

§ 11 Das christologische Datum

Wir haben uns im Kapitel über den Zweiten Artikel zunächst mit der Frage der Christologie überhaupt befaßt, d. h. genauer mit der Frage, wie der Zweite Artikel die Christologie behandelt (§ 9 Einführende Orientierung). Dabei ist uns deutlich geworden, daß der Mensch Jesus und seine Verkündigung im Apostolikum keine Rolle spielen: Von dem „geboren von der Jungfrau Maria“ springt das Bekenntnis gleich zu dem „gelitten unter Pontius Pilatus“ – die Phase zwischen Geburt und Leiden wird in diesem Text nicht weiter gewürdigt.

Dieses Verfahren schien uns nicht gerechtfertigt; daher haben wir uns zunächst mit Jesus und seiner Verkündigung beschäftigt, ausgiebiger, als es im Rahmen der *Theologie des Neuen Testaments* in der Regel geschieht (§ 10 Die Verkündigung Jesu). Wir taten dies in der Meinung, daß die Verkündigung Jesu vom Reich Gottes die Basis aller Christologie ist.

Nachdem dieser Grund gelegt ist, können wir uns den christologischen Entwürfen des Neuen Testaments im einzelnen zuwenden. Wir tun das in der Weise, daß wir zunächst nach dem christologischen Datum fragen, d. h., wie wir sogleich sehen werden, nach den christologischen Daten. Ein warnender Hinweis ist hier am Platz: Diese Formulierung vom »christologischen Datum« beruht nicht auf dem allgemeinen theologischen oder neutestamentlichen Sprachgebrauch; ich habe sie hier eingeführt mangels eines treffenderen Ausdrucks; für Verbesserungsvorschläge bin ich wie stets dankbar.

Ich meine damit das Datum, von welchem ab Jesus als κύριος, als Sohn Gottes, als Messias – und welche weiteren Würdenamen sonst noch denkbar sind, proklamiert wird. Wir beginnen bei dem urchristlichen Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς bzw. κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Was besagt dieses Bekenntnis? Die Gemeinde verehrt einen Herrn, dessen Herabkunft vom Himmel sie erwartet. Dies ist schon vor und neben und bei Paulus so, nehmen wir als Beispiel Phil 3,20¹:

ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει,
ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα
κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

Nicht, daß nicht schon Wichtiges geschehen wäre; die Soteriologie ist ja keine rein zukünftige Größe. Aber das Entscheidende steht noch aus und wird bei der παρουσία erfolgen, wie es Paulus im selben Brief an die Philipper, 2,10f. formuliert:

¹ Zur Interpretation dieser Passage vgl. *Peter Pilhofer*: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 127–135.

ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
 πᾶν γόνυ κάμψη
 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι
 κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
 εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.²

Die Gemeinde bekennt Jesus schon jetzt als den κύριος – aber für alle sichtbar wird er als κύριος doch erst bei den eschatologischen Ereignissen am Ende der Zeiten; wir haben darüber schon in anderen Zusammenhängen gesprochen.³ Die für alle sichtbare Inthronisation zum κύριος steht demnach noch aus und wird bei bzw. nach der παρουσία erfolgen. Dies führt dann in der Konsequenz bei Justin – rund 100 Jahre nach Paulus – zu der Unterscheidung zweier παρουσίαι Jesu. Die erste παρουσία ist schon geschehen, die zweite steht noch aus. Dabei ist die eigentlich christologische Parusie natürlich die noch ausstehende. Erst dann wird Jesus das tun, was man seit alters vom Messias erwartet: Er wird das Reich aufrichten und 1 000 Jahre in diesem Reich herrschen. Dies ist der entscheidende Punkt bei dieser Sorte von Christologie.

**Das erste Datum:
die Parusie**

Wenn wir von da aus einen Blick auf Johannes werfen, sehen wir: Was diese Christologie erst von der Zukunft erwartet, ist bei Johannes schon geschehen. Wie bei der Eschatologie⁴ so bei der Christologie: Jetzt schon ist es so weit. Und wie der Evangelist bei der Eschatologie keine futurische Komponente braucht, so auch bei der Christologie nicht. Keineswegs wird der Χριστός künftig vom Himmel herabsteigen – nein, er ist bereits einmal vom Himmel herabgestiegen, und das genügt völlig. Das kann man sehr schön an der sogenannten Brotrede in Joh 5,26–58 studieren. Diese bietet eine Fülle von einschlägigen Aussagen, vgl. v. 33 (Jesus ist der καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ); v. 38 (Jesus sagt von sich καταβέβηκα [Perfekt!] ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ – er ist vom Himmel herabgestiegen und jetzt da, dies ist bis in die Formulierung hinein parallel zu 5,24: „... ist aus dem Tod ins Leben hinübergeschritten“); dann v. 41 (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) und v. 42

² Man muß bei Gelegenheit einmal der Frage nachgehen, auf welchen Zeitpunkt die Exegeten dieses Geschehen Phil 2,10f. datieren: Wie verhält es sich des genaueren zur παρουσία? Läßt es sich in den apokalyptischen Fahrplan 1Thess 4,13–18 einordnen? Oder ist es noch *nach* dem dort v. 17 Geschilderten anzusetzen?

³ Vgl. dazu oben, S. 79–83.

⁴ Auf die johanneische Eschatologie kommen wir dann beim Dritten Artikel noch im einzelnen zu sprechen; charakteristisch ist die Wendung in Joh 5,34: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod ins Leben hinübergeschritten“ – das Verb steht im Perfekt: μεταβέβηκεν!

(πῶς νῦν λέγει ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα); schließlich v. 50 (ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων) sowie v. 51 (ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς). Und sogar in dem Stück, das ich der Redaktion zuschreibe, findet sich eine Erinnerung in v. 58: οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς. Wenn ich richtig zähle, sind das allein in unserer Brotrede sieben Stellen, an welchen betont wird, daß Jesus vom Himmel herabgekommen ist. Gerade die häufiger benutzten Perfektformen unterstreichen, daß dies ein abgeschlossener Vorgang ist.

In der Terminologie des Justin kann man formulieren: Der Evangelist spekuliert nicht auf eine zweite Parusie. Alles ist schon bei der ersten Parusie geschehen; das ewige Leben für den Gläubigen ist ein für alle Mal beschafft. Mehr ist nicht nötig und daher auch nicht zu erwarten.⁵

Von einer Parusieverzögerung kann im Blick auf das Johannes-Evangelium also ganz und gar keine Rede sein: Hier wird keine Parusie erwartet, also kann sich deren Eintreten auch nicht verzögern. Die christologischen Ereignisse stehen nicht aus, sondern sind schon geschehen. Dies hat dann auch Auswirkungen in bezug auf die Eschatologie, wie wir beim Dritten Artikel dann sehen werden.

* * *

**Das zweite Datum:
die Auferstehung**

Das zweite Datum, das wir hier ins Auge fassen müssen, ist die Auferstehung. Sie ist Ausgangspunkt der Christologie in ganz besonderer Weise. Ich begnüge mich mit einem Beispiel, der Pfingstpredigt des Petrus Apg 2. Hier heißt es am Schluß in v. 36: ἀσφαλῶς οὖν γνωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. Der Gekreuzigte, der auferstanden ist – Petrus hatte all das zuvor breit ausgeführt, wird von Gott zum κύριος und χριστός gemacht. Der Zeitpunkt liegt also im Anschluß an die Auferstehung⁶; der im Himmel Thronende ist seit der Auferstehung κύριος und χριστός.

