

# Die Anfänge im Kleinen.

## Neutestamentliche und apokryphe Kindheitsevangelien

---

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2013/14

### Vorlesungsplan

1. Einführung		
23. 10.	1.1	Mehr als fromme Legenden? Exegetische Zugänge zu einem theologischen Problemfeld
	1.2	Mehr als ein bunter Strauß? Exegetische Orientierungen in einer blühenden Literaturlandschaft
[30. 10.		Probenvorträge Theologische Ethik]
2. Matthäus		
6. 11.	2.1	Das matthäische Kindheitsevangelium (Mt 1-2) Komposition und Genese
	2.2	Die Herkunft des Messias (Mt 1,2-17) Der Stammbaum Jesu als kurzgefasste Heilsgeschichte Israels
13. 11.	2.3	Der Name Jesu (Mt 1,18-25) Der Traum des Joseph und die Verheißung des Immanuel
20. 11.	2.4	Das Königskind in Bethlehem (Mt 2,1-12) Die Huldigung der Weisen aus dem Morgenland
27. 11	2.5	Das Refugium des Messias (Mt 2,13-15) Die Flucht der Familie nach Ägypten
	2.6	Rachels Tränen (Mt 2,16-18) Der Kindermord zu Bethlehem
	2.7	Die Heimat Jesu Die Rückkehr nach Nazareth (Mt 2,19-23)



3. Lukas
----------

- |         |     |  |
|---------|-----|--|
| 4. 12.  | 3.1 | Das lukanische Kindheitsevangelium (Lk 1-2):<br>Komposition und Genese                       |
|         | 3.2 | Der Vorläufer (Lk 1,5-25.57-80)<br>Verheißung und Geburt des Täufers Johannes                |
| 11. 12. | 3.3 | Der Glaube der Mutter (Lk 1,26-56)<br>Die Verkündigung an Maria und der Besuch bei Elisabeth |
| 18. 12. | 3.4 | Gottes Ehre und der Menschen Friede (Lk 2,1-20)<br>Das Weihnachtsevangelium                  |
| 8. 1.   | 3.5 | Die Stimme der Prophetie (Lk 2,21-40)<br>Jesu Darstellung im Tempel                          |
|         | 3.6 | Der Schüler als Lehrer (Lk 2,41-52)<br>Der zwölfjährige Jesus im Tempel                      |

4. Apokrypha
--------------

- |        |     |  |
|--------|-----|--|
| 15. 1. | 4.1 | Geheime Wahrheiten<br>Anspruch und Wirklichkeit der apokryphen Kindheitsevangelien |
|        | 4.2 | Ochs und Esel<br>Das Pseudo-Matthäusevangelium                                     |
|        | 4.3 | Das Licht der Wahrheit<br>Die Arundel-Handschrift                                  |
| 22. 1. | 4.4 | Die Weisheit der Hebamme<br>Das Protevangelium des Jakobus                         |
| 29. 1. | 4.5 | Die Windeln des Messias<br>Das arabische Kindheitsevangelium                       |
|        |     | Exkurs: Die Geburt des Propheten<br>Jesus und Maria im Koran                       |

5. Auswertung
---------------

- |       |     |   |
|-------|-----|---|
| 5. 2. | 5.1 | Erzählter Glaube – erinnerte Geschichte<br>Narrative Christologie von Anfang an |
|       | 5.2 | Mythos im Evangelium?<br>Die Geburt aus der Jungfrau Maria                      |

## Die Kindheitsevangelien. Die Vorlesung im Studium

### Das Thema

Die Kindheitsgeschichten der Evangelien sind äußerst populär; die ganze Weihnachtsfrömmigkeit lebt von ihnen: Maria, Joseph, das Kind in der Krippe, die Weisen aus dem Morgenland, die Flucht nach Ägypten.

Die Kindheitsgeschichten sind aber historisch äußerst schwierig: Jungfrauengeburt und Weihnachtsstern, Zensus und Kindermord fügen sich nicht ins Schema der Profangeschichte. Was sind die theologischen Konsequenzen? Diese Frage wird durch eine genaue Exegese der Quellentexte beantwortet. Die neutestamentlichen Erzählungen bilden die Basis, aber auch die apokryphen Traditionen werden einbezogen. Die Vorlesung beschreibt das Interesse des Matthäus, Jesus in die messianische Geschichte seines Volkes Israel einzuzeichnen, mit hellen und mit dunklen Farben. Sie lässt das Interesse des Lukas plastisch werden, die Wurzeln Jesu im Milieu des frommen Judentums sichtbar zu machen. Sie untersucht das Interesse apokrypher Traditionen, die Lücken, die von den kanonischen Evangelien gelassen werden, mit populärer Religion aufzufüllen.

### Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik und der Religionsgeschichte. Die verschiedenen Erzählstränge werden genau unterschieden. Sie werden philologisch analysiert und historisch ausgewertet. Vor allem werden sie theologisch interpretiert. Die Kindheitsgeschichten bebildern nicht ein sentimentales Weihnachtschristentum, sondern machen einen originären Glauben sichtbar, der geschichtliche Wurzeln hat.

### Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz einer nachvollziehenden wissenschaftlichen Lektüre von neutestamentlichen und apokryphen Schlüsseltexten. Sie begründet ein exegetisch fundiertes Urteilsvermögen in den christologischen und historischen Fragen der Geburt und Kindheit Jesu. Sie leitet zu einer eigenständigen Rekonstruktion des Textsinnes an.



### Prüfungsleistungen

Im Studiengang MTheol wird die Vorlesung in die Modulabschlussprüfung von M 17 oder M 8 eingebracht (2 CP).

Im BA-Studium wird die Vorlesung entweder in Modul II eingebracht (1 CP für Teilnahme, 3 CP für Hausarbeit) oder in Modul VII (1 CP für Teilnahme).

### Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: [thomas.soeding@rub.de](mailto:thomas.soeding@rub.de)

### Kontakt

Universitätsstraße 150 GA 6/150 (Sekretariat Elisabeth Koch)

D-44780 Bochum

0049 (0) 234 32-22403

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

## Literaturhinweise

### *Einblicke*

- Merklein, H., Ereignis und Legende. Zur theologischen Aussage der lukanischen Weihnachtsgeschichte Lk 2,1–20, in: LS 31 (1980) 258–264.
- Riebl, M., Weihnachten mit Lukas. Auslegung und Anwendung von Lk 2,1–20, in: BiLi 59 (1986) 226–232.
- Söding, Th., Paulinische Weihnachten. Gottes Sohn kommt auf die Welt, in: CiG 60 (2008) 569f. Weihnachten. Hintergründe einer Heiligen Nacht (WUB XLVI), red. v. W. Baur/H. Kaiser, Stuttgart 2007 (H. 4).

### *Editionen der Apokryphen*

- Tischendorf, C. v., Evangelica Apokrypha, Leipzig 21876. Repr. Hildesheim 1966.1987
- Klostermann, E., Apokrypha I-III (KIT 3.8.11), Bonn 31929.31929.21911
- Lührmann, D., Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache (MThSt 59), Marburg 2000
- Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I: Evangelien und Verwandtes (2 Tle.), begr. v. E. Hennecke, hg. v. Ch. Marksches - J. Schröter, Tübingen (1904)<sup>7</sup>2012.
- Evangelia infantiae apocrypha – Apokryphe Kindheitsevangelien (FC XVIII), griech.-lat.-dt., übers. u. eingel. v. G. Schneider, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995.

### *Monographien*

- Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i. Br. [u. a.] 2012
- Brown, R. E., The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke [1977], New York (NY) 1993
- Daniélou, J., Les Évangiles de l'enfance [1967], Paris 1993
- Dietzfelbinger, H., Jesus Christus und die Weisen aus dem Abendland, Metzingen 1978
- Ferrari d'Occhieppo, K., Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache?, Gießen (1991)<sup>4</sup>2003.
- Feuillet, A., Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de Saint Matthieu et de Saint Luc (Pontificia Accademia Teologica Romana. Collezione Teologica IV), Vatikanstadt 1990.
- Koschorke, M., Jesus war nie in Bethlehem, Darmstadt (2007)<sup>4</sup>2011.
- Laurentin, R., Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967.
- , Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes, Paris 1982.
- Muñoz Iglesias, S., Los Evangelios de la Infancia. Vol. II–IV, Madrid 1986–1990.
- Nellessen, E., Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium (SBS XXXIX), Stuttgart 1969.
- Pesch, R., Die matthäischen Weihnachtsgeschichten. Die Magier aus dem Osten, König Herodes und der betlehemitische Kindermord, Paderborn 2009.



- Ravasi, G., *I Vangeli di Natale. Una visita guidata attraverso i racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca*, Cinisello Balsamo 1992.
- Schreiber, S., *Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (StUNT LXXXII)*, Göttingen 2009.
- Stuhlmacher, P., *Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium*, Göttingen (2005) <sup>2</sup>2006.
- Winling, R., *Noël et le mystère de l'incarnation*, Paris 2010.
- Wucherpfennig, A., *Josef, der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2 (HBS LV)*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008.

### *Sammelbände*

- Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft (Theologie kontrovers), hrsg. v. Th. Söding, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013
- Claire Clivaz u.a. (Hg.), *Infancy gospels. Stories and identities (WUNT 281)*, Tübingen 2011

### *Aufsätze*

- van Aarde, A. G., Die Heroïese mite van die kind-god Jesus in die Kindheidsevangelie van Thomas, in: *APB* 14 (2003) 266–302.
- , Ebionite tendencies in the Jesus tradition. The »Infancy Gospel of Thomas« interpreted from the perspective of ethnic identity, in: *Neotest.* 11 (2006) 353–382.
- Allen, J. L., The Protevangelium of James as an historia. The insufficiency of the infancy gospel category, in: *SBL.SP* 127 (1991) 508–517
- Ammassari, A., La famiglia del Messia. Note sugli Evangelii dell'infanzia di Gesù, in: *BeO* 19 (1977) 195–203.
- Aranda Pérez, G., Los evangelios de la infancia de Jesús, in: *ScrTh* 10 (1978) 793–848
- Baars, W./Helderman, J., Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheits-evangeliums des Pseudo-Thomas, in: *OrChr* 72/73 (1993/1994) 191–226.1–32
- Blanco, S., Más sobre los Evangelios de la Infancia, in: *EphMar* 32 (1983) 325–334
- Brown, R. E., More polemical than instructive. R. Laurentin on the infancy narratives, in: *Mar.* 47 (1985) 188–207
- Cytron, B. D., Observing Christmas. A Jewish perspective, in: *Word and World* XXVII (2007), S. 414–420
- Dohmen, Ch., »Damit erfüllt werde, was durch die Propheten gesagt wurde ...«. Alttestamentliche Wurzeln der Weihnachtsbotschaft, in: *zur debatte* 38 (2008) 46–48
- , »Tau aus Himmelhöhn«. Das Alte Testament im Weihnachtsbild, in: *Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments (SBAB 51)*, hrsg. v. dems., Stuttgart 2012 236–244
- Frilingos, Ch. A., No child left behind. Knowledge and violence in the »Infancy gospel of Thomas«, in: *J ECS* 17 (2009) 27–54
- Gese, H., Die Offenbarung des Gottesreiches und die Erscheinung des Messias. Die Heilserwartung im Alten Testament, in: *ZW* 50 (1979) 205–219
- Goenaga, J. A., Celebración de la navidad y crítica de los Evangelios de la Infancia, in: *ScrVict* 25 (1979) 5–42.241–298

- Heil, Ch., Jesus aus Nazaret oder Betlehem? Historische Tradition und ironischer Stil im Johannesevangelium, in: *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge* (NTA.NF 52). FS M. Hasitschka), hrsg. v. K. Huber/B. Repschinski, Münster 2008, 109–130.
- Horn, C. B., Syriac and Arabic perspectives on structural and motif parallels regarding Jesus' childhood in Christian Apocrypha and early Islamic literature. The »Book of Mary«, the »Arabic apocryphal Gospel of John«, and the Qur'ān, in: *Apocrypha* 19 (2008) 267–291
- Horner, T. J., Jewish aspects of the »Protoevangelium of James«, in: *J ECS* 12 (2004) 313–335
- van der Horst, P. W., Sex, birth, purity and asceticism in the Protoevangelium Jacobi, in: *Neotest.* 28 (1994) 205–218
- Kaestli, J. D., Recherches nouvelles sur les »Évangiles latins de l'enfance« de M. R. James et sur un récit apocryphe mal connu de la naissance de Jésus, in: *ETR* 72 (1997) 219–233
- Kassel, M., Weibliche Aspekte im lukanischen Kindheitsevangelium, in: *Diak.* 15 (1984) 391–397
- Kremer, J., Das Erfassen der bildsprachlichen Dimension als Hilfe für das rechte Verstehen der biblischen »Kindheitsevangelien« und ihre Vermittlung als lebendiges Wort Gottes [1990], in: *Die Bibel beim Wort genommen. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. R. Kühschelm/M. Stowasser, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, 30–58
- Laurentin, R., Vérité des Évangiles de l'enfance, in: *NRTh* 105 (1983) 691–710
- Mason, S., Where was Jesus born? Response and Surreponse, in: *BiRe* 16 (2000) 46
- Murphy-O'Connor, J., Where was Jesus born? Bethlehem ... of course, in: *BiRe* 16 (2000) 40–45
- Ortkemper, F.-J., Was die Evangelien nicht erzählen. Die Kindheits- und Ostererzählungen der Apokryphen, in: *rhs* 51 (2008) 2–7
- Paulissen, L., Jésus à l'école. L'enseignement dans l'évangile de l'enfance selon Thomas, in: *Apocrypha* 14 (2003) 153–175.
- Peretto, E. M., Angeli e apocrifi del II–III secolo cristiano nei racconti canonici dell'infanzia di Gesù. Riletture e interpretazioni, in: *Fons lucis* (SPFTM 58), FS E. M. Toniolo), hg. v. R. Barbieri/I. M. Calabuig, Rom 2004, 159–216
- Puig i Tàrrach, A., Why was Jesus not born in Nazareth?, in: *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. IV: Individual Studies*, hg. v. T. Holmén, Leiden 2011, 3409–3436.
- Reiser, M., Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?, in: *EuA* 29 (2003) 451–463.
- Schwarzweiler-Madl, G., Vom Finden der Wahrheit in der Heiligen Schrift. Die Antwort der Kindheitsevangelien auf die Frage nach der Bedeutung des Jesus von Nazaret, in: *Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung.* FS W. Beinert, hg. v. B. Stubenrauch, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 25–48
- Serra, A. M., »Maria conservava tutte queste cose« (Lc 2,19: cfr. 2,51b). La madre di Gesù – fonte di informazione per l'Evangelo dell'infanzia? Scrittura e tradizione a confronto, in: *San Luca evangelista testimone della fede che unisce. Vol. I* (FRSEP XXVIII), hg. v. G. Leonardi [u. a.], Padua 2002, 425–438
- Söding, Th., Apokryphe Weihnachten? Ochs und Esel, Stall und Krippe, Jungfrau und Kind, in: *PBI(K)* LVII (2005), S. 355–361.
- Spadafora, F., L'Evangelo dell'Infanzia, in: *Ren.* XVI (1981), S. 46–71.



- Stichel, R., Die Einführung Marias in den Tempel. Vorläufige Beobachtungen, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments, FS K. Berger, hrsg. v. A. von Dobbeler, Tübingen/Basel 2000, 379–406
- Voicu, S. J., Verso il testo primitivo dei Paidika tu kyriu Iësu, »Racconti dell’infanzia del Signore Gesù«, in: Apocrypha 9 (1998) 7–95.
- Weiser, A., Die Theologie der Kindheitsevangelien des Matthäus und Lukas, in: rhs 21 (1978) 195–205.
- Zervos, G. T., An early non-canonical annunciation story, in: SBL.SP 133 (1997) 664–691.

### *Forschungsbericht*

- Kaiser, U. U., Jesus als Kind. Neuere Forschungen zur Jesusüberlieferung in den apokryphen »Kindheitsevangelien«, in: Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen (WUNT I/254), hg. v. J. Frey/J. Schröter, Tübingen 2010, 253–269

### *Kommentare*

#### *zu Matthäus*

- W.F. Albright – C. S. Mann (AncB XXVI) 1971, F. Bruce 1973, Fiedler, P. (ThKNT I) 2006, H. Frankemölle 1994.1997, J. Gnilka (HThKNT I/I-II) 1986.1988, E. Klostermann 1971, E. Lohmeyer (KEK-Sonderband) 1956, U. Luck (ZBK.NT I) 1993, U. Luz (EKK I/1-4) 1985.1990.1997.2002, J. Nolland 2005, A. Sand (RNT I, 1986), R- Schnackenburg (NEB I/1.2, 1985.1987), E. Schweizer (NTD 1) 1986, W. Wiefel (ThHKNT I) 1998.

#### *zu Lukas*

- F. Bovon (EKK III/1-4) 2011 (1989.1996.2001.2009), W. Eckey 2006 (2004), J. Ernst (RNT) 1993 (1977) 1993, H. Klein (KEK I/3) 2005, J. Kremer (NEB.NT III) 2010 (1989), E. Peterson 2005, W. Rad 2003, W. Schmithals (ZBK III/1) 1980, G. Schneider (ÖTBK.NT III/1.2) 1982.1984 (1977) 1992.1984, H. Schürmann (HThK.NT III/1.2) 2000 (1969.1993), E. Schweizer (NTD III) 1993 (1982), W. Wiefel (ThHK III) 1989, M. Wolter (HNT V) 2008

### *Wirkungsgeschichte*

- von Balthasar, H. U., Gott wird Mensch, in: LS XXXI (1980), S. 249–253.
- Geerlings, W., Weihnachten in Theologie und Spiritualität des hl. Augustinus, in: GuL LIX (1986), S. 405–413.
- von Schönborn, Ch., Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung [1983], Innsbruck/Wien 2006.
- Schröer, H., Das Thema Weihnachten in zeitgenössischer Literatur, in: EvErz XXXI (1979), S. 360–369.

## 1. Einführung

a. Während Markus und Johannes ihre Evangelienerzählung mit der Verkündigung des Täufers Johannes beginnen (Mk 1,2-8; Joh 1,19-36), setzen Matthäus und Lukas eine Kindheitsgeschichte voran. Die Erzählungen haben die Volksfrömmigkeit wie die Theologie tief geprägt, werfen aber zahlreiche exegetische Fragen auf.

Die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Erzählungen sind grundlegend:

- Jesus wird in Bethlehem geboren.
- Die Mutter Jesu heißt Maria.
- Josef und Maria sind verlobt, aber nicht verheiratet (Mt 1,18; Lk 1,27).
- Josef stammt aus dem Hause Davids (Mt 1,20; Lk 1,27).
- Josef ist nicht der leibliche Vater Jesu.
- Ein Engel kündigt die Geburt Jesu an und fordert zur Namensgebung auf.
- Maria ist Jungfrau (Mt 1,18.20.23; Lk 1,27.30-35).
- Ihre Schwangerschaft geht auf das Wirken des Hl. Geistes zurück (Mt 1,20; Lk 1,35).
- Jesus ist der Messias Israels (vgl. Mt 1,21; Lk 1,32f.).

Dennoch bleiben beträchtliche Unterschiede:

- Bei Matthäus wird Josef, bei Lukas Maria angeredet.
- Bei Matthäus erscheint der Engel nach, bei Lukas vor Eintritt der Schwangerschaft.
- Bei Matthäus hat Josef eine Traumvision, bei Lukas Maria eine Erscheinung.
- Bei Matthäus lautet die Deutung des Jesus-Namens: „Er wird sein Volk von seinen Sünden retten“ (1,21), bei Lukas: „Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und es wird ihm Gott, der Herr, den Thron seines Vaters David geben, und er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (1,33f.).
- Nach Matthäus scheint Joseph mit der Familie von Bethlehem nach Nazareth umzuziehen, nach Lukas aber ist Nazareth die Heimat Marias.
- Wesentliche Erzählpartien sind nur bei Lukas oder Matthäus überliefert.
  - Nur bei Matthäus ist von der Anbetung der Weisen aus dem Morgenland, der Flucht nach Ägypten, dem Kindermord in Bethlehem und der Rückkehr aus dem Exil nach Nazareth die Rede.
  - Nur bei Lukas wird von der Verheißung und der Geburt des Täufers erzählt, von der Darstellung Jesu im Tempel und seinem Lehren dort. Auch die Weihnachtsgeschichte ist ohne Parallele bei Matthäus.

Auch dort, wo sich die Motive berühren, gibt es keine wörtlichen Übereinstimmungen.

