lk ist nicht abzustreiten, dass sie in ihren Kindheitsgeschichten ein Bild von einem Gott transportieren, der bewusst und geschickt in die Geschichte eingreift. Abgesehen von den Versen der Kindheitsgeschichte, die in dieser Arbeit nicht behandelt wurden, finden sich auch in Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20 eindeutige Hinweise dafür. Direkter sind Anspielungen auf das Wirken Gottes bei Lk 2,8-20 zu finden. Das himmlische Spektakel, das sich den Hirten bietet, mit dem Engel, der den Hirten die Botschaft verkündet, den himmlischen Scharen und letztendlich dem Lob an Gott, in welches diese einstimmen. Die Offenbarung geschieht zwar nicht im Traum, es ist auch keine Warnung oder Weisung. Dennoch geschieht dasselbe wie auch bei Mt: Die Hirten handeln nach dem, was ihnen der Engel sagte, sie gingen um das Kind zu suchen, und alles fanden sie so, wie es ihnen gesagt worden war. Die Erzählung rund um die Geburt Jesu bei Lk passt der Evangelist in das Gesamtbild seines Evangeliums ein. Dieses von Gott geleitete Handeln lässt sich auch im Mt Text erkennen, wenn man an das himmlische Phänomen denkt, welches vor den Magiern herzog. Viel deutlicher noch zeigt es sich im Traum der Magier, der sie einen anderen Weg nach Hause ziehen lässt, so dass es Maria, Joseph und dem Kind gelingt, die Flucht zu ergreifen und dem Kindermord des Herodes zu entrinnen.

Die Geburt des Retters geschieht nicht abseits von jeglichem weltlichen Geschehen. Schon am Beginn bettet Lk dieses Ereignis in die gesamtpolitische Situation ein und gibt ihr einen überbietenden Charakter, wenn er vorerst die Größe und Macht des Kaisers schildert, indem er den Zensus erwähnt. Etwas abseits davon, und abseits der Hauptstadt Jerusalem kommt ein Kind zur Welt, welches diese Größe und Macht bei weitem überbietet. Als Gegensatz zu den Evangelien, die über Kaiser berichtet wurden, schrieb Lk ein Kontrastevangelium, welches dem Kaiser seine von Gott gewirkte Macht abspricht und eine noch umfangreichere Macht Gottes dem neugeborenen Kind zu Teil werden lässt. Nicht zuletzt verdeutlicht sich diese überirdische Machtverteilung durch den himmlischen Boten und die hinzukommenden Heerscharen. Das Lob, welches Gott zukommt, scheint als notwendige Konsequenz.

Ebenfalls von Kontrasten geprägt ist auch die Mt Fassung der Kindheitsgeschichte. Im Erzählvorgang werden die Magier vom „falschen“ König Herodes zum „echten“ König der Juden geführt, was sie gleichzeitig weg von Jerusalem und weg vom Tempel führt. Das Zentrum

der Anbetung verlagert sich nach Betlehem: Der neugeborene Retter ist es, dem nun Anbetung gebührt. Auch jene, die anbeten, veränderten sich. Heiden, wie die mit Magier, machten sich auf den Weg, um den König der Juden zu finden. Als das Volk in Jerusalem davon erfährt, reagiert es mit Schrecken und Ablehnung. Stattdessen sind es gerade Heiden, die den neugeborenen König annehmen und ihm huldigen. Das gesamte Evangelium in den Blick nehmend, ist dies bereits ein Ausblick auf die spätere Ablehnung, die der erwachsene Jesus von den religiösen Autoritäten erfährt, welche ihn den Verbrechertod am Kreuz sterben lassen. Die vermutlich aus Persien stammenden Reisenden treten an die Stelle der Tempelpriester. Gleichzeitig weisen sie mit ihrer Anbetung auf die Besonderheit des Kindes hin und bestätigen das neue Königtum.

