

Die Windeln Jesu als Zeichen

Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu ΣΠΑΡΓΑΝΟΩ in Lk 2

von Joachim Kügler, Bonn

- *Ottmar Fuchs zum Fünfzigsten!* -

Die lukanische Geburtserzählung mag durch die alljährliche Verwendung in der liturgischen und sonstigen Feier des Weihnachtsfestes unseren Ohren so vertraut sein, daß kaum mehr eine Einzelnotiz Aufmerksamkeit oder gar Unverständnis hervorzurufen vermag. Dabei enthält der oft nur scheinbar vertraute Text eine Fülle von Informationen, die alles andere als selbstverständlich erscheinen. Zu diesen gehört sicherlich die Erwähnung des Umstands, daß das Jesuskind von seiner Mutter Maria in Windeln gewickelt wird. Dies wird durch die zweimalige Setzung sogar besonders betont.

Zunächst ist es der Erzähler, der die entsprechende Information gibt.

Lk 2,7: καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρῶτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλιεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ,

Später wird sie in der Rede des Engels an die Hirten wiederholt.

Lk 2,12: καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὐρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ.

Allein diese Wiederholung läßt darauf schließen, daß dem unscheinbaren Stück Stoff eine besondere Bedeutung zukommt. Darüber hinaus wird das gewickelte und in einer Krippe liegende Kind auch noch als Zeichen, ΣΗΜΕΙΟΝ, bezeichnet. Mit diesem Begriff, den Lukas recht sparsam verwendet, verbindet sich bei ihm in der Regel eine theologische Qualität, die mit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch zu tun hat:

- Jesus ist als Person ein göttliches Zeichen, dem widersprochen wird. So lautet das prophetische Zeugnis, das der gerechte Simeon vor Jesu Mutter ablegt (2,34).

- Das Zeichen vom Himmel, das in 11,16 gefordert wird, soll offensichtlich die göttliche Legitimität Jesu belegen. In Auseinandersetzung mit dieser Forderung wird Jesus selbst wieder als personales Zeichen charakterisiert. Er ist für Israel, was Jona für Ninive war (11,29 f).
- In 21,7.11.25 werden endzeitliche Zeichen angekündigt, die darauf schließen lassen werden, daß Gott der Geschichte ein Ende setzt.
- Die Erwartung des Herodes richtet sich auf ein wunderhaftes Zeichen Jesu (23,8) und entspricht damit in banalisierter Form der Forderung in 11,16.

Wie dieser kurze Überblick deutlich macht, ist der lukanische Wortgebrauch gewiß nicht ganz einheitlich, aber es geht doch stets um eine theologisch gefüllte Verwendung des Lexems, die ein kommunikatives Handeln Gottes impliziert, welches auf die Menschen als Adressaten zielt. Das kann als durchgängige semantische Linie gelten.

Eine entsprechende Semantik ist folglich auch für Lk 2,11 anzusetzen, wo diese sich noch dadurch besonders nahelegt, daß der himmlische Bote als Sprecher ohnehin auf Gott als eigentlichen Sender schließen läßt.

Die Frage ist nun freilich, was das von Gott gegebene Zeichen in diesem Falle zu bedeuten hat.

Am nächsten läge es sicher, hier vor allem ein Erkennungszeichen zu sehen, das den Hirten helfen soll, das betreffende Kind zu finden. Ein solches Zeichen würde der Erzähllogik dienen und wäre von daher gut zu begründen. Allerdings müßte man dann die Zeichenqualität vor allem der Krippe (Lk 2,7.12.16) zuweisen, welche als Liegestatt eines Neugeborenen eine auffällige Besonderheit darstellt. Dem gegenüber ist das Wickeln in Windeln wohl als der normale Umgang mit einem neugeborenen Kind anzusetzen und stellt von daher kein Unterscheidungskriterium dar. Gewickelt zu sein kann also gerade kein Zeichen im Sinne von "Erkennungszeichen" sein; das träfe ausschließlich auf das Liegen in einer Krippe zu. Freilich kann sich der Zeichenbegriff kaum ausschließlich auf die Krippe beziehen, da das Wickeln und das Liegen in einer Krippe bei Lukas an zwei von drei Stellen zusammen erwähnt werden und so ein recht fest gefügtes Paar von Merkmalen bilden.