Dies ist eine altertümlich anmutende Sorte von christologischem Datum: Jesus ist nicht zu Lebzeiten κύριος und χριστός – in der Wredeschen Terminologie könnte man sagen: Sein Leben ist ein unmessianisches! –, sondern erst durch die Auferstehung wird er von Gott zum κύριος und χριστός gemacht, der er jetzt ist. William Wrede hält dies für die historisch nächstliegende Annahme. Er geht von

⁵ Völlig unzureichend ist die Diskussion bei *Charles Kingsley Barrett*: Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt aus dem Englischen von Hans Bald, KEK Sonderband, Göttingen 1990; hier der Abschnitt zur Christologie („2. Christologie“, S. 86–90), wo zwar betont wird, daß Johannes an dem Titel Messias Interesse hat (S. 86f.) – aber sonst wenig Erhellendes ausgeführt wird!

⁶ Vgl. auch Röm 1,4: τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

dem Gedanken aus, „dass Jesus erst mit der Auferstehung zum Messias wird.“⁷ Aus Apg 2,36 folgert Wrede: „Dies Wort würde ganz allein beweisen, dass es im Urchristentum eine Anschauung gegeben hat, nach der Jesus in seinem irdischen Leben *nicht* der Messias war. . . . Im irdischen Leben fehlt Jesus allerdings nur eins, um der Messias zu sein: die Herrscherwürde und -macht. Aber dies Eine ist das Ganze, es macht eben den Begriff des Messias aus, sowie ihn das Christentum vom Judentum überkommen hat. Die Auferstehung hat erwiesen, dass Jesus diese Würde und Macht nunmehr erlangt hat; und nicht bloß erwiesen, sondern bewirkt. Von nun an kann man also des Messias warten; vorhanden ist er, so kann er kommen.“⁸

Diese Anschauung findet sich nicht erst in der Pfingstpredigt des Petrus, sondern schon im Römerbrief des Paulus, wo es heißt, daß Jesus „Kraft der Auferstehung von den Toten zum Sohne Gottes in Macht“ eingesetzt ist.⁹ Damit läßt sie sich über eine ganze Generation verfolgen, vom Römerbrief, der in den fünfziger Jahren in Korinth geschrieben wurde, bis zur Apostelgeschichte des Lukas, die mindestens 30 Jahre später anzusetzen ist.

„Die Auffassung, nach der Jesus erst nach seinem Tode zum Messias wird, ist sicher nicht bloß alt, sondern die älteste, von der wir wissen, Wäre von Anfang an das irdische Leben Jesu als eigentliches Leben des Messias angesehen worden, so wäre man schwerlich nachträglich darauf verfallen, die Auferweckung als den formellen Beginn der Messianität, die Erscheinung in Herrlichkeit als das *eine* Kommen des Messias zu betrachten. Eine andere Erwägung kommt hinzu. Wer konnte nach jüdischen Begriffen im irdischen Leben Jesu das Wesen der Messianität auch nur zum Teil verwirklicht finden? So dehnbar waren denn doch diese Begriffe schwerlich, dass man einen umherziehenden Lehrer und Krankenheiler, dessen Leben von Herrschaft und Herrlichkeit nichts aufwies, als wirklichen Messias ansehen konnte.“¹⁰

* * *

⁷ *William Wrede*: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen ⁴1969 (unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1901), S. 213; im Original von dem »dass« ab gesperrt gedruckt.

⁸ *William Wrede*, a.a.O., S. 214; die Kursivierung ist von mir.

⁹ Die Übersetzung nach *William Wrede*, a.a.O., S. 214; der griechische Text wurde schon oben in Anm. 6 zitiert.

¹⁰ *William Wrede*, a.a.O., S. 216f.

**Das dritte Datum:
die Verklärung**

Das dritte Datum ist die Verklärung in Mk 9,2–8 (vgl. die Parallelen bei Mt 17,1–9 und Luk 9,28–36).¹¹ Hier ergeht die Himmelsstimme: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ (Mk 9,7). Hier liegt jedoch weniger eine Inthronisation als eine Proklamation vor. Die Stelle ist deswegen interessant, weil sie zeigt, wie das christologische Datum von der Auferstehung in das Leben Jesu vor- bzw. zurückverlegt wurde. Dieses Phänomen wird uns im folgenden noch mehrfach begegnen.

Die Verklärungsgeschichte als solche ist ambivalent, wie man sogleich in dem nächsten Stück des Markus-Evangeliums (Mk 9,11–13) sieht. „Nach der Verklärung Jesu und dem sich anschließenden Schweigegebot sprechen die Jünger die folgende merkwürdige Frage aus: ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;“¹² „Warum sagen die Pharisäer, daß erst Elia kommen muß?“ In bezug auf die Verklärung heißt das doch, daß diese ihre Wirkung auf die Jünger anscheinend verfehlt hat: Trotz der Proklamation „Dies ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn!“ sind sie nicht überzeugt von der Messianität Jesu, sondern sie erheben einen Einwand: „Warum sagen die Pharisäer, daß erst Elia kommen muß?“ Der Einwand besagt: Jesus kann nicht der Messias sein, denn Elia muß erst noch kommen – und er ist ersichtlich noch nicht gekommen!

„Erst *muß* Elia der Vorläufer kommen, dann kann der Messias erscheinen – das ist der Sinn der Behauptung, die die Jünger aus dem Munde der γραμματεῖς zitieren. Dies kann aber – wenn überhaupt – allenfalls eine *jüdische* Behauptung sein. Denn innerchristlich ist dies ein nicht erklärbares Ansinnen. Liest man die Behauptung der γραμματεῖς aber als jüdische Polemik gegen das christliche Bekenntnis: Jesus ist der Messias, dann ergibt sie einen guten Sinn. In diesem Zusammenhang bedeutet Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον: Jesus kann nicht der Messias (gewesen) sein, denn Elia ist nicht gekommen, also ist auch er Messias nicht erschienen.“¹³

Man kann an dieser Perikope sehen: Was ich in diesem Paragraphen das christologische Datum nenne, war bereits Gegenstand der jüdisch-christlichen Debatte von Anfang an: Dem christlichen Bekenntnis zu Jesus dem Messias gegenüber werden jüdischerseits Einwände erhoben – bis zum heutigen Tag . . .

¹¹ Zur christologischen Bedeutung der Perikope für den jüdisch-christlichen Dialog im zweiten Jahrhundert vgl. *Peter Pilhofer: Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs*, in: *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (FS Heinz Schreckenberg), Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1, Göttingen 1993, S. 163–181.

¹² *Peter Pilhofer*, a.a.O., S. 341–342.

Das ὅτι ist mit »warum« zu übersetzen wie in Mk 9,28 und 2,16, vgl. *C. F. D. Moule: An idiom book of New Testament Greek*, Cambridge 1953 (21963), S. 159.

¹³ *Peter Pilhofer*, a.a.O., S. 342–343.

„Eine jüdisch-christliche Kontroverse über die Messiasfrage ist also für diesen Text das, was Neutestamentler gewöhnlich den *Sitz im Leben* nennen. Nicht ein Ereignis aus dem Leben Jesu, wie Wohlenberg und Zahn meinen, sondern eine Diskussion der christlichen Gemeinde mit jüdischen Gesprächspartnern, die die Prophezeiung aus Maleachi bezüglich des kommenden Elia in ihre Messiasvorstellung eingebaut haben – möglicherweise aus aktuellem Anlaß und jedenfalls mit polemischem Zweck, ist der Hintergrund, auf dem die Perikope des Mk verstanden werden muß.“¹⁴

Hier kommt dann in der Debatte Johannes der Täufer ins Spiel, und zwar in seiner klassischen Rolle als Vorläufer. Das jüdische Gegenargument, noch sei Elia nicht erschienen, um den Messias bekanntzumachen, wird christlicherseits mit Hinweis auf Johannes den Täufer widerlegt: Elia ist in Johannes dem Täufer schon erschienen, wie es in v. 13 heißt:

ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν,
καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον,
καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν.

