

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Theobald, Michael

„Siehe, die Jungfrau wird empfangen“ (Jes 7,14). Die „Geburtsankündigungen“ Mt 1,18-25/Lk 1,26-38 im Licht ihrer schrifthermeneutischen, religionsgeschichtlichen und anthropologischen Voraussetzungen

in: Hans-Ulrich Weidemann (Hrsg.), „Der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu (Stuttgarter Bibelstudien 238), S. 20–106

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2018

Ihr IxTheo-Team



„Siehe, die Jungfrau wird empfangen“ (Jes 7,14^{LXX}).

Die „Geburtsankündigungen“ Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38
im Licht ihrer schrifthermeneutischen, religionsgeschichtlichen
und anthropologischen Voraussetzungen

Michael Theobald

Frühjüdische „Schriftauslegung“ kennt viele Formen: Textparaphrasierungen (wie in den Targumim), Kommentare zu zitierten Schriftversen (die sog. Peshermethode in Qumrantexten), Diskussionen von Rechtsfragen, die die Tora aufgibt (Halacha), aber auch erzählerische Entfaltungen von Bibeltexten (Haggada).¹ Zu letzteren gehören die beiden „Geburtsanzeigen“ Mt 1,18–25 par. Lk 1,26–38, bei denen es sich – so die hier vertretene These – um eine besondere Art von „Schriftauslegung“ handelt, um Erfüllungsgeschichten, die die jesajanische „Geburtsanzeige“ Jes 7,13^{LXX} aufgreifen und im Blick auf die messianische Bedeutung der Person Jesu narrativ in Szene setzen.

Wenn frühe „judenchristliche“ Schriftgelehrsamkeit sich derart kreativ äußert, ist das kein Einzelfall, sondern lässt sich auch sonst an der frühen Jesusüberlieferung aufzeigen. Zu nennen sind nicht nur weitere Beispiele aus dem Pool der sog. „Kindheitserzählungen“ des Matthäus und Lukas wie der Erzählzyklus von der Flucht nach Ägypten, Mt 2,13–23,² sondern auch so elementare Geschichten wie die von der „Stillung“ des Sturms auf dem Meer (Mk 4,35–41)³ oder der „Verklärung“ Jesu auf dem Berg,⁴ die jeweils theologisch besetzte Orte der Geschichte Israels

¹ Vgl. Stemberger, Talmud; ders., Midrasch; Mulder (Hg.), Mikra; Hengel, Schriftauslegung; Bakhos (Hg.), Trends; Schürmann, Lk I 22 Anm. 24 (mit Literatur): „Charakteristisch für die haggadische Erzählweise ist, dass sie ‚creative historiography and creative philology‘ ist [Wright, Literary Genre 129].“

² Bei diesem Text wie bei Mt 27,3–10 denkt Konradt, Mt 22, daran, „dass (hier) die Schrifreflexion in kreativer Weise maßgeblich zur Ausgestaltung der überkommenen Jesustradition beigetragen hat“. Vgl. bereits Vögtle, Messias.

³ Pesch, Mk I 269: „Der Text ist eine überbietende Nacherzählung der Jona-Geschichte unter Anspielung auf Ps 107,23 ff.“

⁴ Zeller, Verwandlung; Wypadlo, Verklärung.

aufzurufen. Auch die Erzählung von der Taufe Jesu gehört hierhin, die – ausgehend von Jes 42,1 und Ps 2,7 – die Erinnerung an seine Taufe zu einer mythischen Geschichte seiner Berufung ausgestaltet hat.⁵ Bei all diesen Erzählungen ist ihre Zuordnung zu „judenchristlicher“ Schriftgelehrsamkeit mit Händen zu greifen. Sie rufen nach vertiefter systematischer Erkundung, die sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Schriftverwendung miteinander vergleichen und nach dem Boden fragen müsste, auf dem derart wunderbare Texte wachsen konnten.⁶ Offenkundig waren hier Menschen tätig, die in einem frühlingshaften Aufbruch ihres messianischen Glaubens eine Gestalt vitaler Memoria Jesu schufen, die in einer eigenen biblisch gesättigten Erzählwelt besteht.⁷

Diese Einsichten kommen bei den hier zur Debatte stehenden Texten nur zögerlich zum Zug bzw. stoßen kirchlicherseits auf deutlichen Widerstand.⁸ Die Gründe hierfür hängen mit dem hohen frömmigkeits-

⁵ Vgl. Strotmann, Jesus 91–93.

⁶ Beachtlich sind auch die mit Elija/Elischa-Anspielungen durchwobenen Speisungs- und Totenerweckungserzählungen der Evangelien, die K. Berger zufolge den Schluss zulassen, „dass Jesus zu einer bestimmten Zeit als ‚Elia‘ angesehen wurde“. „Die formgeschichtliche Beobachtung, dass hier Erzählungen ‚typologisch‘ ‚kopiert‘ werden, findet ihre religionsgeschichtliche Erklärung darin, dass Elia eben hier in Jesus ‚Wirklichkeit‘; eschatologisch präsent ist (Mal 3,23 f.)“ (Berger, Formgeschichte 359).

⁷ Nach wie vor lesenswert: Strauß, Leben Jesu (1835), Bd. I 1–76 („Einleitung. Die Genesis des mythischen Standpunkts für die evangelische Geschichte“) sowie I 129–197 („Erster Abschnitt. Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu. Drittes Kapitel. Verkündigung der Empfängnis Jesu; Benehmen Josephs; Besuch der Maria bei Elisabet“).

⁸ Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus 61 f., sieht es „als einzig wirkliche Erklärung dieser Berichte“ an, dass es sich bei ihnen um „weitergegebene Überlieferung“ aus „Familientradition“ handelt, „die Geschehenes festhält“, ein „Faktum“. Anders Luz, Mt I 145, für den „die Frage nach der *Historizität* hoffnungslos“ ist. „Für diese Geschichte [sc. Mt 1,18–25], die so stark traditionellen Schemen folgt, braucht es keine Mitteilungen aus dem Kreis der Familie Jesu. Auch für die Historizität der im NT nur durch Mt und Lk bezeugten Jungfrauengeburt stehen die Zeichen nicht gut“; ebenso deutlich Fiedler, Mt 54: Lk und Mt lassen „nichts davon erkennen, dass sie eine auf Josef und/oder Maria zurückgehende Familientradition aufgegriffen hätten, die doch wohl über Jesus jedenfalls an seine engsten Vertrauten hätte weitergegeben werden müssen. Die älteren Zeugen, Paulus und Markus, wissen nichts davon“.

und dogmengeschichtlichen Stellenwert der Vorstellung von der jungfräulichen Geburt Jesu aus Maria zusammen, wie sie der christologische Artikel des kirchlichen Glaubensbekenntnisses seit alters in ökumenischer Weite mit normativer Kraft festhält. Nun geht es im Folgenden nicht um einen „Abbau“ altehrwürdiger religiöser Vorstellungen durch historische Kritik, sondern um den Versuch, im Wissen um die völlig veränderten Verstehensvoraussetzungen, die eine *naive* Rezeption der Erzählungen wie des genannten Artikels des Glaubensbekenntnisses vereiteln, nach ihrem kerygmatischen Gehalt zu fragen. Die Zusammenschau von literarischen und religionsgeschichtlichen Aspekten einschließlich der bislang kaum bedachten anthropologischen Implikationen unserer Texte erlaubt es, die hermeneutische Frage nach ihrer theologischen Bedeutung präziser zu stellen. Wer sich vom vermeintlichen dogmatischen Zwang befreit hat, die jungfräuliche Geburt Jesu aus Maria als zu glaubendes *biologisches* Faktum auffassen zu müssen, wird sich auf den Weg machen können, die Erzählungen auf der Ebene einer *zweiten Naivität* neu zu entdecken und wertzuschätzen.⁹ Er wird sich von ihrer Anmut verzaubern und von ihrer Botschaft einnehmen lassen. Die Welt, die sich ihm hier auftut, auf die Frage ihrer Faktizität zu reduzieren, wird ihm nicht in den Sinn kommen.

1. Jesu „Geburtsankündigung“ – in zweifacher Ausfertigung

Die sog. „Kindheitserzählungen“ des Matthäus und Lukas (oder besser: ihre „Evangelienprologe“¹⁰) als „Legenden“¹¹ oder „Midrasch“¹² zu be-

⁹ Vgl. Negel, *Zweite Naivität*.

¹⁰ Vögle, *Glaubensbarrieren* 110.

¹¹ Bultmann, *Geschichte* 316–328.

¹² Trilling, *Christusverkündigung* 27, zu Mt 1,18–26: ein „midraschartige(r) Lehrtext“; Pesch, *Ausführungsformel* 87; dagegen Luz, *Mt I* 142: „ein Midrasch im Sinne der Gattung ‚Midrasch‘ ist unsere Geschichte nicht“; ebd. Anm. 7: „die Geschichten in Mt 1,18–2,23 (sind) keine Midraschim, weil die Erfüllungszitate nicht im Mittelpunkt stehen und nicht explicandum, sondern explicans sind“. – מדרש = *Midrasch*, ein mehrdeutiger Terminus, der die *Tätigkeit* des Schriftstudiums, aber auch eine hermeneutische *Methode* bezeichnen kann, die *Gattung*

zeichnen, befriedigt in gattungskritischer Hinsicht nicht.¹³ Über solche nur bedingt tauglichen Etikettierungen hinaus hat vor Jahren D. Zeller¹⁴ in Aufnahme und Weiterführung älterer Beiträge¹⁵ einen präzisen Vorschlag zu den Erzählungen Mt 1,18–25; Lk 1,5–25 und 1,26–38 ausgearbeitet, der auf der Identifizierung stabiler Formelemente beruht. Ihm zufolge handelt es sich um „Geburtsankündigungen“, die sich vornehmlich aus alttestamentlicher Tradition speisen. Dieser Vorschlag sei im Folgenden aufgegriffen und zur Grundlage einer erneuten genetischen Analyse der beiden Erzählungen Mt 1,18–25 und Lk 1,5–25 gemacht.

1.1 Zur Gattung der „Geburtsankündigung“

Zeller zufolge beziehen sich die Autoren dieser beiden Erzählungen auf einzelne biblische Texte „offensichtlich im Wissen um die Gattung“, die in ihren Tagen „noch lebendig“ war.¹⁶ Über die bisherige Forschung hinaus, die „durch punktuellen Rückgriff auf das AT und jüdische Haggada die Gattung schon genügend“ beschrieben hatte, ging es Zeller um ihre „Entstehung und Abwandlungen [...] in den verschiedenen sozialen und literarischen Zusammenhängen“¹⁷. Der Vergleich von altorientalischen, ägyptischen und alttestamentlichen Texten führte ihn zur

einer Auslegung bzw. Erzählung, die von einer Schriftstelle ausgeht, um diese zu entfalten; vgl. Wright, *Literary Genre*; Le Déaut, *definition*; Teugels, *Midrash*.

¹³ Vgl. bereits die Kritik von Schürmann, Lk I 21 f., an derartigen Klassifizierungen; ebd. 22 f.: „Treffender redet man – umfassend und allgemein – von einer Erzählweise nach Art der *Haggada*, zumal diese ihren ‚Sitz‘ im Leben der Predigt hatte und Sinnerhellung von Geschehnissen sowie Impulse geben will“; darüber hinaus betont er – im Blick auf Lk 1 und 2 insgesamt – die *typologische* bzw. *messianische* Erzählweise, der es um „Erfüllung aller Prophetie“ gehe.

¹⁴ Zeller, *Ankündigung*; thematisch wie durch weiteres religionsgeschichtliches Material erweitert: ders., *Geburtsankündigung*; außerdem ders., *Erwägungen*. Vgl. auch Vögtle, *Glaubensbarrieren* 117–119.

¹⁵ Zu nennen sind insbesondere Lyonnet, *récit*; Audet, *L'annonce*; Munoz Iglesias, *Evangelio*; Laurentin, *Structure*.

¹⁶ Zeller, *Geburtsankündigung* 98.

¹⁷ Ebd. 66.

Annahme, dass die „Befragung des Orakels bei Kinderlosigkeit oder auf Vorahnungen der Mutter hin“ der ursprüngliche „Sitz im Leben“ der „Geburtsankündigungen“ gewesen sei, von dem sie sich aber weithin gelöst hätten. „Für volksnahe, aber auch für literarisch versierte Erzähler“ sei die Gattung zu einem „beliebten Mittel“ geworden, „um auszudrücken, dass Gestalten des Mythos, aber auch geschichtliche Persönlichkeiten schon vor der Geburt von Gott zu Großem bestimmt waren“¹⁸. Die von ihm beigebrachten Texte aus der griechisch-römischen Antike – von Homer und Herodot bis zu Vergil und Sueton¹⁹ – fördern ein „mythische (s) Modell“ zu Tage, das bei göttlichen Vorhersagen unmittelbar nach der Zeugung von Heroen und großen Männern, in Prophezeiungen und Orakeln über das noch Ungeborene und in Träumen „die zeugenden Götter selbst das Wort ergreifen lässt“. Letzteres kam für die neutestamentlichen Autoren nicht in Frage. „Sie hielten sich an biblische Vorstellungen, nach denen ein Engel den Willen Gottes mitteilt“²⁰. Die eruierte Gattung „Geburtsankündigung“ enthält folgende Elemente:

Ihr Kern ist die Ankündigung, bestehend aus drei stereotypen Bestandteilen: [1] der Ansage oder Feststellung der *Schwangerschaft* – meist mit „siehe“ als Aufmerksamkeit weckendem Signal verknüpft –, [2] der Ankündigung der *Geburt* des Sohnes und [3] einem Auftrag zur *Namensgebung*, zuweilen mit Begründung versehen. Eine solche Ankündigung begegnet in der Bibel zum ersten Mal in Gen 16,11, der Rede des Engels JHWHs an Hagar in der Wüste:

- [1] Siehe, du bist schwanger (*ἰδοὺ σὺ ἐν γαστροῖ ἔχεις*),
- [2] du wirst einen Sohn gebären (*καὶ τέξῃ υἱόν*),
- [3] dessen Namen sollst du Ismael nennen (*καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ*); denn der Herr hat dein Elend erhört.

¹⁸ Ebd. 96.

¹⁹ Ebd. 80–93.

²⁰ Ebd. 96. „Das war ja auch bei den jüdischen Ausschweifungen der Patriarchengeschichte der geläufige Weg“.

„Geburtsankündigungen“ dieser Art begegnen im Alten Testament²¹, in der frühjüdischen Literatur²² und im jüdischen Midrasch²³ mit mancherlei Variationen²⁴, die die Grundform immer noch durchscheinen lassen.²⁵ Oft gipfeln sie in Zukunftsaussagen zur Bedeutung des angekündigten Sohnes [= 4], sei es als des Repräsentanten des sich auf ihn zurückführenden Stammes oder Volkes, sei es als dessen zukünftigen Erretters²⁶. Die erste Variante findet sich in den Patriarchenerzählungen, etwa in Ergänzung der „Geburtsankündigung“ an Hagar in Gen 16,12²⁷ oder in der an Abraham in Gen 17,19:

Da sprach Gott:

[2] Nein, Sara, deine Frau, wird dir einen Sohn gebären,

[3] den sollst du Isaak nennen,

[4] *und ich will meinen Bund mit ihm aufrichten als einen ewigen Bund für seine Nachkommen.*²⁸

²¹ Gen 17,19; 18,9–15 (V. 10/14: „Übers Jahr komme ich wieder zu dir, dann wird deine Frau Sara einen Sohn haben“); Gen 35,17; Ri 13,2–25 (Simson); 1 Sam 1,1–20 (der Priester Eli und Hanna); 4,20; 2 Kön 4,4–17 (Elischa und die Sunamitin); 1 Kön 13,1–3; 2 Kön 4,16.

²² Vgl. Jub 15,19; Ps-Philo, Lib Ant 4,11; 42, 1–17; 49,8; 50,8; 53,12 (Samuel); Josephus, Ant 2,205 (von einem ägyptischen Priesterschreiber: „er meldet dem König [sc. dem Pharao], es werde zu jener Zeit den Israeliten ein König geboren werden, der die Vormacht der Ägypter brechen, die Israeliten aber mehren wird. Wenn er groß geworden ist, werde er an Tugend alle übertreffen und unvergesslichen Ruhm erwerben [Mose]“); Ant 2,212–216; Vit Ad 21; Apk Mos 3.

²³ Vgl. Luz, Mt I 145; Zeller, Geburtsankündigung 94f.; auch Bloch, Gestalt; Vögtle, Messias.

²⁴ In Jes 7,14 (siehe unten) etwa in ein prophetisches Heilsorakel transformiert oder, wie in 1 Kön 13,1–3, in eine Unheilsankündigung oder, wie in 2 Sam 7 bzw. 1 Chr 22,8–10, in eine „Ankündigung der Geburt eines Thronfolgers“: Zeller, Geburtsankündigung 80: „Dieser Typ der Geburtsansage eines künftigen Herrschers musste sich Lk 1,31 ff. geradezu anbieten, wo Jesus das Sohnesverhältnis zu Gott, das Erbe des Davidsthrones und Herrschaft ohne Ende verheißen werden“.

²⁵ Die Gattung war also lebendig geblieben – auch bei denen, die Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 bildeten.

²⁶ Zeller, Geburtsankündigung 78.

²⁷ Gen 16,12: „Er wird ein Mensch sein wie ein Wildesel. / Seine Hand auf allen, die Hand aller auf ihm! / Allen seinen Brüdern gegenüber wird er wohnen.“

²⁸ Vgl. Jub 16,16–18.

Ri 13,5 ist ein Beispiel für die zweite Variante:

[1] Siehe, du wirst schwanger werden²⁹

[2] und einen Sohn gebären.

Es darf kein Schermesser an seinen Kopf kommen;

[3] *denn der Knabe wird vom Mutterleib an ein Gott geweihter Nasiräer sein.*³⁰

[4] *Er wird damit beginnen, Israel aus der Hand der Philister zu retten.*

„Geburtsankündigungen“ begegnen nie isoliert, sondern stets in narrativer Einkleidung. So unterschiedlich diese sein können, sie lassen ein Schema³¹ erkennen, das von den Einzeltexten jeweils konkret gefüllt wird: *Wer kündigt die Geburt an, wann tut er das (vor der eintretenden Schwangerschaft oder danach etc.), in welcher Situation geschieht es, wem gegenüber und mit welcher Absicht?*

Die *Situation*, in der eine „Geburtsankündigung“ ergeht, ist zumeist die der Aussichtslosigkeit der Eltern, auf normalem Weg ein Kind zu bekommen (Unfruchtbarkeit oder Alter).³² Weil nur *Gott* eine derartige Notsituation zu überwinden fähig ist, sind es auch *seine* Repräsentanten (Engel, Prophet oder Priester), die in einer Erscheinung zumeist der *Frau* Schwangerschaft und Geburt ankündigen.³³ Wenn sie (oder der Mann³⁴) darauf mit einem zweifelnden Einwand reagiert, gibt das Gelegenheit zur bekräftigenden Wiederholung der Ankündigung³⁵ oder auch zur Ansage eines bestätigenden Zeichens³⁶ und unterstreicht die göttliche Herkunft

²⁹ Die LXX ist gespalten: A liest das Verb im Futur (ἐξεις), B im Präsens (ἐξεις).

³⁰ Das Element *Auftrag zur Namensgebung* fehlt (hier vielleicht durch die Bezeichnung als „Nasiräer“ ersetzt); Ps-Philo, Lib Ant 42,3, trägt die Namensgebung nach: „[...] Und siehe, du wirst empfangen und einen Sohn gebären und sollst seinen Namen *Simson* nennen. Dieser nämlich wird geheiligt sein dem Herrn, deinem Gott. Achte aber du (darauf), dass er von keiner Frucht des Weinstocks genieße und dass er nicht irgendetwas Unreines esse, weil er Israel befreien wird aus der Hand der Philister.“ Vgl. auch Lib Ant 53,12.

³¹ Zeller, Geburtsankündigung 97; vgl. Berger, Formgeschichte 357–359.

³² Unfruchtbarkeit: 1 Sam 1,5; Ri 13,2 (vgl. Ps-Philo, Lib Ant 42,1); Lk 1,7. – Alter: Gen 17,17f.; 18,11; 2 Kön 4,14; auch Lk 1,7.

³³ Engel: Gen 18,9ff. (vgl. Jub 16,1–4); Ri 13,3 (vgl. Lib Ant 42,3); Mt 1,20; Lk 1,11.26f. – Prophet: 2 Kön 4,15. – Priester: 1 Sam 1,12–16. – In Gen 17,15–22 spricht Gott selbst – zu Abraham.

³⁴ Gen 17,17f. (Abraham); Mt 1,20f. (Josef); Lk 1,11–20 (Zacharias).

³⁵ Gen 17,19; 18,14.

³⁶ Lk 1,20; 1,36f.

der Initiative. Die „Pointe“ einer solchen Erzählung bildet „zweifelloser futurischer Satz über die Bedeutung des Kindes. Daran lässt sich ihre *Funktion* ablesen. Es geht nicht nur um Gottes wunderbare Hilfe für unfruchtbare Eltern, sondern auch um die dem Kind von jeher zugedachte Rolle in der Geschichte Gottes mit seinem Volk, die er erst als Erwachsener spielen wird“³⁷.

Wer in diesen formgeschichtlichen Rahmen die beiden „Geburtsankündigungen“ Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 einzeichnen möchte, hat auf die in ihnen enthaltenen stereotypen Elemente, aber auch auf Abweichungen vom Schema zu achten. Entsprechend der kanonischen Abfolge der Bücher beginnen wir mit Mt 1,18–25. Das ist nicht selbstverständlich. Denn die beiden Erzählungen ließen sich ja auch nach ihrer Geschehensabfolge anordnen:³⁸ In Lk 1,26–38 *kündigt* der Engel Maria die Schwangerschaft *an*, nach Mt 1,18 *ist* sie bereits schwanger.³⁹ Joseph wird dessen gewahr und will seine Frau heimlich „entlassen“ (Mt 1,19).

Doch erlauben die beiden Erzählungen eine derartige „historisierende“ Sicht, die sie als *zwei* Episoden *einer* Geschichte lesen möchte? Tatsächlich verstand man sie lange Zeit so und erklärte: Joseph habe schon *vor* seinem Traum um die Schwangerschaft Mariens aus dem Geist gewusst und seine „Braut“ aus religiöser Scheu nicht antasten und „entlassen“ wollen. Deshalb fordere der Engel Josef jetzt auf, Maria zu sich zu nehmen.⁴⁰

³⁷ Zeller, Geburtsankündigung 97 (Kursive von mir).

³⁸ So Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus, der auf den S. 36–47 „Die Verkündigung an Maria“ bespricht und anschließend auf den S. 48–59 „Empfängnis und Geburt Jesu nach Matthäus“.

³⁹ Fitzmyer, Conception 54–55.

⁴⁰ Diese Auslegung wurde in der Antike etwa von Euseb und Basilius vertreten; Hieronymus ist der Ansicht, dass Josef an die Keuschheit Mariens glaubte, aber um das Geheimnis ihrer Schwangerschaft nicht wusste und auf Offenbarung wartete. Anders Justin, Augustinus, Johannes Chrysostomus. Justin, Dial 78,3: „Josef aber, der mit Maria verlobt war, hatte anfänglich Maria, seine Braut, entlassen wollen in der Meinung, dass sie infolge unehelichen Umgangs mit einem Manne schwanger sei. In einem Gesichte hatte er jedoch den Befehl erhalten, sein Weib nicht zu entlassen; der Engel nämlich, welcher ihm erschienen war, hatte gesagt: ‚Vom heiligen Geist ist, was sie im Leibe trägt‘“ (siehe im Einzelnen bei Luz, Mt I 147 Anm. 40; dort auch Lit. zur Auslegungsgeschichte).

Ein solcher Deutungsansatz scheitert aus mehreren Gründen. Wenn Joseph seine Frau nicht „bloßstellen“ (δειγματίζειν) will, liegt die Annahme nahe, dass es um Ehre und Schande geht. Das heißt: Als er ihre Schwangerschaft bemerkt, verdächtigt er sie des Ehebruchs, will sie „entlassen“, aber weil er „gerecht“ ist (d. h. seine Frau nicht durch einen Ehebruchprozess der Schande preisgeben, sondern ihr Freundlichkeit und Milde zeigen will) „heimlich“ und ohne Aufhebens. Nur bei diesem Verständnis des Textes sagt ihm der Engel im Traum auch nicht, was er ohnehin schon durch Maria wissen müsste,⁴¹ sondern deutet ihm die Schwangerschaft und erklärt, was für ein Mensch das ist, den Maria gebären soll. Es liegt also eine echte „Geburtsankündigung“ vor.

Hinzu kommt, dass beide Erzählungen sich in einem wichtigen Punkt widersprechen: Sieht der Engel bei Lukas Maria als Namensgeberin vor, so überträgt er diese Aufgabe bei Matthäus Josef. Eine „historisierende“ Lektüre der beiden Erzählungen hintereinander⁴² ist deshalb obsolet. Beide Erzählungen sind eigenständig, keine von ihnen setzt die jeweils andere voraus.

Weil ungewiss ist, welche der beiden Erzählungen im Rahmen des jeweiligen Evangeliums zuerst literarisiert wurde, ist die Reihenfolge ihrer Analyse gleichgültig. Wenn wir mit Mt 1,18–25 beginnen, dann wegen der kanonischen Abfolge der beiden Evangelien. Leitend soll die Frage sein, ob beide Erzählungen über ihre gemeinsame gattungsmäßige Prägung als „Geburtsankündigungen“ hinaus sich als Rezeptionen insbesondere von Jes 7,14^{LXX} begreifen lassen. Die These lautet: Von ihrer

⁴¹ Dies ist Luz, Mt I 147, zufolge „die entscheidende Schwierigkeit“ der genannten These. – Mt 1 gibt in keiner Weise zu erkennen, dass Josef durch Maria schon vor ihrer Schwangerschaft darüber informiert gewesen ist, dass ihr ein Engel angekündigt habe, ohne seine Mitwirkung schwanger zu werden.

⁴² Luz, Mt I⁵ 147, nennt sie die „katholische“ Hypothese“ und erklärt: „Die Fronten laufen auch heute noch – mit bemerkenswerten Ausnahmen [katholischerseits I. Broer etwa] – entlang der Konfessionsgrenzen, während die altkirchliche Auslegung geteilt ist“; dieser aus der 1. Aufl. von 1985 unverändert in die jüngste Auflage des Kommentars von 2002 übernommene Satz samt Anm. hätte einer Revision bedurft. Auch Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus 48, folgt ihr nicht mehr: „Nun musste Josef feststellen, dass Maria ‚ein Kind trug aus Heiligem Geist‘ (Mt 1,18). Was Matthäus hier über die Herkunft des Kindes vorwegnimmt, weiß Josef aber noch nicht. Er muss annehmen, dass Maria das Verlöbnis gebrochen hat, und muss sie – dem Gesetz gemäß – verlassen [...]“.

Genese her sind sie als voneinander unabhängige narrative Extrapolationen aus Jes 7,14^{LXX} zu erklären. Es handelt sich bei beiden um eine Art haggadischer Schriftauslegung.

1.2 Mt 1,18–25 – „Geburtsankündigung“ an Joseph

Die „Überschrift“ unserer Erzählung, V. 18a (vgl. V. 1,1), hat *Scharnierfunktion*: Sie benennt das Thema der folgenden Geschichte – „der Ursprung (ἡ γένεσις⁴³) Jesu Christi“ –, womit sie die Erwartung des Lesers nach vorne richtet. Zugleich knüpft sie an die voranstehende Genealogie Jesu an, die das Buch eröffnet, genauer an deren Klimax V. 16, die in Durchbrechung des bis dahin durchgängigen genealogischen Schemas (ein Mann x zeugte seinen Sohn y) eine Spannung aufbaut, die nun der Lösung harret: Jesu Abstammung von David verläuft zwar über Josef, aber V. 16 führt ihn nicht als seinen leiblichen Vater ein, sondern als „den Mann Marias, aus der *Jesus*, der *Christus* genannt wird, gezeugt wurde (ἐγεννήθη)⁴⁴“. Die Frage, wie beides zusammengeht – die über Josef

⁴³ NA²⁸ mit den besten und ältesten Textzeugen; belegt ist auch die Variante ἡ γέννησις (= Geburt), die Gnllka, Mt I 17, wegen der Übereinstimmung mit 2,1 (τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ = „als Jesus in Bethlehem geboren worden war“) vorzieht. Der semantische Gehalt von γένεσις ist weiter: „Ursprung“, „Abstammung“ (so in 1,1), auch „Geburt“ (so die gängigen deutschen Übersetzungen: Zürcher; EÜ 2016; Luther 2017). Mit „Ursprung“ übersetzen zu Recht Luz, Mt I 141; Konradt, Mt 34 u. a.; es ist ja keine Geburtserzählung (die von Mt nicht erzählte Geburt Jesu wird sich nach dieser Geschichte zutragen: 2,1), sondern es geht um Jesu „Zeugung“ (18c.20g), seinen göttlichen „Ursprung“ „aus heiligem Geist“. Richtig Fiedler, Mt 46: Thema ist „die Lebensentstehung, also die Zeugung, und nicht, wie viele Übersetzungen weismachen wollen, [...] die Geburt“. – Peck (Hg.), Aristotle LIX: „γένεσις, change from the non-existent to the existent“; aber „γένεσις also refers to the whole process of an animal’s development until it has reached its completion“; ebd. LXI: „Γένεσις [...] is a process of change; in fact, it is the most fundamental sort of change, viz. ‚coming into being‘; hence, the product resulting from a process of γένεσις is some οὐσία, for although some sorts of οὐσία persist eternally, there are others which are ‚perishable,‘ i. e., which are subject to γένεσις and φθορά“.

⁴⁴ Die „Überschrift“ V. 18a knüpft nicht nur an dieses ἐγεννήθη an, sondern greift auch gezielt die Wendung „*Jesus*, der *Christus* Genannte“ auf; so erklärt sich auch die merkwürdige Voranstellung des so fokussierten Genitivs Ἰησοῦ

vermittelte Davidsohnschaft Jesu *und* der Ausfall der *leiblichen* Vaterschaft Josefs –, beantwortet unsere Erzählung:

- 18 a Mit Jesu Christi Ursprung (ἡ γένεσις) verhielt es sich aber so:
b Als seine Mutter Maria mit Josef verlobt war,
c fand es sich, bevor sie zusammenkamen, dass sie schwanger war aus heiligem Geist
(ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος).
- 19 a Josef, ihr Mann, aber,
b¹ der gerecht war
b² und sie nicht öffentlich bloßstellen wollte⁴⁵,
a gedachte, sie in aller Stille zu entlassen.
- 20 a Während er dies aber überlegte,
b *siehe*,
c da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum⁴⁶
d und sprach:
e Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht,
f Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen!
g Denn [1] das in ihr Gezeugte (τὸ ... ἐν αὐτῇ γεννηθέν) ist aus heiligem Geist.
- 21 a [2] Und sie wird einen Sohn gebären (τέξεται ... υἷόν),
b [3] und du wirst seinen Namen Jesus nennen;
c [4] denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten⁴⁷.
- 22 a Dies alles aber (τοῦτο δὲ ὅλον) geschah,
b damit erfüllt würde,
c was vom Herrn durch den Propheten gesagt wurde, der spricht:
- 23 a [1] *Siehe*,
die Jungfrau wird im Schoß haben (ἐν γαστρὶ ἔξει)
b [2] und einen Sohn gebären (τέξεται υἷόν),

Χριστοῦ samt deiktischem Artikel τοῦ vor dem Namen, was höchst ungewöhnlich ist (Bl.-Debr.-Rehkopf § 260,9).