Es legt sich deshalb nahe, die Zeichenqualität der Windeln in semantischer Kongruenz zu jener der Krippe näher zu bestimmen.

Dazu hat sich HENGEL schon 1973 in seinem entsprechenden Beitrag zum ThWNT geäußert.¹ Er machte deutlich, daß ΦΑΤΝΗ, in der Regel einfach "Krippe, Futter-

¹ HENGEL, Martin, ΦΑΤΝΗ, ThWNT IX, Stuttgart: Kohlhammer 1973, 51-57.

trog" bedeutet und an sich keinen spezifisch religiösen Sinn besitzt. Ein solcher entsteht erst durch den Konnotationsraum, den die lukianische Erzählung schafft.² Dieser Konnotationsraum erstreckt sich einmal in Richtung auf die zeitgenössische Herrscherideologie und zum zweiten in Richtung auf jüdische Erwartungen eines messianischen Königs.

Die hellenistisch-römische Herrscherideologie wird präsent gemacht durch die Verknüpfung der Jesusgeschichte mit der Weltgeschichte, welche mit der Erwähnung des Augustus und des Zensus (2,1-3) erreicht wird. Damit ist die Kulisse einer politischen Theologie errichtet, die in der Antike unter dem Schlagwort der PAX ROMANA bekannt und mit entsprechenden Vorstellungen von der Göttlichkeit der Herrscher verbunden war.³

Der Zensus stellt außerdem eine Verbindung zur jüdischen Königstradition her, indem er an die frevlerische Volkszählung Davids (2 Sam 24; 1 Chr 21) erinnert. In diese Richtung weisen auch andere Elemente der Erzählung.

Das Kind liegt in einer Krippe, also nicht im üblichen Wohnbereich der Menschen, sondern an einem außergewöhnlichen Ort im Bereich der Tiere. Schon dies, mehr aber noch die Erwähnung der Hirten mit ihren Herden und der Stadt Betlehem legen "davidische" Assoziationen nahe. David, der Prototyp eines Hirten Israels, stammte aus Betlehem (1 Sam 16,1.4) und wurde von Samuel von den Herden weg zur Königssalbung berufen.

1 Sam 16,11 (LXX): καὶ εἶπεν Σαμουὴλ πρὸς Ἰεσσαὶ ἐκλελοίπασιν τὰ παιδάρια;
καὶ εἶπεν ἔτι ὁ μικρὸς ἰδοὺ ποιμαίνει ἐν τῷ ποιμνίῳ.

Die Krippe ist also Teil einer Szenerie, die deutlich darauf angelegt ist, messianische Konnotationen zu erzeugen. So kann das Kind in der Krippe den Hirten (und mit ihnen den Lesenden) zum Zeichen dafür werden, daß die Geburt Jesu messianische Qualität hat. Gleichzeitig stellt das Neugeborene im Futtertrog die hoheitsvollen Vorstellungen, die zeitgenössisch mit der Geburt einer messianischen Gestalt verbunden werden konnten, radikal in Frage. *"Der Herrscher, den die Geburts-geschichte schildert, liegt in einem Futtertrog bei Betlehem. Seine Macht ist die Gewaltlosigkeit des Kindes. Auch dies ist politische Theologie, wenngleich, gemessen an deren römischer und zelotischer Ausprägung, zugleich deren Konterkarierung."*⁴

2 Zur lukianischen Verwendung vgl. HENGEL 1973, 55 f.

3 Vgl. MERKLEIN, Helmut, Die Jesusgeschichte - synoptisch gelesen, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1995, 51.

4 MERKLEIN 1995, 51. Vgl. auch HENGEL 1973, 56.

Bei Lukas stellt die Krippe also ein durchaus ambivalentes Zeichen dar. Einerseits ist sie Teil einer Szenerie, die auf Jesus als davidischer Messias hinweist, andererseits bringt sie einen deutlichen Kontrast zu den (im Hellenismus wie in Teilen des Judentums) gängigen Vorstellungen von der hoheitlichen Würde eines göttlichen Weltenherrschers zum Ausdruck. Ähnliches ist nun auch für die Windeln Jesu zu vermuten.