Die Gemeinsamkeiten sind so groß, dass eine verbindende Tradition zu vermuten steht, die Unterschiede aber so gravierend, dass mit einem starken Kreativitätsfaktor in der Traditionsbildung zu rechnen ist und nicht die eine Erzählüberlieferung aus der anderen abgeleitet werden kann. Damit stellen sich die Fragen nach der Genese, der historischen Referenz und dem theologischen Profil der Texte. Für Matthäus wie für Lukas haben sie eine nicht nur vorbereitende, sondern eröffnende Funktion in ihren Evangelien. Diese Funktion gilt es zu erkennen.



b. Neben den kanonischen gibt es apokryphe Kindheitsevangelien. Sie haben zwar nie die Anerkennung der breiten Mehrheit der Kirche in der Weise gefunden, dass sie im Gottesdienst verkündet oder in der Lehre als Basistexte akzeptiert gewesen wären. Aber sie haben ihrerseits die Frömmigkeit tief beeinflusst. Keine Krippe kommt ohne die Apokryphen aus.

Exegetisch erschließen sie sich als Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit in den Jahrhunderten der Antike bis ins frühe Mittelalter (und darüber hinaus). Die Apokryphen sind von den Kirchenvätern teils kritisch beäugt und als häretisch eingeschätzt, teils aber geschätzt und benutzt worden. Insbesondere ist das Marianische durch die Apokryphen stark gefördert worden.

Historisch geben die apokryphen (so gut wie) nichts her. Aber sie gehören zur frühen Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Überlieferung. Insofern müssen sie ihrerseits als Zeugnisse erzählerischer Theologie erschlossen werden. Der Bezug auf die kanonischen Evangelien bleibt wesentlich.

*Literatur zum Weiterstudium:*

*Hans-Josef Klauck*, Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum, Tübingen 2008

## 1.1 Mehr als fromme Legenden? Exegetische Zugänge zu einem theologischen Problemfeld

- a. Die Kindheitsevangelien bauen ein Spannungsfeld von Glaube und Geschichte auf.
- Die Geburt Jesu ist ein historisches Faktum, das sich nicht bezweifeln lässt, weil die geschichtliche Existenz Jesu feststeht, bezeugt von christlichen, jüdischen und römischen Quellen.<sup>1</sup>  
Die Historizität Jesu hat höchste theologische Bedeutung, weil das Christentum keine Ideenlehre, sondern eine Offenbarungsreligion ist, die das Handeln Gottes in der Geschichte, das nur vom Glauben erfasst werden kann, voraussetzt und dieses Handeln eschatologisch (endgültig) in Jesus konkretisiert sieht. Im Johannesevangelium wird die Geburt Jesu als Inkarnation des ewigen Wortes Gottes bekannt (Joh 1,14).
  - Alle näheren Umstände der Geburt Jesu sind aber historisch strittig, weil die neutestamentliche Überlieferung sie (ebenso wie die apokryphe) in ein starkes theologisches Licht taucht und damit – seit der Antike, verstärkt aber seit der Aufklärung – den Verdacht nährt, literarische Fiktion zu sein, die kirchliche Dogmen in das Gewand (mehr oder weniger) schöner Geschichten kleidet.<sup>2</sup>
    - Die Jungfrauengeburt ist im Buch der Natur zwar als Kuriosität aus dem Tierreich (Parthenogenese) bekannt, aber bei Menschen ein Ding der Unmöglichkeit.
    - Bethlehem ist zwar im Neuen Testament (und später) durchweg als Geburtsort Jesu überliefert, wird aber als historische Angabe bezweifelt, weil wegen des hohen Symbolwertes der Stadt in der Theologie des Alten Testaments (vgl. Mi 5,1f.) oft geurteilt wird, die Bethlehem-Tradition folge nur einem theologischen Postulat.
    - Der Stern von Bethlehem lässt sich astronomisch nicht sicher identifizieren, auch wenn viele Erklärungsmodelle kursieren, hat aber gleichfalls einen hohen Symbolwert und wird deshalb ebenso oft als legendarisch angesehen.
    - Englerscheinungen gehören zum Grundgerüst der kanonischen (wie der apokryphen) Kindheitsgeschichten, sind aber nicht objektivierbar und werden deshalb aus der historischen Arbeit meist ausgegrenzt.
    - Der Kindermord in Bethlehem ist nur im Neuen Testament, aber in keiner anderen zeitgenössischen Quelle erwähnt und wird deshalb meist als historisch fraglich angesehen. Damit werden auch die Erzählungen von der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr nach Nazareth fraglich.
    - Die Gesänge in Lk 1-2 sind liturgisch geprägt und gelten deshalb weithin nicht als original.

Die Einwände verlangen eine genaue wissenschaftliche Untersuchung.

---

<sup>1</sup> Einen genauen Überblick vermitteln *Gerd Theißen – Annette Merz*, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996 u.ö., 95-95.

<sup>2</sup> Eine radikale Kritik äußert in diesem Sinne *Gerd Lüdemann*, *Jungfrauengeburt? Die Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesus*, Springer<sup>2</sup>2008.



b. Die Kindheitsevangelien setzen starke theologische Akzente, die das Spektrum der neutestamentlichen Christologie erheblich erweitern.

- Bei Paulus und in seiner Schule gibt es eine Konzentration auf Jesu Tod und Auferweckung. Die typisch paulinische Paradoxie, dass Gottes ganze Stärke seine Schwäche ist, prägt auch den Blick auf den Anfang der Geschichte Jesu: Nach dem Philipperhymnus entäußert Jesus sich seiner Gottgleichheit, um den Menschen gleich zu werden und die Gestalt eines Sklaven anzunehmen (Phil 2,6ff.); nach der Glaubenssentenz 2Kor 8,9 setzt er seinen Reichtum so ein, dass er selbst arm wird, um die Armen reich zu machen.  
Die Kindheitsevangelien sind durch das urchristliche Bekenntnis tief geprägt; speziell bei Lukas lassen sich paulinische Einflüsse vermuten. Aber sie lassen keine Präexistenzchristologie erkennen, sondern setzen alles auf die Kreativität Gottes, der seine Verheißungen erfüllt, und auf den Glauben von Menschen (bei Matthäus Joseph, bei Lukas Maria), Gott wirken zu lassen; sie veranschaulichen die theologische Grundstruktur, indem sie ihren geschichtlichen Haftpunkt beleuchten, die menschliche Geburt Jesu, die sie im Horizont der Gnade Gottes einordnen.
- Bei Markus und in der Redenquelle, den wichtigsten Traditionen für die Erzählungen vom öffentlichen Wirken und Leiden Jesu bei Matthäus wie bei Lukas, ist von der Geburt Jesu nicht die Rede, aber von seinem Dienst für die Herrschaft Gottes und die Rettung der Mensch in Israel und aus den Völkern.  
Die Kindheitsgeschichten sind in den Evangelienbüchern auf die Erzählungen vom öffentlichen Wirken und Leiden Jesu hin geschrieben worden, so wie sie unter deren Eindruck entstanden sind.
  - Matthäus beschreibt schon in der Kindheitsgeschichte den Horizont, in dem Jesus steht: die Heilsgeschichte Israels und die Heilshoffnung der Völker.  
Das Corpus expliziert, wer Jesus ist: der sein Volk von seiner Schuld befreit (Mt 1,21), der „Immanuel“, „Gott mit uns“ (Mk 1,23).
  - Lukas beschreibt in der Kindheitsgeschichte das kulturelle Milieu der jüdischen Frommen, die den Tempel in Ehren halten und die Hoffnung auf Erlösung nicht preisgeben.  
Das Corpus lässt erkennen, wer die Menschen sind, denen Gott sein Wohlgefallen schenkt, der auf Erden schon Frieden stiftet (Lk 2,14).

Die Kindheitsgeschichten sind bei Matthäus und Lukas nicht nur Vorspann oder Auftakt, sondern wesentlicher Teil des Evangeliums, weil sie Jesus von seinem geschichtlichen Anfang an als Gottes Gesandten sichtbar machen.

Die Theologie der Kindheitsgeschichten entwickelt sich in der Form der Erzählung. Personen, Zeiten, Orte, Situationen, Entwicklungen müssen deshalb genau betrachtet werden, damit die theologischen Konturen sich abzeichnen können.

Die apokryphen Kindheitsevangelien haben kaum einmal einen Kontext von Geschichten aus dem erwachsenen Leben und Sterben Jesu, setzen aber die (kanonische) Überlieferungsgeschichte voraus und stellen das Wunder der Geburt Jesu ins Licht – sei es als reales, sei es als symbolisches Geschehen.

*Literatur zum Weiterstudium:*

*Hubertus Lutterbach*, Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart, Stuttgart 2010

## 1.2 Mehr als ein bunter Strauß? Exegetische Orientierungen in einer blühenden Literaturlandschaft

a. Die neutestamentlichen Evangelien stehen nicht am Ende, sondern am Anfang einer neuen Gattung. Die Gattung gehört zur Tradition hellenistischer Biographien, setzt aber bei Markus, Matthäus, Lukas und Johannes neue Maßstäbe, weil sie Leben und Tod im Licht der Auferstehung zusammenfügt. Soweit bekannt, sind die kanonischen Evangelien auch die ältesten Exemplare der Gattung. Der Vierevangelienkanon liegt in der Alten Kirche sehr früh fest, mit wenigen Ausnahmen auch in der heutigen Reihenfolge der Evangelien (die keine chronologische, sondern eine theologische ist). Es gibt keine einzige antike Evangelienhandschrift mit einem apokryphen Evangelium.

b. Die apokryphen Evangelien sind (deutlich) jünger als die kanonischen Evangelien. Nur beim Thomasevangelium und beim Petrus-evangelium wird von wenigen vertreten, dass sie älter sein können, während sie nach herrschender Meinung erst später (im 2. Jh.) entstanden sind.

„Apokryph“ heißt „verborgen“. Der Titel geht auf Selbstbezeichnungen wichtiger Beispieltex-te zurück, die ganz bewusst „Geheimlehren“ verbreiten wollen: Sonderlektionen für Eingeweihte und Fortgeschrittene. Er wird aber – nicht ohne Anachronismen – ausgeweitet, so dass sich die Dichotomie kanonisch – apokryph bildet. Richtig ist an ihr, dass die „Apokryphen“ letztlich nicht in den Kanon der Kirche gelangt sind, auch wenn einzelne Schriften in einzelnen antiken Kanonlisten auftauchen. Aber erstens ist der Kanon noch im Werden, als die älteren „Apokryphen“ entstehen, zweitens sind lange nicht alle Apokryphen mit einem kanonischen Anspruch aufgetreten und drittens sind sie nicht einfach von der Bildfläche verschwunden, sondern haben teils großen Einfluss gewonnen.

c. Typisch für die apokryphen Evangelien sind bestimmte Gattungen.

- Kindheitsevangelien  
Kennzeichen sind legendarische Ausgestaltungen der wunderbaren Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria und des kindlichen Jesus.  
Beispiel: Protevangelium des Jakobus (150-120)
- Osterevangelien  
Kennzeichen sind legendarische Ausgestaltungen vor allem der Erscheinungen, der Aussendungsrede und der Himmelfahrt.  
Beispiele: Petrus-evangelium (Ende des 2. Jh.)  
Nikodemusevangelium (2. Hälfte des 2. Jh.)
- Weisheitsevangelien  
Kennzeichen sind Worte und Reden, in denen Jesus seine überragende Weisheit mitteilt. Viele solcher Texte sind (auf Koptisch) neu in Nag Hamadi (Ober-ägypten) gefunden worden.  
Beispiele: Thomasevangelium (ca. 120-140)  
Philippusevangelium (Ende 2./Anfang 3. Jh.)  
Evangelium Veritatis (Ende 2. Jh.)



d. Die apokryphen Evangelien haben z.T. tief die Volksfrömmigkeit beeinflusst und sind weit verbreitet gewesen; z.T. waren sie nur in einzelnen Regionen und christlichen Gruppierungen verbreitet.

Nicht wenige werden von den Kirchenvätern als häretisch eingeschätzt. Der Vorwurf lautet meist auf Doketismus und/oder Gnosis. Zuweilen ist dieses Urteil übertrieben, zuweilen berechtigt.

Einige andere apokryphe Evangelien (Hebräer- und Nazaräerevangelium) bezeugen judenchristliche Traditionen, die von den Kirchenvätern zur Klärung historischer und philologischer Fragen gern herangezogen werden, während das Ebionärevangelium kritisiert wurde, weil es sich gegen die christologische Lehrentwicklung zu stemmen schien.

*Literatur zum Weiterstudium:*

*Hermann von Lips*, Der neutestamentliche Kanon (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004

*Jens Schröter (Hg.)*, Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturkreisen (WUNT 254), Tübingen 2010

## 2. Matthäus

a. Das matthäische Kindheitsevangelium folgt einem genauen literarischen Plan, den der Evangelist mit seinen theologischen Intentionen abstimmt. In seinem gesamten Buch (Mt 1,1) will er zeigen, wie Jesus gerade dadurch die Verheißungen erfüllt, die Israel durch Abraham für alle Völker trägt (Gen 12,1ff.), dass er sich ganz in den Dienst an der Erlösung Israels stellt. Seine Sendung zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. 10,6) zielt auf die österliche Völkermission (Mt 28,16-20). Diese Dialektik ist in Mt 1-2 vorgegeben.

- Der Stammbaum dokumentiert die Verwurzelung Jesu in Israel (Mt 1,2-17).
- Die Geschichte von der Anbetung, Verfolgung und Rettung des Messias Kindes in Mt 2 verbindet den Osten (woher nach Mt 2,1-12 die Magier kommen) mit dem Westen, Ägypten, das zum Refugium des Messias wird (Mt 2,13-15).

Der Name Jesu spiegelt die Israel-Perspektive (Mt 1,21: „sein Volk“), das „Immanuel“-Motiv (Jes 7,14 – Mt 1,23) öffnet sich aus der Theozentrik für die Universalität.

b. Das Matthäusevangelium ist von der Kindheitsgeschichte an ein Beispiel narrativer Theologie: nicht nur Titel und Formeln, Lieder und Bekenntnisse, Argumente und Diskussionen sind „Theologie“, sondern (neben Gebeten) auch Erzählungen, weil Theologie keine Ideenlehre ist, sondern *sub specie Dei* Geschichte erhellt, dann aber originär durch Geschichten kommuniziert wird.

### 2.1 Das matthäische Kindheitsevangelium (Mt 1-2) Komposition und Genese

#### 2.1.1 Komposition

a. Die Erzählungen sind eng miteinander verknüpft.

- Mt 1,1 nennt Jesus Sohn Davids und Sohn Abrahams; der Stammbaum (Mt 1,2-17) stellt dar, wie er beides ist.
- Der Stammbaum endet in V. 17 offen, weil die Vaterschaft Josephs ungeklärt bleibt. Mt 1,18-25 gibt die Antwort: „Mit der Geburt Jesu aber war es so ...“
- Joseph wird nach Mt 1,20 aufgefordert, Maria als seine Frau „anzunehmen“, und folgt nach Mt 1,24 diesem Auftrag. Mt 2 zeigt, wie ernst er ihn nimmt: Er rettet Jesus das Leben.
- Die Magiergeschichte (Mt 2,1-12) bereitet die Geschichte vom Kindermord vor (Mt 2,16-18), vermittelt durch das negative Herodesbild.
- Die Kindermordgeschichte (Mt 2,16-18) ist untrennbar mit den Erzählungen von der Flucht nach Ägypten (Mt 2,13-15) und der Übersiedlung nach Nazareth (Mt 2,19-23) verknüpft: Herodes Gewaltakt ist grausam, verfehlt aber sein Ziel; Jesus wird aufs höchste bedroht, wird aber überleben – und sein Leben für die Rettung Israels wie der Völker hingeben.

Die enge Verknüpfung hat ihren theologischen Sinn: Gott ist durchgängig der Handelnde. Er macht das Unmögliche wahr: Er bewirkt, dass Jesus Davidssohn und Abrahamssohn ist; er verschafft schon dem kleinen Kind weltweite Anerkennung; er rettet Jesus vor dem Mörderkönig, fällt aber Herodes nicht in den Arm, als er die Jungen von Bethlehem tötet, ohne dass das Problem reflektiert würde.



b. Die Struktur gewinnt eine Tiefendimension durch die Schriftzitate, die jeden einzelnen Erzählschritt reflektieren. Die Zitate sind so disparat, die erzählte Geschichte hingegen ist so konzis, dass die Episoden nicht aus den Zitaten herausgesponnen sind (so als ob sie messianische Postulate wären<sup>3</sup>), sondern die Geschichte nachträglich ins rechte theologische Licht tauchen.

- Teil der Erzählung ist ein Reflexionszitat in Mt 2,6 (Mi 5,1f: „Bethlehem“).
- Alle anderen Zitate sind Erzählerkommentare (Mt 1,23 – Jes 7,14: „Immanuel“; Mt 2,15 – Hos 11,1: „Sohn“; Mt 2,18 – Jer 31,8: Rachel; Mt 2,23 – Ri 13,5.7 [?]: „Nazoräer“).

Die Zitate haben einen christologischen Zusammenhang: Jesus, der Immanuel (Mt 1,23 / Jes 7,14), ist der Messias (Mt 2,6 / Mi 5,1f.), der „Sohn“ Gottes (Mt 2,15 / Hos 11,1), der „Nazoräer“ aus Nazareth (Mt 2,23 / Ri 13,5.7 [Ri 13,1]) – dessen Passion im Mord der unschuldigen Kinder vorgebildet wird (Mt 2,18 / Jer 31,8).

*Weiterführende Literatur:*

Uta Poplutz, Den Anfang erzählen. Der Ursprung Jesu nach dem Matthäusevangelium, in: Th. Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? 15-30

---

<sup>3</sup> So aber die Leitidee der „formgeschichtlichen Schule“; vgl. *Martin Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, hg. v. Günther Bornkamm, Tübingen 1971 (<sup>1</sup>1919. <sup>2</sup>1933).

### 2.1.2 *Genese*

a. Matthäus und Lukas sind voneinander unabhängig. Sie greifen eine gemeinsame Tradition auf, die von der Geburt des Gottessohnes aus der Jungfrau Maria erzählt.

- Das Lokalkolorit spricht für die Herkunft aus dem jüdischen Judentum, das Thema für eine Überlieferung aus der Familie Jesu.
- In der exegetischen Literatur dominiert allerdings die These, es handle sich um eine sekundäre Narrativierung des Christudogmas im Geist des christlichen Hellenismus. Als Argumente werden angeführt:
  - die Parallelen zur Jungfrauengeburt im Mythos
  - und die Reflexion mit Jes 7,14 nach der Septuaginta („Jungfrau“).

Doch gibt es Gegenargumente.

- Wie Lk 1-2 zeigt, ist die Erzählung von der Jungfrauengeburt in Bethlehem nicht aus dem Schriftzitat Jes 7,14 herausgesponnen. Vielmehr dient das Reflexionszitat dazu, die ältere Überlieferung der Jungfrauengeburt ins Licht der Bibel Israels zu stellen.
- Eine Ableitung aus dem Mythos gelingt nicht, weil dort, wenn von Jungfrauengeburt gehandelt wird, die sakrale Überhöhung eines Sexualaktes erzählt wird, der die Göttlichkeit des Königskindes zur Folge hat; in Mt 1 (und Lk 1-2) aber wird der Monotheismus gewahrt: Für die Geburt des messianischen Gottessohnes gibt es keine natürliche Erklärung, sondern nur eine streng theologische: das eschatologische Handeln Gottes in der Geschichte.

b. Die einzelnen Überlieferungen haben eine eigene Genese.

- Der Stammbaum Mt 1,2-17 hat in Lk 3,23-38 eine (allerdings anders gebaute und teils widersprüchliche) Parallele, die auf eine – auch im Urchristentum gepflegte – Gattung schließen lässt. Nach alttestamentlichen Vorbildern, gestaltet, ist er schriftgelehrte Arbeit, die man dem Evangelisten selbst<sup>4</sup> oder einer Schule zurechnen darf<sup>5</sup>, zu der er gehört.
- Die Erzählung vom Traum des Joseph (Mt 1,18-25) ist theologisch durchkomponiert, aber kaum frei erfunden, sondern beruht auf Überlieferung aus dem Familienkreis Jesu. Sie steht als Gegenstück zu Lukas, nur dass dort eine marianische Perspektive geöffnet wird, während hier – konventioneller, aber nicht ohne Dramatik – aus der Perspektive Josephs erzählt wird,
- Die Magiergeschichte (Mt 2,1-12) läuft glatter ohne die Jerusalemepisode (Mt 2,3-9), die sie mit dem Kontext verklammert – wohl durch die Hand des Evangelisten.
- Das narrative Triptychon Flucht – Mord – Heimkehr (Mt 2,13-23) lässt sich nicht mehr auseinandernehmen; es ist ein fest geflochtener Erzählkranz, der (keine Wort-, aber) Sachparallelen in Mythen und Geschichten von der tödlichen Bedrohung und wunderbaren Rettung bedeutender Kinder findet. Der Erzählfaden von Mt 2 ist fein verwoben, setzt eine Geburtsgeschichte voraus, ist aber kaum von Matthäus selbst gesponnen; auf sein Konto sind vielmehr die Schriftzitate zu buchen.