⁴⁵ Vgl. Dtn 22,23 f. – „Entlassen“ meint Scheidung: vgl. Dtn 24,1.

⁴⁶ Zeller, Geburtsankündigung 101: es gibt nur wenige jüdische Beispiele für eine Geburtsankündigung im Traum: Josephus, Ant 2,212; 20,18. „Aus inhaltlichen Gründen sind also auch griechische Vorbilder für den Evangelisten wahrscheinlich“.

⁴⁷ Vgl. Ps 129,8^{LXX}.

- c [3] und sie werden seinen Namen Emmanuel nennen (Jes 7,14),
d [4] was übersetzt ist: Gott mit uns⁴⁸.
- 24 a Josef aber, erwacht vom Schlaf (ἀπὸ τοῦ ὕπνου),
b tat (ἐποίησεν),
wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte (προσέταξεν),
c und nahm seine Frau zu sich (παρέλαβεν)⁴⁹;
- 25 a und er erkannte sie nicht,
b bis sie einen Sohn geboren hatte;
c und er nannte seinen Namen Jesus.

Die Erzählung mit *Exposition* (V. 18b–19), *Hauptteil* (V. 20f.) und *Schluss* (V. 24f.) ist in sich gerundet. Der Konflikt, den die Exposition darstellt, wird im Hauptteil (V. 20f.) einer Lösung zugeführt und diese im Schlussteil (V. 24f.) umgesetzt: Josef handelt, wie ihm der Engel auftrug. Er entlässt seine schwangere Frau nicht, sondern nimmt sie zu sich und gibt dem Neugeborenen den ihm zgedachten Namen, womit die „davidische Abkunft des Sohnes vor dem Gesetz“⁵⁰ gesichert ist. Dass er seine Frau „nicht erkannte, bis sie einen Sohn geboren hatte“ (V. 25a.b)⁵¹, stellt dessen Geburt „aus heiligem Geist“ (V. 18d.20g) sicher. Der Schluss V. 24f. hält beides fest: Jesu Davidsohnschaft (damit auch seine Abrahamsohnschaft) *und* seinen „Ursprung“ „aus dem Geist“, also Gott.

Der Kommentar des Erzählers in V. 22f. zwischen Hauptteil und Schluss tritt gleichsam zurück vom Erzählten, nimmt Distanz und bewegt sich auf eigener Ebene: Er erklärt, dass mit „*dem allen*“, was der Engel Josef im Traum ankündigte (einschließlich des Auftretens des er-

⁴⁸ V. 23d scheint „nur“ die Übersetzung des Emmanuel-Namens zu sein, erfüllt aber – angezeigt durch die Markierung mit [4] – eine wichtige Position im Schema einer „Geburtsankündigung“, nämlich die der Ansage der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Sohnes; vgl. V. 21c (auch hier liegt eine Übersetzung des vorweg genannten Namens vor).

⁴⁹ Die auch klanglich sorgfältige Gestaltung dieses wichtigen V. 24 mit seinen vielen π – Anlauten (vgl. Bl-Debr-Rehkopf § 488,7) ist beachtlich.

⁵⁰ Gnilka, Mt I 22.

⁵¹ Das hier verarbeitete „Tabumotiv“ findet sich in der antiken Literatur des Öfteren: vgl. Ebner, Versuch 208–210: „Der Ehepartner der betroffenen Frau wird über die Aktivität seines göttlichen Konkurrenten aufgeklärt“ und hält sich „ab sofort sexuell von seiner Frau fern – bis zur Geburt des bereits gezeugten Kindes“; vgl. etwa Plutarch, Vit Alex 2,6; Quaest Conv VIII 1,2 (717D/E); Diogenes Laertius 3,2.

wachsenen Jesus als Retter seines Volkes), das Prophetenwort Jes 7,14 in Erfüllung gehen sollte.⁵² Τοῦτο [...] ὅλον = „dieses alles“ schließt ein, was nach unserer Szene erst noch kommen wird, die Geburt des angekündigten Sohnes, mit dem Maria bereits schwanger ist, und dass „sie seinen Namen Emmanuel nennen werden, das heißt übersetzt: Gott mit uns“. Wie die LXX-Vorlage den Teilvers Jes 7,14e las, ist umstritten.⁵³ Matthäus bietet jedenfalls den Plural der 3. Pers. („sie“) und fügt die Jes 8,8.10^{LXX} entnommene Übersetzung des Namens „Gott mit uns“ an. So öffnet er den Horizont der „Geburtsankündigung“ auf das ganze Buch hin, das ja davon erzählen wird, wie Gott sich durch Jesu heilvolles Auftreten in seinem Mit-Sein zu erfahren gibt, und in dessen Schluss der Auferweckte den Seinen zusagen wird, „alle Tage bis zum Ende der Welt mit ihnen zu sein“ (Mt 28,20). Die Frage, wer die von Matthäus redaktionell in das Jes-Zitat eingebrachten „sie“ sind, die Jesus den Emmanuel nennen werden, findet so auch eine plausible Antwort: Es sind die Jünger, die sich zu ihm als dem Emmanuel bekennen werden, bzw. die nachösterliche Ekklesia.⁵⁴ Matthäus weist damit schon zu Beginn seines Buchs der Leserschaft programmatisch ihren Ort im Text an. In diesem καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ dürfen sie sich wiedererkennen und aufgehoben wissen.⁵⁵

Die Mitte der Erzählung bildet die „Geburtsankündigung“ V. 20g–21c mit ihren klassischen Gattungselementen [1] – [4]. Dass die Ankündigung der Schwangerschaft [1] entfällt bzw. umgestaltet ist, liegt an der

⁵² Bereits in der Genealogie, Mt 1,8–9, erwähnt Matthäus die beiden Könige Usia und Achaz aus Jes 7 (vgl. V. 1.3.10 und 12) und bereitet damit indirekt das „Reflexionszitat“ vor.

⁵³ Entweder bot sie die 2. Pers. Sing.: „du wirst (καλέσεις) seinen Namen Emmanuel nennen“ (diese Lesart ziehen Ziegler, Isaias 147; Rahlfs-Hanhart, Septuaginta 575, und die Septuaginta Deutsch vor) oder die 2. Pers. Plur.: „ihr werdet seinen Namen Emmanuel nennen“ (so Troxel, Isaiah 9 Anm. 37).

⁵⁴ Deshalb konkurriert auch nicht die zukünftige Namensgebung von V. 23c mit der nach V. 25c von Joseph vollzogenen (vgl. V. 21b).

⁵⁵ Die sich an Joel 3,5 (vgl. Apg 2,21) anschließende Wendung „den Namen des Herrn anrufen“ (ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου) ist in neutestamentlicher Zeit als Ausdruck für „Sich zum Herrn (Jesus) bekennen“ verbreitet (vgl. Apg 9,14.21; 22,16; Röm 10,13 [Joel 3,5]; 1 Kor 1,2), allerdings nicht bei Mt belegt. Aber sie könnte ihm bekannt gewesen sein und ihn zur Umformung von Jes 7,14^{LXX} angeregt haben.

Adressierung der „Geburtsankündigung“ an den Mann wie der Situation, in der er sich befindet: Der Engel wiederholt Joseph nicht, was er ohnehin schon weiß, dass nämlich seine Frau schwanger ist, sondern erklärt ihm den Befund: „das in ihr Gezeugte ist aus heiligem Geist“. Die übrigen Bestandteile der „Geburtsankündigung“ [2] – [4] sind regelkonform gebildet.

Die Geschichte, in die die „Geburtsankündigung“ eingekleidet ist, könnte – abgesehen von wenigen Details⁵⁶ – gar nicht anders erzählt sein. Wer alternative Geschehensabfolgen durchspielt, wird das ohne weiteres erkennen. So wäre eine „Geburtsankündigung“ an Josef vor seiner eherechtlich verbindlich eingegangenen „Verlobung“ mit Maria sinnlos, denn sie könnte ja nicht seinen Entschluss zur Ehe mit Maria motivieren; dieser wird selbstverständlich vorausgesetzt. Genauso undenkbar wäre es, dass die „Geburtsankündigung“ an Joseph in einer futurischen Form erginge (entsprechend Jes 7,14^{LXX}: „sie *wird* schwanger sein“), denn dann könnte seine Reaktion nur ungläubiges Staunen sein, nicht aber sein gehorsames Sich-Fügen in die himmlisch schon in Gang gesetzten Geschehnisse. Dieser Gehorsam zeichnet Josef aus. So blieb nur die Möglichkeit – sollte die Erzählung mit Spannung ausgestattet sein –, sie mit dem Konflikt aufgrund bereits eingetretener Schwangerschaft, die Josef in größte Verlegenheit stürzte, zu eröffnen und dem entsprechend auch die Rede des Engels zu formulieren: *Maria ist schon schwanger, Geburt und Namengebung stehen noch aus*. Nur so erbringt die Geschichte die Leistung, die von ihr erwartet wird, nämlich zu erzählen, wie beides zusammengeht: Jesu genealogisch begründete Davidssohnschaft einerseits und seine Zeugung aus heiligem Geist ohne Mitwirkung eines leiblichen Vaters andererseits. Der Engel fügt beides zusammen, wenn er seine Aufforderung: „Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, *Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen* (παράλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναικᾶ σου)“, mit der „Geburtsankündigung“ V. 20g–21c begründet (V. 20g: γάρ): Josef soll seine Frau heimführen, dem Kind den vom Engel vorgesehenen bedeutungsträchtigen und in die Zukunft weisenden Namen geben⁵⁷ und es auf

⁵⁶ So hätte die himmlische Kunde Joseph auch durch unmittelbaren Engel-Besuch zuteilwerden können, nicht unbedingt durch einen Traum.

⁵⁷ Seine Bedeutung ist Programm: V. 21c „übersetzt“ den Namen = יהושע / Josua (gr. Ἰησοῦς): Jhwh [ist] Rettung.

diese Weise gesetzlich zum eigenen Kind erklären, *weil* es von Gott ist und dieser es so vorgesehen hat. Wenn Joseph, „aus dem Schlaf erwacht, tut, wie ihm der Engel befohlen hat“, geschieht das der Erzähllogik entsprechend unmittelbar im Anschluss an seinen Traum, so dass *niemand* – dass darf der Leser hinzudenken – von der besonderen Schwangerschaft Mariens erfährt. Nur der „allwissende Erzähler“ weiß um sie wie auch darum, dass Joseph, nachdem er seine Frau zu sich nahm, mit ihr nicht verkehrt, bis der Sohn geboren ist, damit tatsächlich gilt: Dieser Sohn ist nach dem Gesetz aus dem Stamm Davids – *und* er kommt von Gott her.

Wer nach der *Genese* dieser gekonnt erzählten Geschichte fragt, erhält von der Forschung zwei Auskünfte, die sich zu Recht eines breiten Konsenses erfreuen: (a) Der Kommentar V. 22 f. mit dem sog. „Reflexionszitat“ (eine matthäische Besonderheit) geht auf den ersten Evangelisten zurück. (b) Das sprachliche Gewand der Erzählung weist insgesamt matthäischen Stil auf, woraus zu schließen ist: Der Evangelist hat die mündlich umlaufende Geschichte versprachlicht. Bei dieser zweifachen Auskunft lässt man es in der Regel bewenden.⁵⁸ Doch erlaubt die Erzählung noch einen weiteren Schritt. Sie gibt zwei Grundbausteine zu erkennen, aus deren Kombination sie generiert wurde.

Der *erste* und entscheidende Baustein ist die „Geburtsankündigung“, die nach einer narrativen Einkleidung verlangte. Nachdem feststand, dass es eine „Geburtsankündigung“ an die Adresse des Mannes sein sollte, also Joseph, den Sohn Davids,⁵⁹ erhielt die „Geburtsankündigung“ eine der zu erwartenden Geschehenslogik entsprechende narrative Einkleidung (siehe oben).

Der *zweite* Baustein, der nicht aus der „Geburtsankündigung“ generiert sein kann und deshalb gleichfalls vorgegeben sein muss, hängt mit der Entscheidung zusammen, dass Joseph ihr Adressat sein sollte. Konkret geht um das Wissen der Erzählung um die genealogische Herkunft

⁵⁸ Es sei denn, man spekuliert über die Herkunft der Geschichte (aus der Familie Jesu).

⁵⁹ Die Gattung erlaubte die Adressierung einer „Geburtsankündigung“ an den Mann: vgl. Josephus, Ant 2,212–216, die Erzählung von der Erscheinung Gottes vor dem zukünftigen Vater des Mose, dazu Zeller, Geburtsankündigung 94.

Josephs und damit Jesu aus dem Stamm Davids, ein Wissen, das – von ihr unabhängig – auch durch andere Quellen wie die voranstehende Genealogie Mt 1,1–16 und die alte Glaubensformel Röm 1,3f.⁶⁰ bezeugt wird. Das Zusammentreffen *beider* Elemente – eine aus den Vorgaben der Schrift gestaltete himmlische „Ankündigung“ der Geburt des Messias Jesus *und* das Wissen um die genealogische Herkunft Josephs – ist der Boden, auf dem die Erzählung entstand.

Als prägende Vorbilder der „Geburtsankündigung“ nennt die Forschung in der Regel Gen 16,11; 17,19 und Ri 13,3–5, kaum Jes 7,14.⁶¹ Gegen eine besondere Rolle des Prophetenworts für die matthäische Erzählung scheint in der Tat das Fehlen spezifischer Merkmale des Spruchs zu sprechen, allerdings nur, wenn Jes 7,14 isoliert und nicht der ganze Spruch zum Vergleich mit Mt 1,18–25 in Betracht gezogen wird:

Zl.	Mt 1,20b–21	Jes 7,13 f. ^{LXX}
1	[vgl. Zl. 5]	(13) Hört doch, (ihr vom) <i>Haus Davids!</i> [...]
2	(20b) <i>Siehe</i> ⁶² ,	
3	ein Engel <i>des Herrn</i> erschien ihm im Traum und sprach:	(14) Deshalb wird <i>der Herr selbst</i> euch ein Zeichen geben:
5	Joseph, <i>Sohn Davids</i> ,	[vgl. Zl. 1]
6	fürchte dich nicht,	
7	Maria, deine Frau zu dir zu nehmen;	

⁶⁰ V. 3: „aus dem Samen Davids dem Fleisch nach“; vgl. Theobald, Auslegung 102–118.

⁶¹ Fiedler, Mt 49. – Gnllka, Mt I 15f., favorisiert Gen 16,11 („Engel des Herrn, Geburt, Namengebung und deren Begründung schaffen die Übereinstimmung“); ebd. 16 rechnet er damit, dass Jes 7,14 eventuell „schon vor ihm [Mt]/neben ihm mit der Verkündigungsgeschichte in Verbindung gebrachte wurde“ (er postuliert eine mündlich umlaufende Verkündigungsgeschichte als Vorlage des Matthäus); Luz, Mt I 143, nennt zwar Jes 7,14, schränkt aber ein: „Sämtliche Berührungen zwischen dem Zitat Jes 7,14 und den übrigen Versen der Perikope [...] sind auch solche mit dem Typ ‚Geburtsanzeige‘“ (ebd. Anm. 13).

⁶² Die Formel „und siehe“ ist zwar typisch für Matthäus (vgl. Fiedler, Formel 23–29), steht hier aber vor der Notiz vom „Erscheinen“ des Engels im Traum und könnte so durch die „Geburtsankündigung“ inspiriert sein, für die ja das „siehe“ typisch ist.

Zl.	Mt 1,20b–21	Jes 7,13 f. ^{LXX}
8	[vgl. Zl. 2]	Siehe,
9	denn das in ihr Gezeugte ist aus heiligem Geist (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου).	die Jungfrau wird im Schoß haben (ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει)
10	(21) Und sie wird einen Sohn gebären (τέξεται δὲ υἱόν),	und sie wird einen Sohn gebären (τέξεται δὲ υἱόν),
11	und du wirst seinen Namen Jesus nennen (καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ ...),	und ihr werdet (du wirst) ⁶³ seinen Namen Emmanuel nennen (καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ ...).
12	denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten.	

Der Prophetenspruch geht an das „Haus Davids“, denn das angesagte Kind wird Nachfolger auf dem Thron Davids. Dem entspricht, dass der Engel Joseph als „Sohn Davids“ anspricht und ihn auffordert, das angekündigte Kind mit seiner Mutter anzunehmen und zu seinem eigenen zu machen. Kündigt der Prophet an, „der Herr selbst“ (κύριος αὐτός) werde ein Zeichen gewähren, so tritt hierfür bei Matthäus der „Engel des Herrn“ (ἄγγελος κυρίου) ein, der Joseph im Traum erscheint. Spricht Jes 7,14 in der ersten Zeile der „Geburtsankündigung“ von der „Jungfrau“ (ἡ παρθένος), so greift das die matthäische Erzählung auf und interpretiert die Wendung „Im-Schoß-Haben“ als ein „Gezeugt-Sein“ des Kindes „aus dem Geist“, ohne Mitwirkung des Mannes. Die Gleichwertigkeit der beiden verbalen Wendungen bezeugt V. 18d im Eingang der Erzählung: „[...] sie wurde *als im Schoß habend* gefunden (ἐν γαστρὶ ἔχουσα) aus heiligem Geist“. Beachtlich ist die Übereinstimmung in der Anrede Zl. 11: Der Übersetzer der Septuaginta versteht das ambivalente **נָאָךְ** des masoretischen Textes⁶⁴ als 2. Pers. Plur. oder Sing. Mask., „bezogen auf Achaz oder, kollektiv, auf das Haus Davids“⁶⁵; die

⁶³ Vgl. oben Anm. 53.

⁶⁴ „Die Frage lautet [...], ob diese Form als eine weibliche (archaisierende 3. fem. sg. pf. oder part. fem. sg.) oder als eine männliche (2. masc. sg. pf.) zu lesen ist. Das Textproblem ist dabei unlösbar mit der Auslegung des Kontextes verbunden. Dieser spricht für einen Subjektwechsel von ‚sie wird gebären‘ zu ‚du sollst nennen‘, was auch die *lectio difficilior* darstellt“ (Beuken, Jes 186).

⁶⁵ A. van der Kooij/F. Wilk, in: Karrer/Kraus, SD.EuK Bd. II, 2522.

matthäische Erzählung schließt sich der Sing.-Lesart an (bzw. ändert die Plur.-Lesart in den Sing.) und bezieht sie auf Josef als Sohn Davids.

Angesichts dieser in Summe überraschenden Übereinstimmungen zwischen dem Prophetenspruch Jes 7,13f.^{LXX} und der vormatthäischen Geschichte kann festgehalten werden, dass sie aus dem Spruch generiert wurde. In Kenntnis der Gattung „Geburtsankündigung“ setzt die Geschichte den messianisch verstandenen Spruch szenisch um. Da ihr Autor ὁ παρθένης als Hinweis auf die jungfräuliche Geburt des Messiaskindes verstand, war ihm die Aufgabe gestellt zu erzählen, wie beides zusammengeht: die göttliche Herkunft des Messiaskindes *und* seine davidische Herkunft. Mehr über das Milieu solcher schriftgelehrten Auseinandersetzung mit dem Prophetentext erfahren wir, wenn wir nach der Herkunft des Motivs jungfräulicher Geburt fragen.

1.3 Lk 1,26–38 – „Geburtsankündigung“ an Maria

Lk 1,30b–33 ist die zweite „Geburtsankündigung“ im Eingang des Evangeliums. Die erste erging unmittelbar zuvor an Zacharias im Tempel (1,13–17) und wird jetzt durch die an Maria *überboten*: War Elisabeth „unfruchtbar“ und wie Zacharias „in vorgerücktem Alter“ (1,7.18), so soll Maria den ihr angekündigten Sohn gebären, ohne „einen Mann zu erkennen“ (1,34b.c). Die Steigerung des Wunders verweist auf die größere Rolle des Mariensohns im Heilsplan Gottes: Schildert „der Engel des Herrn“ (1,11) Zacharias die Bedeutung des angekündigten Kindes in den biblischen Farben des für die Endzeit erwarteten Elija, so kündigt er Maria die Geburt des davidischen Messias an, der „über das Haus Jakob in Ewigkeit herrschen und dessen Herrschaft kein Ende haben wird“ (V. 32f.).⁶⁶

Das Zueinander der beiden Szenen wird indes nicht nur vom Gesetz der *Überbietung*, sondern auch von dem der *Parallelität* bestimmt:⁶⁷

⁶⁶ Johannes soll „als Prophet agieren, während Jesus die Funktion des Regenten übernehmen wird“; auch ist die Wirksamkeit des Täufers als Vorläufer Gottes zeitlich begrenzt, Jesu Regentschaft nicht (Wolter, Lk 91).

⁶⁷ Brown, Birth 294f., bietet eine schematische Gegenüberstellung der Zacharias- und Marienerzählung.

Zacharias wie Maria werden bei namentlicher Nennung vom Engel mit einem „Fürchte dich nicht!“ angesprochen; beide bringen auf die ihnen zuteilwerdende „Geburtsankündigung“ einen Einwand vor, den der Engel jeweils ausräumt; beide erhalten ein Zeichen von ihm – Zacharias wird stumm, Maria wird auf das Wunder der Schwangerschaft der Elisabeth verwiesen.⁶⁸ Damit zeichnen sich Baugesetze ab, die helfen, die zweite Szene synchron und diachron zu erklären. Der Text lautet:

- 26 Im sechsten Monat aber wurde der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt Galiläas mit Namen Nazareth gesandt
- 27 a zu einer Jungfrau, die mit einem Mann namens Josef aus dem Haus Davids verlobt war,
 b und der Name der Jungfrau war Maria.
- 28 a Und er trat bei ihr ein (εἰσελθὼν πρὸς αὐτήν)
 b und sprach:
 c Sei gegrüßt, *Begnadete* (κεχαριτωμένη)!
 d Der Herr ist mit dir.
- 29 a Sie aber erschrak (διεταράχθη) über das Wort
 b und überlegte (διελογίζετο),
 c was dieser Gruß bedeute.
- 30 a Und der Engel sprach zu ihr:
 b Fürchte dich nicht, Maria!
 c Denn du hast *Gnade* (χάριν) bei Gott gefunden.⁶⁹
- 31 a [1] *Und siehe*,
 b du wirst im Schoß empfangen (συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ)
 c [2] und einen Sohn gebären (τέξῃ υἱόν),
 d [3] und du wirst seinen Namen *Jesus* nennen (καλέσεις).
- 32 a [4] Dieser wird groß sein
 b und *Sohn des Höchsten* (υἱὸς ὑψίστου) genannt werden (κληθήσεται),
 c und Gott der Herr (κύριος ὁ θεός) wird ihm den Thron seines Vaters David geben,

⁶⁸ Radl, Lk 55f., erkennt eine „Verbindung von Geburtsankündigungs- und Berufungsschema“, „und zwar in der Weise, dass die Ankündigung eingebettet ist in den Berufungsvorgang; denn für diesen sind die Elemente des Einwands, der Erklärung und des Zeichens besonders typisch“.

⁶⁹ „[D]ie in frühjüdischen Texten belegte Verknüpfung von ‚Gnade finden‘ und Mitteilung von Offenbarung bzw. Eröffnung von Erkenntnis“ ist weit verbreitet (Wolter, Lk 89, mit Belegen): vgl. Gen 18,3 (εἰ ἄρα εὗρον χάριν ἐναντίον σου [Abraham]); Ex 33,13 (εἰ οὖν εὗρηκα χάριν ἐναντίον σου [Mose]).

- 33 a und er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit,
b und sein Königtum (βασιλεία) wird kein Ende haben.
- 34 a Maria aber sprach zu dem Engel:
b Wie soll das geschehen,⁷⁰
c da ich keinen Mann erkenne?
- 35 a Und der Engel antwortete
b und sprach zu ihr:
c *Heiliger Geist* (πνεῦμα ἅγιον) wird über dich kommen (ἐπι-ελεύ-
σεται),
d und Kraft des Höchsten (δύναμις ὑψίστου) wird dich überschatten
(ἐπι-σκιάσει);
e deshalb wird auch das Geborene (τὸ γεννώμενον)⁷¹ *heilig* genannt
werden, *Sohn Gottes*.
- 36 a *Und siehe,*
b Elisabeth, deine Verwandte,
c auch sie hat in ihrem Alter einen Sohn empfangen,
d und dies ist der sechste Monat für sie,
e die unfruchtbar genannt wird.
- 37 a *Denn* kein Wort (, das) von Gott her (kommt,) wird unwirksam sein
(οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥήμα)⁷².
- 38 a Da sprach Maria:
b *Siehe,*
(ich bin) die Magd⁷³ des Herrn;
c mir geschehe nach deinem Wort (γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥήμά σου)!
d Und der Engel schied von ihr.

Die szenische *Eröffnung* des Dialogs in V. 26 f. nennt Zeit und Ort des Geschehens und setzt es zur vorangehenden Erzählung in Bezug: „Der sechste Monat“ (V. 26), in welchem der Engel bei Maria „eintritt“, ist der sechste der Schwangerschaft der Elisabeth (vgl. 1,24), worauf der Engel

⁷⁰ Vgl. Joh 3,9; auch hier ist die Antwort pneumatologischer Natur.

⁷¹ „Für sich allein“ wirkt „*das Gezeugte/das Geborene*“ „ziemlich hart“ (Radl, Lk 54 Anm. b); wohl deshalb fügen einige Textzeugen „*aus dir*“ (ἐκ σοῦ)“ hinzu = „*das aus dir Geborene*“. „Vielleicht hat auch das Vorbild von Mt 1,16 (ἐξ ἧς ἐγεννήθη ...) eine Rolle gespielt. Im Übrigen setzt dieser Zusatz die in V. 35 vorausgehende doppelte Verwendung des Personalpronomens fort: ἐπι σε – σοί – ἐκ σοῦ“ (ebd.).

⁷² Vgl. Gen 18,14: μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥήμα; vgl. 2 Chr 14,10; Job 10,13^{LXX}; Sach 8,6^{LXX}.– Vgl. Mk 10,27 par. Mt 19,26; Lk 18,27.

⁷³ Vgl. Lk 1,48 („Niedrigkeit seiner Magd“); Gen 29,32; 1Sam 1,11.

am Ende der Szene auch ausdrücklich hinweist (V. 36d). Die Begegnung des Zacharias mit dem Engel trug sich im Jerusalemer Tempel bzw. nach seiner Heimkehr in einer Stadt des jüdischen Berglands zu, wo er mit Elisabeth zu Hause ist (vgl. 1,39). Die Szene mit Maria trägt sich in einer „Stadt Galiläas mit Namen Nazareth“ (V. 26) zu, in einem nicht näher beschriebenen Haus (V. 28a).

Die erste der beiden Erzählfiguren – der himmlische Bote mit Namen Gabriel – ist den Lesern schon aus der vorangehenden Szene bekannt.⁷⁴ Die zweite Person – ihr gilt die Sendung des Boten – wird stilgemäß eingeführt: mit Angabe ihres Familienstands – „eine junge Frau, die mit einem Mann namens Josef aus dem Haus Davids verlobt war“ – und ihrem Namen Maria⁷⁵. Die Rede von der „jungen Frau (παρθένης)“ und der Herkunft Josefs „aus dem Haus Davids“ scheint beiläufig zu sein, ist für den Fortgang aber bedeutsam.

Der *Hauptteil* der Szene besteht aus einem Dialog, der mit seinen fünf Redeteilen samt Einführungsformeln („er/sie sprach“) den mit Zacharias, der nur drei aufweist, deutlich überbietet. Der Erzähler meldet sich lediglich einmal zu Wort, und zwar in V. 29 mit einer Notiz zur Reaktion Mariens auf den Eingangsgruß des Engels. Diese Einschaltung hat die Funktion, den Gruß, der schon von sich aus „erwählungstheologisch aufgeladen ist“, von der nachfolgenden Rede des Engels abzuheben und so seine Bedeutung für die ganze Rede zu unterstreichen.⁷⁶

⁷⁴ In 1,19 stellt sich der Bote Zacharias vor mit den Worten: „Ich bin *Gabriel*, der vor Gott steht, und ich wurde gesandt, zu dir zu reden und dir dieses zu verkündigen“. Was in 1,19 „Bestandteil der an Zacharias gerichteten Selbstvorstellung des Engels“ ist, wird in 1,26 „als Mitteilung des Erzählers an die Leser formuliert“. Vor Maria stellt sich der Bote nicht mehr vor. So erfahren nur die Leser, „wer zu Maria kommt; sie selbst erfährt bis zum Schluss nicht, wer ihr Besucher ist“ (Wolter, Lk 85). Doch sie weiß aus seinen Worten, woher er kommt, denn sonst könnte sie am Ende nicht ihr: „Mir geschehe nach deinem Wort!“ sprechen.

⁷⁵ Lukas benutzt die griechische Transkription *Μαριάμ* des hebräischen מַרְיָם; vgl. Ex 15,20.21 u. ö.

⁷⁶ Wenn Maria den Gruß nicht beantwortet, sondern in Gedanken verfällt, wie der Erzähler bemerkt, dann soll damit der Leser „auf ein offenkundiges Missverhältnis aufmerksam“ gemacht werden: „dass nämlich ein erwählungstheologisch derart aufgeladener Gruß eines Engels an eine gänzlich unbedeutende Jungfrau in einer gänzlich unbedeutenden galiläischen Stadt ergeht“ (Wolter, Lk 89).

Anschließend kündigt der Engel der Verlobten Schwangerschaft und Geburt des Messias an, was diese zu einer erstaunten Rückfrage veranlasst. Der Engel erklärt sich und die Frau willigt ein: „Mir geschehe nach deinem Wort“ (V. 38c). In Entsprechung zu V. 26 *schließt* V. 38d die Szene ab: „Und der Engel schied von ihr“⁷⁷.

Zentrum des Dialogs ist die „Geburtsankündigung“ durch den Engel (V. 31–33), die dieser auf Rückfrage Mariens in V. 35c–e kommentiert, mit Verweis auf die Schwangerschaft ihrer „Verwandten Elisabeth“ stützt (V. 36) und mit einer explizit theologischen Sentenz begründet (V. 37). Der Engelsgruß V. 28c.d mit seiner Zusage der Erwählung Mariens („Sei gegrüßt, *Begnadete* [κεχαριτωμένη]! ...“) und deren Bekräftigung nach der Kunstpause V. 29 in V. 30b.c („Fürchte dich nicht Maria! Denn du hast *Gnade* [χάρις] bei Gott gefunden“) stehen wie eine Überschrift voran. Die „Geburtsankündigung“ selbst enthält die bekannten Formelemente: eine mit *καὶ ἰδοὺ* eingeführte mehrgliedrige Ansage (1) der Schwangerschaft, (2) der Geburt des Kindes, (3) seiner Namensgebung und (4) seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung. Dieses vierte Element – die Klimax der „Geburtsankündigung“ – ist zweigeteilt (2 + 3 Glieder): Der Engel erklärt, dass der Geborene „groß“ sein, d. h. „Sohn des Höchsten“ heißen wird (V. 32a.b), *und*, dass Gott ihm den Thron seines Vaters David geben und Jesus auf ewig „über das Haus Jakob“ herrschen wird (V. 32c–33b). In beiden Teilen schöpft die Verheißung des Engels aus der biblischen Erwartung eines davidischen Messias, der – weil göttlichen Schutz genießend – auch „sein Sohn“ genannt werden kann (vgl. Ps 2,7;

⁷⁷ Vögtle, Glaubensbarrieren 126: „Müsste auch noch gesagt werden, dass der heilige Geist jetzt über Maria kam und die Kraft des Höchsten sie überschattete? Diese Feststellung würde an dieser Stelle weniger diskret klingen als in der Verheißung von 1,35, weil sich durch die Datierung der Empfängnis auf einen konkreten Zeitpunkt doch der Vergleich mit einer menschlichen Zeugung aufdrängen würde. Abgesehen davon, dass sich die Erfüllung der vom Gesandten Gottes überbrachten Verheißung von selbst versteht, konnte der Erzähler jenen peinlichen Eindruck dadurch vermeiden, dass er Maria diskret zum Ausdruck bringen ließ: das Empfängniswunder, das der Engel mir angekündigt hat, soll geschehen! Die Exegeten meinen deshalb wohl zu Recht: ‚Nach der Ansicht des Erzählers ist mit dem Gehorsamswort zugleich das Wort Gottes an Maria wirksam geworden. D. h. er denkt, dass die Empfängnis in diesem Augenblick erfolgreich‘ [Schneider, Lk I 51]“; anders Wolter, Maria. Vgl. auch unten Anm. 81.234.