Die ausgewählten Verse Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20 sind geprägt von der alttestamentlichen Literatur und vom Drang danach, lang ersehnte Verheißungen zu erfüllen. Dabei stützen sich die Evangelisten nicht nur auf biblische Texte, sondern ziehen bedeutungstragende Bilder aus verschiedenen Traditionen heran. Mt greift das Motiv der Gefährdung des Königskindes auf, wie es in der Kindheitsgeschichte des Moses zu finden ist. Er berichtet auch von einem Stern, der in mehreren Traditionen ein Zeichen dafür war, dass ein Kind von besonderem Rang und mit großer Macht geboren wurde. Nicht außer Acht zu lassen ist die Davidstradition. Auch wenn auf Grund der vertauschten Rolle der Hirten Probleme auftauchen, sprechen dennoch viele Indizien dafür, dass Mt versucht Jesus in die Nachfolge Davids zu stellen. Kennzeichnend dafür ist nicht zuletzt die Stadt Betlehem. Parallelen für die Erwartung des Messias und das Anbrechen eines goldenen Zeitalters weist die römische Bukolik auf. Die Hirten als erste Empfänger der Botschaft und auch die Situation der Verkündigung, während der nächtlichen Bedrohung, sind typische Motive. Nachdem Ähnlichkeiten zu mehreren bukolischen Texten zu erkennen sind, kann angenommen werden, dass es sich um eine allgemeinbekannte Vorstellung handelte. Diese Vorstellung verneint ein Hirtenbild, welches von Betrug und Verbrechen geprägt ist.

Letztendlich handelt es sich auch um die Gattung Kindheitsgeschichte, deren Hauptaugenmerk, wie schon anfangs erwähnt, darin liegt, Genaueres über die Hauptperson in den Folgekapiteln zu vermitteln bzw. bestimmte Wesenszüge vorwegzunehmen. Dieser bedeutungsschwere Auftakt in Mt 2,1-12 bzw. Lk 2,8-20 lässt bereits erahnen, welche Relevanz dem neugeborenen König und Retter in den weiteren Kapiteln und darüber hinaus zu kommt.

Bei Mt 2,1-12 oder Lk 2,8-20 handelt es sich nicht um Texte, die alt und unbedeutend wurden. Der Gott, der in die Geschichte eingreift, in ihr handelt und durch Jesus, Teil der Ge-

schichte wurde, ist hoch aktuell. Das Eingreifen Gottes wird sehr unterschiedlich geschildert: einerseits in Träumen, unspektakulär und still, andererseits in auffälligen himmlischen Erscheinungen, ganz zu schweigen davon, wem diese Träume und Erscheinungen zu Teil wurden.

Decken sich diese Beschreibungen nicht auch mit jener der Gläubigen heute? Diese Vielfalt, in der sich Gott zu erkennen gibt, scheint sich nicht in Rahmen und Schemata drängen zu lassen, sondern lässt Menschen immer wieder aufs Neue verwundert sein. Worin sich die Erzählungen über das Eingreifen Gottes bei Mt 2,1-12 und Lk 2,8-20 einig sind, ist, dass dieses Eingreifen nicht unbemerkt spurlos an den Menschen vorüber geht. Es verändert ihr Handeln, ihre Absichten und schlussendlich ihr ganzes Leben.

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen nach Schwertner, Siegfried M.: IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston ³2014.

Textausgaben

ALAND, BARBARA UND KURT/KARAVIDOPOULOS JOHANNES U.W. (HG.): Novum Testamentum Graece. Münster/Westfalen: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁸2012.

DER BABYLONISCHE TALMUD. Mit Einschluß der vollständigen Misnah hg. nach der ersten, zensurfreien Bomberg'schen Ausgabe ... übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus Goldschmidt, 9 Bde., Berlin: Calvary, 1897/1935, Nachdruck Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2002.

EINHEITSÜBERSETZUNG DER HEILIGEN SCHRIFT, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.

HERODOT. Historien [„Die Bücher der Geschichte“] (Sammlung Tusculum). Griechisch – deutsch. Zwei Bände, hg.v. Josef Feix, München / Zürich: Artemis & Winkler, ⁶2000/01.

HIRTENGEDICHTE AUS NERONISCHER ZEIT. Titus Calpurnius Siculus und die Einsiedler Gedichte (TzF 1), hg.v. Dietmar Korzeniewski, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

DIE INSCRIFTEN VON PRIENE. Band 1: Text. Band 2: Tafeln (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 69). Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert von Wolfgang Blümel / Reinhold Merkelbach, Bonn: Habelt, 2014.

IRENÄUS VON LYON: Adversus haereses III / Gegen die Häresien III. Griechisch – Lateinisch – Deutsch (FC 8/3), übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg i.Br. u.a. 1995.

NEUER WETTSTEIN. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. I: Teilband 1/2: Erster Teil: Texte zum Matthäusevangelium (Matthäus 1–10), hg.v. Udo Schnelle unter Mitarbeit von Manfred Lang / Michael Labahn, Berlin / New York: de Gruyter, 2013.