---

<sup>4</sup> So Joachim Gnilka, Mt I 4f.

<sup>5</sup> So Ulrich Luz, Mt I 130.



c. Die Traditionen lassen sich nicht mehr trennscharf aus dem matthäischen Textfluss herausfiltern, stehen aber hinter dem Evangelientext.  
Die deutlichsten Kennzeichen setzt Matthäus mit den Reflexionszitate, die das Erzählte mit der Theologie des Alten Testaments vernetzen, insbesondere der Verheißung einer Rettung, die durch die größte Krise hindurch führt.

*Weiterführende Literatur:*

*Rudolf Pesch.* Über das Wunder der Jungfrauengeburt. Ein Schlüssel zum Verstehen (Urfelder Reihe 5), Bad Tölz 2002

## 2.2 Die Herkunft des Messias (Mt 1,2-17) Der Stammbaum Jesu als kurzgefasste Heilsgeschichte Israels

a. Mt 1,2-17 ist eine kurzgefasste Geschichte Israels im Stile alttestamentlicher Genealogen, wie sie vor allem das Geschichtswerk der Chronik auszeichnen (1Chron 3,9-24). Eine neutestamentliche Parallele zieht Lk 3,23-38, allerdings in rückläufiger Folge und bis Adam. Sie weicht in den Namen vielfach von Mt 1,2-17 ab. Die Linie ist patroleinär gezogen, wie meist in den alttestamentlichen Parallelen (vgl. Gen 5; 6,9-7,16; 10,1-32; 11.10-32; 25,12-18; 25,19-26; 36,1-43; Rut 4,18-22; 1Chron 2).<sup>6</sup>

b. Das Kompositionsprinzip nennt 1,17; es hat zwei Aspekte.

Einerseits gibt es eine Periodisierung der Geschichte Israels in drei Phasen.

- Von Abraham zieht sich eine Linie durch Berg und Tal bis zum Höhepunkt Davids, dem gesalbten König Israels und Begründer der davidischen Königsdynastie.
- Von David zieht sich wieder eine Linie, auf- und absteigend, bis zum Ende seiner königlichen Gefolgschaft im Tiefpunkt des babylonischen Exils.
- In Babylon hört die Geschichte Israels nicht auf; es beginnt vielmehr eine dritte Phase, die bis zum Kommen des Messias weist. Er ist nicht nur Höhe-, sondern auch Wendepunkt der Heilsgeschichte; mit ihm beginnt eine neue Ära – im Zeichen der Abrahamsverheißung, im Lichte der Davidsverheißung, im Schatten des babylonischen Exils.

Andererseits gibt es ein Gleichmaß von 3 x 14 (= 3 x 2 x 7) Generationen: Zeichen für eine göttliche Planung. Dieses Gleichmaß wird aber nur durch eine Verkürzung der Königsliste in Mt 1,11 erreicht (wobei auch die Chronik und Lk 3 Abweichungen in den Königslisten aufweisen.)

c. Auffällig sind die – wenigen – Frauen im Stammbaum Jesu<sup>7</sup>:

- Tamar (Mt 1,3; vgl. Gen 38),
- Rahab (Mt 1,5; vgl. Jos 2,6),
- Rut (Mt 1,5; vgl. Rut),
- die Frau des Urija (Mt 1,6; vgl., 2Sam 11-12),
- Maria.

Was zur Nennung (nur) dieser Frauen geführt hat, ist umstritten: Rut und Rahab sind Nicht-Jüdinnen, die Frau des Urija gilt als Hethiterin, Tamar als Kanaanäerin. Damit könnten die vier alttestamentlichen Frauen Signal setzen, dass die jüdische Genealogie sich in einem weltweiten Horizont vollzieht. Alle Frauen haben Großes für Israel vollbracht. Das gilt besonders für Maria.

---

<sup>6</sup> Origenes, der die Unterschiede zu Lukas genau beobachtet hat, erklärt, Jesus habe „aus dem Geschlechte Salomos ... geboren werden“ wollen (wobei er Röm 1,3f. im Sinn gehabt haben dürfte), akzentuiert aber nicht die Heilsgeschichte, sondern die Sündengeschichte Israels, an der Jesus, um die Schuld zu vergeben, Anteil genommen habe (*comm. in Luc. XXVIII*). Augustinus leitet aus der matthäischen Genealogie ab, der Erste Evangelist habe „die Inkarnation des Herrn gemäß königlicher Abkunft“ darstellen wollen (*De consensu evangeliorum. I 2,4*).

<sup>7</sup> Vgl. Franz Schnider – Werner Stenger, Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Mattäus : strukturelle Beobachtungen zu Mt 1,1-17, in: Biblische Zeitschrift 23 (1979) 187-196.



d. Das genealogisch-patriarchalische Prinzip ist an der entscheidenden Stelle gebrochen: Joseph ist nicht der Erzeuger Jesu. Vielmehr bleibt die Frage offen, in welchem Sinn er der Vater Jesu und Jesus damit ein Sohn Abrahams und Sohn Davids ist. Die Antwort gibt Mk 1,18-23.

*Literatur:*

M. Mayordomo-Marin, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Mt 1-2 (FRLANT), Göttingen 1998

Simon Legasse, Les généalogies de Jésus, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 99 (1998) 443-454

Martha Heizer, Der Stammbaum Jesu, in: Christlich-pädagogische Blätter 121 (2008) 194-195

Karl-Heinz Ostmeyer, Der Stammbaum des Verheißenen. Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1.1-17, in: New Testament Studies 46 (2000) 175-192

*Anhang: Mt 1,16 im textkritischen Vergleich*

Greek New Testament (Nestle-Aland<sup>28</sup>)

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ  
τὸν ἄνδρα Μαρίας,  
ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς  
ὁ λεγόμενος Χριστός.

Jakob aber zeugte Joseph,  
den Mann Marias,  
aus der geboren wurde Jesus,  
der genannt wird Christus.

Kodex Syro-Sinaiticus (sy<sup>5</sup>)

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ  
Ἰωσήφ  
ὣ μνηστευθείσα παρθένος Μαρίας  
ἐγέννησεν Ἰησοῦς  
ὁ λεγόμενος Χριστός.

Jakob zeugte Joseph,  
Joseph,  
verlobt mit der Jungfrau Maria,  
zeugte Jesus,  
der genannt wird Christus.

Kodex Curetonianus (Bearbeitung von sy<sup>5</sup>)

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ  
ὣ μνηστευθείσα Μαρίας παρθένος  
ἣ ἔτεκεν Ἰησοῦν  
ὁ λεγόμενος Χριστός.

Jakob aber zeugte Joseph,  
der mit der Jungfrau Maria verlobt  
die Jesus gebar [war  
der genannt wird Christus.

Der Kodex Syro-Sinaiticus aus dem 4. Jh., dem zufolge Joseph Jesus mit der Jungfrau Maria gezeugt hat, ist die griechische Wiedergabe einer syrischen Übersetzung des original griechischen Matthäustextes. Er passt die Geburt Jesu an die Generationenfolge an. Der textkritische Vergleich lässt eine sekundäre Veränderung erkennen. Ob sie versehentlich oder bewusst geschehen ist, lässt sich nicht mehr erkennen. Wenn sie bewusst geschah, könnte sie eine adoptianistische Variante sein: Jesus wird erst durch eine Adoption (bei der Taufe) zu Gottes Sohn, was er vorher nicht gewesen wäre. Der Kodex Curetonianus korrigiert die Abweichung wiederum im Sinne der christologischen Orthodoxie: Jesus ist das Kind der Jungfrau Maria. Mt 1,16 ist eines der ganz wenigen spektakulären Beispiele für eine christologisch sensible Änderung des Textes.

## 2.3 Der Name Jesu (Mt 1,18-25) Der Traum des Joseph und die Verheißung des Immanuel

a. Der Stammbaum Jesu endet mit einer Leerstelle: Wie Jesus in die Genealogie Abrahams und Davids gehört, bleibt offen; denn ins Stammbuch ist Joseph geschrieben. Es wird – außer in einer sekundären Textvariante – nicht gesagt, dass Joseph Jesus „zeugte“, sondern dass er mit Maria verheiratet war, „aus der Jesus geboren wurde“ (Mt 1,16). Diese Leerstelle wird durch Mt 1,18-25 ausgefüllt.

Dass es die Leerstelle gibt, ist nicht dem christologischen Dogma geschuldet, das eine direkte Genealogie nicht erlauben würde, sondern der jüdischen Messiaserwartung, die zwar wegen 2Sam 7 einerseits an der Davidsohnschaft des Messias festhält, andererseits aber angesichts der geschichtlichen Katastrophen, von den die babylonische Gefangenschaft die bis dato größte gewesen ist, nicht mehr auf das genealogische Prinzip der Dynastie setzen kann und deshalb einen schöpferischen Neueinsatz prägt. Kennzeichnend ist die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ in 2Sam 7 zum „Spross Isais“ in Jes 9 und 11.

b. Mt 1,18-23 setzt bei der Schwierigkeit Josephs an, das Geschehen zu begreifen. Angesichts der Schwangerschaft Marias denkt er an Ehebruch, ist aber „gerecht“ und will sie nicht bloßstellen, sondern in aller Heimlichkeit aus der Verlobung entlassen (wohl damit sie eine Verbindung mit dem Vater des Kindes eingehen kann).

Damit aber Jesus in Joseph einen gerechten Vater hat, erscheint ihm der Engel, um ihn ins Geschehen einzuweihen. Zur Gerechtigkeit Josephs gehört, diesem Wort zu glauben und sich Jesu mitsamt seiner Mutter anzunehmen.

c. Mt 1,18-25 ist ein christologischer Schlüsseltext des Evangeliums:

- Mt 1,20 erklärt die Herkunft Jesu aus Gott, durch den Heiligen Geist. Gottes Geist ist seine Schöpferkraft, die sich menschlicher Vermittlung, hier der Mutterschaft Marias, bedient, aber nicht von ihr abhängig ist.
- Mt 1,21 deutet den Namen Jesu („Je schua“ – „Gott hilft“) mit seiner soteriologischen Rolle: Er ist der Erlöser, der die Sünden seines Volkes wegnimmt.
  - Sein „Volk“ ist Israel. Das „Volk“ Jesu ist das „Haus Israel“ (Mt 15,24), werden aber auch alle Jünger aus den Völkern (Mt 28,19f.). Es sind „viele“, für die Jesus lebt und stirbt (Mt 26,28).
  - Die Vergebung der Sünden taucht an zwei weiteren Stellen des Evangeliums explizit auf:
    - bei der Heilung des Gelähmten (Mt 9,1-8) nach der Vorlage von Mk 2,1-12,
    - beim Letzten Abendmahl (Mt 26,28) über die Markusvorlage hinaus (Mk 14,22-25).

Der Zusammenhang verweist auf das gesamte Leben und auf das Sterben Jesu. Die Erlösung geschieht durch die Vollmacht und Lebenshingabe Jesu. Beides gehört zusammen:

- Die Macht Jesu ist die Macht Gottes und deshalb die Liebe.
- Die Hingabe Jesu ist die Hingabe Gottes und hat deshalb Macht.

*Nomen est omen:* Jesus trägt einen Namen, der Programm ist. Er trägt ihn, weil Gott selbst diesen Namen festlegt. Der Name macht Jesus kenntlich. Mit ihm stellt er sich vor. Das Evangelium lässt entdecken, welche Hoffnung an diesen Namen geknüpft ist. Die biblische Theologie des Namens Gottes erhält ein menschliches Gesicht.



d. Mt 1,22f. ist das erste Reflexionszitat des Matthäus.

- Die zentrale Aussage lautet: Jesus ist der „Immanuel“, der „Gott mit uns“. Jesus verkündet nicht nur Gottes Beistand mit seinem Volk, sondern verkörpert ihn; er verweist nicht nur darauf, dass Gott „mit“ seinem Volk ist, sondern dass er Gott *ist* – als der „mit uns“.
- Das Immanuel-Motiv durchzieht das gesamte Evangelium. Zwei weitere Stellen stechen hervor:
  - In der Gemeinderede sagt Jesus zu: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).
  - In der österlichen Aussendung der Jünger ist das Schlusswort Jesu: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an Ende der Welt“ (Mt 28,20).

Die Parallelen zeigen, wie das „uns“ zu verstehen ist: Gemeint sind die Jünger (Mt 18) inmitten Israels (Mt 1,23) und der Völker (Mt 28,20).

Sie zeigen auch, wie das „mit“ zu verstehen ist: Gemeint ist der dauernde Beistand in der Kraft Gottes, aber darüber hinaus die Gegenwart Jesu Christi, nicht nur körperlich, sondern auch geistig.

- Mt 1,23 ist, ausdrücklich als Gotteswort in Prophetenmund angekündigt, ein Zitat von Jes 7,14<sup>8</sup>.
- Die ursprüngliche hebräische Form fängt eine Szene während des syrisch-ephraimitischen Krieges im 8. Jh. v. Chr. ein. Um König Ahas vor einem militärischen Abenteuer zu warnen, weist der Prophet auf eine junge Frau hin, die ein Kind empfangen wird, dem sie den Namen „Immanuel“ geben wird: Die Geburt eines Kindes ist ein Zeichen des Friedens. Der Name macht es zu mehr als einem Fall.
- Bei der Übersetzung des Jesajabuches ins Griechische (in Ägypten?<sup>9</sup>) wird erstens die Frau zu einer Jungfrau und zweitens das „Du“ – entweder des Ahas oder des Lesers – zu dem, der dem Kind den Namen gibt.

Die Übersetzung „Jungfrau“ hat zwei Voraussetzungen:

- die messianische Deutung von Jes 7,14, die sich von Jes 9 und Jes 11 herleitet,
- die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ zum „Spross Isais“, der hier auf der weiblichen Seite entsprochen wird.

Beide Male geht es um Gottes Schöpferkraft, der allein die Existenz des Messias verdankt wird.

Die verschiedenen Aspekte passen zusammen: „Immanuel“ ist die christologische Zentraussage des Evangeliums: Sie zeigt, wie „hoch“ die matthäische Christologie ist. Das Irdische und Überirdische, das Vor- und Nachösterliche stehen auf einer Höhe. Jesus ist der messianische Davidsson als „Immanuel“; als „Immanuel“ ist er, der Mensch Jesus von Nazareth, Gott auf Erden. Wäre er es nicht, könnte er der Erlöser nicht sein.

---

<sup>8</sup> Vgl. *Christoph Dohmen*, Das Immanuelzeichen. Ein jesuanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption, in: *Biblica* 68 (1987) 305-329.

<sup>9</sup> Zum Kontext: *Alexandra von Lieven*, Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 156-170. Der Beitrag erklärt, dass es keinen festen Mythos der Jungfrauengeburt in Ägypten gegeben hat.

## 2.4 Das Königskind in Bethlehem (Mt 2,1-12) Die Huldigung der Weisen aus dem Morgenland

Die traditionelle liturgische Bezeichnung des Festes, das mit Mt 2,1-12 gefeiert wird, ist „Epiphanie“, „Erscheinung des Herrn“. Die Pointe: Jesus tritt aus der Verborgenheit des Traumes (und der Krippe) in die Welt-Öffentlichkeit, weil das Messiaskind Gott ist. Die Magier, die anbeten, erkennen das – vor allen anderen.

### 2.4.1 Analyse

a. [Kontext] Die Erzählung vom Besuch der Weisen aus dem Morgenland trennt und verbindet die beiden Säulen der Josephgeschichte (Mt 1,18-25 – Mt 2,13-23). Die Weihnachtsgeschichte bei Matthäus erhält durch die Magier aus dem Osten und die Reaktion des Herodes eine politische Dramatik, die das Passionsthema anklingen, aber auch die Jesusgeschichte als Heilsgeschichte erkennen lässt. Nachdem zuerst das persönliche Glaubensproblem des Joseph aufgerissen und aufgrund der Gerechtigkeit des Joseph gelöst worden war und bevor Joseph seine Vaterrolle bewährt, weil er das Kind und seine Mutter aus Todesgefahr rettet, wird zweierlei deutlich:

1. dass dieses Kind der Retter der ganzen Welt ist,
2. dass es gerade auf diese Weise eine Königswürde beansprucht, die auf den massiven Widerstand der Machthaber stößt – was sich bis zur Kreuzigung Jesu als „König der Juden“ nicht ändern, sondern nur zuspitzen wird.

Damit wird geklärt, wie gut Joseph daran getan hat, dem Wort des Engels zu gehorchen, und wie wichtig es ist, dass er seine Gerechtigkeit tatkräftig unter Beweis stellen wird. Im Erzählfaden des Matthäus zeigt die Perikope die tödliche Bedrohung Jesu von Geburt an; die Passion wirft ihre Schatten voraus, Es ist gerade die Messianität, die Jesus in Gefahr bringt – aber auch rettet.

b. [Struktur] Die Erzählung vom Besuch der Magier (Mt 2,1-12) hat vier Teile:

1-2	Die Suche der Weisen nach dem König der Juden
3-8	Die Recherche des Herodes
3-4	Die erschrockene Frage
5-6	Die Antwort der Hohenpriester und Schriftgelehrten: Das Wort des Propheten (Mi 5,1f)
7	Die Instruktion der Weisen
8	Die versuchte Instrumentalisierung der Magier
9-11	Die Anbetung der Weisen
12	Die Rückkehr in die Heimat

Die Erzählung baut mehrfache Kontraste auf:

- zwischen Herodes und Jesus: der eine – kein geborener Jude – ist ein Mörder, der andere, ein kleines Kind, der König der Juden, ist der von Gott verheißene Friedensherrscher in der bethlehemitischen Tradition Davids (Mi 5,1f.);
- zwischen den Weisen aus dem Morgenland und König Herodes: Alle sind Nicht-Juden; alle suchen den Judenkönig; aber die einen wollen ihn anzubeten, der andere will ihn ermorden.

Die Kontraste, die aufgebaut werden, erhellen die Christologie des Matthäus: Jesus kann als Sohn Davids nur dadurch die universale Segensverheißung Gottes verwirklichen, dass er sich bis in den Tod hinein dem Heildienst an der Rettung Israels widmet und als solcher von den Toten auferweckt wird.



c. [Genese] Mt 2,1-12 ist, nach den allgemeinen Baugesetzen der Evangelien zu urteilen, keine Erfindung des Matthäus, sondern Tradition, die intensiv bearbeitet worden ist, damit sie in den Erzählfluss des Matthäusevangeliums passt. Die Geschichte ist aber aus sich heraus verständlich. Sie hat keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare Verbindung mit den Nachbarsequenzen. Früher hat die Exegese mit hohem Aufwand Tradition und Redaktion zu unterscheiden versucht; das hat immer nur zu Zweifelsfragen geführt. Theoretisch wäre vorstellbar, dass der Stern die Weisen direkt zur Krippe geführt hätte und die Herodes-Episode eine Einlage ist; aber das Königtum Israels verweist auf Jerusalem. Insofern ist die These wahrscheinlicher, dass die Spannungsmomente von Anfang an zur Tradition gehörten und dass Matthäus sie gerade als solche aufgenommen und ausgewertet, vielleicht auch aufgeladen hat.

### 2.4.2. Interpretation

a. Mt 2,1-12 verbindet zwei christologische Dimensionen:

- Jesus ist das Ziel der Heiden, die den verheißenen König suchen, wie im Alten Testament die Völker in der Endzeit zum Zion wallfahren (Jes 60,6; Ps 72,10), so ziehen die Weisen aus dem Morgenland jetzt zu Jesus nach Bethlehem.
- Jesus ist der verheißene Messias Israels. Seine Geburt in Bethlehem ruft die Erinnerung an Michas Prophetie des königlichen Herrschers wach, der als Hirt das Volk Gottes weiden wird (vgl. Ps 2). Wer die Schriftgelehrten fragt, und sei es Herodes, kann nur eine Antwort hören: Der Messias wird wegen Mi 5,1, ein neuer David, in Bethlehem geboren.