Ps 89,27 f.; 2 Sam 7,14)⁷⁸. Wann und auf welchem Weg sich die zweifache Verheißung realisieren wird, sagt der Engel nicht, erteilt aber auf die Frage Mariens nach dem *Wie* („wie [πῶς] soll dieses geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“⁷⁹) in V. 35c–e eine Antwort. Diese nachgeschobene Erklärung ist so etwas wie ein *erster Kommentar* zu der in die Zukunft weisenden „Geburtsankündigung“⁸⁰, die freilich erst vom lukanischen Doppelwerk als Ganzem erschöpfend kommentiert wird⁸¹.

Das gilt vor allem für V. 32c–33b, die Ansage der Inthronisation Jesu und seiner ewigen Herrschaft. Beides verbindet Lukas mit der Auferstehung Jesu und seiner österlichen Erhöhung, die er als Inbesitznahme des Davidthrons durch den Erhöhten interpretiert,⁸² als Beginn von dessen ewiger βασιλεία.⁸³ Anders verhält es sich beim ersten Teil der Verheißung: „er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden“. Schon vor Ostern wird Jesus als „Sohn Gottes“ bzw. des „Höchsten“ an-

⁷⁸ V. 32 f. sind ganz „schriftgesättigt“; vgl. vor allem die Nathansweissagung 2 Sam 7,16: „Dein Haus und dein Königtum sollen durch mich auf ewig bestehen bleiben; dein Thron soll auf ewig Bestand haben“; Jes 9,6; vgl. auch Mi 4,7; Dan 7,14.

⁷⁹ Die Funktion dieser Rückfrage, über die viel gerätselt wird (eine Zusammenstellung der zahlreichen Deutungen bei Fitzmyer, *Conception* 55 f.; Brown, *Birth* 303–309), besteht wohl literarisch darin, dem Engel die Gelegenheit zu geben, sich zu erklären. Die Abfolge der Erzählelemente *Einwand des Menschen / den Einwand entkräftende Erklärung / Beglaubigungszeichen* (vgl. auch Lk 1,18–20) ist Teil eines schon im AT nachweisbaren Berufungsschemas (vgl. Radl, *Ursprung* 280; Gielen, *Geburt* 96 f.).

⁸⁰ Dieser Kommentar greift aus dem vierten Element der „Geburtsankündigung“ V. 32 f. nur einen bestimmten Aspekt auf.

⁸¹ Die Frage nach dem „Wann“ der Realisierung der Ankündigung: „du wirst im Schoß empfangen (συλλήμψη ἐν γαστρὶ)“ wird nicht gestellt und auch nicht beantwortet. Der weitere Gesprächsverlauf gibt aber indirekt darauf eine Antwort (siehe oben Anm. 77).

⁸² Vgl. *ApG* 2,30 f.: „Da er (sc. David) ein Prophet war und wusste, dass ihm Gott mit einem Eid geschworen hatte, *einen seiner Nachkommen auf seinen Thron zu setzen*, redete er vorausschauend über *die Auferstehung des Christus* [...]“; 2,36: „So möge nun das ganze Haus Israel mit Gewissheit erkennen, dass Gott ihn zum Herrn und zum Christus gemacht hat ...“; 13,23: „aus seiner (sc. Davids) *Nachkommenschaft hat Gott für Israel, gemäß der Verheißung, Jesus als Retter geschickt*“ (dem entspricht in V. 33 f. die Verknüpfung des Auferstehungskerygmas mit Ps 2,7).

⁸³ Vgl. Lk 23,42; 24,26.

gesprochen – allerdings nicht von den Jüngern, sondern von einer Himmelsstimme (3,22; 9,35), dem Teufel (4,3.9) und den Dämonen (4,41; vgl. auch 8,28).⁸⁴ Petrus als Sprecher der Jünger bekennt Jesus als „Messias Gottes“, womit die davidische Messiasverheißung von 1,32f. als in ihm erfüllt angesehen wird. Dass die Sohn-Gottes-Prädikation eine tiefere Wahrheit besitzt, lässt der allwissende Erzähler von Anfang an durchblicken, wenn er sie den Engel aus der „Geburtsanzeige“ im Kommentar V. 35c-e nochmals aufgreifen und die Frage Mariens nach dem „Wie“ ihrer angekündigten Schwangerschaft *in neuer Weise* beantworten lässt:⁸⁵

Geburtsankündigung (V. 32a.b)	Kommentar (V. 35c-e)
<i>er wird groß sein</i>	<i>Heiliger Geist</i> wird über dich kommen, und <i>Kraft des Höchsten</i> wird dich überschatten;
und Sohn des Höchsten heißen (κληθήσεται). ⁸⁶	deshalb (διό) wird auch das Geborene <i>heilig</i> genannt werden (κληθήσεται), <i>Sohn Gottes</i> .

V. 35c-e besteht aus dem synonymen Parallelismus V. 35c und d sowie der Schlussfolgerung V. 35e (διό). Diese ist eine „nahezu wortgleiche Wiederaufnahme“⁸⁷ der Ansage V. 32a.b, die jetzt ihre Erklärung findet.

Der synonyme Parallelismus V. 35c.d nennt den Grund, warum Jesus „heilig“ und „Sohn Gottes“ heißt,⁸⁸ und zwar von Zeugung und Geburt

⁸⁴ In Lk 10,22 spricht Jesus selbst von sich als „Sohn“, in 22,70 wird ihm im Hohen Rat die Frage gestellt: „Bist du also der Sohn Gottes?“

⁸⁵ Die Antwort auf ihre Frage bietet der voranstehende synonyme Parallelismus V. 35c.d (die Schwangerschaft ist geistgewirkt), der *zugleich* erklärt, warum das Kind „Sohn Gottes“ heißen wird („deshalb wird *auch* ...“). V. 35c.d geht also nicht in der Erklärung von V. 35e auf.

⁸⁶ Dass Jesus „groß“ sein wird, entspricht Lk 1,15, wo dasselbe vom Täufer gesagt wird. Worin die „Größe“ besteht, wird jeweils im Nachgang expliziert. Jesu „Größe“ besteht in seinem Sohn-Gottes-Sein.

⁸⁷ Wolter, Lk 92. – Der Parallelismus von V. 32a.b („groß“ – „Sohn des Höchsten“) klingt in der doppelten Qualifikation von V. 35e („heilig“ – „Sohn Gottes“) nach; beides Mal wird das Verb κλέω im Passiv verwendet.

⁸⁸ Das Futur κληθήσεται ist aus der Perspektive der Verkündigung des Gabriel zu lesen; es realisiert sich ab Jesu Geburt.

an („das Geborene“⁸⁹): Πνεῦμα und δύναμις sind Attribute Gottes („heiliger Geist“/„Kraft des Höchsten“) und bezeichnen seine schöpferische Macht.⁹⁰ Die beiden Verben umschreiben sein Wirken an Maria, durch welches das Leben des Kindes aus ihr hervorgebracht wird: das erste ist neutral (ἐπ-έρχομαι),⁹¹ das zweite aktualisiert biblisch gesättigte Heiligtums-Metaphorik (ἐπι-σκιάζω).⁹² Deren Sinn könnte es sein, sexuelle Konnotationen im Zeugungsvorgang durch das Bild der „Überschattung“ gezielt auszuschließen.

Jesu Herkunft aus „heiligem Geist“, die ihn aus dem gewöhnlichen Lebenszusammenhang aussondert, begründet sein „Heilig“-Sein und sein „Sohn“-Sein in seiner *ursprunghaften Nähe zu Gott*. Damit reicht die Sohn-Gottes-Prädikation von V. 35e über die von V. 32a.b hinaus und fügt dieser eine neue Sinndimension hinzu: „Sohn des Höchsten“ wird Jesus nicht nur deswegen heißen, weil seine Herrschaft auf Davids Thron unter dem Schutz Gottes stehen wird, sondern vor allem, weil seine Existenz ursprungshaft aus dem Geist Gottes ist.⁹³ Woraus speist sich dieser

⁸⁹ Vgl. Lib Ant 53,12 (Eli zu Samuel im Rückblick auf die einstige „Geburtsankündigung“): „Höre jetzt, Sohn. Siehe, Gott hat, bevor du geboren wurdest, Israel versprochen, dass er dich ihnen schicke und du weissagest. Und damals, als deine Mutter ankam und betete, weil sie nicht wusste, was ihr geschehen war, sprach ich zu ihr: ‚Brich auf, denn (*das*), was aus dir geboren werden wird, wird mir zum Sohn werden‘ [...]“.

⁹⁰ Zum „binôme Puissance-Esprit“ (vgl. 1 Thess 1,5; 1 Kor 2,1–15; 12,10f.; Röm 15,13.19; 2 Tim 1,7) und dessen Bezug zum Sohn-„Titel“ (etwa Röm 1,4) vgl. Legrand, L’arrière-plan 177–185. Es gibt einen Bezug von Lk 1,35 zu österlicher Christologie, der Vers kann aber nicht einfach aus ihr abgeleitet werden.

⁹¹ Vgl. auch Apg 1,8: „ihr werdet die Kraft (δύναμιν) des Heiligen Geistes empfangen, der *auf euch herabkommen wird* (ἐπελθόντος ... ἐφ’ ὑμᾶς)“; Lk 24,49: ἐφ’ ὑμᾶς.

⁹² Vgl. Ex 40,35^{LXX}: „[U]nd Mose vermochte nicht, in das Zelt des Zeugnisses hineinzugehen, weil die Wolke *es überschattete* (ἐπεσκιάζεν) und das Zelt erfüllt war *von* der Herrlichkeit des Herrn“; Num 9,18^{LXX}: „An allen Tagen, an denen die Wolke das Zelt *überschattet* (σκιάζει ἡ νεφέλη ἐπὶ τῆς σκηνῆς)“; vgl. auch V. 22: „wenn die Wolke mehrere Tage dableibt und *Schatten* darauf wirft (σκιάζουσης)“. – Vgl. auch Lk 9,34f. – Dibelius, Jungfrauensohn 20: „ἐπισκιάζειν verhüllt mehr als dass es verrät. Die Tatsache der göttlichen Zeugung steht im Vordergrund; der Vollzug selbst bleibt Geheimnis und soll Geheimnis bleiben“.

⁹³ Zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen des „Sohn Gottes“-Titels in diesem Sinn vgl. Zeller, Erwägungen 85–89; Kügler, Pharao 133–183.

Sinnzuwachs im υἱὸς Θεοῦ – Titel? Antwort verspricht die Einsicht in die biblische Matrix der übergeordneten „Geburtsankündigung“ V. 30–33.

Wie zu Mt 1,20f. ziehen viele aufgrund der übereinstimmenden Formelemente auch zu Lk 1,30–33 die „Geburtsankündigung“ Gen 16,11; Ri 13,3,5 und Jes 7,14 als Hintergrund in Erwägung, bezweifeln aber „eine gezielte Anspielung auf einen einzelnen dieser Texte“ mit dem Argument, dass die terminologischen Entsprechungen nicht eng genug seien.⁹⁴ Das gelte auch für Jes 7,14,⁹⁵ wobei gerne darauf hingewiesen wird, dass die Leser in Mt 1,23 „ausdrücklich auf die Querverbindung hingewiesen werden“ müssten, „damit sie sie wahrnehmen können“⁹⁶. Anders argumentiert H. Schürmann. Er ist sich sicher, dass die „Geburtsankündigung“ Lk 1,31 „in Anspielung auf die Prophetie Is 7,14“ gestaltet ist, auch wenn er einräumt,⁹⁷ dass Gen 16,11 (vgl. Ri 13,5) mit seinem ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις Lk 1,31 näher steht als Jes 7,14^{LXX}. „Immerhin erinnert das Futur (anders Gn 16,11) συλλήμψῃ doch wieder mehr an Is 7,14 LXX“ (zumal wenn dem LXX-Text mit dem Vaticanus [B] und anderen Codizes die Lesart λή[μ]ψεται

⁹⁴ So Wolter, Lk 89; ähnlich Brown, Birth 153.299f.; Fitzmyer, Conception 75f.: Anm. 89; Holtz, Jungfrauengeburt 123.

⁹⁵ Wenn einige Handschriften in Jes 7,14 statt ἔξει ein dem lkn. συλλήμψῃ nahe stehendes λή(μ)ψεται bezeugen, sei das „zur intertextuellen Wiedererkennung [...] nicht ausreichend“ (Wolter, Lk 89, im Anschluss an Fitzmyer etc.); Troxel, Isaiah 1 Anm. 1: „Luke’s use of Isa 7,14 (Luke 1,31) is less overt than Matthew’s. Not only does he make it simply part of the angel’s address to Joseph (rather than a ‚fulfillment‘), but [...] he also substitutes ‚Jesus‘ for ‚Emmanuel‘ and does not utilize παρθένος, even though he calls Mary a παρθένος in V. 23.“

⁹⁶ Wolter, Lk 89; Brown, Birth 300. Dieses Argument sticht dann nicht, wenn die mt. Überlieferung ihrerseits schon aus Jes 7,14^{LXX} generiert wurde. Methodisch ist zu unterscheiden zwischen dem Redaktor Matthäus, der mittels eines „Erfüllungszitats“ ausdrücklich die Entsprechung des Geschehens zur Schrift feststellt, und dem haggadischen Grundverständnis der Erzählung, die nicht unbedingt an einer Markierung ihrer Schriftvorlage interessiert gewesen sein musste.

⁹⁷ Schürmann, Lk 1 46 Anm. 40. Während Gen 16,11 alle drei Formelemente in der 2. Person darbietet (wie Lk), stehen in Jes 7,14^{LXX} die beiden ersten Verben in der 3. Person und erst das dritte in der 2. (καὶ καλέσεις/καλέσετε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουήλ).

zugrunde gelegt wird).⁹⁸ Den Ausschlag gibt laut Schürmann indes der Kontext von Lk 1,31: „Wer sieht, dass der Gedanke der jungfräulichen Empfängnis der ganzen Erzählung (vgl. V. 35) konstitutiv innewohnt, wird nicht daran zweifeln, dass hier vor allem Is 7,14 LXX den Erzähler beeinflusst“⁹⁹. Vor allem ist aber – wie bei Mt 1,18–25 – der davidisch-messianische Charakter der „Geburtsankündigung“ Lk 1,32f. in Rechnung zu stellen. Er ist die *differentia specifica*, die an keiner der anderen genannten alttestamentlichen „Geburtsankündigungen“ Anhalt besitzt, nur an der von Jes 7.

Die Frage nach „Anspielungen“ von Lk 1,31 auf Jes 7,14 greift zu kurz und muss um die *umgekehrte* Fragerichtung ergänzt werden: Ist Jes 7 der biblische Grundtext, aus dem die Rede des Engels an Maria Lk 1,30–33 generiert wurde? Ist die messianisch gedeutete „Geburtsankündigung“ Jes 7,14^{LXX} also in eine Offenbarungsrede transponiert worden? Sollte dem so sein, dann wäre das Verhältnis nicht nur dieser Rede, sondern der Erzählung insgesamt zur Schrift viel ursprünglicher als im Fall einer Intertextualität, die erst sekundär durch „Zitat“, „Anspielung“ oder „Echo“¹⁰⁰ zustande kommt. Damit stellt sich die Frage nach der Genese von Lk 1,26–38 insgesamt.

So unterschiedlich die Vorstellungen der Forschung von den durch Lukas verarbeiteten Traditionen sind, Folgendes scheint festzustehen: Lukas hat die Verkündigungsszene nach dem Gesetz von *Parallelität* und *Überbietung* in Anlehnung an die Zachariasszene selbst geschaffen. „Der Text 1,26–38 macht den Eindruck eines künstlichen Gebildes. Im Gegensatz zur Tempelerzählung fehlt hier jede Situationsangabe, jede szenische Einbettung, jede Milieuschilderung, von einer Handlung ganz zu schweigen. Die Erzählung besteht [...] hauptsächlich aus wörtlicher Rede. Was wir vor uns haben, ist offenbar keine dem Text über Johannes angepasste Erzähltradition, sondern ein dem Redeabschnitt jenes Berichts nachgestalteter Verkündigungsdialo und damit ein von Grund auf redaktio-

⁹⁸ Schürmann, Lk I 46 Anm. 40; vgl. oben Anm. 95.

⁹⁹ Schürmann, Lk I 46 Anm. 40; er fährt fort: „er wird dementsprechend schon das doppelte *παρθένης* VV. 27f. verstehen“.

¹⁰⁰ Green, Luke 85, rechnet mit einem „echo effect“ von Jes 7,1–17.

neller Text“¹⁰¹. Wie bei Mt 1,18–25 ist sein *Nucleus* eine „Geburtsankündigung“, hier V. 30–33, um die herum die Dialogszene unter Verwendung weiterer, aber sekundärer Formelemente¹⁰² gebaut wurde. Überlieferungen mündlicher oder schriftlicher Natur, die vordem eigenständig tradierbar gewesen wären, sind nicht zu erkennen,¹⁰³ wohl aber Traditionen wie die königliche-davidische Messiaserwartung und die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt eines bedeutenden Mannes. Entweder sind dies je für sich bestehende Traditionen, die Lukas versprachlicht und unter dem Vorzeichen „Geburtsankündigung“ miteinander verbunden hat. Oder es sind Elemente ein- und derselben Auslegungstradition von Jes 7,14^{LXX}, die den Prophetenspruch – entsprechend seinem Kontext – als Verheißung des königlichen Messias *und* Ankündigung seiner jungfräulichen Geburt aus göttlichem Geist interpretiert. Das Zweite liegt ungleich näher, weil ja V. 35c–e nicht von der geistgewirkten Geburt irgendeines Heroen, sondern von der des davidisch-messianischen Thronfolgers handelt und die genannten Momente alle der „Geburtsankündigung“ Jes 7,14^{LXX} inhärieren. *Der Boden, auf dem der lukanische Dialog entstanden ist, wäre danach die christliche Schriftauslegung*. Entweder hat Lukas selbst Jes 7,14^{LXX} in diesem Sinne interpretiert oder eine schon in seinen Gemeinden etablierte messianische Lektüre des Prophetenspruchs aufgegriffen und zur Grundlage der von ihm redaktionell geschaffenen Dialogszene gemacht.¹⁰⁴ Letzteres dürfte zutreffen, da ja auch Matthäus

¹⁰¹ Radl, Lk 57 f.; ähnlich Wolter, Lk 85: „Man wird Lukas [...] für den ersten Erzähler auch dieser Episode zu halten haben“.

¹⁰² Vgl. oben Anm. 79 sowie Gielen, Geburt 94–97.

¹⁰³ Legrand, L'arrière-plan, weist den lkn. Sprachduktus insbesondere von Lk 1,35 nach, rechnet aber gerade bei diesem Vers auf Grund der inhaltlichen Parallele Mt 1,18 mit mündlicher, von Lukas überformter Überlieferung (192: „une source orale, c'est-à-dire simplement les souvenirs de Marie“), was notgedrungen vage bleibt; die matthäische Parallele führt nur in Orientierung an Jes 7,14^{LXX} weiter; ebd.191 f. bietet Legrand Hinweise zur inzwischen überholten Annahme einer schriftlich fixierten Überlieferung.

¹⁰⁴ Vögtle, Glaubensbarrieren 133: „Ohne die Entdeckung eines Anhaltspunktes in der Schrift selbst wäre es nach meiner ehrlichen Überzeugung auch nach Ostern nicht zur Konzipierung des unüberbietbaren Wunders der geistgewirkten Empfängnis gekommen. Die in ihrer Art analogielose Empfängnis- und Geburtsankündigung von Jes 7,14 konnte einem christlichen Schriftexperten eines Tages durchaus auffallen [...]“.

schon eine derartige Auslegung von Jes 7,14^{LXX} voraussetzt. Diese Annahme entspricht der literarischen Analyse der Dialogszene, nach der die „Geburtsankündigung“ ihr Nucleus ist.¹⁰⁵

1.4 Die „Geburtsankündigung“ des Emmanuel Jes 7,13f.^{LXX} als Matrix der beiden neutestamentlichen „Geburtsanzeigen“

Die Analyse von Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 ergab, dass beiden Erzählungen, so unterschiedlich sie sind, der Bezug auf das Prophetenwort Jes 7,14^{LXX} gemeinsam ist. Sie setzen es jeweils in identischer Auslegung voraus und schaffen aus ihm eine Geschichte, die das eine Mal Joseph als Adressaten der „Geburtsanzeige“ einsetzt, das andere Mal Maria.¹⁰⁶ Beide Inszenierungen sind unabhängig voneinander entstanden, keine von ihnen setzt die jeweils andere voraus. *Matthäus* fußt auf einer mündlichen Überlieferung seiner Geschichte, die aus Jes 7,14^{LXX} als Beleg für die jungfräuliche Geburt des königlichen Messias generiert ist, *Lukas* greift eine entsprechende schriftgelehrte Auslegung des Prophetenworts auf, um selbst erst aus ihr die Dialogszene zwischen dem Engel Gabriel und Maria zu bilden. Beide Inszenierungen dienen demselben theologischen Zweck, nämlich der Beschreibung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des angekündigten Mariensohns.

Nun erfordert die These von der Generierung der beiden neutestamentlichen Erzählungen aus der „Geburtsankündigung“ Jes 7,13^{LXX}, dass der unmittelbare (wie auch weitere) Kontext des Prophetenspruchs mit in die Betrachtung einbezogen wird. Es liegt keine *punktueller* Auslegung nur eines *einzelnen* Schriftverses vor, vielmehr klingt auch dessen Kontext mit.

¹⁰⁵ Anders Holtz, *Jungfrauengeburt 121: Lk 1,35 spielt „mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Heimsuchung Saras durch Gott [Gen 21,1f.]“* an und ist „insofern als Teil des antiken jüdischen Diskurses über Sara zu verstehen“. Weil Saras Pendant für Lk aber Elisabeth ist (vgl. Lk 1,25 mit Gen 21,1), wirkt der Sara-„Diskurs“ (siehe unten 2.2 und 3) höchstens indirekt ein, insofern die Empfängnis Elisabeths von der Mariens überboten wird. Auf die Sara-Geschichte spielt möglicherweise lediglich Lk 1,37 an (Gen 18,14: vgl. oben Anm. 72), nicht aber 1,35.

¹⁰⁶ Dass die Adressaten (in der Anwendung der Gattung „Geburtsankündigung“) auswechselbar sind, ist ein „Indiz dafür, dass die Botschaft eigentlich an die christlichen Hörer und Leser gerichtet ist“ (Zeller, *Geburtsankündigung* 103).

Die rätselhafte Figur des „Immanuel“ (Jes 7,14) wird schon im hebräischen Endtext der sog. jesajanischen „Denkschrift“ messianische Bedeutung erlangt haben. H. Irsigler zufolge verknüpft „ein sachlicher Progress von ‚Ankündigung – Geburt – heilvoller Herrschaft des Messias‘ [...] die Kapitel Jes 7, 9 und 11 synchron gesehen zu einem ‚messianischen Triptychon‘“¹⁰⁷. Umso mehr erstaunt, dass es im Frühjudentum für ein messianisches Verständnis von Jes 7,14 keine Belege gibt¹⁰⁸ – es sei denn, der Übersetzer der Jesaja-Septuaginta aus dem 2. Jh. v. Chr.¹⁰⁹ hätte Jes 7,14 als „Geburtsankündigung“¹¹⁰ des davidischen Messias verstanden. Das ist genauso umstritten wie die Frage, ob παρθένος die Mutter als „junge Frau im heiratsfähigen Alter“ bezeichnet, die, verheiratet, ihr Kind gebiert,¹¹¹ oder ob das Wort auf eine jungfräu-

¹⁰⁷ Irsigler, Aufstieg 144: Jes 9,5f. (Proklamation der in 7,14 angesagten Geburt; Nennung seiner Namen; Beschreibung seiner Herrschaft) kann als Erfüllung von Jes 7,14 verstanden werden; Jes 11 beschreibt sein Friedensreich. Vgl. ders., Beobachtungen 17–23. Zum hebräischen Text vgl. Irsigler, Zeichen 75–114; Lit.: Dohmen, Art. almäh.

¹⁰⁸ Vgl. Bratcher, Study 110f., auch nicht bei den Rabbinen, mit Verweis auf Justin, Dial 43,4–8; 66f.; 71,1, dem zu entnehmen ist, dass die Juden עלומה Jes 7,14 als „junge Frau“ verstehen bzw. παρθενης in ihrer Übersetzung lesen und im angesagten Kind Hiskia erkennen, der Christ Justin indes den Spruch messianisch deutet („Clearer evidence could not be desired of the fact that the Jews did not interpret Isa. 7:14 messianically, nor did they expect Messiah to be born of a virgin“); vgl. auch Davies/Allison, Mt I 213. Fiedler 52, schließt daraus: „Wir haben es also mit einer spezifisch vom Christusglauben ausgehenden Deutung dieser Bibelstelle zu tun“. Vgl. allerdings unten Anm. 154!

¹⁰⁹ A. van der Kooij/F. Wilk, Einleitung, in: Karrer/Kraus, SD.EuK II 2484: „Anders als seine hebr. Textfassung, die das Ergebnis eines Jahrhunderts – vom achten bis zum vierten oder dritten Jh. v. Chr. – währenden Entstehungsprozesses ist, stellt die griech. Übersetzung so, wie sie uns jetzt vorliegt, das Werk eines einzigen Übersetzers dar. Entstanden ist sie wahrscheinlich im Verlauf des 2. Jh. v. Chr. in Ägypten“.

¹¹⁰ Vgl. Berg, Identität; Zeller, Geburtsankündigung 79.

¹¹¹ So Fitzmyer, Conception 46.67 Anm. 33 („Part of the problem here is that the existing Mss of the LXX date from Christian times, and no one is sure that the *parthenos* of Isa 7:14 actually belonged to the pre-Christian Greek translation of Isaiah or whether the reading has been influenced by Matthew’s text“); Bratcher, Study 116: „by *parthenos* the LXX translators meant that the prophet was referring to a ‚young woman‘, then unmarried, who would be married and in a nor-

liche Geburt des Kindes verweist, um seine messianische Bedeutung zu unterstreichen.¹¹²

Um bei diesen strittigen Fragen weiterzukommen, führt es mit M. Rösel (1991) und R. L. Troxel (2003) weiter, nicht nur *punktuell* nach dem Verständnis des griechischen Übersetzers der „Geburtsankündigung“ Jes 7,14 zu fragen, sondern nach seinem des Kapitels *insgesamt*. Zur Orientierung sei wenigstens die zweite Episode des Kapitels, die eigentliche Kundgabe des Immanuel-Zeichens samt ihrem unmittelbaren Kontext nach der LXX-Übersetzung wiedergegeben.¹¹³ Während die zweite Episode im hebräischen Text V. 10–17 umfasst,¹¹⁴ signalisiert das ἀλλά von V. 17 in der Septuaginta bereits vorher einen Neueinsatz, der mit dem Umschwung von der Ankündigung des Heilszeichens in V. 10–16 zur Ansage des Unheils V. 17 ff. vor der Heilswende einhergeht.¹¹⁵ Der Text der Einheit V. 10–16 (+ 17) in der Fassung der Septuaginta lautet:

- 10 a Und der Herr fuhr fort, mit Achaz zu sprechen,
 b und sagte:
 11 Erbitte dir ein Zeichen vom Herrn, deinem Gott, *in der Tiefe* oder in der Höhe!
 12 a Und Achaz sagte:

mal way become pregnant and bear a son“, wobei Bratcher voraussetzt, dass „the use of parthenos reflects pagan myths concerning the birth of the Redeemer of a ‚virgin‘, in the ritual sense of the word“, extrem unwahrscheinlich sei (ebd.).

¹¹² So Rösel, Jungfrauengeburt; auch Rico, Mére 34f.

¹¹³ Kursivierung der vom hebräischen Text abweichenden Passagen nach Septuaginta Deutsch 1237, an deren Übersetzung ich mich im Folgenden orientiere; anders etwa V. 14e.

¹¹⁴ Beuken, Jes I 188: Jes 7,1–9/10–17/18–25; ebenso Kaiser, Jes I 150: 7,10–17 („Das Immanuelzeichen“); anders die Zürcher Übersetzung, die hinter V. 16 die Zäsur setzt und mit V. 17 den dritten Teil des Kap. beginnen lässt, den sie überschreibt mit: „*Das drohende Gericht*“.

¹¹⁵ Anders Rösel, Jungfrauengeburt 143, der V. 17 als eine Ankündigung „messianische(r) Heilszeit“ interpretiert. Er begründet das damit, „dass der Text mit einem zu V. 16b adversativen ἀλλά einsetzt“, weshalb er der „Furcht“ des Achaz „vor den zwei Königen“ entgegensteuere: „Erwartet wird eine Heilszeit, die der des davidischen Großreiches vor der Reichsspaltung gleicht“; die Aussage, dass Gott „Ephraim von Juda *wegnahm* (ἀφῆλεν)“ (V. 17c), bezieht Rösel auf die Reichsspaltung. Näher liegt ein Bezug auf den Fall Samarias.

„Siehe, die Jungfrau wird empfangen“ (Jes 7,14^{LXX})

- b Ich will gewiss den Herrn nicht bitten und auch nicht versuchen
(πειράσω)! (vgl. Dtn 6,16¹¹⁶)
- 13 a Und er sagte:
b Hört doch, (ihr vom) Haus Davids!
c Ist es etwa ein Kleines für euch, mit Menschen einen Kampf zu führen
(ἀγῶνα παρέρχειν)?
d Wie führt ihr *dann* einen Kampf mit *dem Herrn* (καὶ πῶς κυρίῳ
παρέχετε ἀγῶνα)?
- 14 a Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben;
b Siehe,
c die *Jungfrau* wird schwanger sein (ἐν γαστρὶ ἔξει¹¹⁷)
d und einen Sohn gebären,
e und *ihr werdet* (du wirst)¹¹⁸ seinen Namen nennen: ‚Emmanuel‘.
- 15 a Butter und Honig wird er essen.
b *Bevor* er Böses erkennt *oder sich* (dafür) *entscheidet*,
c *wird er* das Gute erwählen.
- 16 a Denn bevor das Kind *Gut oder Schlecht* (ἀγαθὸν ἢ κακόν) erkennt,
b *sagt es* dem Bösen ab,
c *um* das Gute *zu* erwählen.
d *Und* das Land,
das du angesichts der beiden Könige fürchtest,
e wird verlassen werden.
- 17 a *Aber* (ἀλλὰ) Gott wird über dich und über dein Volk und über dein
Vaterhaus Tage heraufführen,
b wie sie noch nicht gekommen sind seit dem Tag,
c an dem *er* Ephraim von Juda *wegnahm* (ἀφείλεν), (und zwar durch)
den König der Assyrer.

Rösel stellt die spezifischen Fragen zu V. 14 in ein Gesamtbild von Jes 7^{LXX} ein. Er versucht zu zeigen, dass das Kap. in Abweichung vom hebräischen Text mit seinen verschlungenen Heils- und Unheilsankündigungen „als *einlinige Heilsansage* zu verstehen“ sei, „die auf die Situation der

¹¹⁶ Dtn 6,16: „Du sollst den Herrn, *deinen* Gott, nicht versuchen, wie ihr (ihn) willentlich versucht habt in der Versuchung“; mit der letzten Wendung übersetzt die LXX den Ortsnamen *Massa* des hebr. Textes.