Matthäus hat in 17,12 diese Aussage erweitert und bringt dann in v. 13 die Bemerkung bezüglich der Jünger, die die Identität auch ausdrücklich festhält:

τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ
ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.¹⁵

Die nächste Stufe der Debatte dreht sich dann um die Salbung des Messias und findet erst außerhalb des Neuen Testaments statt. Sie ist bei Justin greifbar. „Der jüdische Einwand ist nach wie vor derselbe: Elia muß vorher kommen; aber im Vergleich zu Markus ist er nun breiter ausgeführt und besser begründet. Diese Begründung besteht darin, daß die Funktion des Elia als Vorläufer nun präzisiert ist: Er soll den Messias erstens salben und zweitens der Welt bekannt machen. D. h. die messianischen Ereignisse sind auf Elia unbedingt angewiesen. In dieser Form ist der Einwand aus christlicher Sicht wesentlich schwerer zu widerlegen. Selbst Justin gelingt es nicht, den Vorwurf der fehlenden Salbung zu entkräften.“¹⁶

¹⁴ Peter Pilhofer, a.a.O., S. 343. Die Namen beziehen sich auf die beiden Kommentare von G. Wohlenberg: Das Evangelium des Markus, KNT 2, Leipzig 1910, S. 246f. und von Theodor Zahn: Das Evangelium nach Matthäus, KNT 1, Leipzig ³1910, S. 562.

¹⁵ „Wo man diese Voraussetzung nicht teilte – das ist bei Lukas der Fall –, mußte man die Perikope konsequenterweise gänzlich streichen“ (Peter Pilhofer, a.a.O., S. 344).

¹⁶ Peter Pilhofer, ebd. Justin läßt den Tryphon in Dialog 8,4 sagen: „Christus aber, auch wenn er geboren wurde und irgendwo lebt, ist unbekannt, und weder kennt er sich selbst noch hat er

Nach diesem kleinen Ausflug zu den Anfänge des jüdisch-christlichen Dialogs kehren wir zu unserm christologischen Datum zurück: Die Verklärung Mk 9,2–8, die in der eingangs schon zitierten Proklamation „Dies ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn!“ in v. 7 gipfelt, überrascht zu Beginn durch das Personal, das hier aufgeboten wird. Ich meine nicht den engeren Kreis der Jünger (Petrus, Jakobus und Johannes), der ausersehen ist, Jesus auf den Berg zu begleiten, sondern ich meine das himmlische Personal, das in v. 4 aufgeboten wird: Elia und Mose, die ein Gespräch mit Jesus führen. Die Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen um die Messianität Jesu zeigt, daß Elia hier nicht zufällig gewählt ist . . .

* * *

**Das vierte Datum:
die Taufe Jesu**

Das vierte Datum ist die Taufe Jesu, wie wir an synoptischen Texten sehen können. Ich wähle wieder Markus als Beispiel. Jesus kommt zu Johannes dem Täufer und läßt sich im Jordan taufen (1,9),

καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος
εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς
καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν·
καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν·
σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

In der markinischen Fassung ist dies keine Proklamation (Jesus allein sieht den Himmel offen, nicht die Umstehenden; er allein hört die Himmelsstimme, die sich – anders als bei der Verklärung – mit einem Du an ihn wendet), sondern eine Inthronisation: Mit der Taufe wird Jesus zum Sohn Gottes eingesetzt.

Damit ist das Datum so weit wie möglich nach vorn verschoben, jedenfalls was die Wirksamkeit Jesu angeht. Wir haben in dem Paragraphen über die Verkündigung Jesu gesehen, daß beide großen Stränge der synoptischen Tradition, sowohl Q als auch das Markusevangelium, an den Anfang die Gestalt Johannes des Täufers stellen. Die Taufe Jesu durch ihn ist neben seinem Tod das bestbezeugte Ereignis seines Lebens. Diese Taufe wird als Chance für die Inthronisation genutzt, wodurch im Ergebnis die Taufe selbst ganz nebensächlich wird, weil alles Licht auf die Himmelsstimme gelenkt wird.

irgendeine Macht, solange, bis Elia kommt, ihn salbt und ihn allen bekannt macht. Ihr aber habt ein haltloses Gerücht angenommen, macht euch selbst einen Christus zurecht und geht nun um seinetwillen vergeblich zugrunde.“ (Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι πού, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμιν τινα, μέχρις ἂν ἔλθῶν Ἡλίας κρίσῃ αὐτόν καὶ φανερόν πάσι ποιήσῃ· ὑμεῖς δέ, ματαίαν ἀκοὴν παραδεξάμενοι, Χριστὸν ἑαυτοῖς τινα ἀναπλάσσετε καὶ αὐτοῦ χάριν τὰ νῦν ἀσκόπως ἀπόλλυσθε.)

Die Himmelsstimme verbindet die Taufe mit der Verklärung. Schon Wellhausen hat daher gemeint, „der Anfang der Messianität sei von der Auferstehung zuerst auf die Verklärung, dann auf die Taufe, endlich auf die Geburt Jesu zurückgeschoben worden.“¹⁷ In diesem Prozeß nimmt Markus mit seinem Evangelium eine Übergangsstellung ein: Für ihn ist nicht mehr die Verklärung das wichtige Datum, sondern bereits die Taufe. Sie ist im Markus-Evangelium der Anfang der Messianität Jesu. „Der Geistempfang oder in den jüngeren Evangelien die wunderbare Geburt *macht* ihn [sc. Jesus] zum Messias. Die Heilungen, die Siege über das Dämonenreich und sonstige Wunder noch höherer Ordnung sind messianische Thaten. . . . Die Sündenvergebung wie die Verfügung über den Sabbat ist ein Hoheitsrecht des Menschensohnes.“¹⁸ Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang an den Vers Mk 2,28:

ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
καὶ τοῦ σαββάτου,

den wir bei der Dekomposition der Sabbatperikope Mk 2,23–28 als redaktionellen Zusatz des Evangelisten Markus erkannt hatten.¹⁹ Zu beachten ist das καί: Der Menschensohn ist *auch* über den Sabbat Herr – wie über alles andere eben. Das ist die Aussage der Perikope auf der Ebene des Evangeliums; daß dabei der Satz Jesu aus v. 27 ein wenig unter die Räder kommt, nimmt der Evangelist dafür gern in Kauf . . .

* * *

¹⁷ So das Referat bei *William Wrede* (vgl. Anm. 7), a.a.O., S. 222, Anm. 1. Es bezieht sich auf *Julius Wellhausen*: *Israelitische und jüdische Geschichte*, 4. Auflage, Seite 391. Da ich diese Zeilen am 9. Dezember 2006 auf dem Weg in die Schweiz schreibe, habe ich Wellhausen hier nicht zur Hand.

Wrede selbst schließt sich Wellhausen in dieser Hinsicht nicht an: „Die *Verklärung* hat man m. E. niemals so betrachtet“ (ebd.).

Sehr schön ist die Formulierung »der Anfang der Messianität«. Man muß nachprüfen, ob sie sich so schon bei Wellhausen oder erst bei William Wrede findet. Das kann ich aus den genannten Gründen im Moment nicht tun. Ich erwäge, in der nächsten Auflage dieser Vorlesung den Titel dieses Paragraphen zu ändern, und statt »Das Datum der Christologie« vielmehr »Der Anfang der Messianität« zu schreiben.

¹⁸ *William Wrede*, a.a.O., S. 222.

¹⁹ Zur Dekomposition von Mk 2,23–28 vgl. oben in § 10 die Seiten 149–150.