Die Proskynese (2,2.8.11) spiegelt die Epiphanie des Gottessohnes (vgl. Mt 14,33). Dem Kind Marias gebührt göttliche Verehrung, weil er der Immanuel ist (Mt 1,18-23 [Jes 7,14]): „Gott mit uns“. Es entsteht eine Klammer zur Proskynese der elf Jünger vor dem Auferstandenen auf dem Berg der Erscheinung in Galiläa (Mt 28,16-20). Die Hoheit eignet dem kleinen Kind; das Jesuskind offenbart die Ehre des Christus.

b. Die „heiligen drei Könige“ werden vom griechischen Urtext des Matthäusevangeliums (Mt 2,1-12) als „Magier“ vorgestellt (*magoi* - μάγοι); es sind die ersten Menschen, die das Jesuskind, das sie mit seiner Mutter in Bethlehem finden, anbeten. Ihre „Magie“ befähigt sie, den „Stern“ des Messias aufgehen zu sehen; indem sie ihm folgen, werden sie durch die Heilige Schrift nach Bethlehem geführt.

Luther übersetzt „Weise aus dem Morgenland“, die Einheitsübersetzung „Sterndeuter aus dem Osten“. Die Vulgata hat „*magi*“, die King James Version „wise men from the East“, die Bible de Jerusalem „mages venus d'Orient“. Das Wort *magos* meint ursprünglich einen persischen Priester und wird dann ausgeweitet auf Theologen, Astronomen/Astrologen, Zauberer, Wundertäter und Propheten aus dem Osten. In der Geschichte der Auslegung gibt es unterschiedliche Akzente:

- Das Neue Testament erbt vom Alten Testament in den Bahnen des prophetischen Monotheismus eine radikal kritische Einstellung zu Magie und Zauberei<sup>10</sup>, weil den Magiern und Zauberern (beiderlei Geschlechts) – zu Recht oder zu Unrecht – vorgeworfen wird, die Ehre des einen Gottes nicht zu achten, indem sie erstens mit Gottheiten, Dämonen, himmlischen Mächten rechnen und paktieren, ohne den wahren Gott zu lieben, und zweitens durch religiöse Praktiken menschlichen Einfluss auf das Göttliche nehmen wollen, um es zu zwingen und zu beherrschen oder doch wenigstens geneigt zu machen und zu beeinflussen.
- Freilich gibt es im Neuen Testament auch Zwischentöne. Sie ergeben sich nicht daraus, dass die prophetischen Grenzen durchlässig geworden wären, sondern daraus, dass die Sprache zuweilen offen ist und dass die Anziehungskraft Jesu, von der das Neue Testament überzeugt ist, magischer als die Magie und zaubernder als die Zauberei ist.

In Mt 2,1-12 sind die Magier nicht Zauberer, die Gottes Heiligkeit tangieren, sondern orientalisch-wissenschaftler aus dem Orient, die durch Naturbeobachtung zur Religion kommen, weil der Kosmos Gottes Schöpfung ist.

---

<sup>10</sup> Vgl. Jan Assmann – Harald Strohm (Hg.), *Magie und Religion*, München 2010.



- c. Die Personen haben zu intensiven theologischen Debatten seit der Antike geführt.
- Deutet man auf Magier, freut man sich über deren Loslösung von der Zauberei (Justin, *dial.* 78,9); deutet man auf Astrologen, sieht man in Christus entweder den wahren Stern des Heiles (Clemens Alexandrinus, *excerpta ex Theodoto* 74) oder das Ende der Astrologie (Tertullian, *de idololatria* 9).
  - Deutet man auf „Weise“, so wird entweder die Neuheit der Christus-Weisheit betont (so die Kirchenväter) oder aber die Erkenntnis, die schon den Heiden geschenkt sei (Roger Bacon, Marsilio Ficino).
  - Akzentuiert man das Heidentum der „Magier“, sieht man in ihnen schon seit Origenes (*fragmenta* 29 [CGS Orig XII 27]) Vorboten der Völker, die in der endzeitlichen Wallfahrt zum Zion strömen werden, um Gott die Ehre zu geben. Seit Beda Venerabilis (13) sieht man in ihnen Vertreter der drei Erdteile Asien, Afrika und Europa. Deshalb wird einer ab dem 12. Jh. als Farbiger dargestellt. Die Deutung auf Heiden ist häufig von antijüdischen Pointen nicht frei (schon Origenes, *fragmenta* 29).
  - Deutet man die Magier als Könige, spielt Politik eine Rolle. Nach Konstantin sehen sich christliche Herrscher gerne in der Nachfolge der heiligen drei Könige. Gelegentlich in der Antike, häufig im 20. Jh. gibt es aber auch eine kritische Pointe: Der wahre König ist allein Jesus.

d. Die Dreizahl (häufig dachte man auch an zwölf) ist aus der Zahl der Geschenke abgeleitet (Origenes, *hom.* 14 *in Gen* 26,23ff); ebenso hat man aus deren hohem Wert geschlossen, es müsse sich um Könige handeln. Die Namen Kaspar, Melchior und Balthasar tauchen seit dem 6. Jh. auf. Während man zur Zeit Konstantins mit dem Besuch 2 Jahre nach der Geburt Jesu rechnete (Eusebius, *quaest. ad Stephanum* 16,2 [PG 22, 963]), setzte sich mit Augustinus (*sermo* 203,1 [PL 38, 1035f]) die Überzeugung durch, er habe am 13. Tage nach der Geburt Jesu stattgefunden.

e. Gold, Weihrauch und Myrrhe<sup>11</sup> sind in der Antike sehr wertvolle Güter. Weihrauch und Myrrhe werden im Kult verwendet. Die christliche Exegese hat ihnen starke Symbolgehalte zugeschrieben: Das Gold verweise auf die Königswürde Jesu, der Weihrauch auf seine Göttlichkeit, Myrrhe hingegen auf seinen Tod (vgl. Mk 15,23; Joh 19,39 – Irenäus, *adv. haereses* III 9,2; Origenes, *contra Celsum* 1,60). Im Hintergrund stehen Jes 60,6 und Hld 3,6: die Wallfahrt der Heiden und die Begegnung der Liebenden. Gold, Weihrauch und Myrrhe sind nicht nur Geschenke (Lutherbibel), sondern „Gaben“, die „dargebracht“ (Einheitsübersetzung) oder „geopfert“ (Elberfelder) werden.

f. Die Magier kommen durch Sternbeobachtung, also durch religiös konnotierte Naturforschung, in den Raum der messianischen Erwartungen Israels, die aufgrund der Abrahamsverheißung in einem kosmischen Horizont steht. Dieser Raum wird in der Heiligen Schrift eröffnet: durch Gen 12 und durch das Motiv der Fremdprophetie, das Israel in seiner ganzen Geschichte begleitet. Insofern ist es konsequent, dass der Weg nach Bethlehem nicht durch Physik, sondern durch Exegese gewiesen wird. Durch die Biblische wird die Natürliche Theologie konkretisiert. Insofern ist Mt 2,1-12 ein wichtiger Orientierungstext auch für das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft.

---

<sup>11</sup> Vgl. Heinz Kruse, Gold und Weihrauch und Myrrhe. Zu Mt 2,1-12, in: Münchener Theologische Zeitschrift 46 (1995) 203-213.

### 2.4.3 Historische Fragen

a. Es gibt zahlreiche Versuche, den Weihnachtsstern mit astronomischen Phänomenen in Verbindung zu bringen. Vor allem drei Vorschläge werden diskutiert.

- Supernova (von Johannes Kepler vermutet): Zu verweisen ist nur auf chinesische und koreanische Quellen für 5 bzw. 4. Chr., die sich auf den Stern DO Aquilae beziehen soll.
- Komet (zuerst von Origenes vermutet, sodann in der christlichen Ikonographie dominant): Der Halley'sche Komet war in Palästina 12/11 v. Chr. (wahrscheinlich) zu sehen. Chinesische Astronomen beschreiben einen Kometen 5/4 v. Chr.; ob er auch in Palästina zu sehen war, ist unklar.
- Planetenkonjunktion: 7/6 v. Chr. traten, von babylonischen Astronomen vorhergesagt und von Johannes Kepler wieder in die Diskussion gebracht, dreimal Jupiter (der Königsstern) und Saturn (das Sabbatstern, z.T. als Judenstern gedeutet) übereinander, sodass sie besonders stark leuchteten. Angeblich habe über Bethlehem Zodiaklicht den Effekt noch verstärken können. Ob die Planeten als ein Stern hätten wahrgenommen werden können, ist aber strittig. Manche sind noch optimistischer und nehmen an, am Morgen des 17. Aprils 6 v.Chr. seien in Bethlehem die Planeten Merkur, Venus Mars, Jupiter und Saturn scheinbar in einer Reihe zu sehen gewesen.

Keine diese Theorie kann ganz überzeugen, weil Matthäus von einem „Stern“ (keiner Sternen-Gruppe) spricht, der im Osten aufgeht, im „Morgenland“, zwischenzeitlich verschwindet und dann über Bethlehem neu erstrahlt. Auszuschließen ist allerdings nicht, dass man sich für die Zeit der Geburt Jesu an ein auffälliges Sternphänomen erinnerte, sei es nun eine Supernova oder eine Planetenkonjunktion.

b. Deutlicher ist der symbolische Gehalt des matthäischen Sternes.

- Im Mythos gibt es Kometenerscheinungen bei der Geburt von Halbgöttern, Heroen und Kaisern (Mithridates, Nero, Asklepios).
- Auf Münzen prangen Sterne über den Portraits von Herrschern (Augustus, Caesar, Herodes). Auch im Judentum gibt es diese Zeichensprache.

Matthäus leitet der Messiasstern, den der heidnische Prophet Bileam vorhergesagt hat (Num 23,1; 24,17)<sup>12</sup>.

### Literatur

Michael Albani, Stars und Sterne – Der Stern des Messias und die Sterne der Könige: Welt und Umwelt der Bibel 26 (2002) 26-33

---

<sup>12</sup> Vgl. D. Frankel, The Deuteronomic Portrayal of Balaam, in: *Vetus Testamentum* 46 (1996) 30-42.



c. Symbolik und Historik brauchen einander nicht auszuschließen. Wie in vielen anderen Episoden der Weihnachtsgeschichte ist die theologische Prägung so stark, dass die historische Frage von der modernen Forschung mit großer Skepsis beantwortet wird. Ein nüchternes Urteil hat allerdings zu differenzieren.

- Die Sternkonstellation wird eine (vielleicht undeutliche) Erinnerung gewesen sein; aus ihr folgt noch nicht die Historizität der Perikope.
- Die Inplausibilitäten (wie kann ein Stern ein genaues Haus bezeichnen?) sind unverkennbar, aber kein Einwand gegen die Möglichkeit eines historischen Geschehens.

Die historische Substanz der Magier-Episode ist nicht auszuschließen, aber auch nicht zu beweisen. Sie dient dazu, die Göttlichkeit Jesu darzustellen, und zwar in einem weltweiten Horizont.

*Literatur:*

*Holtmann, Th., Die Magier vom Osten und der Stern. Mt 2,1-12 im Kontext frühchristlicher Traditionen, Marburg 2005*

## 2.5 Das Refugium des Messias (Mt 2,13-15) Die Flucht der Familie nach Ägypten

a. Die Flucht nach Ägypten leitet eine Trias von Szenen ein, die der Rettung des Königskindes gewidmet ist. Das Motiv hat zahlreiche Parallelen (auch) in der Antike; es ist ein Topos antiker Biographien.<sup>13</sup> Aus dieser Motivkette folgt noch nicht der legendarische Charakter von Mt 2, aber die intensive literarische Gestaltung durch den Evangelisten.

Für Matthäus ist der Bezug zu Mose am wichtigsten, weil der Evangelist eine typologische Christologie entwickelt (vgl. Mt 5-7). Die Erzählung aus Ex 1-2 wird von Josephus (ant. 2) wie von Pseudo-Philo (*Liber Antiquitatum Biblicarum* IX 10-16) nacherzählt; sie findet auch in der jüngeren rabbinischen Literatur ein starkes Echo (TgEx; ExR; MekhEx et al.) Die Rettungsgeschichte beweist die göttliche Fügung in menschlicher Not und Gefahr. Sie spiegelt die heilsgeschichtliche Bedeutung des geretteten Kindes, mit dem Gott noch viel vor hat, zum Besten des Volkes. Allerdings ist der Kontrast unübersehbar: Mose flieht – nach seinem Mord – aus Ägypten (Ex 2,11-14.15-22) und kehrt nach seiner Berufung wieder nach Ägypten zurück, um Israel aus dem Sklavenhaus zu befreien (Ex 4,19f.), während Jesus in Ägypten vor einem mörderischen König der Juden gerettet wird.

b. Der kurze Passus hat eine einfache Struktur.

Mt 2,13	Der Auftrag des Engels
Mt 2,14.15a	Die Ausführung durch Joseph
Mt 2,15b	Die Schriftreflexion: Hos 11,1

Der Engel weiß, was Joseph von sich aus nicht wissen kann, die Leserinnen und Leser aber durch den (bestens informierten) Evangelisten erfahren haben: die Mordpläne des Herodes. Joseph erfüllt die ihm übertragene Aufgabe des Adoptivvaters, indem er genau tut, was der Engel ihm gesagt hat, ohne zu zögern oder zu fragen.<sup>14</sup> Damit bewährt er seine Gerechtigkeit. Dadurch ist er der entscheidende Faktor dafür, dass Gott seinen Heilsplan erfüllt, den Hos 11 markiert. Durch Hos 11 wird die Rettungsgeschichte in einen weiten Horizont des Handelns Gottes an seinem Volk hineingestellt. Aus Hos 11 kann die Fluchtgeschichte nicht abgeleitet werden. Vielmehr wird die vorgegebene Ägypten-Thematik durch Hos 11,1 reflektiert.

c. Für die Flucht nach Ägypten gibt es das Vorbild Abrahams (Gen 12,10-20) und Josephs (Gen 37-50), der allerdings nach Ägypten verkauft wurde.<sup>15</sup> Die Josephsgeschichte setzt einen eigenen Akzent, indem sie das meist düstere Bild von Ägypten als Sklavenhaus, das die Exodusgeschichte zeichnet, an einer wichtigen Stelle heller färbt. Ägypten ist ein heidnisches Land, wird aber – deshalb – zum Refugium des Messias, weil es nicht das Land der Juden ist, wo das Schwert des Herodes wütet. Der Westen wird so hoch geschätzt wie der Osten, aus dem die Magier kommen.

<sup>13</sup> Eine umfangreiche Liste erstellt Ulrich Luz, Mt I 126 (Tabelle).

<sup>14</sup> Nach Ulrich Luz (Mt I 184) tritt er als „Handlungssouverän“ auf, nicht als „Vater“. Das ist eine falsche Alternative.

<sup>15</sup> Ulrich Luz (Mt I 183) listet zahlreiche weitere Beispiele auf, notiert aber nicht den kritischen Unterton vieler Belegstellen.



- d. Die Flucht steht von vornherein in der Perspektive der Rückkehr nach Israel:
- Schon im Auftragswort des Engels gibt es die Frist: „bis ...“. Der Weg nach Ägypten ist keine Auswanderung, die eine neue Heimat sucht, sondern eine Flucht, die einer heilen Rückkehr dient. Das Problem ist nicht das Land Israel, sondern der König Herodes.
  - Vers 15a antizipiert das Ende der Flucht, weil das Ende des Herodes (4 v. Chr.) bereits im Blick steht: Kein Mörder lebt ewig.
  - Auf die Rückkehr bezieht sich das Schriftwort Hos 11. Im Vergangenheitstempus formuliert, greift es auf das gute Ende, das es für Jesus (und für Israel, trotz des Kindermodes) ist, voraus und bindet es in Gottes ewiges Wort ein.

Die Flucht dient der sicheren Heimkehr, damit das Jesuskind gerettet wird.

- e. Hos 11,1 passt in dieses Bild.

- Durch den Propheten redet das Ich Gottes. Es redet von einem Standpunkt in Israel her. Es hat nach Ägypten hinein gerufen, um den Sohn Gottes von dort nach Israel zu holen. Nur der hebräische Text hat den Singular, den auch Matthäus verwendet, während die Septuaginta den Plural („Söhne“) hat.
- Im Kontext des Hoseabuches ist Kapitel 11 ein großes Bekenntnis Gottes, der seine Liebe zu Israel gesteht, die seinen Zorn überwindet.
  - Hos 11 ist eine prophetische Geschichtstheologie, die von der Spannung zwischen der Treue Gottes und der Untreue des Volkes lebt.
  - Vers 1, den Matthäus zitiert, spricht von der jungen Liebe Gottes zu seinem Volk, die es aber verraten wird (Hos 11,2-4).
  - Auf den Verrat der ersten Liebe reagiert Gott mit Zorn – der sich in einer Revision des Exodus erweist (Hos 11,5ff.).
  - Allerdings ist Gottes Liebe stärker als sein Zorn, so dass er ihn bereut und überwindet (Hos 11,8f.) – so kommt es zur zweiten Rückkehr aus Ägypten (Hos 11,10f.).

Diese Liebesgeschichte konzentriert Matthäus auf Jesus. Er verkörpert das Volk, aus dem er stammt (Mk 1,2-17). Er verwirklicht die Gottessohnschaft Israels, das er von seiner Schuld erlöst (Mt 1,18-25). Er steht unter der Drohung tödlicher Gewalt – und wird gerettet, damit er sein Volk und die Völker rettet (wozu er wieder nach Israel zurückkehren muss). In Jesus erneuert Gott seine erste Liebe zu Israel – ohne dass Ägypten wieder zum Straf- und Verbannungsort zu werden braucht.

Das Reflexionszitat Hos 11,1 markiert die theologisch zentrale Israelperspektive in einem universalen Kontext. Der Prophet hat die Vision eines zweiten Exodus: Jesus trägt schon als Säugling die Folgen mörderischer Sünde, die eigentlich Herodes mit all seinen Helfershelfern büßen müsste; seine Flucht mit Hilfe seiner Eltern ist die Voraussetzung nicht nur seines Überlebens, sondern auch seines Sterbens: nicht als „neugeborener“, aber als gekreuzigter „König der Juden“.

- f. Die Historizität ist prekär. Ein Kern ist aber nicht auszuschließen, weil es auch eine jüdische Polemik gegen Jesus „den Ägypter“ gibt (Origenes, *c. Cels.* I, 28.38.66), die wohl nicht nur von Mt 2 abhängt. Außerdem wird der Kindermord diskutiert.

#### *Weiterführende Literatur*

Jan Assmann, „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 131-142.

## 2.6 Rachels Tränen (Mt 2,16-18) Der Kindermord zu Bethlehem

a. Der Kindermord von Bethlehem (Mt 2,16ff.) ist die Schattenseite der Flucht Jesu aus Todesgefahr. Er spricht für die Brutalität des Herodes, die nach Mt 2,1-12 von langer Hand geplant gewesen ist, ruft aber auch das Trauma Israels wach, das Babylo-nische Exil, unter zwei Aspekten:

- dem unsäglichen Leid der Opfer, insbesondere der unschuldigen Kinder, um die ihre Mütter untröstlich weinen,
- dem trotz allem möglichen Neuanfang durch Gott, den Jeremia mit der Ver-heißung des Neuen Bundes anschließt (Jer 31,15-22.31-34).

Genau diese Dialektik kennzeichnet die gesamte Geschichte Jesu. Weihnachts- und Passionsgeschichte werden vernetzt.

b. Die Erzählung folgt wiederum einem einfachen Schema.

Mt 2,16	Der Kindermord des Herodes
Mt 2,17f.	Die Schriftreflexion
2,17	Die Einleitung
2,18	Das Zitat: Jer 31,15

Das Gewicht liegt auf dem Reflexionszitat. Es scheint nicht ganz zur Geschichte zu passen, weil „Rama“ nördlich von Jerusalem liegt, anders als das südlich von Jerusa-lem gelegene Bethlehem, wo Rachel nach Gen 35,19 und 48,7 – im Gegensatz zu 1Sam 10,2 – begraben worden sein soll (vgl. Jub 32,34). Die Spannung löst sich, wenn die Paradigmatik der Klage erkannt und die Unsicherheit antiker Geographie einge-rechnet wird.

c. In der Erzählung hat der Kindermord des Herodes die Wirkung, den Kontrast zwi-schen dem usurpatorischen und dem wahren König von Israel aufzubauen. Der Mord an den Kindern soll den Konkurrenten aus dem Weg schaffen, schafft aber nur schrei-endes Unrecht, das den Dienst des messianischen Retters nötig macht. Dass Jesus von Kindheit an aus Todesgefahr gerettet wird, ist ein erster Vorverweis auf die Auferste-hung, die allerdings den realen Tod am Kreuz voraussetzt.

d. Herodes ist die Anti-Figur der matthäischen Kindheitsgeschichte. Das negative Image des Herodes passt zu der sehr kritischen Berichterstattung, die Josephus in *De bello Judaico* und *Antiquitates Judaicae* gibt.<sup>16</sup> Bei Matthäus passt der Mord ins Bild.