ORIGENES: Acht Bücher gegen Celsus. Aus dem Griechischen übersetzt von Paul Koetschau. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 52 und 53) München 1926.

PHILO VON ALEXANDRIA. Ueber die Einzelgesetze Buch I-IV, de specialibus legibus. Übersetzt von I. Heinemann, in: ders.: Die Werke in deutscher Übersetzung. Band 2, hg.v. Leopold Cohn, Breslau: Marcus, 1910, Nachdruck Berlin: de Gruyter, 1962, 3-312.

SCHRÖTER, JENS/ ZANGENBERG, JÜRGEN K. (HG.): Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen: Mohr Siebeck ³2013.

(STRACK, HERMANN L.,) BILLERBECK PAUL: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1926.

C. SUETONIUS TRANQUILLUS. Die Kaiserviten. De vita Caesarum / Berühmte Männer. De viris illustribus. Lateinisch – deutsch (Sammlung Tusculum), hg. und übersetzt von Hans Martinet, Berlin: Akademie Verlag, ⁴2014.

SYNOPSIS ZUM MÜNCHENER NEUEN TESTAMENT, Ostfildern: Patmos-Verlag ⁴2010.

SYNOPSIS QUATTUOR EVANGELIORUM, hg. v. Kurt Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung ¹⁵2005.

- P. VERGILIUS MARO: *Bucolica*. Hirtengedichte. Studienausgabe Lateinisch/Deutsch (18133) Übersetzung, Anmerkungen, interpretierender Kommentar und Nachwort von Michael von Albrecht, Stuttgart: Philipp Reclam 2015.
- VELLEIUS PATERCULUS. *Historia Romana / Römische Geschichte*. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und hg.v. Marion Giebel, Stuttgart: Reclam, 1989. Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1998.

Sekundärliteratur

- BADIAN, ERNST: Art. Alexander der Große, in: DNP 1 (1996), 468-474.
- BALZ, HORST: Art. μάγος, in: EWNT² (1981), 914-915.
- BAUER, WALTER: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Völlig neu bearbeitet und hg.v. Kurt und Barbara Aland, Berlin / New York 1988.
- BECKER, MICHAEL: *Μάγοι – Astrologers, Ecstatics, Deceitful Prophets: New Testament Understanding in Jewish and Pagan Context*, in: *A Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and its Religious Environment* (LNTS 306; European Studies on Christian Origins), eds. Michael Labahn / Bert Jan Lietaert Peerbolte, London / New York: T&T Clark, 2007, 87-106.
- BÖSEN, WILLIBALD: *In Betlehem geboren. Die Kindheitsgeschichten der Evangelien*, Freiburg: Herder, 1990.
- BOVON, FRANÇOIS: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)* (EKK 3/1), Zürich: Benziger Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989.
- BROWN, RAYMOND E.: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (ABRL), Garden City, NY: Image Books / London: Chapman, 1977. New Updated Edition New York et al.: Doubleday, 1993. Paperback 1999.
- BULTMANN, RUDOLF: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁰1995.
- KOENEN, KLAUS/MELL, ULRICH: Art. Hirte/Hirtin, in: Crüsemann, Frank/Hungar, Kristian/Janssen, Claudia u.w. (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009.
- DELLING, GERHARD: Art. μάγος in: ThWNT 4 (1942), 360-363.
- d'OCCHIEPPO, KONRADIN FERRARI: *Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache?*, Giessen: Brunnen Verlag ²1994.
- EBNER, MARTIN/HEININGER, BERNHARD: *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh ²2007.
- ETTL, CLAUDIO: *Der „Anfang der ... Evangelien“*. Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs εὐαγγέλιον. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: *Wenn drei das gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes* (Theologie 14), hg.v. Stefan H. Brandenburger / Thomas Hieke, Münster: Lit, 1998, 121-151.
- ETTL, CLAUDIO: *„Der Retter ist geboren!“*. Eine Inschrift aus Priene spricht die Sprache des Weihnachtsevangeliums, in: WUB Nr. 46 (2007), 22-23.
- FREED, EDWIN D.: *The Stories of Jesus' Birth. A critical introduction* (BiSe 72), Sheffield: Sheffield Acad. Press. 2001.