¹¹⁷ Einige Handschriften lesen statt ἔξει ein λή(μ)ψεται; vgl. oben Anm. 96.

¹¹⁸ Zu den unterschiedlichen LXX-Lesarten siehe oben Anm. 53.

späteren Makkabäerzeit zielt und in ihr konkret Hoffnung schenkt“¹¹⁹; die Konkretion dieser Hoffnungs-Stiftung will er darin erkennen, dass der Übersetzer die in Jes 7 gespiegelten Konflikte auf zeitgenössische Konstellationen hin transparent gemacht habe, nämlich die Bedrängnis Judas durch die Seleukiden Syriens des 2. Jhs.¹²⁰ Den methodischen Einstieg wählt er dort, wo die griechische Übersetzung von ihrer mutmaßlichen hebräischen Vorlage deutlich abweicht. Das ist in der ersten Episode im Kontext der Gerichtsansage an die Könige von Aram und Israel vor allem in V. 4 der Fall, wo der Übersetzer einen Vorausblick auf Gottes Heilshandeln an Juda eingetragen hat:

„Und du [sc. Jesaja] sollst ihm [sc. dem König Achaz von Juda] sagen:
Gib acht, dass du Ruhe bewahrst,
und fürchte dich nicht,

und deine Seele soll nicht schwach werden vor diesen beiden rauchenden Holz-
scheiten [= Aram + Israel];

denn wenn *mein* grimmiger Zorn *sich verwirklicht hat* (ὄργῆ τοῦ θυμοῦ μου
γένηται),

werde ich wieder heilend tätig sein (πάλλω ἰάσομαι).“

„Damit wird die dem hebräischen Text innewohnende Spannung, dass nämlich erst in V. 9b etwas über Judas Geschick ausgesagt wird, bereits an früher Stelle gelöst: Gottes Zorn währt nur kurz, danach wird er sein Volk wieder heilen“¹²¹. Mit dem Motiv der „Heilung“ wie auch der Wiedergabe von V. 9c: „Glaubt ihr nicht, so *bleibt* ihr nicht (אם לא האמינו כי לא האמינו)“ mit: „wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch gewiss nicht *verstehen* (οὐδὲ μὴ συνῆτε)“, greift der Übersetzer Jes 6,10^{LXX} auf und gibt dem zurückliegenden Gotteswort eine positive Ausrichtung: „denn das Herz dieses Volkes verfettete, und mit ihren Ohren hörten sie schwer, und ihre Augen schlossen sie, damit sie nicht etwa mit den Augen sehen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen *verstehen* (συνῶσιν) und

¹¹⁹ Rösel, Jungfrauengeburt 136–144, hier 144 (Kursive von mir).

¹²⁰ Ebd. 137, u. a. zu Jes 9,12(11) und 17,3, wo ארם mit Συρία wiedergegeben wird.

¹²¹ Ebd. 138: „In der Jesaja-Septuaginta wird ἰάομαι (als Übersetzung von רפא und שבה) beinahe zum terminus technicus für das wiederherstellende Handeln Gottes zum Heil (19,22; 30,26; 61,1 u. ö.); dies schließt auch die Umkehr der Verstockten (6,10) oder von Fremdvölkern (19,22) mit ein.“

umkehren, *auf dass ich sie heilen werde* (καὶ ἰάσομαι αὐτούς)“. Der Glaube der Menschen ermöglicht jetzt Einsicht und Verstehen in die Zusammenhänge¹²² und zieht Gottes Heilung nach sich.

V. 12f. bieten Rösel zufolge einen weiteren Hinweis, um den Text der Septuaginta zu entschlüsseln. Dass Achaz die Aufforderung des Herrn, von ihm ein Zeichen zu erbitten, ablehnt, wertet der hebräische Text negativ: Achaz „ermüde“ nicht nur Menschen, sondern auch Gott. Der Übersetzer scheint diesen Vorwurf zurücknehmen zu wollen, „zumal sich Ahas ja korrekt gemäß Dtn 6,16 verhalten hatte“¹²³. Indiz dafür sei das im zeitgenössischen Griechisch, auch dem der Septuaginta, positiv konnotierte Wort ἄγων mit der „Grundbedeutung des edlen Wettstreits im Stadion oder im Wortgefecht“¹²⁴. Während der erste Teil der Anrede an das Haus Davids in V. 13 „das im Kampf mit den Seleukiden stehende Volk“ meine, so bezöge sich der zweite Teil „auf die abgelehnte Zeichenforderung: Indem er (sc. Achaz) mit Gottes Wort gegen Gott argumentiert, ist Achaz in ein verdienstvolles Ringen mit Gott eingetreten.“¹²⁵ Darauf reagiert nun Gott seinerseits damit, dass er selbst das Zeichen gibt: Die Jungfrau gebiert einen Heilsbringer (V. 14–17)“.¹²⁶ Schon das textliche Vorfeld der „Geburtsankündigung“ V. 14 spricht also ihm zufolge zugunsten einer messianischen Deutung.

Troxel setzt in seiner Studie bei den Versen an, die der „Geburtsankündigung“ unmittelbar folgen und nachträglich Licht auf sie werfen, V. 15f.:

¹²² Ebd. 138–141 deutet Rösel dieses „Verstehen“ im Kontext apokalyptischen Denkens (vgl. das mit der Jes-Septuaginta etwa zeitgleiche Daniel-Buch) als Einsicht in die endzeitlichen Geheimnisse Gottes.

¹²³ Ebd. 141. Vgl. oben Anm. 116.

¹²⁴ Ebd. 141, mit Verweis auf Est 4,17; Sap 4,2; 10,12 und 2 Makk (6mal das Substantiv) und 4Makk (5mal).

¹²⁵ Ebd. 143 verweist Rösel darauf, dass der Übersetzer die Differenzierung von „dein Gott“ (V. 11) und „mein Gott“ (V. 13) im hebräischen Text, die Ausdruck von Konfrontation und Kritik ist, nicht mitmacht. „Auch dies ist ein Zeichen dafür, dass der Text als durchgängig Heil ansagend zu verstehen ist“.

¹²⁶ Ebd. 142.

		Septuaginta	Hebräischer Text
15	a	Rahm/Butter und Honig wird er essen.	Rahm und Honig wird er essen (vgl. 7,22),
	b	<i>Bevor</i> (πρίν) er Böses (πονηρά) erkennt	bis (כִּי) er versteht, das Böse zu verwerfen
	b ¹	<i>oder sich (dafür) entscheidet</i> (προελέσθαι),	
	c	<i>wird er</i> das Gute erwählen.	und das Gute zu wählen.
16	a	Denn <i>bevor</i> (πρίν) das Kind	Denn <i>bevor</i> (בְּתָרָה) das Kind versteht,
	a ¹	<i>Gut oder Schlecht</i> (ἀγαθὸν ἢ κακόν) erkennt,	
	b	<i>sagt es</i> dem Bösen (πονηρίᾳ) ab,	das Böse zu verwerfen
	c	<i>um</i> das Gute zu erwählen.	und das Gute zu wählen,
	d	<i>Und</i> das Land wird verlassen werden	wird das Land verlassen sein,
e	das du fürchtest angesichts der beiden Könige.	das du fürchtest angesichts der beiden Könige.	

So sehr die Septuaginta sich vom Wortbestand her an ihre hebräische Vorlage hält, so deutlich weicht sie mit ihrer *syntaktischen Zuordnung* der Teilsätze ab, was die Gewichte nicht unerheblich verschiebt: Der *hebräische* Text bietet *zwei* Sätze (V. 15/16), jeweils mit zeitlicher Terminierung: der erste zum Erwachsen-Werden des in V. 14 angekündigten Kindes, der zweite zur Gefahr, die vom Territorium ausgeht, das durch die feindlichen Könige von Damaskus und Israel beherrscht wird, und die gebannt sein wird, *bevor* der Knabe erwachsen sein wird. Die Pointe der beiden Verse ist die Nähe der Befreiung des Königs Achaz von seiner Furcht vor der feindlichen Übermacht. Anders die *griechische* Übersetzung: Sie bietet *vier* Sätze, deren ersten drei (V. 15a/15b.c/16a–c) Aussagen zum Knaben und seiner besonderen Qualität treffen. Erst der mit καί (= und) koordinierte vierte Satz (V. 16d.e) blickt auf das zukünftige Geschick des Landes.¹²⁷ So fügt sich diese griechische Fassung auch viel besser zur Gattung der „Geburtsankündigung“, insofern diese gerne in Aus-

¹²⁷ Ebd. 149: „Was im hebräischen Text als Zeitangabe der Heilsankündigung untergeordnet ist, wird in der Septuaginta folglich zum eigentlichen Hauptsatz“, besser: gleich zu drei (!) Hauptsätzen.

sagen zur Bedeutung des angekündigten Kindes einmünden,¹²⁸ wie das jetzt auch hier in V. 15–16c der Fall ist.

Troxel zufolge zeigen die Einfügungen des Übersetzers in seine Vorlage in V. 15b¹ und V. 16a¹ in Verbindung mit den beiden neuen Hauptsätzen V. 15c und V. 16b.c deutlich, wie er sich die einzigartige Qualität des angekündigten Kindes denkt. Spricht der hebräische Text von der Fähigkeit, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu lernen, als einem Merkmal des Erwachsen-Werdens, so steigert der Übersetzer das dahingehend, dass der Sohn schon im Vorfeld (πρίν) seiner Adoleszenz, welche ihn „Gut oder Schlecht erkennen“ lässt (= V. 16a; vgl. V. 15b) und die Übernahme von Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit einfordert, dem Bösen absagt bzw. das Gute wählt (V. 15c/16b.c).¹²⁹ Der Übersetzer scheint mit einer natürlichen Inklinaton des Menschen zum Bösen hin zu rechnen,¹³⁰ die er beim angekündigten Sohn für nicht wirksam hält bzw. ausschließt: „Thus, the LXX’s description of a categorical rejection of evil in favor of τὸ ἀγαθόν prior to knowing ἀγαθὸν ἢ κακόν (V. 16) or preferring πονηρά (V. 15) characterizes the child as not merely precocious, but unique, since he eludes even the allure of evil“¹³¹. Rösel sagt es so: „Dem Kind wird so etwas wie ein Unvermögen zum Bösen anhaften, eine Vorstellung, die nach Jer 31,31–34 und Ez 11,19f. zu Israels Erwartungen an die Heilszeit gehört“. Sodann fragt er, ob nicht dazu „der Name des in 9,6 (5) angekündigten Kindes Μεγάλης βουλής ἄγγελος [= Bote großen Ratschlusses]“ die passende Erläuterung gibt, „der Übersetzer also von einer einheitlichen Heilserwartung aus beide Weissagungen gestaltet hat: Der Messias wird stets rechtes Verhalten vor Gott üben, und so wird es ewigen Frieden geben“¹³². Auch Troxel sieht diesen Zusammenhang. Ob-

¹²⁸ Gemeint ist das oben mit [4] bezeichnete Gattungselement, das den ankündigten Sohn als *Repräsentanten* oder *Erretter* des jeweiligen Kollektivs charakterisiert.

¹²⁹ Rösel, Jungfrauengeburt 149, betont zu Recht, dass V. 16 „parallel zu V. 15“ gestaltet wurde.

¹³⁰ Troxel, Eyes 7, zu V. 15b: „The juxtaposition of ‚preferring‘ to ‚knowing‘ suggests that a preference for πονηρά is, in the translator’s view, a common corollary to ‚knowing‘“.

¹³¹ Ebd. 9.

¹³² Rösel, Jungfrauengeburt 149; er fährt fort: „Dabei wird die Messiaserwartung gegenüber der Jesajas bzw. der hebräischen Bibel modifiziert. Der Messias wird

wohl er über Rösler hinaus zu Recht auf die Theozentrik der griechischen Übersetzung von Jes 9,6(5) hinweist – es ist der Messias und Bote Gottes, „dessen Herrschaft groß sein wird“ (Jes 9,7)! –, lehnt er eine Minderung seiner heilsgeschichtlichen Rolle deswegen doch ab: Der Messias ist Übermittler des „göttlichen Ratschlusses“, verwirklicht ihn aber auch in seiner „Herrschaft“ (Jes 9,7), die sich Jes 11 zufolge dadurch auszeichnet, dass „er nicht nach (äußerem) Glanz richten und nicht nach dem Gerede (anderer) zurechtweisen, sondern für den Niedrigen Recht schaffen (wird)“, er, der „um die Hüfte mit Gerechtigkeit gegürtet und an den Seiten mit Wahrheit umhüllt ist“ (Jes 11,3f.5). Voraussetzung dafür ist, was Jes 7,15f. zur singulären Sündlosigkeit des dort angekündigten Sohnes sagt.¹³³ Wenn es in 7,14 an die Adresse des *Hauses Davids* (V. 13b.14a: „euch“) heißt, „ihr werdet seinen Namen nennen (καλέσετε τὸ ὄνομα αὐτοῦ): „Emmanuel“, deutet das auf einen königlichen Thronfolger hin,¹³⁴ in vernetzter Lektüre von Jes 7.9 und 11 auf den davidischen Messias, zumal das „ihr“ für die Zukunft offen ist.¹³⁵ Zu beachten ist dabei, dass der Übersetzer die Offenheit der Zeitstufe des Adjektivs הרה (= schwanger) und des Partizips וילדה (= gebärend) von Jes 7,14 in Eindeutigkeit überführt hat, wenn er beides im Sinne einer auf die Zukunft gerichteten Weissagung wiedergibt: „Siehe, die παρθένος wird schwanger sein (ἐν γαστρὶ ἔξει) und wird einen Sohn gebären (τέξεται) [...]“.

Ist damit die strittige Frage, ob der engere und weitere Kontext der Jes-Septuaginta eine messianische Deutung der „Geburtsankündigung“ Jes 7,14^{LXX} nahelegt, positiv beschieden, so harret die andere Frage, wie

als übernatürliches, sündloses Wesen gesehen – dem dann verständlicherweise auch eine besondere Herkunft eignen muss“. Anders Kügler, *Pharao* 220–222.

¹³³ Troxel, *Eyes* 21.

¹³⁴ Ebd. 20; vgl. auch Jes 32,1^{LXX}: ἰδοὺ γὰρ βασιλεὺς δίκαιος βασιλεύσει.

¹³⁵ Dann richtet es sich an die Generation, in welcher der Messias geboren wird. – Anders van der Kooij/F. Wilk, in: Karrer/Kraus, *SD.EuK Bd. II* 2522: „Du wirst ... geben: Der Übersetzer ... deutet karat (MT 3. Fem. Sg.) als 2. Mask. Sg., bezogen auf Achaz oder, kollektiv, auf das Haus Davids. Mit ‚Emmanuel‘ ist demnach wohl nicht die messianische Gestalt aus 9,6[5]f.; 11,1–5 gemeint, sondern Ezekias, der Nachfolger von Achaz: Er wird als König in einer vergleichbaren Bedrohungssituation auf Gott vertrauen; vgl. Kap. 36f., v. a. 37,14–20.“ Unter Voraussetzung der Plural-Lesart καλέσετε (siehe oben Anm. 53) stellt sich die Situation anders dar.

παρθένος zu übersetzen ist, noch einer Antwort. Weil der ambivalente lexikalische Befund eine eindeutige Beantwortung nicht erlaubt¹³⁶, geht Rösel zwei andere Wege. Der eine führt ihn intratextuell von V. 15 f. her, wo der Messias „als übernatürliches, sündloses Wesen“ präsentiert wird,¹³⁷ zu V. 14, wo es dementsprechend nahe läge, dass hier von seiner „wunderhaften Zeugung“ die Rede ist.¹³⁸ Der andere Weg ist religionsgeschichtlicher Natur und besteht darin, die mutmaßlich in Alexandrien entstandene Wiedergabe des hebr. קַמְלָהּ durch ἡ παρθένος mit „Verstehensmuster[n] der hellenistischen Umgebung im ägyptischen Alexandria“ zu korrelieren¹³⁹. Weil es um mögliche zeitgenössische Rezeptionen geht, die zwar denkbar, aber nicht kontrollierbar sind, bleibt dieser Weg mit Fragezeichen versehen. Zum ersten Weg ist einschränkend anzumer-

¹³⁶ Rösel, Jungfrauengeburt 145; ebd. Anm. 44 notiert er allerdings ein Desiderat: „Eine Bearbeitung der παρθένος-Belege aus der Umwelt fehlt leider völlig“. Vgl. jetzt aber die Studie von Rico, Mère.

¹³⁷ Siehe oben Anm. 132.

¹³⁸ Rösel, Jungfrauengeburt 150, mit Hinweis u.a. auf Philo, Cher 49f., wonach „Jungfräulichkeit die Freiheit von Unreinheit“ verbürgt: „Die Aussage von der Jungfrauengeburt will also zum Ausdruck bringen, dass der kommende Heilsbringer von Beginn an dem normalen sündigen Lauf von Zeugung und Geburt enthoben ist, demnach einer neuen Zeit angehört und gerade deshalb die Möglichkeit zum Heil verbürgt.“ Vgl. auch Beuken, Jes I 204 Anm. 75: „[V]om religionsgeschichtlichen Hintergrund der LXX her ist es wahrscheinlich, dass sie an eine Schwangerschaft ohne Verkehr mit einem Mann dachte. Die wunderbare Zeugung aus einer Jungfrau würde nach den Vorstellungen der hellenistischen Kultur das Unvermögen ihres Kindes zum Bösen und so seine Glaubwürdigkeit als Heilbringer zum Ausdruck bringen.“

¹³⁹ Rösel, Jungfrauengeburt 146 f.; seinen konkreten Versuch, Jes 7,14^{LXX} mit „der im griechischen und ägyptischen Bereich bekannten Vorstellung von der παρθένος-Geburt eines Heilskönigs bzw. neuen Zeitalters“ (= Aion) in Zusammenhang zu bringen, weist Zeller, Erwägungen 91 f., mit überzeugenden Gründen zurück. Aber es bleiben im ägyptischen Kontext ja auch noch andere Modelle, die für eine Korrelation mit Jes 7,14^{LXX} in Frage kommen, so vor allem „der Göttlichkeitsanspruch der hellenistischen Monarchen“: „Der direkte zeitgenössische Kontext für die Septuaginta-Autoren ist [...] eher der Anspruch der hellenistischen Könige in Ägypten (wie auch in Syrien), die das politische Geschehen im Nahen Osten bestimmten und sich unter Verwendung ägyptischer Traditionselemente als göttliche Heilsgestalten, als Söhne oder Epiphanien von Göttern stilisierten“ (Kügler, Pharaos 221).

ken, dass die in Jes 9 sich äußernde Theozentrik, die der Übersetzer möglicherweise gegen überhöhte Bilder von Retterfiguren (wie das aus Dan 7) in Anschlag bringt¹⁴⁰, den Rückschluss vom Bild des „sündlosen“ Immanuel in V. 15 f. auf seine in V. 14 mit dem Stichwort *παρθένος* verbundene „wunderhafte Zeugung“ nicht ganz so zwingend erscheinen lässt. So wichtig dem Übersetzer Souveränität und Einzigkeit des Gottes Israels sind, sie werden indes durch die Annahme „wunderbarer“ Herkunft des Immanuel nicht unbedingt angetastet. Wenn Troxel erklärt: „In any case, it is clear that the translator’s concern was not with the character of the child’s mother, but with that of the child“¹⁴¹, konstatiert er einen Gegensatz, der nicht zwingend ist: Warum sollte der Charakter des Kindes nicht gerade auch durch die Art seiner Geburt bestimmt sein?

Wichtiger scheint sein lexikalischer Einwand zu sein, der sich auf die beiden anderen hier in Frage kommenden Belege von *παρθένος* in der Jes-Übersetzung¹⁴² stützt, auf Jes 23,4 und 62,5,¹⁴³ wo jeweils *παρθένου* in Verbindung mit *νεανίσκοι* (= junge Männer) „simply young women“ meint, wofür es noch weitere Belege gibt.¹⁴⁴ Diese Beobachtung schließt allerdings nicht aus,¹⁴⁵ dass der Übersetzer das Lexem *παρθένος* in Jes 7,14 nicht um seiner breiteren Bedeutung = „junge Frau“, sondern um seiner spezifischen = „virgin“/„Jungfrau“ willen gewählt hat. Letztere Bedeutung hat, wie Christophe Rico (2013) gezeigt hat, im hellenistischen

¹⁴⁰ Die Daniel-Übersetzung wird dem Jes-Übersetzer bekannt sein. Zur Frage, welche Septuaginta-Schriften dem Jes-Übersetzer vorlagen, vgl. Seeligmann, Isaiah 71–73.

¹⁴¹ Troxel, Eyes 22.

¹⁴² *παρθένος* begegnet in der Jes-Übersetzung insgesamt nur 4x: 23,4; 37,22; 47,1; 62,5. – 37,22 und 47,1 ist das Substantiv Attribut einer Stadt.

¹⁴³ Jes 23,4: „[...] das Meer sagt: Ich hatte keine Wehen und habe nicht geboren, ich habe keine *jungen Männer* (*νεανίσκους*) großgezogen, keine *jungen Frauen* (*παρθένους*) aufgezogen“; 62,5: „Denn wie ein junger Mann eine Jungfrau (*παρθένου*) in Besitz nimmt (*συνουκῶν νεανίσκος παρθένου*), so werden seine Söhne dich [sc. Zion] in Besitz nehmen, und wie der Bräutigam sich an der Braut freut, so freut sich dein Gott an dir.“

¹⁴⁴ Dtn 32,25; 2 Chr 36,17; ψ 77,63; 148,12; Jer 28(51),22^{1xx}; Thr 1,4; 1,18; epJer 8; Ez 9,6.

¹⁴⁵ Gegen Troxel, Eyes 15: „Given these two cases, the assumption that *παρθένος* in 7,14 signifies specifically a ‚virgin‘ is undermined by the translator’s usage, leaving no reason to appeal to parallels from Hellenistic religious traditions“.

Griechisch gegenüber der im klassischen Griechisch vorherrschenden Bedeutung = „jeune fille non mariée, abstraction faite de sa virginité“¹⁴⁶ eindeutig die Oberhand gewonnen. Anstelle des üblichen pauschalen lexikalischen Verweises auf *den* griechischen Sprachgebrauch sei es gerade im Fall von *παρθένος* entscheidend, die lexikalische *Entwicklung* des Lexems in den Blick zu bekommen:

„Dans l’histoire du grec ancien, l’évolution sémantique de ce terme est donc continue. Le champ sémantique auquel renvoyait *parthenos* en grec archaïque (‘jeune fille non mariée’) va s’élargir en grec classique et à l’acception de ‘jeune vierge’, notamment dans les emplois métaphoriques et attributifs. Primordiale en grec hellénistique, cette valeur deviendra exclusive en grec koine sémitisé, au point que le sème de ‘jeunesse’ pourra s’estomper dans certains contexts.“¹⁴⁷

In der Septuaginta begegnet das Lexem *παρθένος* 54x und steht hier in der Regel für *בְּחֹרֶת* = Jungfrau (45x).¹⁴⁸ Davon weicht nur das Buch Genesis ab, wo *παρθένος* 6x begegnet: 5x für *נַעֲרָה* (= junges Mädchen, Dienerin) und 1x für *עַלְמָה* (= junge, unverheiratete Frau) (vgl. sonst noch Sir 30,20 und Jes 7,14). Das Buch Genesis ist in der Septuaginta auch insofern ein Sonderfall, als es die vom klassischen Griechisch her bekannte Ambivalenz des Lexems *παρθένος* noch bewahrt. Bezeichnend dafür ist Gen 24,16: „Die junge Frau [sc. Rebekka] aber (*ἡ δὲ παρθένος*) war überaus schön im Aussehen; sie war eine Jungfrau (*παρθένος ἦν*), ein Mann hatte sie nicht erkannt“. Vorweg steht der breitere Gebrauch („junge Frau“), der engere („Jungfrau“) folgt.¹⁴⁹ Ansonsten ist in der Septuaginta „die Unberührtheit der *παρθένος* auch in der allgemeineren Verwendung allermeist als selbstverständlich eingeschlossen“¹⁵⁰. Signifikant sind Stellen, an denen das Lexem ausdrücklich die Jungfräulichkeit benennt.¹⁵¹ Wo es in Verbindung mit Städte- und Ländernamen ge-

¹⁴⁶ Rico, *Mère* 24. Delling, Art. *παρθένος* 831.

¹⁴⁷ Rico, *Mère* 31; ebd. 23–35 eine Darstellung der „evolution“ des Terminus von Homer an bis zu Philo (27 f.) und über ihn hinaus.

¹⁴⁸ Vgl. die Übersicht ebd. 29.

¹⁴⁹ Auf Grund der Sonderstellung der Genesis in der LXX sollte deshalb auch Gen 34,3 nicht, wie immer wieder geschehen (vgl. etwa Haag, Grundstelle), als Instanz gegen *παρθένος* = „Jungfrau“ in Jes 7,14^{LXX} verwendet werden.

¹⁵⁰ Delling, Art. *παρθένος* 831. Vgl. etwa Jer 2,32.

¹⁵¹ Das ist vor allem dort der Fall, wo *παρθένος* expliziert wird, vgl. Gen 24,16 („sie

braucht wird, scheint zunächst an das „Unbezwungensein“ gedacht zu sein, bei der „Tochter Zion“ als *παρθένος* klingt „der Gedanke an die Liebe zwischen Jahve u(nd) seinem Volke“ mit; sie ist die „Jungfrau“, „die nicht im Götzendienst ihre Reinheit preisgibt“¹⁵².

Bei Jes 7,14 stellt sich die Frage, warum der Übersetzer für das hier begegnende, sehr seltene *עלמה* – es kommt nur 9x in der hebräischen Bibel vor¹⁵³ – nicht das auch mögliche *νεᾶνις* gewählt hat (wie die späteren Übersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion¹⁵⁴), sondern *παρθένος*. Dass er damit gezielt an „die Tochter Zion“ (*παρθένος θυγάτηρ Σιων*) von Jes 37,22 erinnern wollte,¹⁵⁵ scheint eher unwahrscheinlich zu sein. Mindestens liegt ihm daran zu unterstreichen, dass die Frau „*von einem Manne bis zur Empfängnis* (des Immanuel) *unberührt*“¹⁵⁶ ist. Dass er sich auch „eine ungeschlechtliche Entstehung des Jungfrauensohns vorgestellt hat“, ist vom Sprachgebrauch der Septuaginta möglich¹⁵⁷

war *παρθένος*, ein Mann erkannte sie nicht“) oder 1Kön 1,2 (*παρθένος νεᾶνις*); auch Lev 21,13f.; Ez 44,22 etc.

¹⁵² Dellings, Art. *παρθένος* 831.

¹⁵³ Gen 24,43 (*παρθένος*); Ex 2,8 (*νεᾶνις*); Ps 46 (45),1 (gesangstechnischer Terminus); Ps 68(67),26 (*νεᾶνις*): „Die Sänger zogen voran, danach die Saitenspieler inmitten Handpauke schlagender Mädchen“; Jes 7,14; Hoheslied 1,3 (*νεᾶνις*); 6,8 (*νεᾶνις*); 1 Chron 15,20 (gesangstechnischer Terminus?); Pr 30,19 („Weg des Mannes bei der jungen Frau“; LXX: *ἀνδρὸς ἐν νεότητι*). Das seltene Wort wird 2 × mit *παρθένος* wiedergegeben (Gen 24,43; Jes 7,14), sonst mit *νεᾶνις* (Ex 2,8; Ps 67,27^{LXX}; Ct 1,3; 6,8) – die anderen Belege können unberücksichtigt bleiben. Weitere Differenzierungen bei Rico, Mère 17.

¹⁵⁴ „An sich ist das nach dem Wortsinn von *עלמה* [= junge geschlechtsreife Frau] wohlbegründet. Es ist trotzdem zu vermuten, dass sie [sc. die Übersetzer] das Wort im Gegensatz zur chr. Deutung der St. gewählt haben [...]“ (Dellings, Art. *παρθένος* 831).

¹⁵⁵ Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare, Bd. II 2521 f. (van der Kooij/Wilk): 2521 f.: *παρθένος*, das zugrundeliegende hebr. Wort wird sonst mit *νεᾶνις* wiedergegeben (vgl. Ex 2,8 u. ö. sowie Jes 7,14^{Aq Sym Th}); es ist hier „vermutlich im Blick auf die ‚Jungfrau Tochter Zion‘ (37,22)“ gewählt. Mit der Geburt ihres einen Sohnes (in 66,8 geht es um viele Kinder) ist dann die Einsetzung eines Königs auf dem Berg Zion gemeint (vgl. Ps 2,6f.).“

¹⁵⁶ Dellings, Art. *παρθένος* 831.

¹⁵⁷ „Vom Sprachgebrauch ist [...] die Möglichkeit vorhanden, dass der Übersetzer von J(e)s 7,14 sich eine ungeschlechtliche Entstehung des Jungfrauensohns vorgestellt hat. Religionsgeschichtlich könnte sie – sogar in seinem engeren Um-

(wenn nicht sogar von V. 15 f. her naheliegend), bleibt aber – weil vom ägyptischen Rezeptionshorizont abhängig – unkontrollierbar.

Ob nun Jes 7,14^{LXX} die Vorstellung der jungfräulichen Geburt des Thronfolgers impliziert oder die beiden neutestamentlichen Erzählungen Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 in der dortigen Wiedergabe von מרים mit παρθένος lediglich Anhalt für ihre eigene Auslegung des Prophetenspruchs finden, sie rezipieren den Spruch nicht isoliert, sondern samt seinem weiteren Kontext. Das vermag die folgende Synopse zu veranschaulichen, welche die oben unter 1.1 und 1.2 gemachten Beobachtungen aufgreift und erweitert:

Synopse von Jes 7,13 f.^{LXX}, Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38

	Jes 7,13 f. ^{LXX}	Mt 1,18–25	Lk 1,26–38
1a	Hört doch, (ihr vom) Haus Davids!	Josef, <u>Sohn Davids</u> (20d)	Mann namens <u>Josef</u> , aus dem Haus Davids (27a)
1b	(vgl. unten Zl. 4a)		(gesandt) zu einer <u>Jungfrau</u> (πρὸς παρθένον) (27a) und der Name der <u>Jungfrau</u> (τῆς παρθένου) war Maria (27b).
2	Der Herr selbst wird euch ein Zeichen geben:	ein <u>Engel</u> des Herrn (20)	der <u>Engel</u> Gabriel (26 ff.)
3		Denn das in ihr <u>Gezeugte</u> (τὸ ... ἐν αὐτῇ γεννηθέν) ist aus <u>heiligem Geist</u> (20 f.).	(vgl. unten die letzte Spalte!)
4a	<u>Siehe</u> , die Jungfrau (ἡ παρθένα) wird im Schoß <u>haben/empfangen</u>	(vgl. oben Zl. 3)	Und <u>siehe</u> , du wirst im Schoß <u>empfangen</u>

kreis – dann für ihn gegeben sein, wenn man den strengerem Aussagen des Plut (arch) für Ägypten selbst historischen Wert beimessen will“ (Delling, Art. παρθένος 831; zu Plutarch siehe unten Abschnitt 2.1 dieser Studie).