- Herodes befällt eine Heidenangst, als er vom neuen König der Juden hört.
- Herodes ist kein Jude und weiß deshalb nicht, wo der Messias geboren wer-den muss, sondern muss die Schriftgelehrten und Priester fragen.
- Herodes will die Weisen aus dem Morgenland instrumentalisieren (was ihm aber misslingt).
- Herodes wird nicht mehr lange leben. Der Kindermord ist seine letzte Untat.

Eine anti-imperialistische Interpretation greift zu kurz, auch wenn die Machtoption im Raum steht. Matthäus plausibilisiert die schwierigen Umstände der Geburt Jesu, im Wissen um seine Passion. Er lässt die politische Brisanz Jesu entdecken, der außerhalb jeder Konkurrenz steht.

<sup>16</sup> Vgl. Linda-Marie Günther, König Herodes in der jüngeren historischen Forschung, in: Th. Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? 79-88. Weitere Informationen im folgenden Exkurs.



e. Das Schriftzitat hat eigenes Gewicht. Es folgt im wesentlichen der Septuaginta, die aber nicht wesentlich vom hebräischen Text abweicht.

- Bei Jeremia gehört der Vers zu einer Komposition, die tiefstes Leid mit höchstem Glück verbindet. Die „Trostrolle“ (Jer 30-31)<sup>17</sup> setzt beim Unglück des Krieges (und des Exils) an, das aber durch Gottes Eingriff und wider alle menschliche Erwartung doch noch eine Wende zum Guten nimmt. Rachel, die Lieblingsfrau Jakobs, wird zur Symbolgestalt Israels. Sie ist ob des Leids ihrer Kinder untröstlich – und wird doch getröstet werden, so dass ihr Weinen und Klagen ein Ende nehmen kann (V. 16).
- Matthäus konzentriert sich auf die Klage; die Wende zur Freude bleibt im Hintergrund. Dadurch verschafft er dem Leid der unschuldigen Kinder Raum – mitten im Evangelium. Die Jesusgeschichte gibt der Trauer ihren Platz.<sup>18</sup>
- Die Einleitung des Schriftzitates entspricht nicht dem Schema. Sonst bevorzugt Matthäus ein „damit“. Aber diese Finalität verbietet sich hier: Sie ist immer soteriologisch ausgerichtet. Der Kindermord entspricht nicht dem Willen Gottes, sondern widerspricht ihm. Aber die Katastrophe steht im Blick Gottes – und wird deshalb nicht das Letzte, sondern nur das Vorletzte sein.

Matthäus gibt der Theodizeefrage ihr Gewicht, aber nicht in der modernen Version, die Gottes Existenz – oder Attribute – zur Disposition stellt, sondern in der antiken Variante, die das Leiden an Gott in der Klage vor Gott zum Ausdruck bringt – wie Jesus es am Kreuz tun wird (Mt 27,46 par. Mk 15,34; Ps 22,2)

f. Die Historizität der Szene<sup>19</sup> ist fraglich, weil eine weitere Quelle fehlt, Josephus schweigt, und bei Matthäus der Kindermord vom Besuch der Weisen abhängig ist, der gleichfalls fraglich ist. Gegen diese Skepsis wird von den Verteidigern der Historizität zweierlei entgegengehalten: Erstens passe der Mord ins Bild der grausamen Herrschaft, die Herodes ausgeübt habe<sup>20</sup>; zweitens sei das Geschehen zwar für die Christen extrem wichtig, in seinem historischen Ausmaß jedoch so gering gewesen, dass es leicht unter dem Radarschirm der antiken Historiographie her getaucht sein kann.

---

<sup>17</sup> Vgl. *Georg Fischer*, *Jeremia 26-52* (HTHKAT), Freiburg - Basel - Wien 2005, 140-184.

<sup>18</sup> Vgl. *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, *Jesus von Nazareth: Prolog 121*: „Die Mutter ist immer noch nicht getröstet. So steht das Prophetenwort, die Klage der Mutter, ohne die Antwort des Trostes bei Matthäus wie ein Schrei zu Gott selbst, wie ein Ruf um den Trost, der nicht gegeben wurde und immer noch aussteht – ein Ruf, auf den in der Tat nur Gottselbst antworten kann. Denn der einzig wahre Trost, der mehr ist als Rede, wäre die Auferstehung, das bittere ‚Sie sind dahin‘ aufgehoben. In unserer Zeit der Geschichte bleibt der Schrei der Mütter an Gott stehen. Doch zugleich stärkt uns die Auferstehung Jesu in den Hoffnung auf den wahren Trost.“

<sup>19</sup> Vgl. *Jan Willem van Henten*, *Matthew 2:16 and Josephus' portrayals of Herod*, in: *Rieuwerd Buttenwerk* (Hg.), *Jesus, Paul, and early Christianity*. FS Henk Jan de Jonge (NT.S 130), Leiden 2008, 102-122

<sup>20</sup> So auch *Abraham Schalit*, *König herodes*, Berlin 1969, 648f., Anm. 11.

### Exkurs: Herodes und seine Söhne

a. Herodes haftet das Image des Kindermörders von Bethlehem an (Mt 2,16-18). Da Josephus aber nichts dergleichen erzählt, bleibt die Historizität unsicher. Eine rein politische Bewertung fällt günstiger aus als eine theologisch interessierte. Herodes ist ehrgeizig und machthungrig, aber auch schlau. Er, der selbst kein Jude war, scheut vor gezielten antijüdischen Provokationen nicht zurück, ist aber zu einer Kooperation, ja einer Förderung des Judentums bereit. Sein Bild im Judentum ist negativ. Zwar wird seine Förderpolitik anerkannt, andererseits sein Machiavellismus (nicht zuletzt von Josephus) kritisiert.

b. Herodes lässt sich zusammen mit seinem Bruder Phasael von Cassius Longus einspannen, die römische Herrschaft – im Eigeninteresse – durchzusetzen. Aber nachdem Antonius sich in Ägypten durchgesetzt hat, dringen die Parther nach Syrien vor. Sie machen Antigonos II., den Sohn Aristobul II., zum König und Hohenpriester von Jerusalem. Hyrkanos wird grausam umgebracht; Phasael begeht Selbstmord, Herodes flieht nach Masada am Toten Meer und kann sich dort halten.

c. Herodes geht nach Rom, um Unterstützung zu gewinnen. Der Senat ernennt ihn 40 v. Chr. zum König von Juda. Dort sind die Parther vertrieben, aber Antigonos herrscht. Zögerlich stellen die Römer (syrische) Hilfstruppen. Herodes bringt zuerst Galiläa unter Kontrolle und erobert dann mit Hilfe der Römer in blutigen Kämpfen Jerusalem. Seit 37 v. Chr. ist der, der gebürtige Idumäer, König von Israel bis 4. B. Chr. Er regiert als *rex socius*; als solcher ist er dem römischen Herrscher resp. Senat direkt unterstellt.

d. Die wesentliche Aufgabe des Königs Herodes besteht darin, Ruhe nach innen zu garantieren und pünktliche Abgaben zu liefern. Nach Südosten muss er die Reichsgrenzen gegen die Nabatäer absichern.

e. Herodes kann sich auch Augustus gewogen machen, der sich 31 v. Chr. bei Actium gegen Antonius durchsetzt. Er arrondiert sein Reich (Jericho, Gaza, Caesarea, Gadara). Festungsbauten, z.B. das Herodeion bei Bethlehem, stützen die Herrschaft ab. Er startet ein ambitioniertes Bauprogramm, zu dem sowohl die Errichtung hellenistischer Städte (z.B. Sebaste) mit hellenistischen Göttertempel gehört, aber auch die bauliche Erneuerung Jerusalems mit starken Mauern (Klagemauer) und ein Neubau des Tempels, genau nach den heiligen Maßen Ezechiels in prachtvoller Ausführung (Josephus, ant. 15,11; bell. 5,5). Herodes bestimmt die Hohenpriester. Vor Mord und Todschatz in der eigenen Familie und gegenüber möglichen Konkurrenten schreckt er nicht zurück. Er stirbt 4. Chr. und wird im Herodeion beigesetzt.

f. In seinem Testament, das in Rom schließlich anerkannt wurde, hat Herodes das Reich unter seine Söhne aufgeteilt:

- Judäa, Samaria und Caesarea fallen an Archelaos. Er hat außerdem die Aufsicht über Aschdod, Jamnia und Phasaelis, die der Schwester des Herodes, Salome, gehören.
- Galiläa und Peräa gehen an Herodes Antipas.
- Batanäa, Trachonitis, Auranitis, Paneas und andere nördliche Gebiete erhält der Tetrarch („Vierfürst“) Philippus.

Keiner der Söhne hatte das Format des Vaters. Es bricht wiederum eine Zeit der Unsicherheit an (Josephus, ant. 17,13 – 19,9; bell. 2,7-12).



g. Archelaos erweist sich am wenigsten in der Lage, den Aufgaben gerecht zu werden. 6. n. Chr. wird er von Augustus nach Vienne (bei Lyon in Frankreich) verbannt. Judäa wird römische Prokuratur, zugeordnet der kaiserlichen Provinz Syrien, aber mit starken Sonderrechten. An der Spitze steht ein Prokurator, der in der Regel aus römischem Rittergeschlecht stammen soll. Regierungssitz ist Caesarea am Meer. Der Tempelkult wird toleriert und geschützt. Das Synhedrion hat beschränkte Gerichtsbarkeit und Polizeigewalt. Der bekannteste Prokurator ist Pontius Pilatus (26 v. Chr. – 36 n. Chr.).

h. Herodes Antipas regiert von 4.v. – 39 n.Chr. über Galiläa. Er, der „Fuchs“ (Lk 13,32), ist Jesu Landesherr. Seine Residenz ist erst Sepphoris, dann das von ihm neu gegründete und nach dem römischen Kaiser benannte Tiberias. Er ist der Mörder des Täufers Johannes (Mk 6,17-29). Sein Ehrgeiz führt schließlich zu seinem Fall. 39 n. Chr. setzt Kaiser Caligula ihn ab und verbannt ihn nach Lyon, nachdem er den Königstitel für sich beansprucht hatte.

i. Die neue Herrschergestalt in Palästina unter der Ägide der Römer ist der Herodesenkel Agrippa. Er übernimmt 37 das Gebiet des Philippus, 39 auch das des Antipas und darf sich König nennen. 41 n. Chr. überträgt ihm Claudius sogar die Herrschaft über die Prokuratur Judäa. Er gibt sich als frommer Jude, der mit den Römern bestens auskommt (und hat auch selbst viel Zeit in der Hauptstadt verbracht). Nach seinem plötzlichen Tod, der in Apg 12,21-23 drastisch beschrieben und als Strafe Gottes für seine Blasphemie gedeutet wird, verschärfen sich die Verhältnisse.

j. Claudius überträgt nach Agrippas Tod Judäa mitsamt allen dazugewonnenen Gebieten wieder einem römischen Prokurator. Die Prokuratoren

- Ventidius Cumanus (48-52),
- Antonius Felix (52-60),
- Porcius Festus (60-62),
- Albinus (62-64) und
- Gessius Florus (64-66)

lassen oft das nötige Gespür missen.

#### Literatur:

*Ernst Baltrusch*, Herodes. König im Heiligen Land, München 2012.

*Linda-Marie Günther*, Herodes der Große, Darmstadt 2005. <sup>2</sup>2012

- (Hg.), Herodes und Rom, Stuttgart 2007

- (Hg.), Herodes und Jerusalem Stuttgart 2009

Welt und Umwelt der Bibel 70 (2013): Herodes. Grausam und genial.

## 2.7 Die Heimat Jesu Die Rückkehr nach Nazareth (Mt 2,19-23)

a. Der Umzug nach Nazareth (Mt 2,19-23) schafft später die Möglichkeit, dass Jesus von Galiläa aus wirken kann, wie es Jesaja verheißen hat (Jes 8,23 - 9,1). Die auf den ersten Blick unscheinbare Perikope erfüllt eine wichtige Aufgabe: Sie erklärt, weshalb Jesus, in Bethlehem geboren, „von Nazareth“ heißt. Durch das – schwierige – Schriftzitat wird dieser für das gesamte Evangelium und seine Wirkungsgeschichte wesentliche Aspekt entwickelt.

b. Im Kontext der Kindheitsgeschichte schließt Mt 2,19-23 den Erzählbogen ab: Die Flucht ist zu Ende, weil ihr Anlass nicht mehr besteht; die Perspektive des Reflexionszitates wird erfüllt; Ägypten wird an Israel zurückgebunden und von dort aus ins messianische Strahlungsfeld einbeschlossen.

c. Die Erzählung ist knapp, aber differenziert.

Mt 2,19f.	Die Anweisung des Engels im Traum
Mt 2,21-23a	Die gehorsame Ausführung durch Joseph
	2,21 Der Weg nach Israel
	2,22.23a Der Weg nach Galiläa
Mt 2,23b	Die Schriftreflexion: Ri 13 [?]

Die Differenzierung ist doppelt:

1. Joseph kommt nicht direkt, sondern – aufgrund einer weiteren Traumweisung – indirekt mit seiner Familie nach Galiläa, weil er Archelaos, dem (unfähigen, daher gefährlichen) Herodes-Sohn – entgehen will.
2. Das Schriftzitat geht nicht ganz auf, weil die Referenz unklar ist.

Beide Motive lenken die Aufmerksamkeit auf das, was irritiert: den Messias aus Galiläa, gar aus Nazareth. Auch im Johannesevangelium wird diese Herkunft diskutiert (Joh 1,46: „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“; Joh 7,21: „Von ihm wissen wir, woher er kommt. Aber der Messias, von ihm weiß niemand, woher er kommt“; Joh 7,41f.: „Kommt der Messias etwa aus Galiläa? Sagt nicht die Schrift, dass der Messias aus dem Geschlecht Davids kommt und aus dem Dorf Bethlehem, wo David lebte?“).

d. Joseph bleibt der Gerechte, der für seine Familie sorgt. Als Gerechter hat er nicht nur ein Ohr für Gottes Wort, sondern auch Tatkraft, den Willen Gottes zu erfüllen. In der Perspektive der Erzählung ist alles auf das Kind ausgerichtet. Maria wird immer nur unter dem Aspekt erwähnt, seine Mutter zu sein. Joseph sorgt für das Kind und deshalb für seine Mutter. Auch das Schriftzitat („Er wird ...“) fokussiert die Christologie.

e. Die Erwähnung des Archelaos konstruiert eine zeitgeschichtliche Brücke. Der Herodes-Sohn hat von 4. v. Chr. bis 6 n. Chr. regiert (als die Römer ihn entmachtet und Judäa zur Provinz gemacht haben). Der zeitliche Korridor passt zur Jesusgeschichte, auch die vorsorgliche Überlegung des Joseph.



f. Die Reiseroute wird in der Perikope zusehends präzisiert.

- Der Engel trägt Joseph auf, mit dem Kind und seiner Mutter nach „Israel“ zu gehen (V. 20).
- Joseph geht offenbar zuerst in Richtung Judäa, woher er kam (V. 21), entscheidet sich dann aber wegen des gefährlichen Herrschaftswechsels zum Weitergehen nach Galiläa (V. 22a).
- Die zweite Traumvision bestimmt ihn nach Nazareth. Dieser Ort ist auf das Schriftzitat abgestimmt (V. 22b.23a). Er wird von Matthäus „Stadt“ genannt, obgleich es sich um eine ganz kleine Ortschaft handelte, weil der Evangelist – gemäß jüdischem Sprachgebrauch – nicht die Größe oder den Rechtsstatus, sondern den geschlossenen Siedlungsraum vor Augen hatte.

Es ist also eine göttliche Fügung, die Jesus mithilfe Josephs nach Nazareth führt, wo er von der Schrift schon als Messias erwartet wird.

g. Das Schriftzitat (V. 23b) ist nicht final, sondern konsekutiv eingeleitet. Es wirft drei schwerwiegende Fragen auf.

1. Die Formulierung ist auffällig, weil sie den Plural („... die Propheten ...“) kennt, also nicht unbedingt eine bestimmte Stelle meint, wie sonst, sondern eine generellere Bedeutung hat (wie in 1Kor 15,3-5: „... gemäß den Schriften“).
2. Die Herkunft der Wendung ist – anders als in den Parallelen – unklar. Ein wörtliches Zitat liegt nicht vor. Am relativ nächsten stehen Ri 13,5.7 sowie Ri 16,17. Dort wird die Geburt des Richters Simson verheißen resp. gedeutet. Er ist als „Nasiräer“ geweiht; nach Num 6,1-21 ist ein Nasiräer ein Jude, der ein Gelübde ablegt und – auf Zeit – weder sein Haar schneidet noch Alkohol trinkt: Zeichen der Verbundenheit mit Gott durch Distanzierung von der weltlichen Kultur. Diese wilde Heiligkeit passt aber besser zum Täufer Johannes, der Heuschrecken und wilden Honig gegessen hat (Mk 1,6 par. Mt 3,4), als zu Jesus, der als „Fresser und Säufer“ diffamiert worden ist (Mt 11,19 par. Lk 7,34).
3. Bei Matthäus steht nicht „Nasiräer“ (wie in Ri 13.5-7 und 16,17), sondern „Nazoräer“. So wird Jesus auch in Mt 26,71 (vgl. Lk 18,37; Joh 18,5.7; 19,19; Apg 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9) genannt, abweichend von Markus, der immer „Nazarener“ schreibt (Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; vgl. Lk 4,34; 24,19). Matthäus bezieht das Wort also auf Nazareth. Vielleicht hat er auch den „Spross“ (hebr.: *neser*) von Jes 11,1 im Sinn. Wenn er aber nicht (wie Markus) „Nazarener“ schreibt, sondern „Nazoräer“, kann er eine ekklesiologische Linie verfolgen. Denn nach Apg 24,5 werden die Christen von jüdischer Seite als „Sekte der Nazoräer“ gebrandmarkt. Diese Bezeichnung war in Syrien, der vermutlichen Heimat des Matthäus, geläufig. „Nazoräer“ sind (von hebr. *nasar* abgeleitet) Observanten. Insofern entsteht eine Verbindung zwischen dem Nazoräer und den Nazoräern, so wie man sprachlich auch Christus und die Christen verbinden kann.

Das Schriftzitat setzt einen subtilen ekklesiologischen Akzent. Jesus kommt ins „Galiläa der Heiden“, von wo auch die Völkermission starten wird, und nach Nazareth, woher sich die Christengemeinde der „Nazoräer“ herleitet.

#### *Weiterführende Literatur*

Joachim Gnilka, Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche, Freiburg - Basel - Wien 2007, bes. 27-36

### 3. Lukas

a. Der legendarischen Überlieferung zufolge ist Lukas nicht nur inspirierter Autor, sondern auch inspirierter Maler. Sein großes Sujet ist die Madonna mit dem Kind. Die Bildtradition reagiert auf die intensive Farbigekeit der Weihnachtsgeschichte. Während Matthäus die Perspektive Josephs öffnet, ist die lukanische Kindheitsgeschichte marianisch akzentuiert. Immer steht Jesus im Mittelpunkt; aber von ihm her kommt seine Mutter in den Blick.

b. Lukas hat nicht nur das Evangelium geschrieben (Lk 1,1-4), sondern auch die Apostelgeschichte (Apg 1,1f.). Beide Bücher bilden eine Einheit<sup>21</sup>.

- Die Apostelgeschichte zeigt, dass in der Verkündigung, der Liturgie und der Caritas der Urgemeinde nichts wichtiger ist als die lebendige Erinnerung an Jesus (vgl. Apg 10,37-41).
- Das Evangelium zeigt, dass Jesus selbst seine Geschichte für die Zukunft der Mission in der Zeit der Kirche öffnet:
  - durch die Verkündigung des Evangeliums im Raum der Verheißung Gottes (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.),
  - durch die Berufung der Apostel, die vor- wie nachösterlich das Evangelium verkünden (Apg 1,8),
  - durch die Hingabe seines Lebens, die den Schuldigen Zeit zur Umkehr einräumt, weil Gottes Liebe größer ist als menschlicher Hass (Lk 15).
- Die ekklesiologische Dimension der Verkündigung Jesu ist bei Lukas nicht explizit, aber implizit und dadurch prägend.