- GIELEN, MARLIS: Geburt und Kindheit Jesu. Biblische und außerbiblische Erzählungen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008.
- GNILKA, JOACHIM: Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (HThK NT 1/1), Freiburg: Herder 1986.
- GOLDSTEIN, HORST: Art. ποιμήν, in: EWNT 3 (1983), 301-305.
- GREßMANN, HUGO: Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914.
- HOFIUS, OTFRIED: Art. συμβάλλω, in EWNT 3 (1983), 683-685.
- JEREMIAS, JOACHIM: Art. ποιμήν, in: ThWNT 6 (1959), 484-501.
- KAISER, GERHARD: Die Menschwerdung Gottes im Bibeltext, Tübingen: Narr Francke Attempto 2011.
- KASSÜHLKE, RUDOLF: Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ⁵2009.
- KAUT, THOMAS: Art. Drei Könige, in: LThK³ 3 (1995), 364-365.
- KLEIN, HANS: Das Lukasevangelium (KEK 1/3¹⁰), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- KLOPPENBORG, JOHN S.: Hirten und andere Kriminelle. Über die Anwendung von Modellen in der historischen Kritik, in: Stegemann, Wolfgang/DeMaris, Richard E. (Hg.): Alte Texte in neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Bibelexegese?, Stuttgart: Kohlhammer 2015, 241-264.
- KONRADT, MATTHIAS: Das Evangelium nach Matthäus (NTD Neubearbeitung 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015.
- LUZ, ULRICH: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK 1/1), Düsseldorf–Zürich: Patmos / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ⁵2002.
- MAIBERGER, PAUL/LANG, BERNHARD: Art. Myrrhe in: NBL 2 (1995), 860.
- MARSHALL, IAN H.: The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC 3), Michigan: The Paternoster Press 1978.
- MATHEUS, FRANK: Kompaktwörterbuch Althebräisch. Althebräisch-Deutsch, Stuttgart: PONS 2006.
- MEIER, JOHN P.: A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. I: The Roots of the Problem and the Person (ABRL), Garden City, NY: Doubleday, 1991.
- MERKLEIN, HELMUT: Die Jesusgeschichte. Synoptisch gelesen (SBS 156), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994.
- MERKLEIN, HELMUT: Die Kindheitsgeschichten der Evangelien, in: WUB Nr. 6 (1997), 20-28.
- MICHAELIS, WILHELM: Art. σμύρνα, in: ThWNT 7 (1964), 457-459.
- MÜLLER, WALTER: Art. Weihrauch, in: NBL 3 (2001), 1071-1072.
- MÜLLER, PAUL-GERHARD: Lukas-Evangelium (SKK.NT 3), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1984.
- NASSAUER, GUDRUN MICHAELA: Heil sehen. Strategien anschaulicher Christologie in Lk 1–2 (HBS 83), Freiburg u.a.: Herder 2016.
- NEUMANN, NILS: Lukas und Menippus. Hoheit und Niedrigkeit in Lk 1,1–2,40 und in der menippeischen Literatur (StUNT 68), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- NICKLAS, TOBIAS: Die Karriere der Weisen. Von den Magiern aus dem Osten zu den Heiligen drei Königen, in: WUB Nr. 46 (2007), 24-26.

- NICKLAS, TOBIAS: Ein Stern geht auf ... über Betlehem? Das Bileam Orakel und der Stern in Matthäus 2,1-12, in: WUB Nr. 46 (2007) 28-31.
- PIOTROWSKI, NICHOLAS G.: Matthew's New David at the End of Exile. A Socio-Rhetorical Study of Scriptural Quotations (NT.S 170), Leiden – Boston: Brill 2016.
- RADL, WALTER: Das Evangelium nach Lukas. 1,1-9,50, Freiburg u.a.: Herder 2003.
- RADL, WALTER: Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2 (HBS 7), Freiburg u.a.: Herder 1996.
- RADL, WALTER: Art. Kindheitsgeschichten, in: RGG⁴ 4 (2001), 993-994.
- STRECKER, GEORG: Art. εὐαγγέλιον, in: EWNT 3 (1983), 176-186.
- SCHNEIDER, G.: Art. χρυσός, in: EWNT 3 (1983), 1174-1176.
- SCHNELLE, UDO: Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸2014.
- SCHREIBER, STEFAN: Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf: Patmos 2006.
- SCHREIBER, STEFAN: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (StUNT 82), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- SCHÜRMAN, HEINZ: Das Lukasevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50 (HThK NT 3/1), Freiburg u.a.: Herder ⁴1990.
- SINGER, KARL HELMUT: Art. Gold in: NBL 1 (1991), 898-899.
- VERMES, GEZA: Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende, Darmstadt: Primusverlag, 2007.
- WOLTER, MICHAEL: Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.