	Jes 7,13 f. ^{LXX}	Mt 1,18–25	Lk 1,26–38
4b	<u>und einen Sohn gebären</u> (τέξεται υἱόν),	<u>Und sie wird einen Sohn</u> <u>gebären (21a)</u>	<u>und einen Sohn gebären</u> (τέξῃ υἱόν) (31b),
4c	<u>und du wirst seinen</u> <u>Namen nennen</u> <i>Emmanuel.</i>	<u>und du wirst seinen</u> <u>Namen nennen</u> <i>Jesus (21b)</i>	<u>und du wirst seinen</u> <u>Namen nennen</u> <i>Jesus (31c)</i>
5		(vgl. oben Zl. 3)	darum wird auch das <i>Geborene</i> (τὸ γεννώ- μενον) <u>heilig</u> genannt werden, Sohn Gottes (35e).

Wie sich der Prophetenspruch Jes 7,14–16^{LXX} an das „Haus Davids“ richtet, so die Engelsbotschaft nach Mt 1,20 an „Joseph, Sohn Davids“ (Mt 1,20). Lk 1,27 führt dementsprechend als „Joseph aus dem Haus Davids“ ein. Erklärt der Prophet: „Der Herr selbst wird euch ein Zeichen geben“, so inszenieren beide neutestamentlichen Erzählungen diese Zeichen-Gabe, indem sie vom Himmel her einen Engel auftreten lassen, der Joseph bzw. Maria die Geburt des Davididen ankündigt; dieser ist *in persona* Heilszeichen Gottes. Die „Geburtsankündigungen“ der beiden Engel lehnen sich jeweils an Jes 7,14^{LXX} an.

Beachtlich ist die Übereinstimmung von Mt 1,20 f. und Lk 1,35e in der Qualifizierung des „Gezeugten“ bzw. „Geborenen“ (jeweils dasselbe Verb γεννάω) als „heilig“, wobei Matthäus vom „Gezeugt-Sein“ aus „heiligem Geist“ spricht.¹⁵⁸ Beides erinnert einerseits an Röm 1,3 f.; Apg 3; Mk 1,11, wo zunächst Jesu österliche Inthronisation, dann seine Berufung anlässlich seiner Taufe durch Johannes mit dem Wirken des göttlichen Geistes in Verbindung gebracht wird,¹⁵⁹ andererseits an Joh 6,69; Apg 3,14 und Offb 3,7, wo er als „der Heilige“ (ὁ ἅγιος) prädiert

¹⁵⁸ Auch hinter der neutrischen Formulierung des Lukas dürfte die Rede von der „Zeugung“ aus „heiligem Geist“ stehen.

¹⁵⁹ Lk 1,35 auf dieser Linie (Ostern – Taufe – Geburt) einfach als Verlängerung dieser Geist-Christologie zu verstehen (so etwa Müller, Deutung 71), reicht nicht aus; hinzu tritt die Vorstellung vom „Gezeugt-Sein“ aus „heiligem Geist“ als eigenständiges „Theologoumenon“. Vgl. oben Anm. 90.

wird.¹⁶⁰ Bei der „Heilig“-Prädikation im Rahmen der Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 bestimmenden Auslegung des Prophetenspruchs Jes 7,14^{LXX} könnte dessen weiterer Kontext einwirken: die Geistbegabung des in Jes 7,14^{LXX} angekündigten messianischen David-„Sprosses“, die der dritte Text des „messianischen Triptychons“ Jes 7–9–11 so zum Ausdruck bringt: „auf ihm wird der Geist des Herrn ruhen, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist des Wissens und der Furcht des Herrn“ (Jes 11,1 f.^{LXX}).¹⁶¹ Bezogen auf die jungfräuliche Geburt des David-„Sprosses“ „aus heiligem Geist“ könnte die Prädikation „heilig“ überdies seine Aussonderung aus dem *profanum* andeuten.¹⁶² Damit sind wir bei der Frage, ob und wie sich die Vorstellung jungfräulicher Geburt des Davididen nicht aus männlichem Samen, sondern aus dem Geist Gottes im hellenistischen Judentum verorten lässt.

2. Plutarch – Philo – Paulus. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen der narrativen Inszenierung von Jes 7,14^{LXX}.

Zwischen Plutarch, Philo und Paulus, die alle drei ins 1. Jh. gehören, gibt es erstaunliche Bezüge, die für unsere Frage nach der Genese von Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 nicht unwichtig sind. Plutarch bzw. das hier interessierende Zeugnis aus seiner Biographie des zweiten römischen Königs Numa Pompilius *und* Philo verbindet Ägypten, die beiden Juden Philo *und* Paulus die Septuaginta. So oft die Texte seit E. Norden und

¹⁶⁰ Dieses Christus-Prädikat hat eigene Wurzeln (vgl. etwa Ri 13,3 u. ä.), denen hier nicht weiter nachgegangen werden muss. – Vgl. auch Lk 1,15.

¹⁶¹ Vgl. auch Jes 61,1^{LXX}: „Der Geist des Herrn (ist) auf mir, weil er mich gesalbt hat [...]“. – Kügler, Pharao 280, bemerkt zutreffend, dass „in den biblischen Geburtsankündigungen alle Hinweise auf das Wirken von Gottes Geist und Kraft fehlen“. Wenn, wie hier dargelegt, Jes 7,14^{LXX} der Nucleus der ntl. „Geburtsankündigungen“ ist, könnte die Geist-Vorstellung eben durch die Jes-Lektüre (Jes 11,1 f.; 61,1), konkret: die Vorstellung vom Messias als Geistträger, vermittelt sein.

¹⁶² Vgl. auch Ps 2,7: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute *gezeugt* (γενένηκα σε)“; Ps 109,3b: „aus dem Leib habe ich dich *hervorgebracht* (ἐξέγεννησά σε) (noch) vor dem Morgenstern“; dazu Gese, Natus 137–139.141; Radl, Ursprung 353 f.; vgl. auch Karrer/Kraus, SD.EuK II, 1814 f. – Justin, Dial 32,6.

M. Dibelius¹⁶³ zu Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 herangezogen wurden, *methodisch* führt die eigentlich selbstverständliche Einsicht in den gemeinsamen Bezug von Philo und Paulus zur Septuaginta weiter: Übereinstimmungen zwischen ihnen, die beide unabhängig voneinander sind, deuten auf gemeinsame Leseweisen oder Auslegungstraditionen der Septuaginta hin, die diese selbst anstößt. Darauf soll es im Folgenden ankommen.

2.1 Plutarch und die „Ägypter“

Plutarch (circa 45–125) ist es einsichtig, dass die Götter mit den Menschen Freundschaft unterhalten, um ihre Tugendkraft zu stärken. Wenn aber erzählt wird, dass die Göttin Egeria mit dem sagenhaften römischen König Numa Verkehr gehabt haben und mit ihm verheiratet gewesen sein soll, dann hält Plutarch das für unglaubwürdig:

„Dass aber auch ein menschlicher Körper und seine jugendliche Schönheit (σώματος ἀνθρωπίνου καὶ ὥρας) für einen Gott oder einen Daimon zu einem Gegenstand der Gemeinschaft und des Wohlgefallens werden kann (θεῶ καὶ δαίμονι κοινωνία καὶ χάρις), macht schon Mühe zu glauben.

Und doch scheinen *die Ägypter* nicht unklug zu unterscheiden, dass es nicht unmöglich sei, dass der Geist eines *Gottes* (πνεῦμα ... θεοῦ)¹⁶⁴ sich einer *Frau* nähere (γυναικί ... πλησιάσαι) und eine Befruchtung in ihr hervorrufe (τίνας ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως); aber bei einem *Mann* gäbe es keine Vermischung oder Verkehr des Körpers mit einer *Göttin* (ἀνδρὶ δ' οὐκ ἔστι σύμμιξις πρὸς θεὸν οὐδὲ ὁμιλία σώματος). Dabei bedenken sie aber nicht, dass das, was sich vermischt, dem, womit es sich vermischt, die gleiche Gemeinschaft zurückgibt (τὸ μίγνύμενον ὃ μίγνυται τὴν ἴσην ἀνταποδίδωσιν κοινωνίαν).“¹⁶⁵

Warum ist die Unterscheidung der Ägypter für Plutarch „nicht unklug“? Plutarch erklärt sich hier nicht, aber setzt wahrscheinlich Standards der

¹⁶³ Norden, *Geburt*; Dibelius, *Jungfrauensohn*.

¹⁶⁴ Dellings, Art. παρθένος 828: „Vielleicht ist bei πνεῦμα an eine Emanation des Gottes zu denken. Jedenfalls wird bei Plut(arch) das Einwirken der Gottheit in Wendungen dargestellt, die einen unmittelbaren Eingriff nahelegen, wenn auch etwa durch einen sehr verfeinert vorgestellten Stoff“.

¹⁶⁵ Plutarch, *Vitae parallelae: Lycurgus et Numa* 4,3 (I 62c).

Geschlechterdifferenzierung und Zeugungsvorstellung voraus, denen zufolge der männliche Same alle Energie in sich versammelt, der weibliche Part aber nur eine passive Rolle spielt; dazu gesellt sich die Unterscheidung „menschlich“ – „göttlich“. Gregor Emmenegger kommentiert: „Dass ein sterblicher Mann wie Numa mit einer Göttin ein Kind zeugen könnte, ist also undenkbar. Sein Sperma/πνεῦμα hat zu wenig Energie, um in einem göttlichen Wesen zu zeugen. Der umgekehrte Fall ist aber durchaus denkbar“.¹⁶⁶ Diese Erklärung findet ihre Bestätigung in den *Tischreden* (Quaestiones convivales) des Plutarch, in denen er sich einmal am Rand zu Menschen äußert, die von Göttern gezeugt seien (ἔκ θεῶν γεννητός), z. B. Platon, der von Apollo abstammen soll.¹⁶⁷

„Ich sehe darin nichts Ungebührliches zu sagen, dass Gott, wenn er sich den Sterblichen nähert, nicht in einer menschlichen Weise, aber durch eine ganz andere Vereinigung sie mit einem göttlichen Samen füllt, der sie fruchtbar macht. Diese Vorstellung ist nicht von mir. Denn *die Ägypter* sagen, dass Apis durch die Berührung des Mondes erzeugt wird, und gewöhnlich erlauben sie sexuelle Beziehungen eines Gottes mit einer sterblichen Frau. Andererseits aber würden sie nicht denken, dass ein sterblicher Mann eine weibliche Gottheit in den Zustand der Schwangerschaft und Geburt setzen könnte, da sie denken, das Wesen der Götter bestehe aus Luft, πνεῦμα und einer gewissen Hitze und Feuchte.“¹⁶⁸

„Ein Gott kann mit einer Sterblichen einen Sohn zeugen, indem er sein Pneuma entsendet und die Frau so schwanger werden lässt. So ist eine Zeugung möglich, ohne gegen die Unveränderlichkeit und Begierdelosigkeit [des Göttlichen] zu verstoßen“¹⁶⁹. Wenn sich Plutarch mit dieser Vorstellung mehrfach auf die Ägypter beruft,¹⁷⁰ kann das die Forschung

¹⁶⁶ Emmenegger, Jungfrau 107. „Der letzte [oben zitierte] Satz [des Plutarch] stellt nicht die ägyptische Vorstellung in Frage, sondern vielmehr jene, die einen Verkehr zwischen Numa und Egeria annehmen“. Anders Gnlika, Mt I 23, der bei Plutarch überhaupt Reserven gegen die Vorstellung der Ägypter zu erkennen meint.

¹⁶⁷ Sein Vater Ariston hatte angeblich in einem Traumgesicht für zehn Monate das Verbot erhalten, mit seiner Frau zu verkehren.

¹⁶⁸ Quaest Conv VIII 1,3 (II 718b).

¹⁶⁹ Emmenegger, Jungfrau 108.

¹⁷⁰ Auch seine Erzählung von der Zeugung des Alexander durch den Gott Amun in seiner Alexanderbiographie (2,2–4) weist nach Ägypten.

mit Verweis auf die Vorstellung von der Theogamie der Frauen der ägyptischen Könige durch ikonographisches Material und Schriftzeugnisse aus Ägypten konkretisieren.¹⁷¹ Damit taucht der Horizont auf, vor dem nicht nur Jes 7,14^{LXX} (samt christlicher Rezeption des Prophetenspruchs¹⁷²), sondern auch andere biblische Texte ihre spezifische Kontur erlangen wie die der Genesis zu den Frauen der Patriarchen, die im hellenistischen Judentum insbesondere Philo beschäftigt hat.

2.2 Philo und die Patriarchenfrauen

Philo von Alexandrien (um 15/10 vor bis 40 nach Chr.) handelt von den Patriarchenfrauen Sara, Rebekka, Lea und auch von Zippora (griechisch: Sepphora), der Frau des Mose, zu Beginn des zweiten Teils der Abhandlung „Über die Cherubim“ §§40–52, die Teil seines großen „Allegorischen Genesis-Kommentars“ ist.¹⁷³ Weil er hier seine Ethik in allegorischer Rede von „Schwangerschaft und Geburtswehen der Tugenden“ (42) entwickelt, halten viele die Passage als Beleg der Vorstellung göttlich

¹⁷¹ Vgl. Brunner-Traut, *Geburtsgeschichte*; dies., *Pharao*; Kügler, *Pharao*; Blumenthal, *Weihnachtsgeschichte*; Schneider, *Geburt*; vgl. auch Görg, *Mythos*. – Schwemer, *Vitae* 577 Anm. 8: „Wie populär die altägyptische Königsmithologie in hellenistisch-römischer Zeit war, zeigen die zahlreichen Darstellungen der ‚Jungfrau‘ Isis mit dem Horusknaben“.

¹⁷² „[D]as missing link zwischen ägyptischem Mythos und christlichen Geburtslegenden“ findet Schwemer, *Studien* 196, in der *Vita des Jeremia* 7 f. (Datierung: 1. Hälfte des 1. Jh.s), wo „eine Art ‚Mysterienspiel‘ der ägyptischen Priester“ geschildert wird, „wie es wirklich in den ägyptischen Reliefs der Tempel dargestellt und kultisch als Schauspiel vollzogen wurde“ (dies., *Vitae* 577 f. Anm. 8), nämlich die Verehrung einer Jungfrau durch ägyptische Priester, die gerade entbunden hat. Das sei „kein christlicher Zusatz, sondern ein Zeugnis für die jüdische Interpretation ägyptischer Riten. Heidnischer Mythos und Ritus von der Gottesgeburt des Heilskönigs wird als Vorzeichen für die Geburt des jüdischen Retterkönigs verstanden“ (ebd.). Man habe die Stelle „kaum beachtet, weil sie in den klassischen Untersuchungen von Norden und Dibelius nicht erscheint und man hier zu schnell an einen christlichen Einschub gedacht hat“ (*Studien* 196). Ebenso Brunner-Traut, *Pharao* 31–59; Schneider, *Geburt* 268–271.

¹⁷³ Auch in *Congr* 7.24–38 geht Philo auf die Frauen und Nebenfrauen der Patriarchen im Kontext seiner Tugendlehre ein, interessiert sich hier aber eher für ihre Namen und deren Bedeutung.

gewirkter Jungfrauengeburt im hellenistischen Judentum für ungeeignet.¹⁷⁴ Übersehen wird dabei, dass, wie auch sonst bei Philo, zwischen unterschiedlichen Text- und Sinnebenen zu unterscheiden ist: (a) dem von Philo zitierten oder angespielten Text der Septuaginta, (b) dessen Literalsinn („das Ausgesprochene“: τὸ/τὰ ῥητόν/ῥητά¹⁷⁵), der als zeitgenössisch bekannt zu postulieren ist und den Philo voraussetzt, und (c) seiner darauf aufbauenden eigenen allegorischen Auslegung.¹⁷⁶ Auch wenn das Stück – eine abgerundete, in sich stehende kleine Abhandlung – recht umfangreich ist, soll es zur besseren Orientierung des Lesers doch ganz dargeboten werden:

(A) ^{40a} „Adam erkannte (ἐγνων) sein Weib, und sie empfing (συνέλαβε) und gebar (ἔτεκε) den Kain, und sie sprach: Ich erwarb mir einen Menschen durch Gott (διὰ θεοῦ). Und sie gebar dazu seinen Bruder, den Abel“ (Gen 4,1 f.).

(B) (I) (a) ^{40b} Die Männer, denen der Gesetzgeber (= Mose) ihre Tugend *bezeugt* (μεμαρτύρηκεν), führt er *nicht* [wie im Fall des Basistextes Gen 4,1] ein (εἰσάγει) als solche, die ihre Frauen *erkennen* (γνωρίζοντας), wie z. B. den *Abraham*, den *Isaak*, den *Jakob*, den *Moses* und wer sonst von gleichem Streben erfüllt ist.

(b) ⁴¹ Denn da, *wie wir behaupten*, die Frau in bildlichem Sinn die Sinnlichkeit bedeutet, *die Erkenntnis* (ἐπιστήμη) aber in der Abwendung von der Sinnlichkeit und dem Körper besteht, so ergibt sich, dass die Liebhaber der Weisheit die Sinnlichkeit eher zurückweisen als zu sich nehmen. Und das hat seinen guten Grund; denn die mit diesen Männern Verbundenen sind nur dem Namen nach Frauen, in Wirklichkeit aber Tugenden:

Sara die herrschende und leitende,

Rebekka die im Guten verharrende,

Lea die verschmähte und bei beständiger Tugendübung sich abmühende, die jeder Unvernünftige abweist und verschmäht und der er sich verweigert, *Sepphora*, die Frau des Moses, die von der Erde zum Himmel hinaufeilende und dort die göttlichen und glückseligen Wesen betrachtende; der Name bedeutet nämlich „Vögelchen“.

¹⁷⁴ Gnllka, Mt I 26; Brown, Birth 524; Meier, Jew 222; Mayordomo-Marín, Anfang 254; vgl. auch Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus 60 f.; Müller, Deutung 41.

¹⁷⁵ Vgl. Quaest in Gen III 18; Som I 164 u. ö.

¹⁷⁶ Die Darstellung des tieferen Sinns der Schrift, auf den es Philo in seinem „Allegorischen Kommentar“ ankommt, überlagert den „Literalsinn“, den zu eruieren es deshalb besonderer methodischer Sorgfalt bedarf.

(II) ⁴²Damit wir aber von *Schwangerschaft und Geburtswehen der Tugenden* sprechen können, mögen die Abergläubischen (οἱ δεισιδαίμονες) ihre Ohren verschließen oder sich entfernen, denn in göttlichen Geheimlehren unterrichten wir nur die der hochheiligen Weihen würdigen Eingeweihten (μύστοι), das heißt solche, die die wahrhafte und wirklich unverfälschte Frömmigkeit in Demut ausüben; jenen aber künden wir die heiligen Lehren nicht, die mit unheilbarem Übel behaftet sind, die mit Wortschwall und kleinlicher Spitzfindigkeit und Begriffsfaselei prunken, sonst aber nichts haben, woran sie Heiligkeit und Frömmigkeit messen.

(III) ⁴³Der Unterricht in der Geheimlehre muss nun also beginnen:

(a) Der Mann kommt mit der Frau, der männliche Mensch mit dem weiblichen, zusammen und pflegt, indem er der Natur folgt, Verkehr zur Erzeugung von Kindern.

(b) Die Tugenden, die viele vollkommenen Dinge hervorbringen, dürfen nicht einem sterblichen Manne anheimfallen; wenn sie aber nicht von einem andern den Samen empfangen haben (δεξάμενοι), werden sie niemals von sich allein (ἕξ ἑαυτῶν μόνον) schwanger werden.

⁴⁴(c) Wer anders ist es nun, der in ihnen das Gute sät als der Vater aller Dinge, der ungeschaffene und alles erschaffende Gott? Gott also gibt den Samen, die eigenartige Frucht aber, die er mit dem Samen hervorbringt, ist ein Geschenk (τὸ δὲ γέννημα ... δωρεῖται); denn Gott erzeugt nichts für sich, da er vollkommen bedürfnislos ist, sondern alles für den, der es zu empfangen nötig hat.

(d) ⁴⁵Für das Gesagte kann ich als vollwertigen *Garanten* (ἐγγυητὴν ἀξιόχρεων) den hochheiligen Mose anführen:

Er führt nämlich Sara als schwanger werdend ein (εἰσάγει), als *Gott* in ihrer Vereinsamung *auf sie schaut* (ὁ θεὸς αὐτὴν μονωθεῖσσαν¹⁷⁷ ἐπισκοπεῖ), *gebären* (τίκτουςαν) aber lässt er sie nicht dem, der auf sie geschaut hat, sondern *dem*, der Weisheit zu erlangen eifrig bestrebt ist, dessen Name Abraham ist (Gen 21,1 f.)¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Μονῶω = „make single or solitary“; „more freq. in Pass., to be left alone“ (Liddel-Scott 1146) entspricht dem μόνον in § 43 (III b).

¹⁷⁸ Gen 21,1 f.^{LXX}: „Und der Herr sah nach Sara (καὶ κύριος ἐπεσκέψατο τὴν Σαρραν), so wie er gesagt hatte, und der Herr tat an Sara (καὶ ἐποίησεν κύριος τῇ Σαρρα), so wie er gesprochen hatte, und Sara wurde schwanger und *gebar* (συλλαβοῦσα ἔτεκεν) *Abraham* einen Sohn, im Greisenalter, zu der Zeit, so wie *der Herr* zu ihm gesprochen hatte.“

⁴⁶Noch deutlicher lehrt er es uns bei *Lea*, indem er sagt, dass Gott ihren Mutterschoß öffnete – den Mutterschoß zu öffnen ist doch aber Sache des Mannes –; sie aber empfing und gebar, nicht der Gottheit – denn diese ist sich allein genug und vollkommen ausreichend –, sondern dem die mühevollte Sorge um das Gute auf sich nehmenden Jakob (Gen 29,31)¹⁷⁹. Also empfängt die Tugend zwar von dem (göttlichen) Urheber den göttlichen Samen, sie gebiert aber einem ihrer Liebhaber, der vor allen Freiern von ihr vorgezogen wird.

⁴⁷Ebenso wird, nachdem der allweise Isaak Gott angefleht hatte, *Rebekka*, die beharrende Tugend, von dem Angeflehten (Gott) schwanger (Gen 25,21)¹⁸⁰.

Ohne Flehen und Bitten nimmt Mose die geflügelte und hochstrebende Tugend, *Sepphora*, und findet sie schwanger, keinesfalls von einem Sterblichen (Ex 2,22)¹⁸¹.

IV. ⁴⁸Diese Lehren, *ihr Eingeweihten*, die ihr reinen Ohres seid, nehmet als wirklich heilige Geheimnisse in eure Seelen auf und plaudert sie keinem der Uneingeweihten aus, sondern bewahrt und hütet sie bei euch als einen Schatz, in dem nicht Gold und Silber, vergängliche Dinge ruhen, sondern von allen Besitztümern das schönste, die Erkenntnis von dem Urheber (des Alls) und von der Tugend und drittens von dem Sprössling beider. Wenn ihr aber einem der Eingeweihten begegnet, so haltet euch an ihn und bittet ihn dringend, dass er, wenn er eine neue Geheimlehre kennt, sie euch nicht verberge, bis ihr klar darüber belehrt sein.

V. ⁴⁹Denn auch ich, der ich durch den Gottesfreund Mose in die großen Geheimlehren eingeweiht war, habe dennoch, als ich nachher den *Propheten Jeremias* kennen lernte und erkannte, dass er nicht bloß ein Eingeweihter,

¹⁷⁹ Gen 29,31 f.^{LXX}: „Als der Herr aber sah, dass Lea gehasst wird, öffnete er ihren Mutterleib (ἤνοιξεν τὴν μήτραν αὐτῆς); Rachel aber war unfruchtbar. Und Lea wurde schwanger und gebar *Jakob* einen Sohn; sie gab ihm aber den Namen Ruben, indem sie sagte: Weil der Herr meine Erniedrigung gesehen hat (εἶδέν μου κύριος τὴν ταπεινωσιν). Jetzt wird mich mein Mann lieben“.

¹⁸⁰ Gen 25,21^{LXX}: „Isaak aber bat den Herrn wegen *Rebekka* (ἔδεῖτο [...] Ἰσαακ κυρίου περὶ Ρεβεκκας τῆς γυναικὸς αὐτοῦ), seiner Frau, weil sie unfruchtbar war. *Gott* aber *erhörte* ihn (ἐπήκουσεν δὲ αὐτοῦ ὁ θεός), und *Rebekka*, seine Frau, wurde schwanger“.

¹⁸¹ Ex 2,21 f.^{LXX}: „Mose aber ließ sich bei dem Menschen *nieder*, und der gab *Sepphora*, seine Tochter, dem Mose *zur Frau*. *Als* aber die Frau *empfangen hatte*, gebar sie einen Sohn. Und *Mose* nannte seinen Namen *Gersam* (hebr.: *Gerschom*), indem er sagte: Ein Fremder *bin* ich im fremden Land“.

sondern auch ein bedeutender Hierophant ist, kein Bedenken getragen, zu ihm in die Schule zu gehen. Er aber, der ja die meisten Aussprüche in göttlicher Begeisterung tut, verkündet einen Spruch im Namen Gottes, der sich an die ganz friedliche Tugend wendet mit den Worten:

„Hast du mich nicht Haus genannt, und Vater und Mann deiner Jungfräulichkeit!“ (Jer 3,4).

(a) Ganz deutlich lehrt er uns damit, dass Gott sowohl ein Haus ist, nämlich die unkörperliche Stätte unkörperlicher Ideen, als auch Vater aller Dinge, der sie ja geschaffen hat, und endlich Mann der Weisheit, der den Samen der Glückseligkeit für das sterbliche Geschlecht in die gute und jungfräuliche *Erde* versenkt.

(b) ⁵⁰Denn mit der unbefleckten, unberührten, reinen Natur, dieser wahrhaften Jungfrau, zu verkehren, ziemt allein Gott, und zwar ganz anderes als uns; denn bei den Menschen macht die Vereinigung zum Zweck der Kindererzeugung die Jungfrau zum Weibe; wenn aber Gott mit der *Seele* zu verkehren begonnen hat, erklärt er die, die zuvor schon Weib war, wieder zur Jungfrau, da er die unedlen und unmännlichen Begierden, durch die sie Weib wurde, aus ihr wegschafft und dafür die edlen und unbefleckten Tugenden in sie einführt.

So verkehrt er mit *Sara* nicht eher, als bis sie alle Eigenschaften des Weibes verloren hat (Gen 18,11)¹⁸² und wieder zum Rang einer reinen Jungfrau zurückgekehrt ist.

(c) ⁵¹Freilich ist es wohl möglich, dass auch eine jungfräuliche Seele durch zügellose Leidenschaften befleckt und geschändet wird. Deshalb nennt der *Prophetenspruch* achtsamer Weise Gott nicht Mann der Jungfrau – denn diese ist wandelbar und sterblich – sondern „der Jungfräulichkeit“, d.h. der sich stets gleichbleibenden Idee. Denn während die körperlichen Dinge naturgemäß Werden und Vergehen erfahren, haben die die Einzeldinge prägenden Kräfte ein unvergängliches Los gezogen. ⁵²Der ungewordene und unwandelbare Gott pflanzt also angemessener Weise die Ideen unsterblicher und jungfräulicher Tugenden in die Jungfräulichkeit, die sich niemals in die Gestalt eines Weibes verwandelt.

C. Weshalb nun, o *Seele*, die du im Haus Gottes jungfräulich sein und nach Erkenntnis streben solltest, wendest du dich davon ab und begrüßt freudig die

¹⁸² Gen 18,11: „Abraham und Sara aber waren schon alt, vorgerückt an Tagen, bei Sara aber blieb das, was den Frauen regelmäßig geschieht, aus (ἐξέλιπεν δὲ Σαρρα γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα).“

Sinnlichkeit, die dich zum Weibe macht und dich befleckt? Wirst du doch einen beschmutzten und von Verderben erfüllten Sprössling gebären, den verfluchten Brudermörder Kain, ein nicht zu besitzendes Besitztum; denn Kain heißt „Besitz“.

Die rhetorisch bedachte Disposition der kleinen Abhandlung sieht folgendermaßen aus:

- A. Der biblische *Basistext* Gen 4,1 (40a)
- B. I. (Gegen-) *These* (40b) samt ihrer summarischen *Begründung* (41) (= *propositio*)
- II. Hermeneutische *Zwischenbemerkung* zur Einführung der nachfolgenden „Geheimlehre“ (42)
- III. Die „Geheimlehre“ (τελετετή) von der „Schwangerschaft und den Geburtswen der Tugenden“ (43–47)
- IV. Hermeneutische *Rahmenbemerkung* zur Arkandisziplin (48)
- V. Das Zeugnis des Propheten Jeremia (49–52a)
- C. Paränetischer Abschluss (52b: *inclusio* mit 40 f.)

Philo legt den Grundtext Gen 4,1 hier nicht direkt aus (das geschieht erst ab § 53), sondern indirekt, indem er das *adamitische* Modell der Kinderzeugung durch das für *Israels Patriarchen* typische Gegenmodell illustriert, dass nämlich Männer ihre Frauen *nicht* erkennen (40b) und – wie es später in § 44 heißt – doch von Gott einen „Sprössling“ zum „Geschenk“ erhalten. § 40b und 41 bieten die *These* (= *propositio*) der Abhandlung, bestehend aus dem Zeugnis des Mose (= a) und dessen knapper allegorischer Auslegung (b). Diese wird von der im Zentrum stehenden „Geheimlehre“ (= III) entfaltet.

Teil III stellt die Kerngedanken der „Geheimlehre“ dar (a–c) und bietet Mose zu ihrer Stützung auf (d).

Die Teile II und IV rahmen die „Geheimlehre“: In § 42 nennt Philo die Bedingungen, welche die Hörer in ihrem Streben nach wahrer Frömmigkeit und Absage an allen „Aberglauben“ zu erfüllen haben, um der Einweihung in das Mysterium teilhaftig zu werden;¹⁸³ in § 48 fordert er die jetzt Eingeweihten auf, Arkandisziplin zu üben und sich nur noch mit anderen Eingeweihten auszutauschen.

¹⁸³ Philo bedient sich des Öfteren der Sprache der Mysterienkulte; vgl. Riedweg, *Mysterienterminologie*; Cohen, *Terminology* 182–184 (zu Cher 40–52).

In Teil V verweist Philo auf sich selbst als Vorbild: Neben Mose habe auch er von einem weiteren „Eingeweihten“ gelernt, nämlich vom Propheten Jeremia, dessen Spruch Jer 3,4^{LXX} er auslegt.¹⁸⁴ Gegen Ende, in § 50, rekurriert er mit Gen 18,11 nochmals auf die Tora, die wegen der überragenden Bedeutung des Mose absolute Autorität für ihn besitzt.

Im abschließenden paränetische Teil IV warnt er davor, wie Adam zu handeln, womit er zum Ausgangspunkt, Gen 4,1 f., zurückkehrt.

(1) Wie sieht die Schriftbasis der kleinen Abhandlung aus? Philo knüpft – von Jer 3,4^{LXX} und seiner Auslegung abgesehen – an folgende Verse der Tora an: in seiner „Geheimlehre“ an Gen 21,1 (Sara), Gen 25,21 (Rebekka), Gen 29,31 (Lea) und Ex 2,21 f. (Sepphora) (§ 45–47), in Abschnitt V zusätzlich noch an Gen 18,11 (Sara) (§ 50). Seinen Schriftbezug markiert er mit Zitations- (μαρτυρεῖν, εἰσάγειν) und Autoritätsformeln (Mose als „Garant“). Wenn er vorweg den Inhalt der vier Passagen in der These summiert: „Die Männer, denen der Gesetzgeber ihre Tugend bezeugt (μεμαρτύρηκεν), führt er *nicht* ein (εἰσάγει) als solche, die ihre Frauen *erkennen* (γνωρίζοντας), wie z. B. den Abraham, den Isaak, den Jakob, den Moses und wer sonst von gleichem Streben erfüllt ist“, stellt sich die Frage, ob diese These das Ergebnis seiner *persönlichen* Deutung der Schriftstellen ist oder auf der Feststellung ihres auch sonst anerkannten „Literalnsinns“ fußt.