**Das fünfte Datum:
die wunderbare Geburt**

Das fünfte Datum ist die Geburt Jesu, denken Sie an die einschlägigen Geschichten bei Lukas und bei Matthäus. Im Unterschied zur Taufe oder zur Verklärung wird dieser Anfang der Messianität im Apostolikum gleich mit zwei Zeilen gewürdigt: „empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria.“ Im Rahmen des Neuen Testaments findet sich dieses Datum nur bei Matthäus und bei Lukas in den sogenannten Geburtsgeschichten. Aufs ganze gesehen sind sie eine relativ späte und auch randständige Erscheinung, was uns nur deswegen nicht recht bewußt ist, da vor allem die lukanische Fassung der Weihnachtsgeschichte uns von Kindesbeinen an durch den Gottesdienst vertraut ist.

Ich hätte daher dieser wunderbaren Geburt im Rahmen dieser Vorlesung keinen besonderen Abschnitt gewidmet. Auf besonderen Wunsch gehe ich hier nun doch ausführlicher darauf ein. D. h. ich behandle in einem ersten Abschnitt die Version des Lukas, in einem zweiten Abschnitt sodann die Version des Matthäus.

1. Die Geburt Jesu bei Lukas

Lukas führt schon in seinem Prooemium Luk 1,1–4 aus, daß er seine Vorgänger auch in bezug auf den Umfang seiner Darstellung zu übertreffen gedenkt. Dies tut er zum einen durch sein zweites Buch – die Apostelgeschichte –, die kein Evangelist vor ihm und keiner nach ihm in den Kreis seiner Betrachtung einbezogen hat. Dies tut er aber auch am Anfang des Evangeliums, den er über die Taufe durch Johannes und eine Schilderung der Wirksamkeit des Täufers, wie er sie aus Kapitel 1 des Markus kannte, auf die wunderbare(n) Geburt(en) und deren Ankündigung(en) erweiterte (Luk 1,5–2,52).

Lukas datiert die wunderbare Geburt Jesu am Anfang (Luk 1,5) in die Tage des Herodes: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, womit eine Reihe von Synchronismen beginnt, die sich in Kapitel 2 und 3 fortsetzen.²⁰

Interessant ist zunächst die Beobachtung, daß die wunderbare Geburt Jesu bei Lukas nicht isoliert erzählt wird, sondern eingebunden in eine kunstvolle Struktur, innerhalb derer sowohl die »Vorgeschichte« des Täufers als auch die »Vorgeschichte« Jesu ihren Platz finden. Wir verschaffen uns daher zunächst einmal einen

²⁰ Auch Matthäus verweist in Mt 2,1 auf die Tage des Herodes (ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως). Und Matthäus ist in dieser Hinsicht dem Lukas sogar an Präzision überlegen, wie Fitzmyer mit Recht feststellt: „But, despite his protestation about completeness, thoroughness, and accuracy (1:3), his dating of the birth of John (and of Jesus) in Palestinian history remains vague at this point. The »days of Herod« covered a long period. Matthew has a similar dating in 2:1 . . . , but he at least tells his readers that Jesus was born shortly before the death of Herod (2:15,19–20)“ (*Joseph A. Fitzmyer: The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes, AncB 28, Garden City, New York 1981, S. 321*).

Überblick über diesen ersten Teil des Evangeliums. Die Gliederung der Kindheitsgeschichten ergibt sich wie folgt:

I. Vorgeschichte der Geburt des Johannes und der Geburt Jesu

1. Die Geburt des Johannes wird angekündigt (1,5–25)
2. Die Geburt Jesu wird angekündigt (1,26–38)
3. Der Besuch der Maria bei Elisabeth (1,39–56)

II. Geburt und Kindheit des Johannes und Geburt und Kindheit Jesu

1. Die Geburt des Johannes (1,57–58)
2. Die Beschneidung des Johannes (1,59–80)
3. Die Geburt Jesu (2,1–20)
4. Die Beschneidung Jesu (2,21–40)
5. Der zwölfjährige Jesus im Tempel (2,41–52).²¹

Die Verschachtelung der beiden Erzählungen von den beiden (!) wunderbaren Geburten muß man sich vor Augen führen, bevor man von der (!) wunderbaren Geburt Jesu oder gar von der Jungfrauengeburt spricht und diese dann in Bezug zum Apostolikum oder zu späteren dogmatischen Sätzen stellt. In beiden Fällen handelt es sich nicht um einen natürlichen Vorgang: Bei der Mutter des Johannes ist eine Empfängnis biologisch ebenso wenig möglich wie bei der Mutter Jesu. Elisabeth ist für eine Schwangerschaft zu alt; ihr Mann Zacharias zu alt für eine Zeugung. Maria ist Jungfrau und hat keinen Umgang mit Joseph. Mit einer Schwangerschaft ist es also in beiden Fällen nichts. So ist es kein Wunder, daß beide nicht mit dergleichen rechnen.

Gabriel muß in beiden Fällen die Ereignisse vorbereiten: Dem Zacharias erscheint ein Engel des Herrn (1,11: ἄγγελος κυρίου), der sich später als Gabriel vorstellt (1,19: ἐγώ εἰμι Γαβριήλ ὁ παρεστηκώς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ – also nicht irgendein Engel, sondern ein ganz besonders prominenter²²). Dieser Engel kündigt

²¹ Zur Gliederung vgl. etwa den Kommentar von *Joseph A. Fitzmyer* (Inhaltsverzeichnis, S. xiii), wo sich die gleiche Abteilung der Verse findet.

²² „Luke identifies »the angel of the Lord« as the angel of the prophecy of seventy weeks in Daniel 9, Gabriel, who came to Daniel »at the time of the evening sacrifice« (9:21; cf. 8:16). Along with Michael (Dan 10:13; 12:1) and Raphael (Tob 3:17), Gabriel is one of the three angels specifically named in the OT; elsewhere in pre-Christian Jewish literature four others are named, Sariel, Uriel, Penuel and Baraqiel . . .“ (*Joseph A. Fitzmyer*, S. 327f.). „The name Gabrî’el means, not »Man of God« or »God has shown himself strong« . . . , but »God is my hero/warrior«. See J. A. Fitzmyer, CBQ 39 (1977) 438.“ (*Joseph A. Fitzmyer*, S. 328).

dem ganz und gar konsternierten Zacharias die Geburt eines Sohnes mit Namen Johannes an. Trotz des rhetorischen Aufwandes des Engels (v. 13–17) bleibt Zacharias skeptisch: Wie das geschehen soll, leuchtet ihm nicht ein: ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς. Und ein solcher πρεσβύτης²³ zeugt keine Kinder, eine derart betagte Frau bringt auch keine mehr zur Welt (1,18).

Gabriel reagiert ungehalten bis barsch; himmlische Wesen sind Widerspruch nicht gewöhnt. Zunächst stellt er sich und seinen Auftrag vor (v. 19), dann folgt die Strafe: Zacharias soll stumm sein, weil er den Worten des Gabriel nicht geglaubt hat (ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου) – Maria schlägt sich wackerer, wie wir gleich sehen werden, und daher geht die Sache in ihrem Fall auch gut aus.

* * *

Damit kommen wir zur zweiten Szene der Kindheitsgeschichten des Lukas, der Ankündigung der Geburt Jesu. Spielte die erste Szene im Umkreis Jerusalems, so werden wir jetzt nach Galiläa geführt, in die Stadt Nazareth (1,26). Lukas scheut sich nicht, das Wort πόλις zu verwenden und rechnet dabei offenbar mit der Großzügigkeit des geneigten Publikums. Er kann nur hoffen, daß keiner auf die Idee kommt, ein wenig im großen ADAC-Atlas des Imperium Romanum zu blättern. Dort würde er keinen Stadtplan von Nazareth und auch keine Umgebungskarte dieser Metropole finden, was ausnahmsweise auch nicht am ADAC läge, sondern schlicht und einfach auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß Nazareth keine Stadt ist, sondern ein Kaff.²⁴

Wir haben hier das erste Beispiel für das Bestreben des Lukas, die Bedeutung der von ihm geschilderten Ereignisse ins rechte Licht zu rücken getreu seinem Motto: οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο, „Denn dies ist nicht in einem Winkel geschehen“ (Apg 26,26 *fn.*) – was nun offenbar für beide Vorgeschichten gelten soll, die in Jerusalem und die in der »Stadt« Nazareth.