Diese Vermutung wird gestützt durch die *Weisheit Salomos*, einen hellenistisch-jüdischen Text, der dem Lukasevangelium zeitlich und kulturell nahesteht.⁵ In Weish 7,4 werden die Windeln (ΣΠΑΡΓΑΝΟΙ) als Zeichen der durch und durch menschlichen Abkunft des Königs erwähnt und dabei vorausgesetzt, daß das Gewickeltwerden eben nichts Außergewöhnliches, sondern etwas völlig Gebräuchliches darstellt.⁶ Der ganze Abschnitt Weish 7,1-6, der den Rahmen für diese Aussage bildet, muß als groß angelegte Polemik gegen die hellenistische Königsideologie, mit ihrer Rede von der göttlichen Abkunft und wunderbaren Geburt des Herrschers gelesen werden. Während in der hellenistischen Umwelt die Machthaber mit dem Anspruch auftreten, Söhne (eines) Gottes zu sein, wird hier die königliche Würde und damit auch dieses besondere Prädikat einer ganz anderen Gruppe von Menschen zugesprochen. Nicht die Herrschenden sind es, die zu Gott in einem Vater-Sohn-Verhältnis stehen, sondern jeder jüdische Gesetzestreue. Das wird in der Schmähere der Frevler (Weish 2,12 ff) eindeutig zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es über den Gerechten, er rühme sich Kind des Herrn, ΠΑΙΣ ΚΥΡΙΟΥ zu sein (2,13). Daß ΠΑΙΣ dabei tatsächlich Kindschaft und nicht ein bloßes Dienstverhältnis meint, macht V. 16 klar, wo über den Gerechten gesagt wird, er rühme sich, daß Gott sein Vater sei. Außerdem wird in 2,18 eindeutig von ΥΙΟΣ ΘΕΟΥ gesprochen. Auch Formulierungen wie in Weish 5,16 machen deutlich, daß den Gerechten die Würde eines Königs zugesprochen wird. Sie werden mit der Königswürde belohnt (λήμψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπέας) und erhalten von Gott das Königsdiadem unvergänglicher Schönheit (καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου).

5 Zum historischen und kulturellen Kontext des Weisheitsbuches vgl. jetzt: SCHROER, Silvia, Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit, in: W. Dietrich / M.A. Klopfenstein, (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 543-558.

6 Daß die Verweigerung des Wickelns in Windeln in Ez 16,4 (LXX: καὶ σπαργάνους οὐκ ἐσπαργάνωθης) zu einem Zeichen des Liebesentzugs werden kann, setzt die Selbstverständlichkeit dieser Form der elterlichen Fürsorge voraus.

Sohn Gottes ist also gemäß der *Weisheit Salomos* der gerechte Weise, und zwar aufgrund seiner Gerechtigkeit und eben nicht dadurch, daß er als König auf besondere Weise zur Welt käme. Der hellenistische Herrscherkult kann deshalb (und aufgrund des jüdischen Monotheismus) nur als bizarre menschliche Verirrung angesehen und verurteilt werden (Weish 14,12-21).

Durch die kritische Bezugnahme auf die hellenistische Königsideologie konstituiert das Weisheitsbuch einen wichtigen Konnotationsraum. Dieser generiert für die Windeln eine weitere Bedeutungsebene: Das Stückchen Stoff stellt nämlich ein nicht unwichtiges Element in der Topik der Herrscherverherrlichung dar, welche durch die Tradition der *altägyptischen Königshymnen* geprägt wird. In diesen Hymnen wird häufig betont, daß der Pharao schon von Mutterleib an zum König erwählt war und von allem Anfang an dieses Amt auch ausgeübt habe. Die zentrale Aussage dieser Vorstellung besteht darin, Würde und Heilsbedeutung des Königsamtes an den Beginn der physischen Existenz des jeweiligen Amtsinhabers zurückzuprojizieren. Als Beispiel für diese Perspektive kann ein Königshymnus des Mittleren Reiches dienen. Sesostri I. (20. Jahrhundert v.Chr.) sagt von sich selbst:

*"Ich bin ein König seinem Wesen nach, /.../
ich habe schon als Säugling erobert,
ich war machtvoll im Ei,
ich regierte schon als Junge,
er setzte mich ein zum Herrn der beiden Länder,
als ich noch ein unbeschnittenes Kind war. /.../
Er hat mich bestimmt, im Palast zu sein, schon als Embryo,
bevor ich noch aus den Schenkeln meiner Mutter hervorgekommen war".⁷*

Diese retrospektive Formulierung seines göttlich-königlichen Wesens ordnet den betreffenden Amtsinhaber als Gesamtperson in die theologisch gefüllte und für die ägyptische Religion entscheidende Rolle des Pharao ein und hat insofern natürlich auch ganz klar die Funktion, Herrschaft zu legitimieren. Diese Vorstellung wird in zahlreichen Varianten auch im Neuen Reich und in der Spätzeit tradiert und überlebt selbst den historischen Bruch der makedonischen Eroberung. Die ptolemäischen Könige übernehmen für die pharaonische Seite ihres Königtums viele altägyptische Traditionen, so daß die Vorstellung vom Königtum von Mutterleib an auch in ihren Hymnen anzutreffen ist. Zur Topik dieses Aussagekomplexes gehört nun aber auch,

⁷ Zum Text vgl. BEYERLIN, Walter (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975, 54.

daß über den König gesagt wird, er habe schon "auf den Windeln" sein Amt ausgeübt, indem er Fremdländer erobert, die beiden Länder Ägyptens vereint oder sonstige Leistungen gemäß der königlichen Rollenerwartung vollbracht habe. Ein Beispiel aus hellenistischer Zeit findet sich auf der berühmten *Mendes-Stele*. Dabei handelt es sich um einen Gedenkstein, den Ptolemaios II. Philadelphos (285/282-246 v.Chr.) im Tempel von Mendes aufstellen ließ und der sich heute im Nationalmuseum von Kairo (CG 22181) befindet.⁸ Ptolemaios II., welcher zuvor unter anderem als "der wirkliche Sohn" des Bockes von Mendes bezeichnet wurde, wird vom Text gepriesen als

*Herrscher, Sohn eines Herrschers, geboren von einer Herrscherin,
dem das Amt eines Herrschers der beiden Länder schon überwiesen wurde,
als er noch im Mutterleibe war und als er noch nicht geboren war.
Er hat schon erobert auf der Windel,
und er hat schon geherrscht an den Brüsten.⁹*

Hier wird die Hilflosigkeitsemantik der Windel durch die Kontrastierung mit der Eroberer-Qualität des Herrschers kontrastiert und aufgehoben. In der Koppelung mit einem Aspekt königlicher Machtausübung wird zwar die Windel nicht selbst zu einem Herrschersymbol, trägt aber auf ihre Weise zur Steigerung der königlichen Qualifizierung des Neugeborenen bei.

Bekanntlich übernahmen die griechischen Herrscher Ägyptens viele Elemente alt-ägyptischer Königstradition für die ideologische Ausgestaltung ihrer Herrschaft. Das mag in diesem Falle dadurch besonders erleichtert worden sein, daß die Vorstellung besonderer Aktivität eines göttlichen Kindes in Windeln auch in griechischer Tradition präsent war.

Der *Homerische Hymnus an den Gott Hermes*, der vermutlich im 6. Jahrhundert v.Chr. entstanden ist,¹⁰ bezieht jedenfalls einen großen Teil seiner burlesken Dynamik aus dem Kontrast zwischen dem Säuglingsalter des göttlichen Kindes und seinen (räuberischen) Großtaten. Hermes zeigt gerade darin sein Wesen als Gott, daß er, obgleich noch in Windeln, schon seine nächtlichen Streifzüge unternehmen und dem Apoll fünfzig Rinder stehlen kann, nachdem er tagsüber die Leier erfunden hat. Die

⁸ Bild und hieroglyphischer Text bei BRUGSCH, Heinrich; Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum. Altägyptische Inschriften IV, Leipzig: Hinrichs 1884, 629-631.