(2) Wahrscheinlich ist diese Frage nicht einfach im Sinne eines Entweder/Oder zu beantworten.¹⁸⁵ Philo verbindet in seiner Darstellung zwar

¹⁸⁴ Jer 3,4^{LXX} (siehe oben in der Textdarbietung) weicht vom hebräischen Text („Hast du mir nicht eben noch zugerufen: Mein Vater! Der Freund meiner Jugend bist du“) stark ab. – Prophetentexte kommen im Corpus Philonum äußerst selten vor; Philo führt sie (wie auch andere Bibeltexte, die nicht aus dem Pentateuch stammen) nie unter dem Label „heilige Schriften“ ein (vgl. Böhm, Rezeption 63 mit Anm. 115). Cher 49 ist im Übrigen die einzige Stelle in seinem Oeuvre, wo er einen Propheten mit Namen nennt (Cohen, Terminology 183).

¹⁸⁵ Pauschal zugunsten der Annahme eines vorgegebenen Literalnsinns Dibelius, Jungfrauensohn 31; Bligh, Gal 400: „The idea that these four women conceived by divine generation is not derived from their allegorical equivalence to the virtues. Rather, it is derived from an ultra-literal interpretation of phrases in Genesis and Exodus. Philo himself may not be the inventor of it“; zugunsten einer Ableitung aus der Allegorese vgl. die oben in Anm. 174 Genannten.

Allegorese und reklamierten Schriftbezug miteinander, vermischt sie aber nicht.¹⁸⁶ Auch kommen die von ihm angeführten Zitate – von Ex 2,21 f. abgesehen – in zwei Punkten überein: Erstens sprechen sie nicht (wie Philo in seiner These §40b betont) vom geschlechtlichen „Erkennen“ der jeweiligen Frau durch den Mann, und zweitens ist jedes Mal Gott derjenige, der an der Frau *handelt*¹⁸⁷ bzw. im Blick auf sie *initiativ* wird.¹⁸⁸ Das zeigt zumindest, dass Philo die Zitate für sein Interesse sehr genau ausgewählt hat.

Andererseits fällt auf, dass er selbst Abstufungen in puncto *Klarheit der Schrift* macht. Er bewahrt die geschichtliche Abfolge in seiner These §40b/41, wenn er von Abraham, Isaak und Jakob bzw. Sara, Rebekka und Lea spricht, aber in §45–47 gibt er sie auf: Zuerst handelt er von Sara, dann Lea und schließlich Rebekka und Sapphira. Dazu zwingt ihn nicht die Allegorese, die Gründe liegen vielmehr in seinem griechischen Prätext. Zu Sara erklärt er:

„Er (sc. der Gesetzgeber) führt nämlich die Sara als schwanger werdend ein (εἰσάγει), als Gott in ihrer Vereinsamung *auf sie schaut* (ὁ θεὸς ἀντὶν μωθεῦσαν ἐπισκοπεῖ) (Gen 21,1), *gebären* aber lässt er sie nicht dem, der auf sie geschaut hat, sondern *dem*, der Weisheit zu erlangen eifrig bestrebt ist, dessen Name Abraham ist (Gen 21,2)“ (45).

Zu Lea erklärt er an zweiter Stelle und deutet auch an, warum er sie vorzieht:

„Noch deutlicher lehrt er es uns bei der Lea, indem er sagt, dass *Gott ihren Mutterschoß öffnete* (Gen 29,31)¹⁸⁹ – den Mutterschoß zu öffnen ist doch aber Sache des Mannes –; *sie* aber *empfing und gebar*, nicht der Gottheit – denn diese ist sich allein genug und vollkommen ausreichend – sondern *dem* die mühevollte Sorge um das Gute auf sich nehmenden *Jakob*“ (46).

¹⁸⁶ Die *propositio* (= I) bietet zuerst die schriftgestützte These, dann die Allegorese, III. umgekehrt zuerst die „Geheimlehre“ (a–c), dann das Schriftzeugnis (d).

¹⁸⁷ Gen 21,1: „der Herr *tat* an Sara“; Gen 29,31: „er *öffnete* ihren Mutterleib“.

¹⁸⁸ Gen 25,21: „*Gott* aber *erhörte* ihn [sc. Isaak], und Rebekka, seine Frau, *wurde schwanger*“.

¹⁸⁹ Dieses Zitat greift Philo in tugendethischer Ausdeutung auch in Congr 7 auf, in einem Kontext, in dem es um „Sara, die meine Tugend lenkende Seele“ (ebd. 6), geht.

Die Wendung ἀνοίγειν τὴν μήτραν αὐτῆς ist in der LXX übrigens das Gegenstück zu Gen 16,1 f., wo es von Sara heißt: „Sara, die Frau des Abraham, gebar ihm keine Kinder. [...]. Da sprach Sara zu Abraham: Siehe, Gott hat mich verschlossen, so dass ich nicht gebären kann (συνέκλεισέν με κύριος τοῦ μή τίκτειν)“¹⁹⁰. Mag für Philo die Rede vom „Öffnen des Mutterschoßes“ durch Gott eine wunderbare Empfängnis ohne Mitwirkung des Mannes deutlich anzeigen,¹⁹¹ so „widerrät“ Gudrun Holtz zufolge aber der weitere Kontext in Gen 29 f. „offensichtlich“ dieser Deutung; beim fünften Lea-Sohn wird ausdrücklich vermerkt, dass Jakob bei Lea „einging“ und mit ihr „schief“ (ἐκοιμήθη) (Gen 30,15–17).¹⁹²

Rebekkas Schwangerschaft, von der Philo an dritter Stelle spricht, führt Gen 25,21 auf die *Erhöhung* des Gebets ihres Mannes Isaak durch Gott zurück. Philo spitzt den Prätext zu, wenn er Rebekka „von dem Angeflehten (= Gott) schwanger werden“ sieht. Bei Zipporas Schwangerschaft nutzt er die Leerstelle des Textes aus – von einem „Erkennen“ der Sepphora durch Mose sagt Ex 2,21 f. *nichts* – und erklärt: Mose „findet sie schwanger, keinesfalls von einem Sterblichen“ (§ 47).

Aus den vorstehenden Beobachtungen lässt sich Folgendes ableiten: Die Vorstellung, dass Gott in seiner schöpferischen Kraft eine wunderbare Schwangerschaft ohne Mitwirkung des Mannes erwirken kann, fand Philo in seinem Text von Gen 21,1 f. vor: „Der Herr *sah nach Sara* (ἐπεσκέψατο τὴν Σαρραν), so wie er gesagt hatte, und der Herr *tat an Sara* (ἐποίησεν κύριος τῇ Σαρρα), so wie er gesprochen hatte“¹⁹³. In diesem Textverständnis konnte er sich durch die Abraham-Erzählung insgesamt, die ja nur von diesem *einen* Sohn der greisen Sara weiß, bestätigt sehen. Er übertrug die Vorstellung auf die anderen Passagen, wobei Gen 29,31 ihm entgegkam, Gen 25,21 und Ex 2,21 f. aber seine ganze Auslegungs-

¹⁹⁰ Von Philo in Congr 1.12–13 zitiert und ausgelegt. – In der LXX vgl. auch 1Sam 1,5 (von Anna): „der Herr hatte ihren Mutterschoß verschlossen“ (κύριος ἀπέκλεισεν τὰ περὶ τὴν μήτραν αὐτῆς).

¹⁹¹ Auch die Darstellung von Empfängnis und Geburt der Ruben folgenden drei Söhne (Simeon/Levi/Juda) in Gen 29,33–35 könnte diese Deutung stützen, insofern auch sie auf das Tun Gottes abhebt.

¹⁹² Holtz, Jungfrauengeburt 79.

¹⁹³ Entsprechend seiner Verheißung Gen 18,10.14^{LXX} (siehe unten zu Paulus).

kunst erforderten, um auch hier die Vorstellung einer Schwangerschaft göttlichen Ursprungs zu entdecken.¹⁹⁴

(3) Die These vom Ausgang Philos bei Isaak als dem wunderbar für Abraham gezeugten Sohn der Sara entspricht dem Eindruck, dass Philo seine Allegorese auf den Septuaginta-Text als „Geheimlehre“ aufsetzt.¹⁹⁵ Dieser „Geheimlehre“ geht es nicht zuerst um die Frauen, sondern um die Männer als „Liebhaber der Weisheit“, die, um sie zu gewinnen, „die Sinnlichkeit eher zurückweisen als zu sich nehmen“ müssen (41); die Frauen sind in dieser „Geheimlehre“ lediglich Sinnbilder der Tugenden, nach denen der Mensch strebt und die allein durch Gott selbst „befruchtet“ werden.¹⁹⁶

Beachtlich ist darüber hinaus, dass Philo dort, wo er auf Rebekka, Lea und Sepphora zu sprechen kommt, Hinweise auf die durch sie repräsentierten Tugenden in seine Schriftrezeption einfließt. Wenn ein solcher Hinweis bei Sara „auffälligerweise“ fehlt, könnte das „darin begründet sein, dass Philo die göttliche Hervorbringung Isaaks als Teil des Literalis versteht“¹⁹⁷. Zwei andere Philo-Texte mit ähnlicher Argumentation zum Sohn der „Mutter des Volkes“, der schon als solcher alle kommenden Verheißungsträger überragt, bestätigen diese Annahme: *Leg All* 3,218 f.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Bei Ex 2,21 f. wird Philo auch der Umstand entgegengekommen sein, dass Sepphora Tochter eines Ägypters ist, also ägyptisches Milieu aufgerufen wird (vgl. unten 2.4).

¹⁹⁵ Dibelius, Jungfrauensohn 31: „Die Idee der göttlichen Zeugung mit diesen Frauen scheint von einem bestimmten Verständnis des Bibeltextes getragen zu sein, scheint aber nicht mit der Tugend-Allegorie zusammenzuhängen. Man wird also geneigt sein, jenes Verständnis des Bibeltextes, im Gegensatz zu dieser Allegorie, nicht als philonische Erfindung zu betrachten, sondern aus der Exegese des hellenistischen Judentums abzuleiten. Die Erkenntnis, dass Paulus dieselbe Exegese vertritt, macht uns dessen gewiss“ (siehe unten 2.3).

¹⁹⁶ Der Absatz V kann hier außer Betracht bleiben, weil seine Rede von der „Jungfräulichkeit“ (παρθενία) ganz auf der Ebene der Allegorie bleibt.

¹⁹⁷ Holtz, Jungfrauengeburt 79 Anm. 16.

¹⁹⁸ *Leg All* 3,218 f.: „Und ihr [sc. Saras] Kind ist ‚Lachen‘ und ‚Freude‘; denn das bedeutet ja Isaak [Isaak/יִצְחָק = „er wird lachen“; vgl. Gen 17,17; 18,12–15].²¹⁹ So mag denn die Sinnlichkeit stets voll Schmerzen, die Tugend stets voll Freude sein. Denn auch nachdem die Glückseligkeit geboren ist, spricht sie [sc. Sara] mit Stolz: ‚Lachen hat mir Gott geschaffen (ἐπιποίησε); wer das hört, muss sich

und *Quaest in Gen* 3,18¹⁹⁹. Hinzu kommt, dass Philo mit seiner Lektüre der Sara betreffenden Genesis-Kapitel nicht alleinsteht. Gudrun Holtz zieht Jub 16,10–14²⁰⁰, die Targumim und den hebräischen Midrasch heran, um zu belegen, dass die Vorstellung der jungfräulichen Empfängnis des Isaak allein aus der Kraft Gottes keineswegs auf das hellenistische Judentum beschränkt war.²⁰¹ Im Grunde ist es bereits die geheimnisvolle

mit mir freuen' (Gen 21,6). Öffnet die Ohren, ihr Geweihten, und vernehmet heiligste Geheimnisse: das Lachen ist die Freude, das ‚Schaffen‘ bedeutet Zeugen (τὸ δὲ ἐποίησεν Ἰσον τῶ ἐγέννησεν); das Wort bedeutet also: den Issak hat der Herr erzeugt (Ἰσαὰκ ἐγέννησεν ὁ κύριος); er ist der Vater der vollkommenen Wesensart, der in den Seelen die Glückseligkeit sät und erzeugt (σπειρῶν καὶ γεννῶν)“.

¹⁹⁹ Quaest in Gen 3,18: Auf die Frage, warum Sara Abraham keine Kinder gebar, antwortet Philo: „erstens, damit der Samen der Nachkommenschaft (τὸ τῶν ἐκγόνων σπέρμα) als auf unbegreifliche Weise wunderbar gewirkt (παράδοξος ... θαυματουργηθείσα) erscheine; zweitens, damit das Empfangen und Gebären nicht so sehr durch das Zusammensein mit einem Mann geschehe, sondern durch die Vorsehung Gottes. Denn wenn eine unfruchtbare Frau gebiert, war es *nicht* das Werk einer Zeugung (οὐ γεννήσεως), *sondern* der göttlichen Kraft (τῆς δυνάμεως ἔργον)“ (Marcus, Philo 202 f.).

²⁰⁰ Die Rezeption von Gen 21,1 f. in Jub 16,12 f. („Und in der Mitte des sechsten Monats suchte der Herr Sara gnädig heim und er tat an ihr, wie er gesagt hatte. Und sie wurde schwanger [...]“) zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Heim-suchung der Sara durch Gott dem Kontext nach zu der Zeit geschehen lässt, da Abraham auf Wanderschaft ist (V. 10 f.). Damit blockiert der Autor die Möglichkeit, Abraham als Erzeuger zu verstehen; vgl. Holtz, Jungfrauengeburt 33–43, mit weiteren Beobachtungen. – Wenn Jub bei Rebekka und Lea (im Unterschied zu Sara) ein derartiges Verständnis nicht freigibt, entspricht das dem, was sich aus Philo rekonstruieren lässt.

²⁰¹ Holtz, Jungfrauengeburt 115, fasst das Ergebnis ihrer Studie zu den genannten Textcorpora so zusammen: „Der dargelegte Befund widerlegt die von Hermann L. Strack / Paul Billerbeck und Martin Dibelius und in ihrem Gefolge auch von vielen anderen vertretene These, wonach im hebräisch-aramäischsprachigen Judentum die Vorstellung einer allein durch die Wirkmacht Gottes hervorgerufenen Empfängnis ohne männliche Beteiligung unbekannt sei. Es gibt im Gegenteil einen breiten Traditionsstrom, der beginnend mit dem Jubiläenbuch [vgl. insbesondere 16.] über Targum und Midrasch bis hin zu Raschi Gen 21,1 f. auf ein exklusives Gotteshandeln an Sara unter Ausschluss Abrahams deutet. Diese Auslegungen füllen damit das, was der biblische Text in seinem Kontext beredt offen lässt, im Sinne eines göttlichen Eingreifens“. Auch sIHen 71 f. kann hier noch genannt werden (dazu Ebner, Versuch 224 f.).

Aussage Gen 21,1f. selbst, die zu dieser vertieften Interpretation einlud.²⁰² Philo darf danach als Zeuge eines verbreiteten jüdischen „Literalsinns“ gelten.

2.3 Paulus und Isaak, „der Gezeugte dem Geist nach“ (Gal 4,29; vgl. Röm 9,6–9)

Wer von Philo herkommend auf Paulus blickt, wird sich fragen, ob nicht auch seine Texte – Gal 4,21–31, Röm 4,18–21 und 9,6–13 – eine Unterscheidung zwischen einer Septuaginta-„Schicht“ und der jeweils eigenen Deutung des Paulus erlauben. Lässt sich die These eines vorgegebenen bzw. anerkannten „Literalsinns“ der Sara-Passagen auch an Paulus erhärten?

	Gal 4,21–31	Röm 4,18–21	Röm 9,6–9
Esau	„der von der Magd ist nach dem Fleisch gezeugt worden (κατὰ σάρκα γεγέννηται)“ (V. 23a) – „der nach dem Fleisch Gezeugte“ (V. 29a)		„die Kinder des Fleisches (τὰ τέκνα τῆς σαρκός)“ (V. 8a)

²⁰² Holtz, Jungfrauengeburt 23–31 („Gen 21,1f. im Kontext von Gen 15,1–25,19“): Dass Gott unter Absehung von Abraham selbst die Schwangerschaft Sara gewirkt hat, „hat seinen Grund zunächst ganz einfach darin, dass Abraham in V. 1 nicht erwähnt wird. Auffällig ist zudem die Verwendung der Begrifflichkeit ἔπισκεπτεσθαι, die in den übrigen Erzählungen der jüdischen Bibel, die von der Überwindung der Unfruchtbarkeit der Mütter Israels handeln, keine Verwendung findet“ (23f.); zu möglichen Gegeninstanzen (Gen 15,4; 25,19) vgl. ebd. 25–31: Man kann „fragen, ob die Endredaktion diese Ausfälligkeiten aus dem Grund nicht glättete, weil sie dem in Gen 21,1f. zum Ausdruck kommenden Geheimnis der Rolle Abrahams bei der Hervorbringung Isaaks Rechnung zu tragen suchte“ (26).

	Gal 4,21–31	Röm 4,18–21	Röm 9,6–9
Isaak	„der von der Freien ist kraft Verheißung (δι' ἐπαγγελίας) [gezeugt worden]“ (V. 23b)		„die Kinder der Verheißung (τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας) (V. 8b). „In Isaak wird dir Nachkommenschaft be-rufen (κληθήσεται)“ (V. 7b = Gen 21,12 ^{LXX}). „Zu dieser Zeit werde ich kommen (ἐλεύσομαι) und es wird Sara ein Sohn sein“ (V. 9b = Gen 18,10.14 ^{LXX}).
	„wie damals der nach dem Fleisch Gezeugte den nach dem Geist [Gezeugten] (τὸν κατὰ πνεῦμα) verfolgte, so auch jetzt“ (V. 29a).		
Perspektive Abrahams		„er betrachtete seinen erstorbenen Leib [...] und das Erstorbensein von Saras Mutter-schoß [...]; er hatte die feste Gewissheit, dass er (sc. Gott) vermag, was er verheißt hat, auch zu tun“ (V. 21).	

In allen drei Texten hat Paulus die besonderen Umstände der Empfängnis der Sara (und Hagar) im Blick, im Unterschied zu Philo aber die Empfängnis nur dieser beiden Frauen. Zwar beruft sich Paulus in Röm 9,10–13 im Anschluss an seine Äußerungen zu Sara auch auf Rebekka und ihre beiden Sprösslinge Jakob und Esau,²⁰³ aber er tut dies unter

²⁰³ Paulus geht in Röm 9,6–13 die Reihe aller drei Patriarchen – Abraham, Isaak und Jakob – durch und fügt ihr in V. 14–18 noch Mose und Pharao hinzu; formal erinnert das an Philos These Cher 40b, wo er gleichfalls diese vier für seine Argumentation aufbietet.

dem weiterführenden Gesichtspunkt ihrer Erwählung bzw. Verwerfung durch Gott jeglichem „Tun von Gutem oder Schlechtem“ (V. 11) voraus. Dabei schließt er die philonische Exegese von Gen 25,21 direkt aus, wenn er zu Rebekka erklärt: ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα, Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν – „die (nur) von einem (Mann) Samen hatte, von Isaak, unserem Vater“ (V. 10).²⁰⁴ Das entspricht der oben geäußerten Annahme, dass Philo seine Exegese von Gen 21,1–3 und 29,31 f. sekundär auf die Figur der Rebekka übertragen hat. Paulus rückt – passend zur überragenden Rolle, die er Abraham zuschreibt – Sara in den Fokus seines Interesses.

(1) Der philonische Charakter der allegorischen Schriftauslegung Gal 4,21–31 – es ist die einzige Stelle, an der Paulus in seinen Briefen das später technisch werdende Verb ἀλληγορέω benutzt – ist immer schon aufgefallen. Einige Forscher halten das Stück sogar für im Kern traditionell.²⁰⁵ Traditionell ist die Opposition „gezeugt nach dem Fleisch“ – „nach dem Geist“, mit der die Zeugung einerseits des Ismael, andererseits des Isaak gekennzeichnet ist: Hagar empfangt Ismael von Abraham *auf natürlichem Weg* (= κατὰ σάρκα) (Gen 16,4^{LXX}: „und er ging zu Hagar hinein und sie empfangt“), Sara den Isaak aber „durch den Geist“ (= κατὰ πνεῦμα). Dessen Empfängnis ist also gottgewirkt.²⁰⁶ Hintergrund ist wahrscheinlich dieselbe Leseweise von Gen 21,1–3^{LXX} wie bei Philo.²⁰⁷ Eine weitere überraschende Übereinstimmung zwischen Cher 45 und Gal 5,27 bestätigt dieses Annahme: Sagt Philo, die Lage der Sara auf den Punkt bringend, Gott habe „auf Sara *in ihrer Vereinsamung* (μωθεῖσαν) geschaut“ (Gen 21,1^{LXX}), so greift auch die allegorische Aus-

²⁰⁴ Wenn Brown, *Birth* 524, erklärt: „Yet Rom 9:8–10 makes it clear that, for Paul, the patriarchal children of the promise were still conceived by intercourse between their parents“, generalisiert er V. 10 und schließt von hier aus auch noch auf Gal 4,23.29.

²⁰⁵ Z. B. Becker, *Gal* 71, rechnet mit „relativ fest formulierter Schulexegese“.

²⁰⁶ Dibelius, *Jungfrauengeburt* 27–29; Kügler, *Pharao* 234 f.; Radl, *Jungfrauengeburt* 706; ders., *Ursprung* 356. Sellin, *Hagar* 82: „Das entscheidende Motiv in der paulinischen Allegorese [...], das Wunder der Abrahams- bzw. Gotteskindschaft κατὰ πνεῦμα, das aus der Isaak-Verheißung abgeleitet wird, findet sich auch schon bei Philon: Isaak ist der trans-natürliche Abrahamspross, das Geschlecht der pneumatisch gezeugten Kinder. Seine Mutter ist die nicht-leiblich Gebärende“.

²⁰⁷ So Holtz, *Jungfrauengeburt* 83–92.

deutung der Sara-Figur Gal 5,27 das Stichwort der Vereinsamung (sprachlich variiert) auf, wenn es dort in einem auf „das obere Jerusalem, unsere Mutter“ bezogenen Zitat aus Jes 54,1^{LXX} heißt: „Freue dich, du Unfruchtbare, die du nicht gebierst, brich in Jubel aus und jauchze laut, die du keine Wehen hast, denn zahlreicher sind *die Kinder der Vereinsamten* (τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου) als (die Kinder) derjenigen, die den Mann hat“. Auch Philo ist dieses Zitat, in vergleichbarem Zusammenhang, geläufig.²⁰⁸ Holtz zufolge partizipiert Paulus hier an einer jüdischen Auslegungstradition, die sich auch in Jub 16 belegen lässt.²⁰⁹

(2) In Röm 4,18–21 veranschaulicht Paulus den Glauben Abrahams an den Gott, „der die Toten lebendig macht und *das Nicht-Seiende ins Sein ruft* (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)“ (4,17c), unter Bezug auf Gen 17,17; 18,14a und 21,1:

„¹⁹Und ohne schwach zu werden im Glauben, fasste er seinen eigenen Leib als [schon] erstorbenen ins Auge – er war an die hundert Jahre alt – und den erstorbenen Mutterschoß Saras (vgl. Gen 17,17). ²⁰Aber an der Verheißung Gottes zweifelte er nicht im Unglauben, sondern er erstarkte im Glauben

²⁰⁸ Philo, Praem 158 f., auf die jungfräuliche Seele bezogen (Saras Name fällt allerdings nicht): „denn, wie der Prophet verheißt, *die Vereinsamte wird mit Kindern reich gesegnet sein* (ἡ γὰρ ἔρημος ... εὐτεκνός τε καὶ πολύπαις); ein Spruch, der sich auch allegorisch auf die Seele deuten lässt. Wenn nämlich die Seele voll ist, d. h. erfüllt von Leidenschaften und Lastern, die wie Kinder sie umgeben [...], dann ist sie schwach [...], wenn sie aber unfruchtbar geblieben ist und diese (Laster) nicht erzeugt hat oder wenn sie sie alle verloren hat, wird sie durch eine Wandlung zur *reinen Jungfrau* (ἀγνή παρθένος); *sie empfängt dann den göttlichen Samen* (παραδεξαμένη ... τὸν θεῖον σπόρον) und bildet und setzt ins Leben ausgezeichnete Wesen, bewunderungswürdige Schönheiten, Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit [...], bei denen nicht nur *die gesegnete Geburt* ein hohes Gut ist, sondern auch schon die Erwartung dieser Geburt, die durch die gebotene Hoffnung im Voraus den Geist erfreut“. Der tugendethische Kontext ist Cher 40–52 verwandt.

²⁰⁹ Holtz, *Jungfrauengeburt* 91: „In Jub 16 fehlt eine solche Formulierung [wie in Cher 45] zwar, doch deutet die Art der Paraphrase von Gen 21 darauf hin, dass der Verfasser eben dies zum Ausdruck bringen wollte: dass Sara in dem Sinne allein war, dass Abraham nicht anwesend war, als Gott sie besuchte, und an ihr tat, wie er es gesagt hatte“; zur Rezeptionsgeschichte von Jes 54,1 bei Philo, den Rabbinen und im Targum vgl. ebd. 104–109.

(ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει), indem er Gott die Ehre gab ²¹und zur vollen Überzeugung darüber gelangte, dass, was er (sc. Gott) verheißen hat, er zu tun auch mächtig ist (δυνατός ἐστίν καὶ ποιῆσαι)“ (Gen 18,14a; 21,1).

Als Sara lacht, wie sie hört, dass Abraham ein Sohn verheißen wird (Gen 18,10), erklärt der Herr: „Ist denn irgendetwas unmöglich bei Gott (μη̄ ἄδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα)? Zu dieser Zeit übers Jahr (εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον [...] εἰς ὥρας) werde ich zu dir (sc. Abraham) zurückkehren (ἀναστρέψω πρὸς σέ), und Sara wird ein Sohn sein“ (Gen 18,14). Gen 21,1 f. konstatiert die Erfüllung dieser Verheißung: „Und der Herr sah nach Sara, so wie er gesagt hatte, und der Herr tat (ἐποίησεν) an Sara, so wie er gesprochen hatte, und Sara wurde schwanger und gebar Abraham einen Sohn, im Greisenalter, zu der Zeit, so wie der Herr zu ihm gesprochen hatte [...]“. Wahrscheinlich spielt Paulus mit δυνατός ἐστίν καὶ ποιῆσαι V. 21 auf beide Episoden an: die Verheißung der Nachkommenschaft samt Wort des Herrn, dass „kein Ding bei ihm unmöglich (ἄδυνατεῖ) ist“²¹⁰, und die Erfüllung dieser Verheißung dadurch, dass „der Herr an Sara tat (ἐποίησεν), so wie er gesprochen hat“²¹¹.

Angesichts der ihm gegebenen Verheißung fasste Abraham – so erklärt Paulus – die eigene Zeugungsunfähigkeit und Saras Unfruchtbarkeit nüchtern ins Auge, wurde aber deswegen nicht „schwach im Glauben“, sondern „erstarkte“ in ihm, indem er Gott die Ehre gab. Die Wendung ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει meint nicht, dass Abraham durch den Glauben fähig wurde, seine Zeugungsunfähigkeit *physisch* zu überwinden,²¹² sondern bezeichnet sein „Erstarken im Glauben“, das sich in seiner festen Überzeugung zeigt, dass Gott, der das Nicht-Seiende ins Sein ruft, auch die Verheißung zu verwirklichen „mächtig“ ist.²¹³ Das „Wie“ ihrer Real-

²¹⁰ Für Gen 18,14 erwägt das auch Wolter, Röm 308 Anm. 122.

²¹¹ Röm 4,21 bindet die entscheidenden Stichworte der beiden Gen-Texte – μη̄ ἄδυνατεῖν/δυνατός εἶναι und ποιεῖν – zusammen.

²¹² So aber Zahn, Röm 239: „Der Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit verholfen, gab dem beinahe Hundertjährigen auch die physische Kraft zur Erzeugung Isaaks“; Bligh, Gal 400: „The phrase [...] ‚he was strong in faith‘ can be taken to mean that thanks to his faith he became capable of intercourse (his impotence was taken away)“.

²¹³ Zugunsten dieser Deutung spricht die Beobachtung, dass ἐνεδυναμώθη das Hauptverb ist, das durch die beiden folgenden ihm zugeordneten Partizipialphrasen interpretiert wird; vgl. Theobald, Abraham 410 f.

sierung ist Paulus nicht wichtig, weshalb die Vorstellung von einer wunderbaren Empfängnis Saras aus der Kraft Gottes hier weder ausgeschlossen noch nachgewiesen werden kann.²¹⁴

(3) Wie in Gal 4 geht Paulus auch in Röm 9,6–9 mit seiner Charakterisierung der natürlichen Nachkommenschaft Abrahams als „Kinder des Fleisches“ (τέκνα τῆς σαρκός) von der Hagar-Erzählung aus, wie er sich umgekehrt mit seiner Rede von den „Kindern der Verheißung“ (τέκνα τῆς ἐπαγγελίας) und den beiden Zitaten aus Gen 21,12^{LXX} (in V. 7) und Gen 18,10.14^{LXX} (in V. 9) auf Isaak bezieht. Aber er generalisiert die Ismael/Isaak-Konstellation, indem er sie (wie in Gal 5,23) auf die Ebene der grundsätzlichen Frage hebt, ob Gottes „Verheißung“ an den Faktor natürlicher Abstammung in Israel gebunden ist oder nicht.²¹⁵

Beachtlich ist die Gestalt des Genesis-Zitats, mit dem Paulus die Sequenz Röm 9,6–9 abschließt. Er verschmelzt die beinahe gleichlautenden Verheißungen Gen 18,10 und 14 und streicht ihre Adresse an Abraham.²¹⁶ Heißt es in Gen 18,10/14, dass Gott übers Jahr „zu dir“, d. h. Abraham, zurückkehren werde, so lautet die Verheißung bei Paulus: „Zu dieser Zeit werde ich kommen (ἐλεύσομαι), und es wird Sara ein Sohn sein“ (V. 9b). Der Wortlaut gibt die Möglichkeit frei zu verstehen, dass Gott zu Sara kommt mit der Folge, dass sie einen Sohn erhält – analog zur Satzfolge von Gen 21,1–3^{LXX}: „der Herr tat an Sara [...], und Sara wurde schwanger“. Die Vorstellung einer Zeugung Isaaks κατὰ πνεῦμα könnte impliziert sein.

²¹⁴ Anders Hebr 11,11, falls der Vers auf Abraham und nicht auf Sara zu beziehen ist, was freilich nach wie vor umstritten ist: „Kraft des Glaubens empfing er – obschon Sara unfruchtbar war – Kraft, Nachkommenschaft zu begründen (δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος = Kraft zum Samenerguss), und zwar jenseits der Zeit, die dem Lebensalter entsprach, weil er den für treu erachtet hat, der Verheißung gab“ (Übersetzung Backhaus, Hebr 376). Auf Sara beziehen den Vers Horst, Emission; Emmenegger, Jungfrauengeburt 116 f., aber auch die drei wichtigsten deutschen Bibelübersetzungen: Zürcher 2007, EÜ 2016, Luther 2017.

²¹⁵ Wenn er die Frage mit biblischen Argumenten verneint, dann deswegen, um das gegenwärtige, über Israel hinausreichende Handeln Gottes in Jesus Christus theologisch zu plausibilisieren: vgl. Theobald, Röm I 263–267.

²¹⁶ Koch, Schrift 141 f. mit Anm. 12, zufolge ist πρὸς σέ wegen isolierter Anführung des Zitats funktionslos und deswegen von Paulus ausgelassen worden. Damit setzt das Zitat im Kontext aber auch neuen Sinn frei.