Der Zusammenhang der beiden Bücher verweist nach Lukas auf die Verheißungstreue Gottes, der seinen Knecht Jesus sendet, um alle Völker zum Glauben zu führen.<sup>22</sup>

c. Die ekklesiologische Gesamthematik wirft ein helles Licht auf die „Kindheitsgeschichte“.

- Maria ist bei Lukas die vorbildlich Glaubende. Sie stellt die richtigen Fragen; sie öffnet ihr Ohr dem Wort Gottes; sie zieht entschieden die Konsequenzen.
- Maria ist die Repräsentantin eines Judentums, das aufgrund der messianischen Erwartung offen für die Jesusgeschichte und damit die Kirche ist. Elisabeth und Zacharias, der Priester, Simeon und Hanna, die Propheten im Tempel, stehen gleichfalls für diese Hoffnung ein. Sie zeigen deshalb den Juden einen Weg zum Christusglauben ohne Verleugnung ihrer Identität, vielmehr als Konsequenz ihres Glaubens, und binden Heidenchristen an ihre jüdischen Wurzeln zurück.

Das jüdische Milieu der Kindheitsgeschichten ist für Lukas nicht nur eine kulturell prägende Vergangenheit, sondern prägende Gegenwart der Kirche, wiewohl in seiner Zeit das heidenchristliche Moment dominiert.

---

<sup>21</sup> Raimund Bieringer u.a. (Hg.), Luke and His Readers. FS Adelbert Denaux (BETHL CLXXXII), Löwen 2005.

<sup>22</sup> Vgl. Gerhard Schneider, Lukas - Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB 59), Königstein/Ts. - Bonn 1985.



d. Das literarische Kompositions- und ekklesiologische Strukturprinzip bei Lukas ist eine Theologie des Weges.<sup>23</sup> Sie ist dem Wirken Jesu abgelesen, seiner Suche nach den Verlorenen (Lk 19,1-10), und der Dynamik der Mission, dem Aufbruch ins Weite. Die Kindheitsgeschichte beleuchtet den Beginn dieses Weges im Judentum.

- Der Weg, den Maria übers Gebirge nach Judäa zu Elisabeth macht, bildet den Weg voraus, den Jesus machen wird, um den Sündern und Schwachen Gottes Heil zu bringen. Es ist ein Weg der Erniedrigung, der den Weg des Dienens Jesu prägt.
- Die Wege der Eltern nach Jerusalem zur Darstellung Jesu im Tempel und zur Pilgerfahrt beweisen nicht nur ihre jüdische Frömmigkeit, sondern zeichnen den Weg vor, den Jesus in seinem öffentlichen Wirken nehmen wird. Er führt in die heilige Stadt Jerusalem, von der die Mission ihren Ausgang nehmen wird.

In der Theologie des Weges bleibt jede Station wichtig. Mithin wird der Beginn nicht überholt, sondern ausgeweitet. Die Lektüre des Doppelwerks kehrt deshalb immer wieder an den Anfang zurück und führt immer wieder über diesen Anfang hinaus – wie das Kirchenjahr (das sehr stark lukanische geprägt ist).

#### *Literatur zum Weiterstudium*

- Rainer Kampling*, *Erinnernder Anfang*. Eine bibeltheologische Besinnung zur Relevanz der lukanischen Kirchenkonzeption für eine christliche Israeltheologie, in: ders.- Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. Für Karl Kertelge, Freiburg - Basel - Wien 1996, 139-160
- *Gepriesen sei der Herr, der Gott Israel*. Zur Theozentrik von Lk 1-2, in: Th. Söding (Hg.), *Der lebendige Gott*. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag (Neutestamentliche Abhandlungen 31), Münster 1996, 149-179

---

<sup>23</sup> *Daniel Marguerat*, *Luc-Actes: une unité à construire*, in: Jan Verheyden (Hg.) *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 57-82.

### 3.1 Das lukanische Kindheitsevangelium (Lk 1-2): Komposition und Genese

#### 3.1 Komposition

a. Die lukanische Kindheitsgeschichte folgt zwei einander überlagernden und bestärkenden Kompositionsprinzipien:

- einer heilsgeschichtlich akzentuierten Steigerung von Johannes dem Täufer und Jesus,
- einer dramatischen Spannung zwischen Erzählung und Gebet: Das Geschehen, das erzählt wird, gibt Anlass zum Gebet; das Gebet meditiert das Geschehen und erhellt dadurch seinen Bezug zu Gott.

Beide Prinzipien bestärken einander, weil sie das Handeln Gottes in der Geburt des Täufers und vor allem Jesu herausarbeiten.

b. Die Kindheitsgeschichte hat bei Lukas folgenden Aufbau:

Lk 1,5-25 Die Verheißung der Geburt des Johannes	Lk 1,26-38 Die Verheißung der Geburt Jesu
Lk 1,39-56 Der Besuch Marias bei Elisabeth <i>Magnificat</i> (1,46-56)	
Lk 1,57-80 Die Geburt des Täufers Johannes <i>Benedictus</i> (Lk 1,68-79)	Lk 2,1-20 Die Geburt Jesu <i>Gloria</i> (2,14)
	Lk 2,21-40 Die Darstellung Jesu Nunc dimittis (Lk 2,28-32)
	Lk 2,41-52 Der Zwölfjährige im Tempel

Die Parallelisierung und Steigerung ist ein Ausdruck narrativer Theologie.

- Die Parallelen erklären sich aus der gemeinsamen Theozentrik.
- Die Steigerung erklärt sich heilsgeschichtlich: Johannes ist der Vorläufer und Wegbereiter Jesu (Lk 3).

Die *Cantica*<sup>24</sup> bringen nicht den Erzählfluss voran, sondern verlangsamen ihn, indem sie *coram Deo* bedenken, was geschehen ist.

<sup>24</sup> Vgl. Norbert Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), Stuttgart 1990.



c. Das Prinzip der Parallelisierung wird durch die Einheit des Ortes konstituiert (Israel zwischen Nazareth und dem Bergland von Judäa, Bethlehem und Jerusalem mit dem Haus und dem Tempel, dem Hirtenfeld und der Krippe – in der weiten Welt), der Personen (fromme Juden, Männer und Frauen mit familiären Banden, Gabriel, Priester und Propheten) und der Handlung (Verwirklichung des Heilsratsschlusses Gottes).

d. Das Prinzip der Steigerung wird in folgender Weise konkretisiert:

- Elisabeth und Zacharias sind so alt, dass sie auf natürliche Weise keine Kinder mehr bekommen können. Durch Gottes Schöpferkraft aber werden beide dennoch Eltern des Johannes. Das biblische Modell geben Abraham und Sara ab, die noch die Eltern Isaaks werden.  
Maria und Joseph werden Eltern, obwohl sie keinen sexuellen Verkehr haben. Maria ist Jungfrau und wird als solche Mutter.
- Zacharias zweifelt, als ihm ein Engel die Geburt seines Sohnes verheißt, und wird deshalb mit Stummheit bis zur Geburt des Johannes bestraft (Lk 1,20).  
Maria glaubt, als ihr der Engel die frohe Botschaft überbringt; deshalb wird sie zur Dichterin (Lk 1,46-56): Als Frau bleibt sie nicht stumm, sondern erhebt ihre Stimme.
- Johannes ist der, der „dem Herrn vorangehen“ wird (Lk 1,17.76), als neuer Elija (vgl. Mal 3,23f.).  
Jesus ist der „Kyrios“ (Lk 1,17.43; 2,11 u.ö.), der „Sohn des Höchsten“ (Lk 1,32), der „Retter“ (Lk 1,60; 2,11), der Messias (Lk 2,11.26; vgl. 2,38).

Im Corpus des Evangeliums wird diese asymmetrische Beziehung intensiv gestaltet (Lk 3,4ff. [Jes 40,3ff.]. 16f. 21f.; 7,18-23.24-35; 16,16; 20,1-8). Sie ist die spezifisch lukianische Ausprägung eines Wesenselementes neutestamentlicher Theologie.

e. Die *Cantica* explizieren die Theologie der Kindheitsgeschichte. Nach dem späteren Motto *lex orandi – lex credendi* geben sie den Glauben vor, der durch die Geschichte genährt wird und sie zu verstehen anleitet.

- Im *Magnificat* betet die Mutter Jesu voller Dankbarkeit für die Rolle, die sie dank Gottes Gnade im Heilsgeschehen spielt. Das *Magnificat* ist bei Lukas ein Ausdruck jenes marianischen Glaubens, ohne den es nicht zur Empfängnis Jesu gekommen wäre.
- Im *Benedictus* betet der eines Besseren belehrte Vater des Johannes, ein Priester, der die Geschichte seines Sohnes in die größere Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk einordnet.
- Im *Nunc dimittis* betet ein alter Prophet, der das Ende seines Lebens mit dem Anfang des ewigen Lebens verknüpft, das der Messias Juden wie Heiden bringen wird.

Die Lobgesänge werden unterstützt von weiteren intensiven Glaubenszeugnissen: dem antizipierten Dank Elisabeths für das Geschenk eines Kindes (Lk 1,25), dem *Ave Maria* Elisabeths (Lk 1,41-45), der Prophetie Hannas über die Erlösung Israels (Lk 2,36ff.) Alles wird überwölbt vom *Gloria* der Engel auf dem Hirtenfeld vom Bethlehem (Lk 2,14).

### Literatur

Daniel Gerber, D'une identité à l'autre. Le Magnificat, le Benedictus, le Gloria et le Nunc dimittis dans le rôle de passeurs, in: Claire Clivaz u.a. (Hg.), *Infancy gospels. Stories and identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 374-389

### 3.1.2. Genese

a. Ebenso wie Mt 1-2 ist Lk 1-2 in der vorliegenden Gestalt eine Mischung aus Tradition und Redaktion, aus z.T. sehr alten mündlichen Überlieferungen, aus späteren Erweiterungen und lukanischen Überarbeitungen. Eine genaue Abhebung der verschiedenen Schichten ist nur schwer möglich. Es bleibt ein erheblicher Unsicherheitsfaktor. Dennoch sprechen gute Gründe für folgende Erwägungen.

b. Ein erster Traditionskern ist die Perikopenfolge über den Täufer Johannes

- Lk 1,5-25: Ankündigung der Geburt;
- Lk 1,57-66: Geburt und Namensgebung.

Die Erzählungen sind anfangs für sich überliefert worden. Ihre Heimat ist Palästina. Ihre Tradenten waren Judenchristen (oder Täufer-Jünger). Johannes wird als eschatologischer Prophet, als Bußprediger und als Wegbereiter des Herrn (Lk 1,17) dargestellt.

c. Ein zweiter Traditionskern sind die Erzählungen von der Verheißung (Lk 1,26-38), der Geburt (Lk 2,1-21) mit dem Gloria und der Darstellung Jesu im Tempel (Lk 2,22-40), die allerdings von der Forschung meist unterschiedlichen Überlieferungen zugeordnet werden. Sie sind aber durch die Ortsangabe Nazareth (Lk 1,26; 2,4.39), durch die Personennamen Maria und Joseph (Lk 1,26f.; 2,4f.; vgl. 2,33.39), die Angabe ihrer Verlobung (Lk 1,2f.; 2,5), die Davidssohnschaft Jesus (Lk 1,32; 2,4.11), die Verkündigung durch den Engel Gottes (Lk 1,26.28-38; 2,9-14), den Glauben Marias (Lk 1,38; 2,19; vgl. 2,34), den Jesus-Namen (Lk 1,31; 2,21) und die Logik der Erzählfolge (Ankündigung - Schwangerschaft - Geburt - Namensgebung - Darstellung) aufeinander abgestimmt.

In der Erzählfolge tritt ein Glaubenszeugnis palästinischer Judenchristen entgegen, die dem Tempel in Jerusalem eng verbunden waren und Jesus als die Erfüllung der messianischen Hoffnungen Israels verkünden, als den Messias, der die Herrlichkeit des Gottesvolkes offenbart und dadurch die Heiden aus der Finsternis ihres Irrtums über Gott und sein Volk herausführt. Am besten erklären sich die Erzählthemen als Familientradition.

d. Lk 2,41-51a, die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, beachtet die jungfräuliche Geburt Jesu nicht (Lk 2,41.43.48) und rechnet unbefangen mit dem Unverständnis der Eltern. Das spricht für ursprüngliche Selbständigkeit und ein recht hohes Alter. Es ist eine eigenständige Überlieferung von Judenchristen mit starken Bindungen an Jerusalem, die im Anklang an frühjüdische Berichte über Moses (Josephus, *ant.* 2,9,6) und Salomo (Jos, *antiquitates* 5,10,4) die Bedeutung Jesu als des vollmächtigen Lehrers schon in seiner Jugend manifest werden lassen.



e. Eine eigene Traditionsgeschichte haben die *Cantica*:

- das *Magnificat* (Lk 1,46-56),
- das *Benedictus* (Lk 1,68-79),
- das *Nunc dimittis* (Lk 2,29-52).

Sie erklären sich aus der urchristlichen Spiritualität und Liturgie, die jüdischen Geist atmet und die Produktion von Psalmen fortsetzt, ähnlich wie auch das Frühjudentum (z.B. aus Qumran) aktuelle Psalmen kennt. Die *Cantica* sind unterschiedlich eng auf den Kontext abgestimmt. Sie passen alle genau, aber haben eine unterschiedlich enge Bindung an den Kontext.

- Das *Magnificat* hat nur einen indirekten Bezug zur Jesusgeschichte. Es ist das persönliche Danklied einer Frau nach dem Vorbild Hannas in 1 Sam 2,1-11 (nach der Geburt Samuels). Die Frau erfährt Gottes Erbarmen in ihrer Niedrigkeit auf eine Weise, dass sie zum Vorbild und zur Hoffnung für alle geworden ist, die in Israel auf Rettung hoffen. Am ehesten ist es als Marienlied komponiert worden, also Zeugnis einer frühen Marienverehrung im christlichen Judentum, was sowohl zur jüdischen Betonung der Mutterschaft passt (Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat), als auch zur Tradition der Jungfräulichkeit Mariens.
- Das *Benedictus* ist in seinem ersten Teile, Lk 1,68-75, ein ursprünglich selbstständiger messianischer Psalm (vielleicht nach einer jüdischen Vorlage), der von palästinischen Judenchristen (aus ihrem Gottesdienst?) später in die Täufererzählung eingebracht worden und um einen expliziten Bezug auf Johannes erweitert worden ist (Lk 1,76-79) – vermutlich zu einem Zeitpunkt, da sie mit den Jesus-Erzählungen verbunden worden war.
- Das *Nunc dimittis* ist das Danklied eines Alten, der vor seinem Tod eine Gotteserfahrung macht, die nicht nur ihm, sondern ganz Israel und den Völkern heil bringt. Der Bezug auf den Messias bleibt impliziert, lässt sich aber explizieren, was bei Lukas geschieht.

f. Lukas hat die beiden Erzählkränze um den Täufer und Jesus miteinander verbunden (dabei redaktionell aufeinander abgestimmt) und um die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus ergänzt. Die entscheidende Brücke ist der Besuch Marias bei Elisabeth, den Lukas frei erzählt (1,39-56). Er hat die *Cantica* aufgenommen und als Reflexion resp. Meditation des Geschehens gestaltet.

*Literatur zum Weiterstudium:*

Hans-Georg Gradl, Von Ostern durchwirkt. Die lukanische Kindheitsgeschichte, in: Th. Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren?, 31-44

## 3.2 Der Vorläufer (Lk 1,5-38.57-80) Verheißung und Geburt des Täufers Johannes

a. Die Täuferperikopen der lukanischen Kindheitsgeschichte haben eine christologische Orientierung: Johannes ist der Vorläufer und Wegbereiter Jesu. Jesus begründet die Tiefe der Freude über die Geburt des Johannes, die Dramatik des Zweifels, die Größe des Glaubens.

Umgekehrt zeigen die Täuferperikopen, welche weiten Horizonte die Geschichte Jesu eröffnet: Ein Ehepaar wird auf seine alten Tage noch ein Elternpaar; eine Frau wird von ihrer Schande befreit; ein Priester macht eine Gotteserfahrung mitten im Ritus; ein Glaubenslied entsteht – mitten aus dem Judentum für das Christentum.

b. Im Zentrum der beiden Perikopen stehen die Verheißung der Geburt (Lk 1,5-25) und die Geburt des Johannes (Lk 1,57-80), genauer: die Folgen, die sie hat, besonders die Namensgebung. Johannes selbst kommt aber gar nicht zu Wort, sondern erscheint im Spiegel dessen, was sein Vater Zacharias und seine Mutter Elisabeth erfahren und sagen.

c. Beide Perikopen sind eng aufeinander abgestimmt: Es kommt genau so, wie der Engel Gabriel es angekündigt hat. Die engste Berührung ist das Zitat von Mal 3,23f., das die Hoffnung auf die Wiederkunft Elias ausdrückt: Was der Engel Zacharias ankündigt (Lk 1,17), kann von ihm vor Gott und den Menschen bekannt werden (Lk 1,76).

### 3.2.1 Das Bild des Täufers in Lk 1

a. Johannes wird zuerst und alles entscheidend durch den Engel Gabriel charakterisiert.

- Die erste Charakterisierung erfolgt durch den Namen: Johannes (Lk 1,13), zu Deutsch: Gott ist gnädig.
- Die zweite Charakterisierung erfolgt durch eine fünffache theologische Qualifizierung:
  - Er wird „groß sein vor dem Herrn“ (Lk 1,15a), also eine wesentliche Aufgabe im Namen Gottes erfüllen und deshalb als Person höchst geachtet sein bei Gott; deshalb werden sich nicht nur die Eltern, sondern viele über Johannes freuen.
  - Er wird keine Rauschmittel konsumieren (Lk 1,15b), also nüchtern sein (vgl. Lk 7,33), wie ein Nasiräer, der sein Leben Gott weihet (Num 6,3; Ri 13,4).
  - Er wird „schon im Mutterleib vom Heiligen Geist erfüllt“ sein (Lk 1,15c), also bereits pränatal zu Gott gehören.
  - Er wird „viele Israeliten ... zu Gott bekehren“ (Lk 1,16), also ihnen Gott nahebringen als den, zu dem sie umkehren müssen, wie es dann seine öffentliche Predigt (Lk 3,1-20) realisieren wird.
  - Er wird der neue Elia sein (Lk 1,17), der Vorläufer Jesu.
    - Elia ist der Prophet mit einer unabgeschlossenen Mission, der auf dem Feuerwagen in den Himmel entrückt worden ist.
    - Elia ist der Prophet, der wiederkommen wird, um das Volk zurück zu Gott zu bringen (Mal 3,23f.)



b. Johannes wird sodann durch Zacharias im zweiten Teil des *Benedictus* dreifach charakterisiert (Lk 1,76f.).

- Johannes ist „Prophet des Höchsten“ (Lk 1,76a), also Prophet Gottes selbst. Für das Urchristentum ist die Prophetie nicht – wie für Josephus – mit Esra und Nehemia abgeschlossen, sondern bis in die Gegenwart Jesu lebendig, zuletzt durch Johannes den Täufer.
- Die Prophetie konkretisiert sich in der Wegbereitung (vgl. Mal 3,1) für den „Kyrios“ Jesus – im Sinn von Mal 3,23f. (Lk 1,76b). Johannes ist also dadurch ein Prophet, dass er Jesus den Weg bereitet; er bereitet Jesus den Weg, indem er dem Wort Gottes Stimme leiht (vgl. Mt 11,2 par. Lk 7,27; Mk 1,2).
- Johannes wird als Vorläufer Jesu – durch die Taufe der Umkehr – das Volk Gottes mit der Vergebung der Sünden bedenken, so dass es sich auf Jesus vorbereiten kann (Lk 1,77).

Die drei Aspekte entsprechen genau dem Wort des Engels. Sie gehören von innen heraus zusammen. Zacharias konzentriert sich auf das Was und Wozu, während Gabriel auch das Wie der Verkündigung des Johannes vorhergesagt hatte.

c. Diese Charakterisierung des Täufers stimmt genau zu seiner Darstellung in Lk 3 sowie den Reflexen auf die Täuferpredigt in Lk 7,24-35 (par Mt 11,7-19).