²³ Zu πρεσβύτης vgl. Phlm 9 und Tit 2,2. Laut Hippokrates (bei Bauer/Aland, Sp. 1403) ein Mann von 50 bis 56 Jahren (zitiert bei Philon: Op. m. § 105) – das reicht in unserm Fall freilich nicht!

²⁴ Was eine Stadt ist, darüber gibt es in der Antike keinen Streit. Pausanias hat die Merkmale rund 50 Jahre nach Lukas einmal zusammengestellt (Pausanias X 4,1): Eine Stadt hat Amtsgebäude (ἀρχεῖα), ein Gymnasion, ein Theater, einen Markt (ἀγορά) sowie Wasser, das in einen Brunnen fließt (ὑδωρ κατερχόμενον ἐς κρήνην) – all das hat Nazareth nicht zu bieten: Amtsgebäude so wenig wie ein Gymnasion, Theater so wenig wie eine ἀγορά, von der Wasserversorgung ganz zu schweigen. Im benachbarten Sepphoris ist das alles zu finden; aber Sepphoris ist nun in der Tat eine πόλις – eine πόλις freilich, in die Jesus seinen Fuß nie gesetzt hat ...

Obleich in v. 26 ein Ortswechsel vorliegt, ist die zweite Szene doch mit der ersten durch die Zeitangabe verklammert: ἐν δὲ τῷ μηνὶ ἑκτῷ. Datiert wird also nach den Schwangerschaftsmonaten der Elisabeth – eine sehr originelle Datierungsweise, für die Lukas wohl in der griechischen und römischen Literatur schwerlich ein Vorbild hat! Die Schwangerschaftsmonate der Elisabeth datieren den Beginn der wunderbaren Geburt Jesu; auch daran kann man sehen, wie eng diese beiden Fäden miteinander verwoben sind!

Im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft also schickt Gott wieder den uns bereits bekannten Gabriel los; diesmal allerdings bekommt er es nicht mit einem skeptischen alten Priester zu tun, sondern mit einer jungen Frau, die keine Widerworte gibt, Maria. Sie wird uns in v. 27 zusammen mit ihrem Verlobten, Joseph, vorgestellt. Obleich die göttliche Regie dem Joseph hier gar keinen Auftritt zuweist, nimmt seine Vorstellung beinahe mehr Platz ein als die der Maria, stammt er doch aus dem Hause David – Homer hätte für solches Vorgehen Verständnis.

In dieser Szene wird Maria durch Gabriel auf das kommende Geschehen vorbereitet. Zentral sind hier die Worte des Engels in v. 30b–33:

30b μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ·

31 καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἴον, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

32 οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,

33 καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

30b Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden.

31 Und siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Jesus nennen.

32 Dieser wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden, und der Herr Gott wird ihm den Thron seines Vaters David geben,

33 und er wird als König herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seine Herrschaft wird kein Ende haben.

Ich gestehe, nicht zu verstehen, was ich in einem modernen Kommentar als zusammenfassende Bemerkung lese: „Freies Schöpferhandeln Gottes wie zu Beginn der Welt läßt den entstehen, der nicht mehr Vorläufer eines noch größeren Ereignisses ist, sondern dessen Herrschaft kein Ende kennt.“²⁵ Ich sehe nicht, inwiefern dieser Satz beanspruchen kann, Auslegung des Textes Luk 1,26–38 zu sein.

²⁵ *Eduard Schweizer*: Das Evangelium nach Lukas, NTD 3, Göttingen 1982, S. 17.

Auch wenn man den Zusammenhang studiert, in dem dieser Satz im Kommentar von Schweizer steht, wird man nicht wesentlich klüger. Ist doch noch nicht einmal klar, auf welcher Ebene wir uns befinden: Sind wir auf der historischen Ebene? Ist von der Theologie des Lukas die Rede? Oder soll es sich um freie theologische Assoziationen ohne Bezug zum auszulegenden Text handeln?

Mindestens mit der historischen Ebene hat es so seine Schwierigkeiten. Denn man muß sich doch fragen: Inwiefern kann davon die Rede sein, daß Jesus „als König herrscht über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seine Herrschaft wird kein Ende haben.“ Wann wäre das der Fall gewesen, daß Jesus über das Haus Jakob, d. h. über Israel geherrscht hätte?

Hier ist die Notwendigkeit der Lehre von den beiden Parusien mit Händen zu greifen: Bei der ersten Parusie hat Jesus dieses nicht ansatzweise erfüllt, was der Engel der Maria da in Aussicht gestellt hat. Da ist die zweite Parusie des Justin ein willkommener Notanker: Alles, was noch aussteht, wird kurzerhand auf diese zweite Parusie verschoben!

Was ergibt sich nun daraus für unsere Fragestellung? „The motif of the virgin birth is not a Lucan invention. The same ideas are present in the independent narrative in Mt. 1–2; here too the birth of Jesus is seen as a fulfilment of Is. 7:14 and takes place by the Holy Spirit without the intervention of Joseph (Mt. 1:18–25). Although there is no other clear evidence of the tradition of the virgin birth in the NT . . . , it can be safely assumed that the story is older than the Gospels.“²⁶

Das bedeutet freilich nicht, der Bericht sei »historisch« und gehe auf die Augenzeugin Maria persönlich zurück. Dies wird unverdrossen behauptet von Zahn bis Marshall – und selbstverständlich auch darüber hinaus. Bei Theodor Zahn kann man etwa lesen: „Daß diese Fragen im Text keine Antwort finden, würde am leichtesten zu begreifen sein, wenn Maria, *auf deren Mitteilung allein die Erzählung sich gründen muß*, wenn sie nicht frei erfunden ist, hinterdrein außer Stande gewesen ist, zu sagen, in welcher physischen und psychischen Verfassung sie sich während des ganzen geheimnisvollen Vorgangs befunden habe cf 2 Kr 12, 1–4.“²⁷

²⁶ I. Howard Marshall: The Gospel of Luke, The New International Greek Testament Commentary, Exeter 1978, S. 73.

²⁷ Theodor Zahn: Das Evangelium des Lucas. Erste Hälfte, KNT III 1, Leipzig 1913, S. 89. Die Kursivierung der entscheidenden Passage stammt von mir, nicht von Zahn. Die sich anschließende Alternative „wenn sie nicht frei erfunden ist“ wird von Zahn natürlich gar nicht ernstlich erwogen . . .

Zahn leugnet zwar die immerwährende Jungfrauschafft Marias (vgl. a.a.O., S. 84), meint aber dem Text des Lukas-Evangeliums diejenige vor der Geburt und bis zur Geburt entnehmen zu können: „Mit der Bezeichnung der Maria als *παρθένος* wäre an sich ja noch nicht gesagt, daß sie auch dann noch Jungfrau sein werde, wenn sie die ihr angekündigte Empfängnis und Geburt eines Sohnes erleben werde. Daß dies gleichwohl . . . die Meinung der ganzen Erzählung ist, ergibt sich schon

Marshall räumt ein, daß die Erzählung von Lukas geprägt sei: „From a literary point of view it is clear that the narrative as a whole bears the stamp of Lucan editing. But it is also clear that the ideas expressed are unlikely to have originated with Luke himself, although they would have been congenial to his outlook.“²⁸ Dennoch ist nach Marshall mit der Möglichkeit zu rechnen, daß hier ein historisches Geschehen referiert wird: „From the historical point of view acceptance of the virgin birth is not unreasonable, granted the possibility of the incarnation.“²⁹

Dagegen erheben sich nun doch einige Bedenken, die hier wenigstens summarisch aufgezählt werden sollen:

1. Schon im Rahmen des Lukasevangeliums ist zu konstatieren, daß die Version von Kapitel 1 und die Version von Kapitel 2 nicht optimal zueinander passen, um es ganz vorsichtig auszudrücken.
2. Schwerer wiegen die Unterschiede zwischen der Geburtsgeschichte in Luk 1 und der konkurrierenden Version in Mt 1.
3. Dabei ist der Sachverhalt von entscheidender Bedeutung, daß weder die lukanische Version von der matthäischen hergeleitet werden kann, noch umgekehrt die matthäische von der lukanischen, noch auch – und das ist besonders wichtig – beide Versionen auf eine gemeinsame Vorlage zurückgeführt werden können.
4. In die romantischen Vorstellungen von Theodor Zahn übersetzt bedeutet dies, daß Maria, die einzige Augenzeugin, dem Matthäus und dem Lukas zwei völlig verschiedene Versionen erzählt haben müßte, was die ganze Konstruktion so ziemlich *ad absurdum* führt.