⁹ In der Übersetzung folge ich ROEDER, Günther, Die ägyptische Götterwelt, Zürich: Artemis 1959, 178.

¹⁰ Zu Text und Einleitung vgl. MUTH, Robert, Die Götterburlesken in der griechischen Literatur, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1992, 50-66.

mehrmals erwähnten Windeln kennzeichnen ihn als neugeborenes Kind und stehen in einem Heiterkeit erregenden Widerspruch zu seiner Aktivität. Als Apoll den kindlichen Dieb vor dem Göttervater Zeus anklagt, macht dieser sich angesichts des Knäbleins über den Kläger lustig. Hermes nutzt dies geschickt aus, als er seine Verteidigungsrede hält, und fordert Zeus abschließend auf, ein Helfer der Jungen zu sein.

*Sprachs und blinzelt dazu, der Schimmernde von der Kyllene,
hielt dabei seine Windel im Arm und warf sie nicht von sich.
Zeus aber lachte schallend heraus beim Anblick des Kindes,
das voll übler Gedanken so trefflich und findig daherlog wegen der Kühe.*

Ein Bezug zum Königtum liegt hier ganz sicher nicht vor und doch ist hier ein Gedanke zu finden, der in analoger Weise in den ägyptischen Königshymnen zu finden war, nämlich die Vorstellung, daß besondere Aktivität eines Kindes in Windeln ein Zeichen der göttlichen Qualität des betreffenden Kindes ist.

Solche und ähnliche Vorstellungen, wie sie in der hellenistischen Welt kursieren, bilden den Kommunikationshorizont für Weish 7. Sie geben ein spezifisches Echo, wenn betont wird, daß der König ein sterblicher Mensch ist wie alle anderen auch.

- Er stammt nicht von Göttern oder Halbgöttern ab, sondern von Adam (7,1);
- er wird im Mutterleib nicht zum König, sondern zu Fleisch geformt und verdankt seine Existenz dem Samen des Mannes und dem Blut der Frau (7,2).
- Kein göttlicher Hauch gibt ihm Leben, sondern er atmet die gleiche Luft wie alle; er erteilt keine Befehle wie ein Gottkönig, sondern weint wie ein Kind (7,3).
- Er regiert nicht auf den Windeln, sondern wird in diesen Windeln in Sorge aufgezogen (7,4: ἐν σπαργάνοις ἀνετρέφην καὶ φροντίσειν).
- Und nach dieser wiederholten Betonung des normal Menschlichen wird in V.5 dann kategorisch festgestellt: **Kein König** trat anders ins Dasein.

Eine radikalere Absage an die im Hellenismus gängige Herrscherideologie ist wohl in kaum einem antiken Text zu finden.

Wie in den angeführten hellenistisch-ägyptischen und griechischen Beispielen ist die Windel Zeichen des neugeborenen, auf Hilfe angewiesenen Kindes, allerdings wird ganz dezidiert darauf verzichtet, dieses Zeichen durch irgendwelche Aktivitäten zu kontrastieren, die üblicher Weise dem erwachsenen König bzw. Gott zugewiesen werden. Der König in Windeln ist ein menschliches Kind wie andere auch. Das sagt der weise König Salomo, der als fiktiver Sprecher des Weisheitsbuches anzusetzen ist, nicht nur für sich, sondern generell für alle Könige. Dadurch, daß die Hilflosig-

keitssemantik dort nicht aufgehoben wird, wo dies zeitgenössisch zu erwarten wäre, geschieht ein Durchbrechen des Paradigmas der Königeologien und das Bild der Windel gewinnt geradezu eine entmythologisierende Dynamik. Es demontiert die göttliche Aura, mit denen sich die hellenistischen Könige und römischen Kaiser programmatisch umgaben.

Kehren wir nach diesem religionsgeschichtlichen Ausflug zum *Lukasevangelium* zurück. Die Frage, die sich sofort stellt, ist die, ob auch bei Lukas mit der Erwähnung des Wickelns in Windeln eine entmythologisierende Tendenz verbunden sei, welche die göttliche Geburt des königlichen Kindes Jesus in Frage stellen würde. Diese Frage kann ohne weiteres mit einem klaren Nein beantwortet werden.