- Die „Größe“ des Täufers (Lk 1,15a) wird von Jesus selbst attestiert werden (Lk 7,28). Die eschatologische Perspektive relativiert die heilsgeschichtliche Stellung nicht, sondern steigert sie noch. Johannes steht an der heilsgeschichtlichen Schwelle von „Gesetz und Propheten“ und der Gottesherrschaft, deren Nähe Jesus verkündet (Lk 16,16).
- Dass Johannes als Asket (Lk 1,15b) lebt, wird in Lk 3 nicht so plastisch wie in Mk 1 (wo „Heuschrecken und wilder Honig“ als einzige Nahrung genannt werden), sondern nur durch das Stichwort „Wüste“ angespielt, aber nach Lk 7,24f. und Lk 7,33f. explizit von Jesus aufgegriffen und mit der Schizophrenie einer Fundamentalkritik gegen Prophetie kombiniert.
- Die Inspiration des Täufers (Lk 1,15c) wird pränatal in der Erkenntnis Marias als Mutter des Messias wirksam (Lk 1,41), öffentlich dann durch seine Vollmacht, Sünden zu vergeben (Lk 20,1-8 par. Mk 11,27-33).
- Dass Johannes die Menschen in Israel zu Gott bekehrt (Lk 1,16) und ihnen die Sünden vergibt, wird an der Verkündigung „der Umkehr und der Taufe zur Vergebung der Sünden“ (Lk 3,3) festgemacht, die bei Lukas zwei Brennpunkte hat: die Erwartung des kommenden Gerichts (Lk 3,7ff.) und die Erwartung des „Stärkeren“, des Messias (Lk 3,16f.). Die – nur bei Lukas überlieferte – Standespredigt (Lk 3,10-14) und die Kritik des Vierfürsten Herodes Antipas (Lk 3,19), die zu seinem Martyrium geführt hat (Lk 3,20), konkretisieren die Umkehrpredigt ethisch.
- Dass Johannes Vorläufer ist (Lk 1,17.76b.77), wird nach Lk 3,4ff. (par. Mk 1,2f.) mit Hilfe von Jes 40,3ff.<sup>LXX</sup> biblisch-theologisch noch breiter verankert als durch den doppelten Verweis auf Mal 3,23f. in Lk 1. Später wird Jesus nach Lk 7,27 selbst den Bezug zu Elia (über Maleachi) herstellen.
- Dass Johannes „Prophet“ ist (Lk 1,76), wird von Jesus nach Lk 7,26 bekräftigt: „mehr als ein Prophet“, nämlich der „Vorläufer“.

Die wechselseitige Abstimmung zeigt die Prägung der Kindheitsgeschichte durch die Verkündigung Jesu, die im Licht des Osterglaubens angeschärft wird, und die Prägung der lukanischen Kindheitsgeschichte durch Täufertraditionen.

### 3.2.2 Elisabeth

a. Elisabeth gehört zu den ebenso schwachen wie starken Frauen, die das lukanische Kindheitsevangelium prägen. Sie ist Jüdin durch und durch, von ihrer Familie her, die aus dem Stamm des Mosebruders und Priesters Aaron ist, und in ihrer Biographie, durch ihre Heirat mit dem Priester Zacharias, vor allem durch ihre messianische Hoffnung.

b. Die Schwäche Elisabeths wird – typisch für die antiken Rollenmuster – an ihrer Kinderlosigkeit festgemacht.

- In Lk 1,7 wird nüchtern die Diagnose der Kinderlosigkeit gestellt. Das Problem liegt danach (wie es dem Gattungsschema entspricht) nicht beim Mann, sondern bei der Frau, die „unfruchtbar“ sei. Aufgrund des Alters scheint eine natürliche Empfängnis nicht mehr möglich.
- Nach Lk 1,25 rekapituliert sie, schon in anderen Umständen, die „Schande“, die ihr die Kinderlosigkeit in den Augen der Menschen gebracht hat. Da sich das antike Kultursystem entlang des Gegensatzes von „Ehre“ und „Schande“ aufbaut<sup>25</sup>, ist dieser Rückblick bezeichnend. Nach einem verkehrten Tun-Ergehens-Zusammenhang (den die Weisheit Israels aus der Erfahrung im Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes zu recht konstruiert) wird die Schande im jüdischen Kontext Elisabeths als gerechte Strafe Gottes für ein (heimliches) Fehlverhalten gesehen.

Eine „schwache“ Frau ist Elisabeth in den Augen der Menschen, nicht in den Augen Gottes. Die Blickveränderung will Lukas veranlassen.

c. Die Stärke Elisabeths wird – typisch für die biblische Theologie – an Gottes Zuwendung zu ihr festgemacht.

- In Lk 1,6 wird sie – mit ihrem Mann zusammen – als fromme Jüdin gezeichnet, die dadurch „gerecht vor Gott“ lebt, dass sie genau der Tora folgt. Diese Frömmigkeit wird nicht etwa durch die Schwangerschaft belohnt. Vielmehr bildet ihre Gerechtigkeit die Voraussetzung dafür, dass Elisabeth das späte Glück der Mutterschaft so genießen kann, wie es Gott gefällt: als Erweis seiner Gnade, die ihr zugutekommt, so dass viele von ihr profitieren werden.
- In Lk 1,24f. wird Elisabeth zur Beterin, die ihre ganze Biographie, die sie jetzt als Mutter gestaltet, auf Gott zurückführt.
  - Sie sagt selbstbewusst „Ich“, weil sie sich mit den Augen Gottes zu sehen gelernt hat.
  - Sie weiß sich als Objekt des Handelns Gottes: Gott hat handelt an ihr, aber nicht ohne sie, sondern mit ihr. Bei Elisabeth bleibt diese – ökumenisch strittige – *cooperatio* biologisch, bei Maria wird sie glaubens-theologisch.
  - Das Handeln Gottes an ihr ist vom Blick Gottes auf sie gedeckt: Gott schaut Elisabeth so an, dass sie lebendig – und fruchtbar – wird. Der Blick Gottes ist ein Erweis seiner Gnade, die über ihr Leben bestimmt.

Im Gebet bringt Elisabeth ihre Stärke und ihre Schwäche zusammen: weil sie ihr Leben auf Gott gründet.

---

<sup>25</sup> Vgl. Bruce J. Malina, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten (1981), Stuttgart - Berlin - Köln 1993.



d. Die große Stunde ihres Glaubens schlägt, als Maria ihre Tante Elisabeth besucht, von deren Schwangerschaft sie durch den Engel erfahren hat (Lk 1,36).

- Elisabeth ist ganz Mutter; sie reagiert auf das Hüpfen ihres geistbegabten Kindes im Mutterleib (Lk 1,41a).
- Elisabeth wird als Mutter des Täuflers zur Prophetin, weil sie vom Geist Gottes „erfüllt“ wird (Lk 1,41b) – wie später Simeon und Hanna.

Elisabeth erkennt das Paradoxe der Situation: Es mag zwar durchaus der Konvention entsprechen, dass die junge Nichte der älteren Tante bei einer späten Geburt beisteht; aber es ist alles andere als selbstverständlich, dass sich die Mutter des Messias auf den Weg zur Mutter des Vorläufers macht.

Elisabeth wendet die Paradoxie der Situation ins Positive, indem sie die Situation von Gott her bedenkt. Das geschieht im *Ave Maria* (Lk 1,42).

- Das zentrale Stichwort heißt „Segen“ (*eulogein* – gutheißen, lat. *benedicere*, daher: „gebenedeit“).
- Es ist nicht so, dass Elisabeth Maria segnet. Vielmehr preist sie – indem sie Maria („du“) anredet – Gott als den, der Maria gesegnet hat.
- Maria wird nicht für sich allein gesegnet, sondern mit ihrem Kind zusammen, auf dem der Segen Gottes liegt. Zwischen der Segnung Mariens und Jesu besteht keine Parallelität, so als aber die Segen nebeneinanderblieben; vielmehr herrscht das typisch biblische „Achtergewicht“: Maria ist um Jesu willen und auf ihn hin die Gesegnete.

Die Dialektik von Stärke und Schwäche wird aus dem Gebet abgeleitet: „Wer bin ich ...?“ (Lk 1,43). Elisabeth weiß um die heilsgeschichtliche Dynamik, die das Kompositionsprinzip der Kindheitsgeschichte ist. Sie weiß es als Mutter, weil ihr Kind ihr das Zeichen gegeben hat (Lk 1,44).

Das Segensgebet („Gesegnet bist du ...“) führt auf dem Weg über die Selbstvergewisserung („Wer bin ich ...?“) zu einer Seligpreisung („Selig, die geglaubt hat ...“), die von der Inspiration Elisabeths gedeckt ist (Lk 1,45). Dieser Makarismus bringt die lukianische Mariologie auf den Punkt.

e. Die Gestalt der Elisabeth zeigt paradigmatisch, welche unendlich weiten Sinnhorizonte sich im engen Rahmen einer jüdischen Frau aus Judäa öffnen, weil Gott Jesus gesandt hat und ihn nicht isoliert, sondern ihm den Weg bereitet: nicht ideologisch, sondern personal. Wegen der Menschlichkeit des Heiles kommen die Mütter ins Spiel. Elisabeth ist so wenig der Vorläufer wie Maria der Messias ist. Aber weder Johannes noch Jesus hätten das Licht der Welt ohne ihre von Gott begnadeten Mütter erblickt.

#### *Literatur:*

*Michael Bünker*, Elisabeth - eine starke Tochter Gottes, in: Britta Hübener (Hg.), Gestalten des Lebens. 24 Männer und Frauen des Alten und Neuen Testaments, Stuttgart 2010, 129-135

*Gilian Bonney*, The Exegesis of the Gospel of Luke in the Expositio evangelii secundum Lucam of Ambrose and in the In Lucae evangelium expositio of Bede as observed in the Figure of Elisabeth, in: ZAC 5 (2001) 50-64

*Arie Trost*, Elisabeth and Mary - Naomi and Ruth: gender-response criticism in Luke 1-2, in: Athalya Brenner (Hg.) A feminist companion to the Hebrew Bible in the New Testament, Sheffield 1996, 159-196

### 3.2.3 Zacharias

#### 3.2.3.1 Der fromme Priester

a. Zacharias wird als frommer Priester gezeigt, der zweifelt, als ihn Gott durch einen Engel direkt anspricht, aber seine Lektion lernt und zum Propheten wird, als ihm das Kind geboren und die Stimme wieder gegeben wird.

b. In Lk 1,5 wird der Beruf des Zacharias präzise benannt:

- Er ist Priester am Jerusalemer Tempel: nicht einer der Hohenpriester, die auch politisch das Sagen hatten, sondern einer der einfachen Leutpriester, die für die kleineren alltäglichen Opfer zuständig gewesen sind.
- Zacharias gehört zur Gruppe „Abija“. Nach 1Chr 24,10 ist dies die achte Dienstklasse oder Wochenabteilung der 24 priesterlichen Dienstordnungen (1Chr 24,6-19). Im Wechsel wurde der priesterliche Dienst ausgeübt. Jede Gruppe war zwei- bis dreimal jährlich für je eine Woche dran. Welcher der Priester die Arbeit zu tun hatte, bestimmte das Los (vgl. Lk 1,8f.).

In Lk 1,8ff. wird Zacharias in seiner priesterlichen Aufgabe beschrieben. Er hat das „Rauchopfer“ darzubringen. Nach Ex 30,1-10 wird es auf einem eigenen Altar im Heiligtum, aber vor dem Vorhang des Allerheiligsten vollzogen, und zwar morgens (V. 7) und abends (V. 8), so dass unaufhörlich Weihrauch zum Himmel steigt. Das Volk bleibt „draußen“ (Lk 1,10).

c. In Lk 1,6 wird Zacharias – zusammen mit und wie Elisabeth – in seiner jüdischen Frömmigkeit gezeigt. Diese positive Einschätzung strahlt auf sein Priestertum aus. Es wird bei Lukas ohne jeden Vorbehalt positiv gekennzeichnet.

d. Die entscheidende Dramatik erhält die Geschichte der Figur durch die Angelophanie im Tempel (Lk 1,11-20).

- Der Auftakt ist im Gattungsrahmen konventionell (Lk 1,11): Die rechte ist archetypisch die gute Seite. Die Furcht, die Zacharias befällt, ist unvermeidlich, weil er, ein Mensch, Berührung mit Gott hat, die ihn der Distanz inne werden lässt.  
Der Ort ist vorgegeben, weil nach Ex 30,6 der Altar der Ort der Gegenwart Gottes ist. Die wird hier durch einen Engel, der sich später als Gabriel offenbart, konkretisiert.
- Zacharias empfängt eine absolut unkonventionelle, eschatologisch prägnante Offenbarung, die nicht nur völlig überraschend seine Vaterschaft ankündigt, sondern auch alle entscheidenden Aussagen über seinen verheißenen Sohn enthält, den Täufer Johannes (Lk 1,13-17).
- Zacharias reagiert mit einer Frage, die Zweifel offenbart. Der Zweifel ist voll begründet, weil er durch die natürlichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten ganz gedeckt ist (Lk 1,18).  
Der Engel legt aber das Problem dieses Zweifels offen (Lk 1,18ff.): dass Zacharias nicht wirklich mit Gott rechnet, seinem Schöpfer und Erlöser, für den er aber doch als frommer Jude lebt und den er als treuer Priester feiert. Deshalb muss er verstummen: Er hat nichts mehr zu sagen, sondern muss erst wieder zu sprechen lernen.

Die Dramatik der Angelophanie deckt kein individuelles Glaubensproblem des Zacharias auf, sondern die Unglaublichkeit der ganzen Geschichte.



e. Das Volk versteht, dass Zacharias ein Gotteszeichen erhalten hat, kann es aber nicht einordnen (Lk 1,21) – was erst zu dem Zeitpunkt geschehen kann, wenn Johannes am Jordan zur Umkehr ruft. Zacharias spendet einen stummen Segen – dessen Bedeutung sich eschatologisch erschließen wird.

f. Nach der Geburt des Kindes wird Zacharias die Zunge gelöst. Zuerst unterstützt er seine Frau in der Wahl des ungewöhnlichen, aber sprechenden Namens: Johannes (Lk 1,57-63). Dass er den Namen schreibt, löst ihm die Zunge, weil er dadurch zeigt, dass er sich ganz an Gottes Wort hält. Als der Stumme, der wieder sprechen kann, wird Zacharias zum inspirierten Dichter und Beter (Lk 1,64).

g. Der Priester als Prophet: durch das eschatologische Handeln Gottes wird eine uralte Rolle neu mit Leben gefüllt. Wie es bei Samuel der Fall, bei Hannas und Kaiaphas aber sicher nicht mehr der Fall ist, ist der Priester nicht nur ein Kultbeamter, sondern in einer Weise Mittler zwischen Gott und den Menschen, die seinen Glauben einfordert und einlöst, so dass er Gottes Wort frisch und authentisch verkündet.

h. In Zacharias erneuert sich die Figur Abrahams. Die Familie lebt; sie bildet die Grundinstitution Israels. Aber sie lebt nicht aus sich selbst, sondern aus Gott heraus. Dadurch kann sich ein Heil verwirklichen, das über die Stämme und Familien Israels hinausreicht.

*Literatur (auch zum Benedictus):*

*Hans-Georg Gradl*, Eine Miniatur des Evangeliums. Der Lobgesang des Zacharias, in: *Erbe und Auftrag* 82 (2006) 195-198

*Rainer Dillmann*, Im Schatten zweier Frauen - Zacharias. Lukas 1, in: Marion Keuchen (Hg.), *Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren*, Leipzig <sup>2</sup>2007 (2006), 208-212

*Mario Cifrak*, "Benedictus" (Lk 1,68-79), in: *Antonianum* 84 (2009) 431-440.

### 3.2.3.2 Das Benedictus

a. Das *Benedictus* (Lk 1,68-79) hat drei Teile.

Lk 1,68-75	Der Lobpreis Gottes („Er“)
1,68ff.	Der Dank an Gott
1,68a	Der Preis Gottes
1,68b.69	Die grundlegende Begründung
1,70-73	Die Verheißung
1,70	Das Bekenntnis der Verheißung
1,71ff.	Die Erfahrung der Verheißung
1,74f.	Die Berufung zum Dienst
Lk 1,76f.	Die Verheißung über das Kind („Du“)
1,76a	Die Stellung des Kindes
1,76b	Die Sendung des Kindes
1,77	Die Wirkung des Kindes
Lk 1,78f.	Die Freude des Volkes („Wir“)
1,78	Das Aufstrahlen des Lichtes
1,79a	Die universale Ausweitung
1,79b	Die Begründung der Friedensaktion

Die drei Teile folgen auseinander:

- Gottes Lobpreis richtet sich auf die Erfüllung seiner Verheißung, Israel zu retten.
- Diese Erfüllung beginnt mit der Geburt des Johannes, wenn er der ist, den der Engel charakterisiert und Elisabeth interpretiert hat.
- Die Sendung des Täufers startet die Friedensaktion Gottes, von der das ganze Volk profitiert – auch wenn nur wenige (inspirierte) Menschen dies erkennen und ausdrücken.

In der Abfolge zeigt sich das Muster eines Lobpsalmes; im Bezug auf das neugeborene Kind seine konkrete Bedeutung.

b. Der erste Teil (Lk 1,68-75) ist ganz im Stil eines alttestamentlich-jüdischen Lobpsalmes gehalten. Gott wird zu seiner Ehre nichts durch die menschliche Lobpreisung hinzugefügt; vielmehr wird umgekehrt Gott dadurch gelobt, dass beschrieben wird, was er zu Gunsten der Beter getan hat. Deshalb richtet sich das Gebet nicht – wie die Bitte oder Klage – direkt an Gott, sondern wird vor Gott gesprochen: in seiner Gegenwart, aber als indirekte Einladung aller, die vor ihm stehen (ob sie es wissen oder nicht), das Gebet mitzusprechen und damit Gott die Ehre zu geben.

Der Psalm beschreitet im ersten Teil einen Dreischritt vom begründeten Lob über die realisierte Verheißung zur aktuellen Berufung. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft werden dadurch ins Verhältnis gesetzt: Gott hält sie in der Dynamik seines Heilshandelns zusammen.

c. Im einleitenden Lob (Lk 1,68f.) wird deutlich, dass der Gott Israels in seinem Volk immerhin doch einen Sprecher findet, der das Heilsgeschehen erkennt und ausdrückt. Das *Benedictus* versammelt auf engem Raum wesentliche Attribute Gottes, die aus einer Theologie (vor allem) der Psalmen zu gewinnen sind: seine Bindung an Israel, seine Nähe zu Israel, die ihn das Volk zu seinem Heil besuchen lässt, seine Entschiedenheit zur Erlösung Israels, sein Handeln durch die Sendung eines Retters.



d. Im Mittelteil (Lk 1,70-73) wird die Heilsgegenwart, die alle Zukunft erschließt, auf die Heilsgeschichte der Verheißung Gottes bezogen. Dadurch erklärt sich das Vergangenheitsstempus in Lk 1,68f. als realisierte Eschatologie. In Lk 1,70-73 wird die Verheißung namhaft gemacht, die mit der Geburt des Täufers so vergegenwärtigt wird, dass sie alle Zukunft erschließt.

- Gott verheißt durch den Mund seiner Propheten (Lk 1,70) – so wie er jetzt durch den Priester-Propheten Zacharias redet, der eine inspirierte Exegese entwickelt, weil er auf die Aktualität des Gotteswortes, die Gültigkeit der Verheißung und die Bedeutung seines Kindes für das Kommen des Messias setzt. „Von alters her“ heißt: tief verwurzelt in Gottes Geschichte mit seinem Volk und deshalb glaubwürdig.
- Gott erfüllt seine Verheißung als Retter vor allen Feinden. Lk 1,71 lässt Ps 106,10 anklingen.
- Dem Blick nach außen – auf die abgewehrte Gefahr – folgt der Blick nach innen (Lk 1,72a): Gott schenkt seinem Volk, das nicht nur von seinen Feinden bedrängt wird, sondern auch sich selbst schadet, sein Erbarmen. Das Erbarmen ist das Mitleid, das Gott aus dem Herzen strömt. Diese Emotion folgt aus dem „Gedenken“ Gottes (Lk 1,72b): einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit, die Gott in seinem Gedächtnis wachruft und dadurch aktualisiert. Der Bund ist der Sinaibund, der durch den Neuen Bund der Eucharistie (Lk 22,20f.; vgl. Jer 31,31-34) nicht abgelöst, sondern erfüllt wird: seine eschatologische Bedeutung realisiert.
- Der „Eid“ (Lk 1,73), den Gott nach der Opferung Isaaks Abraham geschworen hat (Gen 22,26f.) – im Sinne einer Selbstverpflichtung – zielt auf die universale Segensverheißung (Gen 12,1-3).
- Das gegenwärtige Geschenk besteht in der Ermöglichung eines authentischen Gottesdienstes (Lk 1,74f.) – aufgenommen in Lk 1,78f.