2. *Die wunderbare Geburt bei Matthäus*

Das Neue Testament „setzt durchgehend als ganz selbstverständlich (Paulus sogar ausdrücklich: Gal 4, 4) die wirkliche, volle Menschheit Jesu voraus. Dazu gehört u. a. die Nennung der Eltern (Maria, Joseph). Gelegentlich haben die Evangelisten (vgl. Lk 3, 23) oder spätere Hss. diese Angaben korrigiert; aber nur

daraus, daß im anderen Fall der Maria vor allem gesagt werden mußte, daß sie demnächst einen Mann bekommen oder, wenn sie bereits mit einem Manne verlobt war, die Ehe mit diesem vollziehen werde, und daß sie diesem ihrem zukünftigen Gatten einen Sohn schenken werde“ (S. 78).

²⁸ I. Howard Marshall, S. 75.

²⁹ I. Howard Marshall, S. 76.

zwei Stellen weichen von dem allgemeinen Befund ab: Lk 1, 26–38; Mt 1, 18–25.³⁰ Mit der lukanischen Passage haben wir uns im vorigen Abschnitt befaßt, hier wenden wir uns nun dem matthäischen Text zu:

18 τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.

19 Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν.

20 ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου, τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου·

21 τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

22 τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·

23 ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

24 ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὑπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ·

18 Mit der Geburt Jesu Christ aber verhielt es sich so. Als seine Mutter Maria mit Joseph verlobt war, fand sich, ehe sie noch zusammengekommen waren, daß sie schwanger war vom heiligen Geist.

19 Joseph aber, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sie ohne Aufsehen zu entlassen.

20 Indem er aber dies bei sich erwog, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: „Joseph, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen; denn das in ihr erzeugt ist, das ist von dem heiligen Geist.

21 Und sie wird einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk von den Sünden retten.“

22 Dies alles aber ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Herrn durch den Propheten gesagt wurde, der da spricht:

23 »Siehe, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Immanuel nennen, das heißt übersetzt: Mit uns Gott.«

24 Als aber Joseph vom Schlaf aufstand, tat er, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte, und führte seine Frau heim.

³⁰ *Willi Marxsen*: Art. Jungfrauengeburt 2. Im NT, RGG³ III (1959), Sp. 1068–1069; Zitat Sp. 1068. Die religionsgeschichtlichen und systematischen Teile dieses Artikels aus RGG³ von *K. Goldammer* (Religionsgeschichte) und *Paul Althaus* (Systematik) werden im folgenden noch genannt. Dort findet sich auch die ältere Literatur zum Thema.

<p>25 καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.</p>	<p>25 Und er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte, und er nannte seinen Namen Jesus.</p>
---	--

Schon beim Lesen der Übersetzung³¹ wird deutlich: Diese Geschichte ist aus einer ganz anderen Perspektive erzählt. Ein Zusammenhang mit der Geburt des Täufers besteht bei Matthäus nicht. Er wird in dem ganzen Zusammenhang überhaupt nicht genannt. Bei Lukas ist es Gott selbst, der das Geschehen in Gang setzt und den Gabriel zu Maria schickt. Hier dagegen ist es Joseph, dem im Traum eine Engelserscheinung zuteil wird. Dem Joseph – nicht der Maria – wird hier der Auftrag zuteil, das Kind Jesus zu nennen. Viel deutlicher schließlich ist der Bezug auf Jes 7,14. Diese Weissagung erscheint hier geradezu als das Ziel, auf das die Geschichte zuläuft.³²

Wirft man einen Blick auf den griechischen Text unserer Passage, so fällt das Wort γένεσις in v. 18 auf, das in Spannung steht zu der Überschrift in 1,1 wie zu der folgenden Geschichte – denn von der Geburt Jesu erzählt v. 18–25 ja nun gerade nicht! „Es kann kein Zweifel bestehen, daß in diesem Zusammenhang . . . γένεσις in 1,18 mit »Geburt« zu übersetzen ist. Das bedeutet, daß eine deutliche Diskrepanz zwischen dem ursprünglichen Text von 1,18–25 und der matthäischen Klammer (1,18; 2,1) besteht. Ursprünglich stand das Geheimnis der wunderbaren Erzeugung im Mittelpunkt der Erzählung, die vom Standpunkt Josephs aus gezeichnet war. Die Geburt Jesu wurde dabei nur am Rand erwähnt (V. 25). Matthäus benutzte dagegen diese Überlieferung als »Geburtsgeschichte«; daher die mühsame Verklammerung durch eine ausdrückliche Einleitung (V. 18a) und den erläuternden Nachtrag in 2,1.“³³

Aus dieser Beobachtung ergibt sich: Wie Lukas, so verarbeitet auch Matthäus eine Tradition, die ihm vorlag.³⁴ Wenn nun schon die beiden Traditionen so weit voneinander abweichen – nicht erst ihre verschriftlichte Fassung in den beiden großen Evangelien –, dann bedeutet das, daß man sie nicht auf eine gemeinsame Form zurückführen kann.

³¹ Die Übersetzung habe ich *Eduard Schweizer*: *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 1976, S. 10, entnommen.

³² Zu den Erfüllungszitaten im Matthäus-Evangelium vgl. *Wilhelm Rothfuchs*: *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, BWANT 88, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969; speziell zu Jes 7,14 in Mt 1 S. 57–60.

³³ *Georg Strecker*: *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, FRLANT 82, Göttingen 1962; ²1966; ³1971, S. 53.

³⁴ Strecker rechnet mit einer mündlichen Tradition, die Matthäus in 1,18–25 verarbeitet, vgl. *Georg Strecker*, a.a.O., S. 52.

Zwischenergebnis

Auch wenn man den beiden Traditionen ein gewisses Alter einräumt, ergibt sich im Blick auf die historischen Ereignisse ein recht ernüchterndes Zwischenergebnis: In der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts kursieren in den christlichen Gemeinden zwei ganz unterschiedliche Traditionen zum Thema. Diese können nicht auf eine gemeinsame Vorform zurückgeführt werden. Der Grund dafür liegt vermutlich in dem Sachverhalt, *daß es in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts eine solche Tradition überhaupt noch nicht gab*. Die beiden Legenden bei Lukas und Matthäus sind erst in der zweiten Generation entstanden und lassen sich schon deshalb nicht – wie Zahn und andere meinen – auf Maria als Gewährsfrau zurückführen.

Diese Hypothese der späten Entstehung der einschlägigen Legenden paßt zu dem Befund, daß weder bei Paulus noch bei Markus die Jungfrauengeburt eine Spur hinterlassen hat. Paulus hat von einer solchen Legende offenbar einfach deshalb nichts gewußt, weil es sie zu seiner Zeit noch nicht gab. Dasselbe wird man für Markus vermuten dürfen.