Vor allem in der Verkündigungsszene (Lk 1,26-38) ist das Interesse des Evangelisten, den göttlichen Ursprung Jesu unter Ausschluß menschlicher Vaterschaft zu betonen, klar zu erkennen. Zwar zielt die Erzählung nicht etwa auf eine biologische Beschreibung der Entstehung Jesu, sondern "*will vielmehr die Bedeutung Jesu als des eschatologischen messianischen Herrschers erschließen, der 'Sohn des Höchsten' heißt und dessen Herrschaft kein Ende hat*",¹¹ aber dies geschieht eben dadurch, daß die Vaterschaft des Josef recht eindeutig bestritten wird (Lk 1,34). Es ist deshalb auszuschließen, daß Lukas mit der Erwähnung der Windeln eine Infragestellung der Geistzeugung Jesu intendiert haben könnte. Hierin setzt er sich klar von Weish 7,4 ab. Zwar ist auch bei Lukas das Wickeln in Windeln ein Zeichen für die menschliche Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit des Neugeborenen, aber er verläßt das Paradigma der Herrscherideologie und geht zwischen der Ideologiekritik des Weisheitsbuches und der hellenistischen Herrscher verherrlichung einen dritten, seinen eigenen Weg.

Setzt er sich von der *Weisheit Salomos* dadurch ab, daß er die kulturell gegebene Semantik der Windel nicht zur Infragestellung des göttlichen Ursprungs des Kindes benutzt, so gerät er auch nicht auf die Bahn der gängigen Herrscherideologie. An keiner Stelle wird die Hilflosigkeitssemantik der Windeln durch irgendwelche beeindruckenden Herrscheraktivitäten aufgehoben. Bei ihm bleibt es dabei: Der gewickelte Säugling Jesus ist ein hilfloses Menschenkind, das auf die liebende Fürsorge seiner Mutter - Josef spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle - angewiesen ist. Die echte Menschlichkeit, zu der die Hilflosigkeit des Kindes ebenso gehört wie die Erniedrigung des Gekreuzigten, wird nicht durch irgendwelche Hoheits-Topoi überspielt. Um die messianische Qualität des Neugeborenen als Sohn Gottes

11 MERKLEIN 1995, 47.

trotzdem deutlich werden zu lassen, bedarf es schon eines himmlischen Boten, der als autorisierter Interpret das deutet, was bei Lukas menschlicher Hermeneutik nicht mehr zugänglich ist, daß nämlich das hilflose und unscheinbare Wickelkind im Futtertrog Retter, Messias und Herr ist (Lk 2,11: ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὃς ἐστὶν Χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ.).

Das betonte Wickeln des Kindes in Windeln ist also in Entsprechung zur Bedeutung der Krippe als Element eines christologischen Programms zu lesen, das sich einerseits auf politische Heilserwartungen bezieht und Jesus als die von Gott gegebene Erfüllung solcher Erwartungen charakterisiert, andererseits aber deutlich machen will, daß dieser Weltenherrscher eben nicht einfach im Schema hellenistisch-römischer oder zelosischer Herrscherkonzepte zu fassen ist. Durch den Bezug auf die gängigen politischen Heilskonzepte macht Lukas zwar klar, daß er entschieden an der politisch-gesellschaftlichen Dimension des Heils, das Jesus bringt, festhält, aber für Lukas liegt das eigentliche kritische Potential der christologischen Qualität Jesu nicht mehr darin, daß nun Jesus - und nicht der römische Kaiser oder eine sonstige Person oder Personengruppe - die messianische Rolle ausfüllt. Ganz offensichtlich bewegt sich der lukanische Christus jenseits von Erfüllung oder Kritik dieser Konzepte. Die zeitgenössischen messianisch-königlichen Denkmuster werden von Lukas deshalb zwar als verfügbares Beschreibungsmaterial benutzt, müssen aber aufgebrochen werden. Um es in postmodernem Jargon zu sagen: Mit den alten Mustern muß so gespielt werden, daß im erzeugten *patchwork* der entscheidende Riß entsteht, der das Neue ahnen läßt und deutlich machen kann:

In Jesus ist ein Kyrios *sui generis* zur Welt gekommen.