2.4 Zum jüdisch-hellenistischen Hintergrund der Vorstellung einer Zeugung aus göttlichem Geist

Philo und Paulus verfolgen unterschiedliche Interessen; der eine begründet mit der Tora seine Tugendlehre, der andere seine Theologie der Verheißung. Aber der Vergleich ihrer Texte zu den Patriarchenfrauen legt die Annahme nahe, dass beide auf der Septuaginta fußen, die in Gen 21,1 f. selbst die Vorstellung einer von Gott gewirkten Schwangerschaft Saras ohne Mitwirkung Abrahams anstößt und zu ihr einlädt. Wird die „Geburtsankündigung“ Jes 7,14^{LXX} auf eine Empfängnis des messianischen Königs ohne Mitwirkung eines Mannes bezogen, dann ist sie in der Septuaginta also nicht ganz so isoliert, wie es oft scheint. Wer Plutarch mit hinzunimmt, mag sich von seinem Hinweis auf die Ägypter mit ihren mythologischen Vorstellungen die religionsgeschichtliche Matrix sowohl von Jes 7,14^{LXX} als auch von Gen 21,1–3^{LXX} bei Philo und Paulus aufdecken lassen. Auch der Boden wird sichtbar, auf dem die beiden „Geburtsankündigungen“ Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 gewachsen sind, ohne dass deswegen ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund angesichts der weiten Verbreitung der Vorstellung (nach Gudrun Holtz selbst im palästinischen Judentum²¹⁷) auf ägyptische Theogamie-Vorstellungen bei den Pharaonen begrenzt oder gar behauptet werden soll, dieser Hintergrund sei den neutestamentlichen Zeugen bewusst.²¹⁸ *Maßgebend für Matthäus und Lukas (wie für Philo und auch Paulus) ist die griechische Bibel, die allen vieren gemeinsam ist.* Die Behauptung, die matthäische und lukanische Vorstellung einer göttlich gewirkten Empfängnis sei im hellenistischen Judentum nicht nachweisbar und von mythologischen Vorgaben her nicht erklärbar, darf als überholt gelten und sollte endgültig verabschiedet werden.

²¹⁷ Vgl. oben Anm. 201.

²¹⁸ Hilfreich ist die Liste antiker Quellen, die von außergewöhnlicher Zeugung eines Heroen etc. sprechen, bei Radl, Ursprung 38 f.

3. Anthropologische Implikationen der neutestamentlichen Inszenierung von Jes 7,14^{LXX}

Es bei einer religionsgeschichtlichen Analyse des neutestamentlichen Motivkomplexes geistgewirkter wunderbarer Empfängnis bewenden zu lassen (wie es durchweg geschieht²¹⁹) und nicht zugleich auch nach den implizierten anthropologischen Vorstellungen zu fragen, hieße, mit einer historischen Verortung der neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ auf halbem Wege stehen zu bleiben. Mit ihrer Auslegung von Jes 7,14^{LXX} setzen diese eine Verteilung der Geschlechterrollen und eine ihr entsprechende Vorstellung von Zeugung voraus, die in hellenistischer Zeit weithin Gemeingut war.²²⁰ Sie geht auf die aristotelische Zeugungstheorie mit ihrem *Hylemorphismus* zurück, die ausschließlich im männlichen Samen (γονή) die Gestalt und Form (= μορφή/*morphé*) gebende aktive Kraft (δύναμις) erkennt, im Menstruationsblut der Frau dagegen die rein passive Materie (= ὕλη/*hyle*); sie bedarf der Formung, damit überhaupt Leben entstehen kann. Erst unter Voraussetzung dieser Vorstellung zeigt sich – wie im Folgenden verdeutlicht werden soll –, dass das „judenchristliche“ Motiv von der jungfräulichen Geburt Jesu aus göttlichem Geist dem Denken der antiken Rezipienten konform war

²¹⁹ Legrand, L'arrière-plan 165, hatte anmerkungsweise zum lkn. Verständnis Jesu als von Geburt an vom Geist Gottes erfüllt (Lk 1,35) auf antike Zeugungsvorstellung verwiesen: „On pourrait objecter que c'est sur Marie que s'exerce à l'Annonciation l'action de la δύναμις divine et non pas sur Jésus comme au Baptême. Mais il ne faut pas oublier que, selon la mentalité sémitique et, en general, dans toute l'Antiquité, la femme est purement passive dans la conception. C'est l'homme qui est actif; c'est son nom, sa race, sa vie qui se prolongent dans l'enfant. L'enfant né de la Vierge de par l'Esprit sera donc profondément humain certes mais aussi profondément ‚spirituel‘“. Erst jüngst hat sich Emmenegger, Jungfrau, der Frage im Kontext dogmengeschichtlicher Reflexion vertieft angenommen.

²²⁰ Balss, Zeugungslehre; Lesky, Zeugungs- und Vererbungslehren; Balme, Zeugungslehre; Hofrichter, Untersuchung 114–119; Emmenegger, Jungfrau 89–118. – Folgende biblische Texte geben ihr Wissen um antike Embryologie und deren Terminologie explizit zu erkennen: Weish 7,2; Joh 1,13; 3,4–6; Hebr 11,11 (vgl. oben Anm. 214); 1 Joh 3,9; dazu Cadbury, Notions; Hofrichter, Untersuchung; Horst, Emission; Reinhartz, Epigenesis; Rusam, Samen- und Vererbungslehre; Emmenegger, Jungfrauengeburt 115–118.120–122.

und so auch Plausibilität gewinnen konnte. Es ist im kulturellen Wissen der Zeit verankert.

Um die genannte Theorie zu verstehen, ist daran zu erinnern, dass im Unterschied zu heute „[d]ie Fortpflanzungszellen (Samen- resp. Eizelle) [...], da nur mikroskopisch sichtbar, nicht bekannt“ waren.²²¹ Deshalb konnte auch „die Frage aufgeworfen werden, welchen Anteil jedes der beiden Eltern zur Zeugung beitrage. Aristoteles definiert den Unterschied der beiden Geschlechter so, dass ‚männlich das Tier sei, welches *in ein anderes* zeugt, weiblich aber dasjenige, welches *in sich selbst* hineinzeugt‘. Allgemeine Übereinstimmung herrschte darüber, dass die vom Vater abgesonderte weißliche Flüssigkeit (γονή) den Samen darstelle; dagegen war es eine Streitfrage, ob auch die Mutter eine solche Substanz liefere und welche Beschaffenheit und Aussehen diese habe“²²².

Vor Aristoteles lautete die eine Auffassung – von Forschern wie Diogenes von Apollonia und Anaxagoras vertreten –, „dass der *Vater allein einen Samen absondere*, die *Mutter* dagegen diesen nur in ihren Körper aufnehme und durch Ernährung wachsen lasse (ähnlich wie später das Junge durch ihre Milch genährt wird), dass sie selbst aber keinen entwicklungsfähigen Stoff, *keinen Samen absondere*“²²³.

Ihren poetischen Ausdruck fand diese Auffassung in den Eumeniden des Aischylos, wo Apollon erklärt:

„Nicht ist die Mutter des Erzeugten, ‚Kind‘ genannt,
Erzeugerin (τοκέυς) – Pfliegerin (τροφός) nur des neugesäten Keims (κύμα-
τος νεοσπόρου);
es zeugt (τίκτει) der Gatte; sie, dem Gast Gastgeberin,
hütet den Spross, falls ihm nicht Schaden wirkt ein Gott“²²⁴.

Weil die offenkundige Vererbung von Eigenschaften mütterlicherseits auf das Kind mit dieser Theorie kaum erklärt werden konnte, verschaffte sich auch die Alternative Respekt, nämlich „dass *sowohl der Vater wie auch die Mutter* je einen Samen absondern und dass durch die Vermischung der beiden Stoffe

²²¹ Balss, Zeugungslehre 30.

²²² Ebd. 35 (mit Verweis auf Aristoteles, Gen An 716a); vgl. insgesamt ebd. 35–40 („Geschlechtliche Zeugung“).

²²³ Ebd. 35.

²²⁴ Aischylos, Eum 658–661.

mit ihren Vererbungsträgern die Ähnlichkeit des Kindes mit seinen beiden Eltern und Ahnen entstehe“ (Zweisamentheorie).²²⁵

Nachhaltigen Einfluss erlangte die unter dem Namen des Aristoteles überlieferte Abhandlung *De generatione animarum*, nach gängiger Meinung die älteste uns bekannte systematische Darstellung der Themen *Biologische Reproduktion und Embryologie*.²²⁶ „Der Keim (κύημα)“ entsteht nach Aristoteles „aus dem männlichen Samen (γονή) und dem weiblichen Stoff (Monatsfluss oder Ei) [...], und zwar wirkt der Samen formgebend, bewegend, aktiv, der weibliche Stoff, als die Form empfangend, passiv“²²⁷. In der Schrift heißt es:

„Immer stellt das Weibliche *die Materie* zur Verfügung, das Männliche aber ist das *Schaffende* (ἀεὶ δὲ παρέχει τὸ μὲν θῆλυ τὴν ὕλην, τὸ δ' ἄρρην τὸ

²²⁵ Balss, Zeugungslehre 36, mit Verweis auf Alkmaion, Empedokles, Parmenides und Demokrit. Vor allem Hippokrates (De diaeta 27; De semine 4) begründete seine Theorie mit der unstrittigen Beobachtung, dass nicht nur der Vater, sondern auch die Mutter Eigenschaften den Kindern vererbe.

²²⁶ Peck (Hg.), Aristotle VI: „[T]he first systematic treatise on animal reproduction and embryology, containing records of observation, marking out schemes of classification, and suggesting methods of dealing with problems, much of which has proved of permanent value“; ebd. VIII zu den zoologischen Schriften des Aristoteles: „the first attempt in Europe to observe and describe in a scientific way the individual living object“. Peck hält die Schrift im Kontext der übrigen zoologischen Schriften des Aristoteles für authentisch und datiert sie mit anderen Forschern in seine mittlere Schaffensperiode (347–335); eine umfassende Einführung bietet Connell, Aristotle. – Die Stoiker sind „in ihrer Samentheorie nicht dem Aristoteles gefolgt, sondern auf die Hippokratiker und auf Demokrit zurückgegangen. Sie nahmen an, dass der Same eine Abscheidung des ganzen Körpers sei und dass sowohl das Männchen, wie das Weibchen einen Samen absondere. So heißt es bei Galen (Diels, Doxographi, pg. 622 und 642): ‚Die Stoiker sagen, dass der Same von dem ganzen Körper und der Seele hergebracht werde [...]. Und auch das Weib scheidet Same ab, und wenn der des Weibes der stärkere sei, so werde das Kind der Mutter ähnlich‘“. Galen selbst suchte „in eklektischer Weise die ältere Zweisamentheorie mit der Theorie des Aristoteles zu vereinigen“ (Balss, Zeugungslehre 37). Zur stoischen Theorie vgl. auch Rusam, Samen- und Vererbungslehre.

²²⁷ Ebd. 37. Auch nach Aristoteles ist aber „der Stoff des Weibchens nicht qualitätslos, ohne Potenzen (etwa vergleichbar dem Dotter im Vogelei), nur reine Materie, sondern auch er enthält Potenzen [ἡ σπερματικὴ περίττωσις], sogar zu männlichen Organen [...]“ (ebd. 36).

δημιουργοῦν). Dies ist, so sagen wir, das je besondere Vermögen der beiden Geschlechter (τὴν δύναμιν ἐκάτερον)²²⁸, und darin besteht es, einerseits weiblich, andererseits männlich zu sein (τὸ εἶναι τὸ μὲν θῆλυ τὸ δ' ἄρρην τοῦτο).“²²⁹

„Der Leib ist also vom Weiblichen (ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος), die Seele aber vom Männlichen (ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄρρενος). Denn die Seele ist das Wesen welchen Leibs auch immer (ἡ γὰρ ψυχὴ οὐσία²³⁰ σώματός τινός ἐστιν).“²³¹

Im Blick auf die neutestamentliche Vorstellung von der „Zeugung aus heiligem Geist“ ist beachtlich, dass Aristoteles das „schaffende“, männliche Prinzip auch πνεῦμα = Geist nennt:

„Alle seelische Kraft (πάσης ... ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος) scheint nun noch eine andere *physische Substanz* vorauszusetzen, die göttlicher ist als die sogenannten Urelemente (θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων), und je nach dem Wert oder Unwert einer Seele richtet sich auch die Beschaffenheit dieses Urwesens. Es ist in allem Samen enthalten, was ja den Samen überhaupt erst fruchtbar macht, als sogenannte Wärme. Aber dies ist nicht Feuer oder gleichen Wesens, sondern das im Samen [...] enthaltene πνεῦμα und die Substanz im πνεῦμα (ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις), und deren Wesen entspricht dem Urstoff der Himmelskörper.“²³²

Die grundlegende Bedeutung des Prinzips πνεῦμα für die aristotelische Theorie fasst A. L. Peck so zusammen: „It may be noted here that the physical substance concerned throughout the theory of generation is *pneuma* (a substance ,analogous to *aither*,‘ the ,fifth element,‘ the ,ele-

²²⁸ Peck (Hg.), Aristotle 185, gibt δύναμις hier mit „the specific characteristic of each sexes“ wieder. δύναμις ist in der Abhandlung polyvalent, vgl. ebd. XLIV–LV.

²²⁹ Aristoteles Gen An 738b 20–23.

²³⁰ Peck (Hg.), Aristotle 184, übersetzt οὐσία mit *essence*, merkt aber an: „Or ,reality““. Vgl. De anima 415b 7 ff.

²³¹ Aristoteles Gen An 738b 26–28.

²³² Aristoteles Gen An 736b 30–39 (Gohlke, Zeugung 87; Peck 171.); vgl. auch 737b 29 f. – Weitere Zeugnisse bei Peck (Hg.), Aristotle 576–593 (Appendix B); 586: „One obvious way in which it is analogous to *aither*, is that it is generative, for the Sun, which is of *aither*, is generative“; 589: „*Pneuma*, like *aither*, acts as an intermediary between an immaterial mover and material objects“.

ment of the stars'), with which Soul is ,associated'; and it is this *pneuma* which Soul charges with a specific ,movement' and uses as its ,instrument' in generation just as it does in locomotion, and as an artist uses his instruments, to which he imparts ,movement,' in order to create his works of art."²³³

Wer von der aristotelischen Theorie der Fortpflanzung des Lebens her das theologische Motiv von der Zeugung Jesu aus heiligem Geist ohne Mitwirkung des Mannes in den Blick nimmt, kann zur Auffassung gelangen, dass es jene Theorie einschließt. Die bei der Erzählfigur der Maria vorausgesetzte *Passivität des Weiblichen* geht mit der kulturell verankerten Überzeugung, dass genau *auf diese Weise* neues Leben „empfangen“ wird und entsteht, anthropologisch konform. Es empfiehlt sich, von einer *Implikation* zu sprechen, nicht von einer Übertragung jener Vorstellung, weil den Texten auf Seiten des „schaffenden“ Prinzips ein sexuelles Missverständnis der „Empfängnis aus heiligem Geist“ fernliegt.²³⁴ Es könnte sein, dass Lukas die Metapher des „Überschattens“ – über ihre biblischen Anspielungen hinaus – auch in diesem Sinne gezielt eingesetzt hat. Die neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ knüpfen zwar wie selbstverständlich an zeitgenössisches anthropologisches Wissen an und nehmen es für ihre Aussage, dass Jesus vom Ursprung seiner Existenz her „aus Gottes (schöpferischem) Geist“ stammt, in Dienst,²³⁵ aber als narrative Inszenierungen reflektieren sie nicht eigens

²³³ Peck (Hg.), Aristotle LIII.

²³⁴ Der Duktus der lkn. Erzählung geht dahin, dass es das wirkmächtige Wort Gottes und sein schöpferischer Geist sind, welche die Empfängnis bewirken (vgl. Holtz, Wort 128–139). Deshalb verbindet die Tradition den Zeitpunkt der Empfängnis Mariens auch zu Recht mit ihrer Einwilligung „*Mir geschehe nach deinem Wort*“ (Lk 1,38). Emmenegger, Jungfrau 119 Anm. 153, zur jüngst wieder aufgeworfenen Frage: „Wann wurde Maria schwanger?“ (Wolter): „Im Kontext antiker Zeugungslehren scheint [...] nur der Moment der Zustimmung Mariens in Frage zu kommen“.

²³⁵ Zeller, Erwägungen 83: „Bei Mt 1,18.20 wird das *πνεῦμα ἅγιον* mit der Präposition *ἐκ* [= aus] verbunden, die üblicherweise bei Ausdrücken von Zeugung und Geburt den männlichen Teil einführt“; vgl. auch Ebner, Versuch 205.213: „Je nach kulturellem Hintergrund und Bildungsstand konnte die Rede von der Empfängnis ‚aus heiligem Geist‘ (Mt 1,18.20) massiv materiell-biologische Vorstellungen wecken“.

auf die von ihnen gemachten Voraussetzungen.²³⁶ Das blieb ihrer späteren Rezeption, etwa durch Justin, vorbehalten.

4. „Geboren aus der Jungfrau Maria“ – eine Zumutung für heutige Menschen oder ein Anstoß, über Jesus als *unüberbietbares Geschenk Gottes* an Israel und die Menschheit nachzudenken?

„Gegen eine doppelte Wahrheit“ – so lautete der Titel der beeindruckenden Rede, die Rudolf Pesch zum 80. Geburtstag von Karl Rahner 1984 in Freiburg hielt, in der er den Konflikt zwischen dogmatischer Apologetik in puncto „Jungfräulichkeit“ Mariens „vor, in und nach der Geburt“ Jesu (*virginitas ante partum, virginitas in partu, virginitas post partum*) und der historisch-kritischen Exegese schonungslos aufdeckte und in Gegenwart des Jubilars mit allem Freimut darlegte, inwiefern dessen Beiträge aus dem Dilemma herausführen könnten.²³⁷ Einerseits unterbreite Rah-

²³⁶ So auch Emmenegger, Jungfrau 120: „Es muss mit aller Deutlichkeit unterstrichen werden, dass die primäre Aufgabe dieser Geburtsgeschichten nicht darin liegt, naturphilosophische (oder historische) Nachrichten über den Lebensanfang Jesu zu geben. Leitmotiv ihrer Autoren ist es, theologische Aussagen über Jesus Christus festzuhalten“. Dennoch kann er im Blick auf die embryologischen Implikationen auch formulieren: „Marias Aufgabe besteht [...] darin, das göttliche Wort in sich aufzunehmen und zu halten. An der anschließenden Genese des Gottessohnes selbst ist sie nicht aktiv beteiligt. Die Kraft, die ihr Menstruationsblut gerinnen und ein Kind bilden lässt, kommt vom heiligen Geist“ (ebd. 119f.). Dazu Holtz, Jungfrauengeburt 125f.: „Eine solche naturphilosophische Deutung schließt das wunderhafte Schöpferhandeln des transzendenten Gottes bei der Hervorbringung Jesu damit nicht aus, sondern gibt eine Erklärung für die Möglichkeit dessen“.

²³⁷ Pesch, Wahrheit (unter Bezug vor allem auf Rahner, Bemerkungen [1970]; ders., Aspekte [1972]); er erinnert daran, dass Rahner ihm „in entscheidenden Situationen“ beigesprungen sei (ebd. 13), vor allem, als sein Exkurs zu den „Brüdern und Schwestern Jesu“ (Mk 6,3) im Mk-Kommentar Anstoß erregte, wo er erklärt, dass hier „wohl nur ein Verständnis der Geschwister Jesu als leiblicher Brüder und Schwestern möglich“ sei (Pesch, Mk I 323) (das Gutachten, das Rahner in einer Unterkommission der Glaubenskommission der DBK zum Fall Pesch vortrug, ist unter dem Titel „Jungfräulichkeit Marias“ in Bd. XIII seiner „Schriften zur Theologie“ publiziert). Pesch wurde als Bedingung für seine Berufung von Frankfurt an die Freiburger Fakultät die Auflage erteilt, den besagten

ner in seiner großen Offenheit der Exegese gegenüber dogmenhermeneutische Vorschläge, wie das Glaubensgut angesichts seines neuzeitlichen Plausibilitätsverlusts neu verstanden werden könne. Andererseits erkläre er, dass alles dafür und „eigentlich nichts dagegen“ spreche, „dass die kirchliche Lehre, das Glaubensbewusstsein der Kirche, diese Jungfrauengeburt absolut lehrt, gleichsam auf eigene Rechnung und Gefahr“²³⁸. Damit verdopple er zwar „den Anschein einer doppelten Wahrheit noch einmal“, erzeuge aber – wie Pesch vermutet – einen „methodisch und kirchenpolitisch bewusst gesetzten“ „Selbstwiderspruch“²³⁹, um vor eine Alternative zu stellen, die eigentlich keine sei. Diese Zuschärfung verrät die Schlitzohrigkeit des genialen Dogmatikers. So stellt denn auch Pesch die Frage: „Sollte ‚die kirchliche Lehre‘ sich ‚auf eigene Rechnung und Gefahr‘ von ihrer ihr wesentlichen Beziehung auf die Heilige Schrift dispensieren können? Müssen wir Karl Rahner gegen Karl Rahner aufbieten?“²⁴⁰ Die Antwort auf die von ihm gestellte Frage ist für Pesch

Exkurs ersatzlos zu streichen, was von der 3. Aufl. an auch geschah – ein klassischer Fall kirchlicher Zensur. Bei seinem Nachfolger Lorenz Oberlinner stellte dessen Habilitationsschrift zur Frage der „Brüder Jesu in der Synopse“ übrigens kein Hindernis mehr für eine Berufung auf den Freiburger Lehrstuhl dar.

²³⁸ Pesch, Wahrheit 28: „Obwohl er (sc. Rahner) abstrakt mit der Möglichkeit rechnen möchte, ‚dass die kirchenlehramtlichen Aussagen, obwohl die Lehramtlichkeit eine formale Autorität für sich hat, im Grunde genommen doch nichts anderes sagen wollen als: Wir bekennen das, was bei Matthäus und Lukas gesagt wird, ohne uns auf die Frage einzulassen, in welchem Sinn, in welchem Umfang, mit welcher Autorität Matthäus und Lukas das sagen wollen‘, meint er doch eher die andere Möglichkeit präsumieren zu müssen, ‚dass die kirchenamtlichen Aussagen die Jungfrauengeburt so aussagen wollen, wie sie üblich verstanden wird‘, wie etwa die Wendung ‚sine virili semine‘ in verschiedenen Lehraussagen auch zeigt: vom ‚expliziten Ausschluss einer väterlichen Zeugung‘“ (die Zitate in: Rahner, Bemerkungen 137 f.). Rahner, ebd., betont, „dass Glaubensbekenntnisse, Liturgie, Tradition (bis ins Zweite Vatikanum hinein) nirgends einen positiven Ansatz zu einer ‚Neuinterpretation‘ dieser Lehre erkennen lassen“, auch „dass Versuche, wenigstens mit der Möglichkeit einer solchen Neuinterpretation zu rechnen (wie etwa im Holländischen Katechismus [1968]) in Rom (auch beim Holländischen Episkopat) auf eindeutigen Widerspruch gestoßen sind“.

²³⁹ Pesch, Wahrheit 29.

²⁴⁰ Pesch, Wahrheit 28 (unter Bezug auf Rahner, Schriftinspiration 86: „Unfehlbarkeit des Lehramtes der späteren Kirche ist per definitionem inerrante Auslegung der Schrift, weil sie per definitionem die Beziehung auf die Lehre der Urkirche

klar. So bleibt nur die Möglichkeit, das Dilemma von Theologie und Kirche um der Förderung eines wahrhaftigen Glaubenslebens willen, dem „unnötige Glaubensbarrieren“ (Anton Vögtle) nicht aufzubürden sind,²⁴¹ schonungslos aufzudecken und zugleich das Angebot zu unterbreiten, die Wahrheit der beiden „Geburtsankündigungen“ gleichsam auf der Ebene einer zweiten Naivität neu zu entdecken. Auf der Basis der voranstehenden Analysen und sie zugleich zusammenfassend, sei deshalb abschließend in vier Schritten ein neuer hermeneutischer Umgang mit den Texten kritisch wie konstruktiv aufgezeigt.

(1) Die Analyse der beiden neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ hinsichtlich ihrer literarischen und gattungsgeschichtlichen Besonderheiten wie religionsgeschichtlichen und anthropologischen Voraussetzungen verbietet ihre naive Rezeption unter Ausblendung des tiefen Grabens, der zwischen ihrer Welt und heute besteht. Ihre frühe Rezeption in der Mitte des 2. Jh.s durch Justin mit seinen Abgrenzungsversuchen der Prophetie Jes 7,13^{LXX} und seiner neutestamentlichen Rezeption gegen mythologische Vorstellungen der „Dichter“ in 1Apol 33²⁴²

einschließt, die notwendig die spätere Kirche belehrt und diese Lehre als Schrift getan hat“. In seinem Beitrag „Menschliche Aspekte der Geburt des Herrn“ von 1972 räumt Rahner ein, „dass einiges, was der Glaube von den Anfängen des Lebens Jesu bekennt, nicht eigentlich durch historische Tradition überliefert ist, die bei dem betreffenden Ereignis selbst beginnt, sondern theologischer, aber durchaus berechtigter Rückschluss aus dem Wissen um den ‚erwachsenen‘ Jesus selbst ist, von welchem Wissen aus man darauf zurückschließt, wie es ‚am Anfang‘ gewesen sein muss. Handelt es sich aber bei einigen Glaubensaussagen über die Anfänge Jesu um solche theologischen Rückschlüsse auf diesen Anfang, dann darf man auch sagen, dass Inhalt und Grenzen solcher Aussagen von dem bestimmt sind, was ein solcher Rückschluss wirklich zwingend hergibt und was nicht“ (Aspekte 203 f.).

²⁴¹ Vögtle, Glaubensbarrieren 13–17.

²⁴² Vgl. auch Dial 67,2, wo Trypho einwendet: „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 [vgl. auch 1Apol 22,5; 54,8]. 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 (ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον λέγειν τὸν Ἰησοῦν τοῦτον), und würdet, wenn ihr den Schriftbeweis für seine Messianität gebt, erklären, er sei wegen seines gesetzmäßigen und vollkommenen Lebens-

veranschaulichen den Horizont, in dem die Erzählungen ursprünglich gelesen und gehört wurden. Das zeigt schon ein flüchtiger Blick auf den Text:

- 1 a Und nun höret auch,
b wie Wort für Wort seine Geburt durch eine Jungfrau geweissagt worden ist durch Jesaja.
c Die Prophetie lautet:
d *Siehe,*
e *die Jungfrau wird im Schoß tragen*
f *und gebären einen Sohn,*
g *und mit Namen wird man ihn nennen Gott mit uns (Jes 7,14^{LXX}).*
- 2 a Denn was unglaublich war
und nach menschlicher Meinung unmöglich geschehen zu können schien (vgl. Lk 1,37; Gen 18,14),
b das hat Gott durch den prophetischen Geist als künftig geschehend voraus verkündet,
c damit es bei seinem Eintreten nicht bezweifelt,
d sondern, weil es vorausgesagt war,
geglautbt werde.
- 3 a Damit aber niemand aus Missverständnis des Inhalts der Prophetie gegen uns denselben Vorwurf erhebe,
b den wir gegen die Dichter erhoben haben,
c wenn sie erzählen,
d Zeus sei um Liebesgenusses willen zu Frauen gekommen,
e so wollen wir die Worte zu erläutern versuchen.
- 4 a *Siehe, die Jungfrau wird im Schoße haben*
besagt eine Empfängnis der Jungfrau ohne Beiwohnung;
b denn wäre eine solche durch irgendwen geschehen,
c so war sie keine Jungfrau mehr.
d Vielmehr kam *Gottes Kraft* über die Jungfrau
e und beschattete sie (vgl. Lk 1,35)
f und bewirkte,

wandels zum Christus berufen worden (ἐκλεγεῖναι εἰς Χριστόν). Zu Wundergeschichten sollt ihr euch jedoch nicht versteigen, um nicht wie die Griechen der Torheit bezichtigt zu werden“. Mit dem Vorschlag, Jesus als „Menschen, geboren von Menschen“ zu verstehen, scheint Justin Trypho typisch „judenchristliche“ Vorstellungen in den Mund zu legen, gegen die er auch andernorts angeht (vgl. Dial 48,1.3.4; 49,1).

„Siehe, die Jungfrau wird empfangen“ (Jes 7,14^{LXX})

- g dass sie, obwohl sie Jungfrau war,
eine Leibesfrucht zu tragen bekam.
- 5 a Und der damals eigens zu der Jungfrau gesandte Bote überbrachte ihr die
frohe Nachricht mit den Worten:
b *Siehe,*
c *du wirst empfangen im Schoß vom heiligen Geist*
d *und wirst einen Sohn gebären,*
e *und er wird Sohn des Höchsten genannt werden (vgl. Lk 1,31a–c.32a),*
f *denn er wird sein Volk erlösen von ihren Sünden;*
g *und du sollst ihm den Namen Jesus geben (Mt 1,21c.d),*
h wie die berichtet haben,
i welche alles auf unsern Erlöser Jesus Christus Bezügliche aufgezeichnet
haben.
j Diesen haben wir Glauben geschenkt,
k weil ja der prophetische Geist schon durch den genannten Jesaja die oben
beschriebene Art und Weise seiner Geburt verkündet hat.
- 6 a Dass man nun unter jenem *Geist* (Mt 1,20) und jener *Kraft* von Gott
(Lk 1,35) nichts anderes verstehen darf als den *Vernunftgeist (Logos)*,
a' der ja *Gottes Erstgeborener* ist,
b hat der oben erwähnte Moses angedeutet (Gen 49,11)²⁴³.
c Und als dieser *Geist* über die Jungfrau kam
d und sie beschattete (Lk 1,35),
e hat er nicht durch Beiwohnung,
f sondern durch (seine) *Kraft* bewirkt,
g dass sie schwanger wurde.
- 7 a Jesus aber,
a' ein hebräischer Name,
bedeutet in unserer Sprache Erlöser.
b Darum sprach auch der Engel zur Jungfrau²⁴⁴:
c *Du sollst ihm den Namen Jesus geben,*
d *denn er wird sein Volk erlösen von ihren Sünden (Mt 1,21).*

²⁴³ Justin bezieht sich auf seine Auslegung von Gen 48,11 in 1Apol 32. Im Hintergrund steht der Kernsatz des Johannesprologs Joh 1,14 („und der Logos ist Fleisch geworden“), den Justin mit Lk 1/Mt 1 verknüpft, was auch sonst im 2. Jh. zu beobachten ist, vgl. Becker, Maria 281–303.

²⁴⁴ Allerdings beauftragt der Engel mit der Namensgebung Mt 1,21 zufolge nicht die „Jungfrau“, sondern Josef, eine Vermischung (vgl. auch oben V. 5b–g), die möglicherweise auf den Gebrauch einer Evangelienharmonie hindeutet.

- 8 a Dass aber die Weissagenden durch niemand anders göttliche Eingebungen erhalten als durch göttlichen *Vernunftgeist*,
b werdet,
denke ich,
auch ihr zugeben.

„Geist“ (πνεῦμα) und „Kraft“ (δύναμις) sind uns als Prinzipien der damaligen Genetik bekannt (siehe oben unter 3.). Justin hebt sie auf die Ebene seiner Logos-Philosophie bzw. -Christologie und grenzt seine Evangelien-Vorlage – auch unter Verweis auf die Metaphorik des „Überschattens“²⁴⁵ – gezielt von Missverständnissen ab, die offenkundig „in der Luft“ lagen. Trotz Behauptung der Einzigartigkeit des an der „Jungfrau“ Geschehenen wird damit nachträglich die geistesgeschichtliche Matrix deutlich, auf deren Hintergrund die „Geburtsankündigungen“ ausbuchstabiert wurden – ein klares Indiz ihrer uns heute in jeder Hinsicht fremd gewordenen Welt.