Aber auch auf der redaktionellen Ebene gibt es erhebliche Abweichungen, die eine historische Auswertung unmöglich machen. Es wurde vorhin schon die redaktionelle Klammer in 2,1 erwähnt, wo es heißt:

τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας
ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως,
ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱερουσόλυμα.

Dieser Vers bildet die Überleitung zwischen der Geschichte in 1,18–25, die wir miteinander gelesen haben, und der folgenden Episode von den drei »Weisen« aus dem Morgenland, die uns alle von den Weihnachtsgottesdiensten her vertraut ist. Die erste Zeile blickt auf Kapitel 1 zurück und faßt das dort Erzählte – wie Strecker findet, etwas ungeschickt – zusammen. Die zweite Zeile datiert sowohl das Vorige als auch das Folgende. Die dritte Zeile leitet die nächste Geschichte ein.

Was die Datierung angeht, so stimmen Matthäus und Lukas überein. Auch Lukas datiert die Geburt Jesu in die Regierungszeit des Königs Herodes (1,5).³⁵ Insofern ist dann auch eine historische Auswertung möglich, als die Geburt Jesu vor den Tod des Herodes im Jahr 4 v. Chr. zu datieren ist.

Auch die Geburt in Bethlehem wird von Luk 2 wie von Mt 2,1 behauptet. Hier jedoch ist ein Unterschied nicht zu übersehen. Die Weihnachtsgeschichte des Lukas legt umständlich dar, wieso die Eltern Jesu aus ihrem Wohnort Nazareth nach Bethlehem pilgern, wo dann die Geburt stattfindet. Schon in Kapitel 1 ist

³⁵ Vgl. dazu die Bemerkungen oben S. 204 mit Anm. 20. Geschickter als Matthäus bringt Lukas die Datierung des Geschehens am Anfang; Matthäus trägt sie in 2,1 für Kapitel 1 erst nach.

Nazareth als Schauplatz wichtig: Spielt die Vorgeschichte Johannes des Täufers in Jerusalem (Luk 1,5–25), so muß sich Gabriel im Fall der Maria eigens nach Nazareth bequemen (Luk 1,26–38). Kein Zweifel kann daran bestehen, daß Nazareth als Wohnort und Heimat des jungen Paares vorausgesetzt wird. Maria muß eine lange Reise antreten, um Elisabeth zu treffen (Luk 1,39–56). Ganz anders verhält es sich bei Matthäus, der, wie die redaktionelle Bemerkung in 2,1 zeigt, sich das Paar offenbar in Bethlehem wohnhaft denkt. Bethlehem ist auch im Zusammenhang mit dem Weissagungsbeweis aus Micha 5 in Mt 2 wichtig; nach Bethlehem reisen die »Weisen«, um dem Kind ihre Reverenz zu erweisen. In Bethlehem ist der Kindermord lokalisiert (Mt 2,16–18). Als schließlich Joseph mit der jungen Familie aus Ägypten zurückbeordert wird, bedarf es einer eigenen Vision (χρηματισθεὶς κατ’ ὄναρ heißt es in 2,22 ausdrücklich), um ihn auf Nazareth in Galiläa als neues Ziel hinzuweisen. Für Matthäus ist also Bethlehem der Wohnort von Maria und Joseph; erst nach der Rückkehr aus Ägypten erfolgt gleichsam der »Umzug« nach Nazareth.

Verbleibt schließlich noch das Zitat aus Jes 7,14 zu diskutieren, das bei Lukas im Hintergrund steht, bei Matthäus aber ausdrücklich angeführt wird. Wir werden gleich noch sehen, daß dieses Zitat im jüdisch-christlichen Dialog schon im zweiten Jahrhundert Gegenstand der Debatte war. Zuvor aber ein Blick auf den Text selbst. In der griechischen Fassung finden wir das Wort *παρθένος*, das hier als Übersetzung des hebräischen *עַלְמָה* fungiert, worauf die jüdischen Gesprächspartner in der Folgezeit gern hinweisen, da das hebräische *עַלְמָה* eben nicht ohne weiteres als Äquivalent des griechischen *παρθένος* betrachtet werden kann. Ich zitiere eine Passage aus dem Artikel *παρθένος* von Gerhard Delling: „Bei dieser Deutung ist es unwahrscheinlich, daß es um ein »göttliches Kind« geht. Die Vorstellung einer göttlichen Zeugung ist natürlich mit dem at.lichen Gottesglauben unvereinbar; die einer Parthenogenese aber würde *בְּתוּלָה* statt *עַלְמָה* erwarten lassen. Das gälte auch dann, wenn der Artikel vor dem Substantiv »auf die den Zuhörern bekannte Gestalt der Jungfrau in der orientalischen Vorstellungswelt« hinwies. Die »bekannte« Gestalt »der« Jungfrau ist eine religionsgeschichtliche Abstraktion; Göttinnen mit dem Attribut der Jungfrau gibt es in der jesajanischen Umwelt nur in konkreten, mit bestimmten Einzelzügen ausgestatteten Erscheinungen der Religionen (etwa auch der Astralreligion). Es ist aber mit dem Gottesgedanken des Jesaja unvereinbar, daß er neben Jahve eine Göttin gestellt habe; es ist ebenso ungläubhaft, daß er von einer heidnischen Göttin die Geburt des Heilbringers erwartet habe.“³⁶

³⁶ *Gerhard Delling*: Art. *παρθένος*, ThWNT V (1954), S. 824–835; das Zitat S. 830, Z. 30–41.

Die beiden entscheidenden Einwände gegen die Jungfrauengeburt finden sich schon im Dialog Justins mit dem Juden Tryphon. Der eine ist exegetischer, der andere religionsgeschichtlicher Natur. Der exegetische bezieht sich auf die alttestamentliche Stelle, die Lukas wie Matthäus voraussetzen, nämlich Jes 7,14 (in Mt 1,23 sogar ausdrücklich zitiert). Justin läßt den Tryphon dazu sagen: „In der Schrift heißt es nicht: »Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären«, sondern: »Siehe, das junge Weib wird empfangen und einen Sohn gebären« ...“³⁷ Der Weissagungsbeweis, den Justin gern führen möchte – und den er in diesem Fall natürlich dem Matthäus-Evangelium entnimmt – leistet also dem Tryphon zufolge nicht, was er leisten soll, weil die Jesaja-Stelle gar nicht sagt, was man aus ihr herausliest. Das ist auch unabhängig von dem polemischen Kontext ein gewichtiges Argument. (Justin versteift sich im Dialog mit Tryphon auf den griechischen Wortlaut und behauptet, die jüdischen Abschreiber hätten bekanntlich an mehreren Stellen den Text manipuliert, um die Christen ihrer Belegstellen zu berauben.)

Der zweite Einwand ist religionsgeschichtlicher Natur und zielt darauf ab, daß eine Jungfrauengeburt in der griechischen Mythologie gar nicht unerhört ist. Justin läßt den Tryphon sagen: „Übrigens ist in den Mythen der Griechen erzählt, daß Perseus von Danae, einer Jungfrau, geboren worden ist, nachdem Zeus sich auf sie in Gestalt von Gold herabgelassen hatte. Ihr sollt euch schämen, so etwas zu erzählen wie die Griechen. Besser wäre es, ihr würdet von diesem Jesus behaupten, daß er als Mensch von Menschen geboren wurde, und würdet, wenn ihr den Schriftbeweis für seine Messianität gebet, erklären, er sei wegen seines gesetzmäßigen und vollkommenen Lebenswandels zum Christus berufen worden. Zu Wundergeschichten sollt ihr euch jedoch nicht versteigen, um nicht wie die Griechen der Torheit bezichtigt zu werden.“³⁸

An mehreren Stellen seines Werkes geht Justin auf diesen Sachverhalt ein und bringt eine Reihe von Parallelen aus der griechischen Mythologie; diese sind – das

³⁷ Justin: Dialog 67,1. Im griechischen Original: καὶ ὁ Τρύφων ἀπεκρίνατο· ἡ γραφή οὐκ ἔχει· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ' ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν κτλ.

³⁸ Justin: Dialog 67,2. Im griechischen Original: ἐν δὲ τοῖς τῶν λεγομένων Ἑλλήνων μύθοις λέλεκται ὅτι Περσεὺς ἐκ Δανάης, παρθένου οὕσης, ἐν χρυσοῦ μορφῇ βεῦσαντος ἐπ' αὐτήν τοῦ παρ' αὐτοῖς Διὸς καλουμένου, γεγέννηται· καὶ ὑμεῖς τὰ αὐτὰ ἐκείνοις λέγοντες, αἰδεῖσθαι ὀφείλετε, καὶ μᾶλλον ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον λέγειν τὸν Ἰησοῦν τοῦτον, καί, ἐὰν ἀποδείκνυτε ἀπὸ τῶν γραφῶν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως πολιτεῦσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν, ἀλλὰ μὴ τερατολογεῖν τολμάτε, ὅπως μήτε ὁμοίως τοῖς Ἑλλησι μωραίνειν ἐλέγχησθε.

war nicht anders zu erwarten – Machinationen der bösen Dämonen³⁹, d. h. unsere Stelle Jes 7,14 ist die Vorlage, nach der die Dämonen diese Geschehnisse dann mehr schlecht als recht ins Werk setzen.

Die Jungfrauengeburt ist also der griechischen Mythologie⁴⁰ nicht fremd, und darum, so argumentiert Tryphon, gereicht es den Christen nicht zur Ehre, dergleichen nun von Jesus zu behaupten. Im heutigen Jargon könnte man sagen, daß die Jungfrauengeburt eben gerade kein *Alleinstellungsmerkmal* ist und daher von theologisch zweifelhaftem Wert.

* * *

Epilog Als Epilog von dogmatischer Seite zitiere ich abschließend den klassischen Artikel von Paul Althaus. Dieser findet sich in der »alten« RGG, d. h. in der dritten Auflage dieses Lexikons. Er ist nach meinem Urteil unübertroffen, was Kürze und Prägnanz angeht. Althaus schreibt:

„Das *natus ex virgine* der kirchlichen Bekenntnisse hat seinen Grund allein in den Erzählungen Mt 1 und Lk 1. Es steht und fällt mit der historischen Glaubwürdigkeit dieser Texte Es läßt sich *dogmatisch* nicht als ein notwendiges und unveräußerliches Stück des Bekenntnisses zu Jesus Christus . . . erweisen, weder als unerläßliche Voraussetzung der Sündlosigkeit Jesu noch als Bedingung seiner Gottessohnschaft (Schleiermachers Darlegungen darüber sind unwiderlegbar). Das letztere würde heißen, daß man die Begriffe der Vaterschaft Gottes und der Sohnschaft Jesu nach Art des Heidentums biologisch mißversteht, im Widerspruche zu ihrem biblischen Sinn: die »Geburt aus Gott« und die irdische Erzeugung konkurrieren nicht miteinander. Ebenso wenig hat die J.[ungfrauengeburt] mit der sündlosen Reinheit Jesu zu tun. Da Jesus durch seine Mutter doch im Zusammenhange der gefallenen Menschheit bleibt (wenn man nicht mit der römischen Kirche die Sündlosigkeit Mariens postulieren will . . .), wäre das Postulat einer J.[ungfrauengeburt] nur dann sinnvoll, wenn man den geschlechtlichen Akt als sündig und sündig machend ansähe, auch

³⁹ Vgl. zur dahinterstehenden Theorie des Justin die Diskussion oben in § 7, S. 84–86.

⁴⁰ Tryphon und der Schreiber dieser Zeilen beziehen sich auf die *griechische* Mythologie, weil sie mit dieser und nur mit dieser vertraut sind. Der Befund läßt sich jedoch verallgemeinern: „Der Gedanke der J.[ungfrauengeburt] eines Gottes, Heros . . . oder Heilbringers ist *außerhalb des Christentums* überraschend weit verbreitet“ – so beginnt der Artikel Jungfrauengeburt 1. Religionsgeschichtlich, RGG³ III (1959), Sp. 1068 von K. Goldammer.

das im klaren Widerspruche zum biblischen und christlichen Denken. Andererseits könnte die J.[ungfrauengeburt] die Bedeutung eines *Zeichens* dafür haben, daß die Geburt Jesu ein schöpferischer Akt Gottes in dem Sinne ist, der von keiner anderen menschlichen Geburt gilt: obgleich Jesus im Zusammenhange der adamitischen Menschheit kommt und an ihrem Erbe teilhat (Röm 8,3), geschieht in seiner Erzeugung die Menschwerdung Gottes und der Anfang der neuen Menschheit. Doch ist die Gewißheit um dieses Gotteswunder nicht an die Historizität der J.[ungfrauengeburt] gebunden und wird daher auch durch die Einsicht in den legendären Charakter der Berichte nicht berührt.⁴¹

* * *

Nach dieser etwas längeren Abschweifung zum messianischen Datum der Jungfrauengeburt nehmen wir unsern roten Faden wieder auf: Wir hatten in diesem Paragraphen eine Reihe von Daten kennengelernt, die für die Messianität Jesu von Bedeutung sind: die Parusie, die Auferstehung, die Verklärung, die Taufe und schließlich als fünftes Datum die wunderbare Geburt. Diese haben wir nun etwas genauer in Augenschein genommen und kehren nun zu dem Gang der Diskussion zurück, um das sechste und damit auch letzte Datum noch kurz in Augenschein zu nehmen.

* * *

**Das sechste Datum:
die Präexistenz**

Das sechste Datum ist kein Datum im eigentlichen Sinn, handelt es sich dabei doch um ein ewiges Sein; gemeint ist die Präexistenz, die beispielsweise für das Johannesevangelium von grundlegender Bedeutung ist. Man könnte allenfalls, den Sprachgebrauch des johanneischen Prologs aufnehmend, von einem Datum ἐν ἀρχῇ sprechen:

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

⁴¹ Paul Althaus: Art. Jungfrauengeburt 3. Dogmatisch, RGG³ III (1959), Sp. 1069; die Kursivierung des lateinischen Einsprengsels ganz am Anfang des Artikels ist von mir.

Das ἐν ἀρχῇ am Anfang des Evangeliums will das בְּרֵאשִׁית aus Gen 1,1 überbieten: Lange vor dem בְּרֵאשִׁית in dem in Gen 1,2 präzisierten Sinn ist das ἐν ἀρχῇ anzusiedeln, vor aller Schöpfung war der Logos. Und der Logos war Gott.

Wenn Sie Joh 1,1 mit den andern Evangelienanfängen vergleichen, tritt der Unterschied deutlich zutage: Auch Mk redet in 1,1 von einer ἀρχή, aber diese ist Johannes der Täufer; Lukas beginnt 1,5 in den Tagen des Königs Herodes; Matthäus stellt den Stammbaum Jesu voraus, der in 1,2 mit Abraham beginnt. Aber was ist Abraham im Vergleich mit der ἀρχή in Joh 1,1? Die Präexistenzchristologie ist ein grundlegender Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern und daher ein christologisches Datum ganz eigener Art. Die Synoptiker zeigen keinerlei Spuren einer solchen Präexistenzchristologie.

Da diese Christologie nicht nur für das Johannesevangelium konstitutiv ist, werden wir sie in einem eigenen Paragraphen behandeln. Zuvor muß jedoch noch der grundlegende Titel κύριος diskutiert werden. Dies soll im folgenden Paragraphen geschehen. Die weitere Gliederung des Kapitels über den Zweiten Artikel ergibt sich also wie folgt:

§ 12 Jesus als κύριος

§ 13 Die Präexistenzchristologie