(2) Wenn die hier entwickelte These stimmt, dass die neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ auf der Basis der Jes-Septuaginta entstanden sind und einem jüdisch-hellenistischen Milieu entstammen, ist der Weg ihrer Rückführung auf palästinische Familientradition endgültig verstellt.²⁴⁶ Nicht nur ist eine derartige historische Ableitung dieser Erzählungen unmöglich, sie verfehlt auch gründlich ihre Aussageabsicht.²⁴⁷

²⁴⁵ Vgl. oben Anm. 92.

²⁴⁶ Das räumte bereits Rahner, Bemerkungen 124, ein: „Man wird – im Unterschied zur früheren Konzeption der traditionellen katholischen Exegese – aus verschiedenen Gründen nicht mehr annehmen müssen oder können, dass die Aussage über die Jungfrauengeburt unmittelbar auf eine Aussage der Mutter des Herrn zurückgeht. Wir können durchaus diese Berichte, innerhalb deren Jungfrauengeburt ausgesagt wird, als Midrasch, als ausmalende, aktualisierende Predigt, als Lehr- und Erbauungserzählung verstehen. Man könnte sagen: als eine Schöpfung der Theologie, die es innerhalb des Neuen Testaments selbstverständlich schon gibt und die sich gewisse theologische Fragen stellt und beantwortet“. – Die Studie von Müller, Deutung (1989), führt über Karl Rahner nicht hinaus. Im Gegenteil: Sie folgt der Strategie, das Gewicht historischer Befunde (z. B. den Ausfall des „Theologumenon“ bei Paulus und beim vierten Evangelisten oder die Unmöglichkeit der „historischen Nachweisbarkeit einer Überlieferung Marias oder des engeren Familienkreises“ [71]) durch den Versuch zu neutralisieren, „die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu aus der Jungfrau Maria als inner-

(3) Die literarische Basis der Vorstellung der Empfängnis/Erzeugung Jesu aus göttlichem Geist im Neuen Testament ist ausgesprochen schmal. Paulus (samt Deutero- und Tritopaulinen), das Markus- und Johannes-evangelium, der Hebräerbrief, das Corpus Catholicum und die Johannes-offenbarung kennen sie nicht, was bedeutet, dass der christliche Glaube in weiten Teilen der frühen Kirche *ohne sie* auskam, ohne deswegen defizient zu sein. Die Vorstellung ist nicht nur marginal, sondern auch relativ *spät* bezeugt, wenn man das Mt-Evangelium (Syrien) auf die 80er und das Lk-Evangelium (Griechenland; Syrien?) auf die 90er Jahre des 1. Jh.s datiert, wobei die Bezeugung der Vorstellung freilich nichts über die Zeit ihrer Entstehung sagt. Als die vier ältesten Evangelien in der allmählich kanonisch werdenden Vier-Evangelien-Sammlung zusammengeschaut wurden, wuchs der Vorstellung eine unverzichtbare Rolle im kirchlichen Glaubensgut zu (ohne dass ihr Fehlen im Mk- und Joh-Ev noch irritieren musste) – bis hin zu den auf ihnen aufbauenden späteren Glaubensbekenntnissen, in denen sie mit den christologischen Leitvorstellungen der „Inkarnation“ und „Menschwerdung“ des Präexistenten verbunden ist und den Beginn der *irdischen* Existenz Jesu markiert. Wie der Name Mariens über dem Anfang seines irdischen Lebenswegs steht, so der des Pontius Pilatus über seinem Ende:

1.		<i>Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen,</i>	Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.	Joh 3,13 u. ö.
2.	a	hat Fleisch angenommen vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria	Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine,	Joh 1,14a Mt 1,18 Lk 1,27

lich notwendiges Element des Christusbekenntnisses“ zu erweisen (81). Am Gelingen eines solchen Nachweises hatte schon Karl Rahner seine Zweifel. Die Behauptung, die ntl. Erzählungen seien „historisch u. sachlich inkommensurabel“ (Art. Jungfrauengeburt 1091.1092), führt in Konsequenz zu einem supranaturalen Geschichtsverständnis.

²⁴⁷ Schürmann, Lk I 21: „Es ist ein tiefsitzendes Missverständnis, die jenseitig-endzeitliche Christusoffenbarung könne nur in einem historischen Bericht moderner Historiographie adäquat ins Wort kommen. Es gibt literarische Gattungen, die Wirklichkeit und Bedeutung derselben gültiger verständlich machen können“.

	b	und ist <i>Mensch</i> geworden.	et homo factus est.	Phil 2,7
3.	a	Er wurde <i>für uns</i> gekreuzigt unter Pontius Pilatus,	Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato;	1 Kor 1,13b
	b	hat gelitten	passus	Lk 24,46 u. ö.
	c	und ist begraben worden,	et sepultus est,	1 Kor 15,4a
	d	ist am dritten Tage auf- erstanden nach der Schrift	et resurrexit tertia die secundum scripturas,	1 Kor 15,4b
	d	<i>und aufgefahren in den Himmel.</i>	<i>et ascendit in caelum,</i>	Joh 3,13 u. ö.
	f	Er sitzt zur Rechten des Vaters.	sedet ad dexteram Patris.	Röm 8,34 u. ö.

Die feste Verankerung der mit dem Inkarnationsbekenntnis verbundenen Vorstellung von der geistgewirkten Geburt Jesu im Mittelteil des Großen Glaubensbekenntnisses schließt die kurzschlüssige Versuchung aus, die Vorstellung im Handstreich als zeitbedingt zu verabschieden, anstatt zu fragen, welchen Gehalt sie für ein reflektiertes christologisches Glaubensverständnis besitzt.²⁴⁸ Von dogmatischer Warte aus hatte schon Karl Rahner 1972 erklärt, „dass der formale und abstrakte Begriff der hypostatischen Union die Jungfrauengeburt nicht fordert. Die hypostatische Union als solche könnte auch eine menschliche Wirklichkeit zu der des Logos machen, die durch die Tat von Frau und Mann entsteht“. Auch könne keine Rede davon sein, „als ob Jesus schon deswegen durch eine Jungfrauengeburt ins menschliche Dasein eintreten müsste, weil er ja

²⁴⁸ Rahner, Bemerkungen 135: „[D]as Glaubensbewusstsein der Kirche, das formuliert wurde und in Glaubensbekenntnissen seine gültige Gestalt gefunden hat, (hat) immer und überall seit dem Neuen Testament die Jungfrauengeburt bekannt [...]; in allen Formen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, in allen sonstigen altkirchlichen Symbola [...] usw.“; vgl. ebd. 134–139. So komme es auf eine „Neuinterpretation“ des Dogmas an, seine „Transposition [...] aus den Verstehenshorizonten der Antike und des Mittelalters in die der gegenwärtigen Zeit“, einen Prozess, den „unter dem Schema eines Abbaus, einer Reduktion (Entmythologisierung usw. genannt) zu lesen und zu interpretieren“ „von vornherein verkehrt“ wäre (Rahner, Jungfräulichkeit 370). – Zu einer Hermeneutik des Apostolikums vgl. zuletzt Käfer, Glauben.

sonst unter der Erbsünde gestanden hätte“²⁴⁹. Zu fragen, welchem kerygmatischen Ziel die Vorstellung von der geistgewirkten Geburt Jesu dient, entspricht den neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ selbst.

(4) Für eine Lektüre der neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ im Licht einer gattungsbewussten Schrifthermeneutik²⁵⁰ steht fest: Die Texte *bedienen* sich der Vorstellung, um das christologische Bekenntnis zu veranschaulichen. Wie Jesus von Nazareth der Emmanuel, „der Gott mit uns“ ist, so gehört er als „Sohn Gottes“ von allem Anfang an auf seine Seite.²⁵¹ Erschien den spätantiken Menschen die Veranschaulichung dieses Glaubensgeheimnisses mittels der Vorstellung geistgewirkter Geburt Jesu plausibel und musste es sie auch nicht befremden, dass Boten Gottes bei Menschen einkehren,²⁵² so steht es uns, denen diese Verstehenshori-

²⁴⁹ Rahner, Bemerkungen 140.

²⁵⁰ Dazu vgl. die Konzilskonstitution *Dei Verbum* Nr. 12: „Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, muss man neben anderem auf die literarischen Gattungen achten. Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art oder in anderen Redegattungen [...]“.

²⁵¹ Lohfink, Jungfrauengeburt 304 f., antwortete 1979 auf die Frage: „Gehört die Jungfrauengeburt zur biblischen Heilsbotschaft?“ auf der „Seite der Herausgeber“ der Tübinger „Theologischen Quartalschrift“ (in Auseinandersetzung mit dem Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über „Maria, die Mutter des Herrn“ [vom 30. April 1979] unmissverständlich: „Die Bibelwissenschaft vermag aufgrund ihres präzisen Fragens nach der Form und der Sprachintention neutestamentlicher Texte heute sehr genau anzugeben, was zum Inhalt urchristlichen Glaubens und Bekennens und damit zur biblischen ‚Heilsbotschaft‘ gehörte. Die Jungfrauengeburt gehörte mit Sicherheit nicht dazu. Dort, wo von ihr die Rede ist, – nämlich in Mt 1,18–25 und in Lk 1,26–38 –, dient sie eindeutig der konkreten *Veranschaulichung* des Bekenntnisses, dass Jesus der verheißene Erlöser (vgl. Mt 1,22 f.) bzw. dass er der Sohn Gottes ist (vgl. Lk 1,32–35) [...]. Wir kommen nicht daran vorbei: Das Neue Testament bekennt und verkündet, dass Jesus der Sohn Gottes ist, nicht jedoch, dass Jesus ohne irdischen Vater empfangen wurde“.

²⁵² Allerdings wird diese Aussage nicht pauschal für „den“ spätantiken Menschen gelten. Intellektuelle, wie etwa Kerinth, konnten die Vorstellung auch ablehnen: „Cerinthus Iesum subiecit non ex virgine natum, impossibile enim hoc ei visum est“ (Irenäus, Adv Haer 1,26) (zu seiner Person: Marksches, Kerinth); jüdische Jesusgläubige lehnten sie gleichfalls ab (vgl. oben Anm. 242). – Engel treten üb-

zonte abhandengekommen sind, frei, die Texte in ihrer Bildhaftigkeit wie der hohen ästhetischen Qualität ihres Erzählens wahrzunehmen und sie zugleich als Anstoß zu nehmen, Jesus als radikal von Gott herkunftig zu denken,²⁵³ als „das Geschenk Gottes an die Menschheit“²⁵⁴. Das geht nur, indem wir uns hörend auf die Botschaft einlassen. Gesagt wird sie uns durch die Schrift und das in ihr aufgehobene Zeugnis derer, die Jesus von Nazareth als *das* Geschenk Gottes geglaubt und im Glauben erfahren haben (vgl. Joh 6,69). Nun ist jeder Mensch als Gottes Geschöpf ein Geschenk. Aber Jesus von Nazareth ist es in einem besonderen, nämlich heilsträchtigen und eschatologisch-endgültigen Sinn, wie die beiden neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ es sagen: als „Emmanuel“ (Mt 1,23), „Retter“ seines Volkes (Mt 1,21) und Regent über „das Haus Jakob in Ewigkeit“ (Lk 1,33). Um Gottes unüberbietbare Initiative zum Heil Israels und der Menschen in Jesus von Nazareth zum Ausdruck zu bringen, wurden in der langen Dogmengeschichte manche Modelle erprobt. Karl Rahner formulierte auf den Bahnen der Tradition der sog. „hypostatischen Union“ von Gottheit und Menschheit Jesu: „Ist Jesus der Got-

rigens auch in der jüdischen Haggada häufig auf, vgl. Schürmann, Lk I 23; Vögtle, Glaubensbarrieren 30–32.

- ²⁵³ Antrieb der ntl. „Geburtsankündigungen“ ist die Frage nach Herkunft und Ursprung Jesu – entsprechend dem Prinzip des Aristoteles: „Etwas zu verstehen heißt es mittels seiner Ursachen verstehen“ (Anal. Post. 94 a 20); das gilt analog auch für die „Übersetzung“ der Erzählungen in heutige Verstehenshorizonte: Wenn nach dem Ursprung der Existenz Jesu, seiner Herkunft und seinem Werden gefragt wird, dann deswegen, um ihn selbst – sein Leben und Werk – besser zu „verstehen“; Rahner, Bemerkungen 141: „Werden ist von dem her zu bestimmen, was das Ergebnis des Werdens ist. Es besteht eine absolute Korrelation zwischen der adäquaten Eigentümlichkeit des Gewordenen und des Werdens selbst“.
- ²⁵⁴ Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen – Utrecht 1968, 85. – Müller, Art. Jungfrauengeburt 1094: „Der menschl. Mittler der Basileia kann nicht v. Menschen (auch nicht zweitursächlich) aus eigenen Möglichkeiten hervorgebracht (gezeugt), sondern nur als ‚Gabe‘ v. Gott empfangen werden, weshalb ihn seine Mutter als Jungfrau im personalen Akt des Glaubens an das Wort Gottes empfängt, das die Wirklichkeit schafft, die es verkündet“. Warum Zweitursachen bei der Hervorbringung des „Mittlers der Basileia“ Gottes Schöpfermacht einschränken sollen, ist nicht nachvollziehbar. Das gilt schon nicht beim Thema Schöpfung und Evolution.

tessohn, dann ist sein Werden selber gottmenschlich, während unseres menschlich ist [...]. Es bedeutet einen schöpferischen Neuanfang aus der ursprünglichen Initiative Gottes und nicht die einfache Fortsetzung der Geschichte aus den Mitteln der Welt“²⁵⁵. Rudolf Pesch merkt an: „Ist der Satz ‚Conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine‘ dafür das theologische Symbol? Sind die Erzählungen des Matthäus und Lukas dafür die theologischen Symbolträger?“²⁵⁶ In der Tat: Die neutestamentlichen „Geburtsankündigungen“ sind „theologische Symbolträger“. Sie erzählen von Jesus als einer neuen Initiative Gottes, von ihm selbst als seinem unüberbietbaren Geschenk, das der Mensch – wie Maria – nur im Glauben „empfangen“ kann – als leibhaftige Zusage von Heil und Rettung.²⁵⁷ Insofern steht die neutestamentliche Erzählfigur der Maria für die späteren Leserinnen und Leser, die, verwickelt in diese Geschichten, gleichfalls gefragt sind, ob sie sich der Botschaft der Gnade Gottes, die Neues schafft, ganz anvertrauen möchten.

Literatur

- AUDET, J.-P., L'annonce à Marie, in: RB 63 (1956) 346–374.
BACKHAUS, K., Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009.
BAKHOS, C. (Hg.), Current Trends in the Study of Midrash, Leiden 2006.
BALME, D. M., Zeugungslehre, in: Lexikon der Alten Welt, Bd. 3, Zürich – München 1990 (Nachdruck der Originalausgabe 1965), 3331–3333.
BALSS, H., Die Zeugungslehre und Embryologie in der Antike. Eine Übersicht, in: Institut für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften in Berlin (Hg.), Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd. 5, Berlin 1936, 193–274 (= 1–82).
BARTHEL, J., Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31 (Forschungen zum Alten Testament 19), Tübingen 1997
BECKER, J., Der Brief an die Galater (NTD 8/1), Göttingen 1998, 9–103.
BECKER, J., Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau (Biblische Gestalten 4), Leipzig 2001.

²⁵⁵ Rahner, Bemerkungen 141.

²⁵⁶ Pesch, Wahrheit 27 f.

²⁵⁷ Kamphaus, Predigt zum Evangelientext des 4. Adventssonntags, Lk 1,26–38, in: ders./Zerfass, Predigtmodelle 24 f. („Wie soll ich dich empfangen?“); vgl. ders., Exegese; ders., Gott.

- BERG, W., Die Identität der „jungen Frau“ in Jes 7,14.16, in: *Biblische Notizen* 13 (1980) 7–13.
- BERGER, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.
- BEUKEN, W. A. M., *Jesaja 1–12* (HThK.AT), Freiburg 2003.
- BLIGH, J., *Galatians of St. Paul's Epistle* (Housholder Commentaries 1), London 1969.
- BLOCH, R., Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition, in: F. Stier/E. Beck (Hg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 95–171.
- BLUMENTHAL, E., *Die biblische Weihnachtsgeschichte und das alte Ägypten* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 1999, H. 1), München 1999.
- BÖHM, M., Abraham und die Erzväter bei Philo. Überlegungen zur Exegese und Hermeneutik im frühen Judentum, in: R. Deines/K.-W. Niebuhr (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 172), Tübingen 2004, 377–395.
- BÖHM, M., *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum* (BZNW 128), Berlin/New York 2005.
- BRATCHER, R. G., A Study of Isaiah 7,14. Its Meaning and Use in the Masoretic Text, the Septuagint and the Gospel of Matthew, in: *BiTr* 9 (1958) 97–126.
- BROWN, R. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, New York (1977) 1993 (New updated edition).
- BRUNNER-TRAUT, E., Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen, in: *ZRGG* 12 (1960) 97–111.
- BRUNNER-TRAUT, E., *Pharao und Jesus als Söhne Gottes* (1961), in: dies., *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt ³1988, 31–59.
- BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ⁷1967.
- CADBURY, H. J., The ancient physiological notions underlying John I,13 and Hebrews XI,11, in: *Expositor* 9 (1924) 430–439.
- COHEN, N. G., The Mystery Terminology in Philo, in: R. Deines/K.-W. Niebuhr (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003*, Eisenach/Jena (WUNT 172), Tübingen 2004, 173–187.
- CONNELL, S. M., *Aristotle on female animals. A Study of the generation of animals* (Cambridge Classical Studies), Cambridge 2016.
- DAVIES, W. D./ALLISON, D. C., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Matthew, Vol I: Introduction and commentary on Matthew I – VII*, Edinburgh 1988.
- DELLING, G., Art. *παρθένος*, in: *ThWNT* 5 (1954) 824–835.
- DIBELIUS, M., *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, in: ders., *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen 1953, 1–78.
- DOHMEN, C., Art. *almäh*, in: *ThWAT* 6 (1989) 167–177.

- EBNER, M., Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren. Zwei verschiedene Lesarten der „Jungfrauengeburt“ in Mt 1,18–25, in: R. Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), Paderborn 2004, 177–202.
- EMMENEGGER, G., Wie die Jungfrau zum Kind kam. Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas (Paradosis 56), Fribourg 2014 ²2017.
- FEHRLE, E., Die kultische Keuschheit im Altertum (RVV 6), Gießen 1910.
- FIEDLER, P., Die Formel „und siehe“ im Neuen Testament (StANT 20), München 1969.
- FIEDLER, P., Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006.
- FITZMYER, J. A., The Virginal Conception of Jesus in the New Testament, in: ders., To Advance the Gospel, New York ²1998, 41–78.
- FREED, E. D., The Stories of Jesus' Birth: a Critical Introduction (The Biblical seminar 72), Sheffield 2000.
- GESE, H., Natus ex virgine, in: ders., Vom Sinai zum Zion, München 1974, 130–146.
- GIELEN, M., Geburt und Kindheit Jesu. Biblische und außerbiblische Erzählungen. Bibelarbeiten von Anneliese Hecht, Stuttgart 2008.
- GNILKA, J., Das Matthäusevangelium (HThK.NT I/2), Freiburg 1988.
- GÖRG, M., Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christologischen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, Düsseldorf ³1998.
- GOHLKE, P. (Hg.), Aristoteles. Die Lehrschriften VIII/3. Über die Zeugung der Geschöpfe (hg., übertr. und in ihrer Entstehung erläutert), Paderborn 1959.
- GREEN, J. B., The Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids/Cambridge 1997.
- HAAG, H., Is 7,14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der Virginitas Mariae, in: H. J. Brosch/J. Hasenfuß (Hg.), Jungfrauengeburt gestern und heute (MSt 4), Essen 1969, 137–144.
- HENGEL, M., Schriftauslegung und Schriftwerdung in der Zeit des Zweiten Tempels, in: ders./H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (WUNT 73), Tübingen 1994, 1–71.
- HOFRICHTER, P., Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13–14 (FzB 31), Würzburg 1987, 114–119.
- HOLTZ, G., Jungfrauengeburt und Greisinnengeburt. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 21,1f. im antiken Judentum und im frühen Christentum (BThSt), Neukirchen-Vluyn 2017.
- HOLTZ, G., Kein Wort wird unwirksam sein, das von Gott kommt“ (Lk 1,37). Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria als Erweis der schöpferischen Macht des Wortes Gottes, in: A. Käfer/J. Herzer (Hg.), Credo, Leipzig 2018, 123–147 (im Erscheinen).
- HORST, P. W. VAN DER, Sarah's Seminal Emission. Hebrews 11:11 in the Light of Ancient Embryology (1990), in: ders., Hellenism – Judaism – Christianity.

- Essays on Their Interaction (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8), Leuven ²1998, 221–240.
- IRSIGLER, H., Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1–17, in: *Biblische Notizen* 29 (1985) 75–114.
- IRSIGLER, H., Der Aufstieg des Immanuel. Jes 7,1–17 und die Rezeption des Immanuelworts in Jes 7–11, in: *ders., Vom Adamssohn zum Immanuel (ATSAT 58)*, St. Ottilien 1997, 101–152.
- IRSIGLER, H., Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte des „Immanuel“ in Jesaja 7–11, in: R. Hoppe/U. Busse (Hg.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien (FS P. Hoffmann) (BZNW 93)*, Berlin/New York 1998, 3–23.
- KÄFER, A., Glauben bekennen. Glauben verstehen. Eine systematisch-theologische Studie zum Apostolikum (Theologische Studien 10), Zürich 2014.
- KAISER, O., Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen ⁵1981.
- KAMPHAUS, F., Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten, Mainz 1968.
- KAMPHAUS, F., Wenn Gott zur Welt kommt. Worte zu Weihnachten (herausgegeben von H. Heil), Freiburg u. a. 1992.
- KAMPHAUS, F./ZERFASS, R., Predigtmodelle, I. Festzeiten, Mainz 1971.
- KARRER, M., Ägyptische Einflüsse auf das Neue Testament, in: J.-F. Eckholdt/M. Sigismund/S. Sigismund (Hg.), *Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung (FS W. Orth) (Antike Kultur und Geschichte 13)*, Münster 2009, 253–280.
- KARRER, M./KRAUS, W., Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. II: Psalmen bis Daniel (= SD.EuK II), Stuttgart 2011.
- KLAUCK, H.-J., Das göttliche Kind. Variationen eines Themas, in: *ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152)*, Tübingen 2003, 290–313.
- KOCH, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 6), Tübingen 1986.
- KOOIJ, A. v. d., Die Septuaginta Jesajas als Dokument jüdischer Exegese. Einige Notizen zu LXX-Jes 7, in: *Übersetzung und Deutung (FS A. R. Hulst)*, Nijkerk 1977, 91–102.
- KONRAD, M., *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1)*, Göttingen 2015.
- KÜGLER, J., Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (BBB 113), Bodenheim 1997, 218–222.
- LAURENTIN, R., *Structure et Théologie de Luc I–II (ÉB)*, Paris 1957.
- LE DÉAUT, R., À propos d'une définition du midrasch, in: *Bib 50 (1969) 395–413*.
- LEGRAND, L., *L'annonce à Marie (Lc 1,26–38) (LecDiv 106)*, Paris 1981.
- LEGRAND, L., L'Arrière-Plan neo-testamentaire de Lc I, 35, in: *RB 70 (1963) 161–192*.

- LESKY, E., Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jg. 1950, Nr. 19), Wiesbaden 1950.
- LOHFINK, G., Gehört die Jungfrauengeburt zur biblischen Heilsbotschaft?, in: ThQ 159 (1979) 304–306.
- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I/1), Düsseldorf etc. ⁵2002.
- LYONNET, S., Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge, in: AmiCl 66 (1956) 33–48.
- MAJORDOMO-MARÍN, M., Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180), Göttingen 1998.
- MARCUS, R., Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis (LCL 380), London – Cambridge (Mass.) 1961.
- MARCUS, R., Philo. Supplement II. Questions and Answers on Exodus (LCL 401), London – Cambridge (Mass.) 1961.
- MARKSCHIES, C., Kerinth: Wer war er und was lehrte er? in: JAChr 41 (1998) 48–71.
- MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke. A Comentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary), Exeter 1978.
- MEIER, J. P., A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person, New York 1991.
- MERKLEIN, H., Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 105), Tübingen 1998, 3–30.
- MÜLLER, G. L., Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung (QD 119), Freiburg u. a. 1989.
- MÜLLER, G. L., Art., Jungfrauengeburt, in: LThK V (1996) 1090–1095.
- MULDER, M. J. (Hg.), Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Assen 1988.
- MUNOZ IGLESIAS, S., El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los jéroes biblicos, in: EstB 16 (1957) 329–382.
- MUSSIES, G., Joseph's Dream (Matt 1,18–23) and Comparable Stories, in: T. Baarda u. a. (Hg.), Text and Testimony (FS A. F. J. Klijn), Kampen 1988, 17–186.
- NEGEL, J., Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept, in: ders., Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 2 (JThF 26), Münster 2013, 259–282.
- OBERLINNER, L., Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der „Brüder Jesu“ in der Synopse (FzB 19), Stuttgart 1975.
- PECK, A. L. (Hg.), Aristotle: Generation of animals (LCL 366), Cambridge 1990.
- PESCH, R., Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium, in: BZ.NF 10 (1966) 220–245; 11 (1967) 79–95.
- PESCH, R., Das Markusevangelium. I. Teil (HThK II/1), Freiburg ²1977.
- PESCH, R., Exkurs: Zur Frage der Brüder und Schwestern Jesu, ebd. 322–325.

- PESCH, R., Gegen eine doppelte Wahrheit. Karl Rahner und die Bibelwissenschaft, in: K. Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München-Zürich 1984, 10–36.
- RADL, W., Art. Jungfrauengeburt II, in: RGG⁴ IV (2001) 705–707.
- RADL, W., Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2 (HBS 7), Freiburg 1996.
- RAHLFS, A.–HANHART, R., Septuaginta. Editio altera, Stuttgart 2006.
- RAHNER, K., Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg 1958.
- RAHNER, K., Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt, in: K. S. Frank/R. Kilian/O. Knoch/G. Lattke/K. Rahner (Hg.), Zum Thema Jungfrauengeburt, Stuttgart 1970, 121–158.
- RAHNER, K., Menschliche Aspekte der Geburt des Herrn, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. X, Zürich 1972, 203–208.
- RAHNER, K., Jungfräulichkeit Marias, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. XIII: Gott und Offenbarung (bearb. von P. Imhof), Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 361–377 (= Gutachten zur Sitzung [vom 27. Juli 1976 in Frankfurt a. M.] einer Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz).
- RATZINGER, J./BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten, Freiburg 2012.
- Rehm, M., Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagen des Buches Jesaja, Kevelaer 1968.
- REINHARTZ, A., „And the Word Was Begotten“: Divine Epigenesis in the Gospel of John, in: Semeia 85 (1999) 83–103.
- RICO, C., La mère de l'Enfant-Roi Isaïe 7,14, „Almâ“ et „Parthenos“ dans l'univers biblique. Un point de vue linguistique (LecDiv 258), Paris 2013.
- RIEDWEG, C., Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26), Berlin 1987.
- RÖSEL, M., Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, in: JBTh 6 (1991) 135–151
- RUSAM, D., Die Samen- und Vererbungslehre der Stoa als religionsgeschichtlicher Hintergrund für die Bezeichnung der Glaubenden im johanneischen Schrifttum, in: BZ.NF 59 (2015) 279–287.
- SCHNEIDER, G., Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34f.), in: Ders., Lukas, Theologe der Heilsgeschichte (BBB 59), Königstein/Bonn 1985, 213–226.
- SCHNEIDER, T., Die Geburt des Horuskindes. Eine ägyptische Vorlage der neutestamentlichen Weihnachtsgeschichte, in: ThZ 60 (2004) 254–271.
- SCHÜRMMANN, Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–9,50 (HThK III/1), Freiburg ⁴1990.
- SCHULTE, R., Die Herkunft Jesu Christi. Verständnis und Missverständnis des biblischen Zeugnisses. Eine theologie-kritische Besinnung, Münster 2012.
- SCHWEMER, A.-M., Vitae Prophetarum, in: JSHRZ I, 535–658, Gütersloh 1997.
- SEELIGMANN, I. L., The Septuagint Version of Isaiah (MEOL 9), Leiden 1948.

- SELLIN, G., Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorie Gal 4,21–31, in: U. Mell u. a. (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS J. Becker) (BZNW 100), Berlin – New York 1999, 59–84.
- STEMBERGER, G., *Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1982.
- STEMBERGER, G., *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1989.
- STRACK, H. L./BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrasch. Bd. I. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1974.
- STRAUSS, D. F., *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835 (Nachdruck mit einer Einleitung von W. Zager, 2 Bde., Darmstadt 2012).
- STROTMANN, A., *Der historische Jesus: eine Einführung* (UTB 3553), Paderborn 2012.
- TEUGELS, L., *Midrash in the Bible or Midrash on the Bible? Critical Remarks about the Uncritical Use of a Term*, in: G. Bodendorfer/M. Millard (Hg.), *Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft* (FzAT 22), Tübingen 1998, 43–63.
- THEOBALD, M., „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f., in: ders., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 102–118.
- THEOBALD, M., „Abraham sah hin ...“. Realitätssinn als Gütesiegel des Glaubens (Röm 4,18–22), ebd. 398–416.
- THEOBALD, M., *Römerbrief. Kapitel 1–11* (SKK 6/1), Stuttgart 2002.
- TRILLING, W., *Die Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München 1969.
- TROXEL, R. L., *Isaiah 7,14–16 through the Eyes of the Septuagint*, in: *ETHL* 79 (2003) 1–22.
- VÖGTLE, A., *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971.
- VÖGTLE, A., *Unnötige Glaubensbarrieren. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensaussagen* (SBS 174), Stuttgart 1998.
- WILDBERGER, H., *Jesaja 1–12* (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972.
- WOLTER, M., *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- WOLTER, M., *Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis von Lk 1–2*, in: ders., *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* (WUNT 236), Tübingen 2009, 336–354.
- WOLTER, M., *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014.
- WUCHERPFENNIG, A., *Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2* (HBSt 55), Freiburg u. a. 2008.
- WRIGHT, A., *The Literary Genre Midrash*, in: *CBQ* 28 (1966) 105–138. 417–457.
- WYPADLO, A., *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium* (WUNT 308), Tübingen 2013.
- ZAHN, T., *Der Brief des Paulus an die Römer* (KNT 6), Leipzig 1925.

- ZELLER, D., Die Ankündigung einer Geburt – Wandlungen einer Gattung, in: R. Pesch (Hg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München – Zürich 1981, 27–48.
- ZELLER, D., Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung, in: K. Berger u. a. (Hg.), *Studien und Texte zur Formgeschichte (TANZ 7)*, Tübingen 1992, 59–134.
- ZELLER, D., *Neues Testament und hellenistische Umwelt (BBB 150)*, Hamburg 2006.
- ZELLER, D., Religionsgeschichtliche Erwägungen zum „Sohn Gottes“ in den Kindheitserzählungen, ebd. 83–94.
- ZELLER, D., Die Verwandlung Jesu (Mk 9,2–8). Ein motivgeschichtlicher Versuch, ebd. 109–122.
- ZIEGLER, J. (Hg.), *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Jesaja (ATA XII/3)*, Münster 1934.
- ZIEGLER, J. *Isaias (Septuaginta 14)*, Göttingen 1983.