Die Sprache ist allgemein, intensiv, aber formelhaft. Ein direkter Bezug auf den Kontext fehlt; die indirekten Bezüge sind sehr stark, weil die Struktur des Heilshandelns Gottes in alttestamentlicher Gebetsprache exakt erfasst ist. Zacharias antizipiert die Vollendung dessen, was durch Johannes erst nur vorbereitet werden wird. Das macht den Vertrauensbeweis des Priesters so groß.

e. Der Teil über Johannes selbst (Lk 1,76f.) greift genau das Wort des Engels auf (s.o.) und erweist deshalb den Glauben des Zacharias.

f. Der Schluss (Lk 1,78f.) greift das Gotteslob auf (Lk 1,74f.). Die Verheißung des Friedens präludiert das Gloria (Lk 2,14); der Akzent liegt aber darauf, dass das Friedensangebot auch angenommen wird.

g. Das Benedictus ist einer der zentralen Gebets-Reflexionen, die eine jüdische Stimme mitten im Neuen Testament ertönen und so in die christliche Liturgie gelangen lassen – mit weitreichenden Folgen für die Möglichkeit eines jüdisch-christlichen Dialogs.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. *Th. Söding*, Friedensliebe und Glaubenstreue. Das Assisi-Gebet im Fokus des Neuen Testaments, in: Roman A. Siebenrock – Jan-Heiner Tück (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt* (Theologie kontrovers), Freiburg - Basel - Wien 2012, 70-101.

### 3.3 Der Glaube der Mutter (Lk 1,26-56)

#### Die Verkündigung an Maria und der Besuch bei Elisabeth

a. Im Unterschied zu Zacharias wird Maria als die von Anfang an Gläubige dargestellt – nicht besinnungslos, sondern nachdenklich. Sie lebt nicht blinden, sondern wachen Gehorsam. Das *Magnificat* und das *Benedictus* bilden dann allerdings einen großen Einklang, weil Zacharias seinen Glauben neu entdeckt und Maria sich in Bahnen messianischer Frömmigkeit äußert, die auch der Priester Zacharias teilt.

b. Die beiden marianischen Perikopen (Lk 1,26-38 – Lk 1,39-56) durchmessen den Raum, der für Jesus entscheidend werden wird: von Nazareth in Galiläa nach Judäa und zurück. Sie verbinden die Täufer- und Jesusperikopen: So wie Jesus zum Täufer an den Jordan gehen wird, um seine eigene Mission zu starten, geht Maria durchs Gebirge zu Elisabeth, die als Spätgebärende mit Johannes schwanger ist. Entscheidend ist, dass der Glaube, den Maria bei der Verkündigung bezeugt, doppelt bewährt wird: durch den Besuch bei der älteren Verwandten, der ein Ausdruck caritativer Familiensolidarität ist, und durch das *Magnificat*, ein inspiriertes Gebet, das die gesamte Jesusgeschichte vor Gott zum Ausdruck bringt. Die Mariologie von Lk 1 ist christologisch orientiert.

#### 3.3.1 Die Verkündigung an Maria (Lk 1,26-38)

a. So wie Zacharias „ein Engel des Herrn“ erschienen ist (Lk 1,11), nämlich Gabriel (Lk 1,19), so erscheint er auch Maria (Lk 1,26). Beide Male ist die Sendung durch Gott entscheidend. Aber während der eine, der Priester, die Offenbarung mitten im Tempel direkt am Altar empfängt (Lk 1,11), wird die andere, die Frau, zu Hause aufgesucht (Lk 1,26). Die Erwartung ist, dass im Tempel die entscheidende Offenbarung geschieht; aber in Lk 1 werden die Dinge auf den Kopf gestellt: Das Entscheidende geschieht im Privaten, im Kleinen und Unscheinbaren; es geschieht an und mit dieser Frau, der Mutter Jesu.

b. Die Verkündigungsszene ist nach dem Muster einer Erscheinungsgeschichte aufgebaut, das allerdings variiert wird.

Lk 1,26f.	Der Auftrag an Gabriel
Lk 1,28	Der Gruß an Maria
Lk 1,29	Die stille Rückfrage Marias
Lk 1,30-33	Die Verkündigung an Maria
Lk 1,34	Die offene Rückfrage Marias
Lk 1,36f.	Die Erklärung für Maria
Lk 1,38a	Die Einwilligung Marias
Lk 1,38b	Der Schluss der Geschichte

Das Schwergewicht der Erzählung liegt in der Verkündigung an Maria (Lk 1,30-33). Hier geht es um Jesus. Auch die Erklärung für Maria setzt bei Jesus an (Lk 1,36). Um des Kindes willen ist aber auch die Mutter wichtig. Maria wird nicht nur zum Instrument des Heilshandelns Gottes, sondern aktiv in das Geschehen einbezogen. Sie zweifelt nicht, wie Zacharias, fragt aber – und erhält Antworten, die ihr zu denken geben. Das Erschrecken ist weniger akzentuiert als die Offenheit; statt der Unwürdigkeit wird die Unmöglichkeit thematisiert.



### 3.3.1.1 Die Christologie der Verkündigung (Lk 1,31ff.35ff.)

a. Im Zentrum der Erzählung steht die Christologie. Gabriel bringt zuerst eine jüdisch verwurzelte Christologie zum Ausdruck (Lk 1,31-33), dann eine pneumatologisch geöffnete (Lk 1,35).

b. Die Verkündigung geht vom Namen Jesu aus (Lk 1,31), deutet ihn aber nicht (wie Mt 1,21), sondern beschreibt die Heilssendung des Jesuskindes.

- Wie Johannes (Lk 1,15) wird Jesus „groß“ sein (Lk 1,32) – aber anders als er. Seine Größe ist seine Messianität; seine wahre Größe zeigt sich deshalb in seinem Dienst (Lk 22,27; vgl. Lk 9,48).
- Während Johannes „Prophet des Höchsten“ (Lk 1,76a) heißen wird, weil er dem Herrn vorangeht (Lk 1,17.76b), wird Jesus „Sohn des Höchsten genannt werden“ (Lk 1,32). Der Gottesname wird nach jüdischer Sitte möglichst vermieden. Jesus ist der „Sohn Gottes“ (Lk 1,35). Als solcher wird er nach der Taufe (Lk 3,21f. par. Mk 1,9ff.) wie auf dem Berg der Verklärung (Lk 9,35 par. Mk 9,7) offenbart, aber nicht verstanden; als „Sohn Gottes“ wird er in Versuchung geführt, besteht sie aber (Lk 4,1-13 par. Mt 4,1-11); als „Sohn“ hat er die intimste Kenntnis des Vaters (Lk 10,22 par. Mt); als „Sohn Gottes“ bekennt sich Jesus vor den Hohepriestern – und wird an Pilatus ausgeliefert (Lk 2,70).
- Als „Sohn des Höchsten“ ist Jesus der Davidssohn (Lk 1,32f.) Davidssohnschaft und Gottessohnschaft sind eng verwandt (Lk 20,41-44 par. Mk 12,35ff.). Die Davidssohnschaft wird genealogisch über Joseph rekonstruiert (Lk 1,27), der sich – weniger betont als bei Matthäus – des Kindes annimmt. Die Davidssohnschaft konkretisiert sich in der Übernahme der messianischen Königswürde, die nach 2Sam 7 eine ewige Herrschaft begründen wird. Nach Lk 19,28-40 ist der Königsweg Jesu die *via dolorosa*.

Die Worte Gabriels haben starke Resonanzen sowohl im Alten Testament als auch im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Sie sind basale Christologie.

c. Die Gottessohnschaft wird in der zweiten Engelsankündigung auf den Heiligen Geist zurückgeführt (Lk 1,35ff.). Jesus wird nicht durch die Jungfrauengeburt zum Sohn Gottes, sondern als Sohn Gottes wird er von der Jungfrau Maria geboren – und an dieser Geburt wird er als Sohn Gottes erkennbar; deshalb wird von ihr erzählt.

- Lk 1,35 spricht metaphorisch von der geistgewirkten Empfängnis. Gottes Geist und Gottes Macht gehören zusammen; es ist Kreativität pur, die herrscht.
- Lk 1,37 nennt das entscheidende Argument: Gottes Allmacht. Das Beispiel Elisabeths ist eine Analogie. Wenn sie noch hat Mutter werden können, in ihrem hohen Alter, darf nichts ausgeschlossen werden – selbst die Mutterschaft der Jungfrau Maria nicht.

Die zweite Botschaft des Engels begründet die erste. Jesus ist ein Geschenk Gottes, ganz und gar. Lukas hat keine Inkarnationstheologie (wie Joh 1,1-18). Aber auch bei ihm gilt das, was „von Anfang an“ (Lk 1,2) Jesu Gottessohnschaft ausmacht.

### 3.3.1.2 Das Bild Marias

a. Maria hat die wichtigste Nebenrolle in der Heilsgeschichte. In der Verkündigungsszene wird sie stark ausgearbeitet.

- Maria ist Adressatin der Engelsbotschaft (Lk 1,26).
- Sie ist in Nazareth zuhause (Lk 1,26)
- Sie ist verlobt mit Joseph, aber noch nicht verheiratet (Lk 1,27) und hatte mit ihm noch keinen sexuellen Verkehr (Lk 1,34).
- Sie überlegt (Lk 1,29), fragt (Lk 1,34) und bekennt sich (Lk 1,38).

Die Christologie wird an Maria adressiert, weil sie Jesus empfangen soll.

b. Maria wird durch den Engel theologisch qualifiziert. Das Wesentliche steht im Gruß des Engels (Lk 1,28).

- Der Gruß enthält im Griechischen (χαίρει) eine implizite Aufforderung zur Freude. Man kann auch paraphrasieren: „Freue dich“.
- Maria ist „begnadet“ (κεχαριτωμένη). Die Gnade besteht in der Erwählung als Mutter Jesu, des Sohnes Gottes (Lk 1,30). Im Griechischen steht die Gnade (χάρις) phonetisch und grammatisch nahe bei der Freude.
- Die Begnadung ist nicht Vergangenheit, sondern bleibende Gegenwart. Die Zusage des „Mit-seins“ Gottes führt das aus.

Maria bedarf der Gnade. Sie ist nicht die Erlöserin, sondern bringt den Erlöser zur Welt. Weil sie es tut, spielt sie eine einzigartige Rolle im Heilsgeschehen: als Frau und Mutter, als Gläubige.

c. Maria wird ihrer Berufung gerecht.

- Ihr Erschrecken (Lk 1,29) spiegelt – wie bei Zacharias (Lk 1,12) – ihre Sensibilität für Gott.
- Ihr Nachdenken (διελογίζετο) spiegelt – anders als die Rückfrage des Zacharias (Lk 1,18) – ihre Offenheit, auf Gott zu hören und zu ihm zu sprechen (Lk 1,29).
- Ihre eigene Frage (Lk 1,34) ist bei Lukas keine ungläubige Abwehr, sondern eine gläubige Neugier. Sie ist realistisch, aber nicht pessimistisch.
- Entscheidend ist die Schlussantwort (Lk 1,28).
  - Zum einen stellt sich Maria als Dienerin („Magd“) ganz Gott zur Verfügung.
  - Zum anderen hört und befolgt sie das Wort Gottes. Dieses Wort hat Schöpferkraft. Es gebietet, indem es beruft. Diesem Ruf ist Maria gehorsam.

Vom Schlusswort her erklärt sich der gesamte Prozess als Entdeckung des Glaubens.

Die positive Antwort schließt nicht aus, dass Maria bei Lukas weiter nachfragt und lernt. Aber sie schließt ein, dass sie Jesus seinen Weg gehen lässt – bis ans Kreuz.



### 3.3.2 Der Besuch bei Elisabeth (Lk 1,39-56)

a. Der Gang der jungen Frau von Galiläa nach Judäa, um ihrer Verwandten beizustehen, zeigt die Entschlossenheit, mit der sie ihren Glauben in die Tat umsetzt. Zwar hat sie von der Vorläuferrolle nichts gehört, aber von der gnadenhaften Schwangerschaft Elisabeths. Deshalb ist es eine genuine Frauengeschichte, die Lukas erzählt – mit messianischem Potential, das durch die Kinder gefüllt wird.

b. Die Geschichte ist so aufgebaut, dass die Worte Elisabeths und Marias das Schwergewicht tragen.

Lk 1,39f.	Der Besuch
Lk 1,41-45	Die Reaktion Elisabeths
	Lk 1,41 Die Regung des Kindes
	Lk 1,42-45 Das Zeugnis Elisabeths
	1,42 Die Begrüßung Marias
	1,43 Die Demut Elisabeths
	1,44 Das stumme Zeugnis des Kindes
	1,45 Die Seligpreisung Marias
Lk 1,46-55	Die Reaktion Marias: Das <i>Magnificat</i>
Lk 1,56	Marias Beistand für Elisabeth

Die Worte sind aufeinander abgestimmt: Marias Gebet bezeugt ihren Glauben; sie nimmt die Ehrererbietung auf, die Elisabeth ihr erweist, und gibt sie an Gott weiter.

c. Elisabeth unterstreicht die mariologischen Aussagen von Lk 1,26-38.

- Sie begrüßt Maria als genau die Begnadete, als die Gabriel Maria angedredet hatte (Lk 1,42). Maria ist „gesegnet“, weil sie „begnadet“ ist. Elisabeth segnet Maria nicht, sondern stellt ihre Segnung fest. Der Grund ist Jesus. Nach dem Achtergewicht semitischer Poesie ist der Segen, der auf Jesus liegt, der Grund für den Segen, der auf Maria liegt.
- Sie relativiert ihre eigene Position (Lk 1,43), obwohl sie großer Beachtung wert ist, zuletzt durch Marias Besuch bei ihr: Die griechische Wendung (καὶ πόθεν μοι τοῦτο) kann man verschieden übersetzt, ganz wörtlich: „Und woher mir dies ...?“ Es geht also um die Stellung Elisabeths vor Gott und Gottes Einstellung zu ihr. Es ist keine strikte, sondern eine offene Abwehr. Elisabeth bezeugt, dass sie weiß, wer ihr Kind und wer Jesus ist – und überträgt dies auf Maria und sich selbst.
- Die Seligpreisung gilt der gläubigen Maria (Lk 1,45). Ihr Glaube ist nicht auf die Vergangenheit der Verkündigung fixiert, sondern findet in ihr einen Anhaltspunkt für die ganze Zukunft. Diese Zukunft erschließt sich ihr unter dem Aspekt der Vollendung: Die Verheißung wird erfüllt.

Weil Elisabeth ihrerseits eine Gläubige ist (s.o.), hat das, was Lukas von ihr erzählt, in seinen Augen Bestand. Elisabeth ist die erste Marienverehrerin – so wie sie sollen alle denken und sprechen, die an Jesus glauben.

### 3.3.3 Das *Magnificat*

a. Das *Magnificat* überliefert Lukas als charakteristisches Glaubenszeugnis Marias. Es ist das erste Beispiel der *Cantica*. Es reflektiert das wunderbare Geschehen der (verheißenen) Geburt Jesu und öffnet den Blick sowohl für das Heilshandeln Gottes in der Geschichte seines Volkes, weil von Jesus und Johannes direkt nichts, indirekt aber alles Wesentliche gesagt wird, als auch für den weiteren Gang der Heilsgeschichte im Evangelium wie in der Apostelgeschichte, weil Jesus genau die theologischen Dimensionen füllt, die das Lied aufreißt.

- Das *Magnificat* ist ein Lied, das zwei Frauen miteinander verbindet: Maria und Elisabeth. Denn Maria singt es, als sie von Nazareth aus ihre Tante besucht, die im Bergland von Judäa wohnt. Eigentlich sollte es gerade anders sein, wie Elisabeth weiß. Aber Marias Gebet macht klar, was jetzt durch Gott geschieht: Armut und Reichtum wechseln die Plätze.
- Das *Magnificat* ist ein Lied, das zwei Kinder miteinander verbindet. Sie sind noch nicht einmal geboren; und doch wissen diejenigen, die sie mit den Augen Gottes betrachten, welche unermessliche Bedeutung sie haben. Der eine wird die Menschen zu Gott bekehren und dadurch dem anderen den Weg bereiten, der seinerseits Gottes Erbarmen vollendet. In ihrem Lobgesang bringt Maria zum Ausdruck, was Gott mit den Kindern vorhat: „Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten“ (Lk 1,50).
- Das *Magnificat* ist ein Lied, das die Kirche mit Israel verbindet. Maria ist wie Elisabeth und Hanna eine Jüdin, die gemeinsam mit Juden wie Zacharias und Simeon, gemeinsam auch mit Josef die messianischen Hoffnung des Gottesvolkes lebendig hält und bis in die Psalmsprache hinein den Glauben Israels im Herzen des Christentums aufleben lässt. Der eine Gott ist der Schlüssel zu allem: „Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen, das er unseren Vätern verheißen hat, Abraham und seinen Nachkommen auf ewig“ (Lk 1,54-55).
- Das *Magnificat* ist vor allem ein Lied, das Himmel und Erde verbindet, und zwar dadurch, dass Maria, die Mutter, vor Gott zum Ausdruck bringt, wieviel ihr Jesus bedeutet, ihr Kind: Gott handelt, zum Heil der Menschen, und zwar nicht irgendwann, sondern hier und jetzt, durch dieses Kind, diesen Jesus, der „heilig und Sohn Gottes genannt werden wird“ (Lk 1,35).

Diese Dimensionen gewinnt das *Magnificat*, weil es, ganz in der Sprache der Psalmen gedichtet, durch den Kontext des Kindheitsevangeliums sein bedeutungspotential anreichert.

b. Das *Magnificat* ist wie ein Psalm aufgebaut, mit dem *parallelismus membrorum* als wesentlichem Stilmittel.

Lk 1,46-49	Gotteslob im eigenen Namen
Lk 1,50-55	Gottes Handeln in der Geschichte

Das *Magnificat*, als Mariengebete überliefert, ist von Anfang an ein Frauengebet. Die Beterin dankt Gott zuerst für die ihr erwiesene Gnade (Lk 1,46-49) und ordnet sie dann in das Heilshandeln Gottes an seinem Volk ein. Da Israel oft als Tochter Zions oder als Braut Gottes angesehen wird, ist eine metaphorische Äquivalenz möglich (die mariologisch ausgedeutet werden wird).



c. Das Lob der Beterin (Lk 1,46-49) gilt dem „Gott Israels“ – so wie in Lk 1,50-55 die Israelersperspektive dominieren wird. Er ist der „Herr“ (Lk 1,46) und der „Retter“ (Lk 1,47).

- Das Gotteslob ist große Anerkennung (μεγαλύνω) und Freudenjubiläum (ἀγαλλιάζω): Die Größe Gottes wird beim Namen genannt; der Grund zur Freude wird ausgesprochen (Lk 1,46f.).
- Die Organe des Gotteslobes (Lk 1,46f.) sind „Seele“ (ψυχή) und „Geist“ (πνεῦμα). In der biblischen Anthropologie kennzeichnet beides das Wesen des Menschen, als Geschöpf in seiner Beziehung zu Gott, die seine Identität ausmacht.
- Lk 1,48a nennt den entscheidenden Grund: Die „Demut“ der „Magd“ findet bei Gott wohlwollende und anerkennende Aufmerksamkeit, weil Gott – wie in Lk 1,50-55 ausgeführt werden wird (V. 52b) – die Gebeugten aufrichtet. Es kümmert sich darin aber nicht nur um die Opfer, sondern auch um die Bescheidenen, die sich entschieden haben, sich nicht vorzudrängeln.
- Lk 1,48b.49 begründet das persönliche Gotteslob, das auch typologisch gemeint sein kann, mit der ansetzenden innerwährenden Verehrung – die allerdings nicht an der moralischen oder religiösen Qualität der Verehrten, sondern an Gott liegt, der „Großes“ getan hat.

Der Grund der Barmherzigkeit Gottes ist seine Heiligkeit und Größe.

d. Die Ausweitung erschließt weite Horizonte der Heilsgeschichte im Stile der Psalmen.

- Die entscheidenden Kategorien sind „Erbarmen“ (V. 50) und „Kraft“ (V. 51). Aus der Kombination ergibt sich das Revolutionäre des Handelns. Diejenigen, die Gott „fürchten“ (V. 50b), setzen darauf und profitieren davon.
- Das Revolutionäre Gottes zeigt sich in verschiedenen Umstürzen.
  - Die Hochmütigen werden „zerstreut“, d.h. auf ihre wahre Größe zurückgeworfen (V. 51b).
  - Die Mächtigen werden vom Thron gestürzt, weil Gott die Macht antritt (V. 52a).
  - Die Reichen stehen mit leeren Händen da, weil sie sich die Taschen auf Kosten anderer gefüllt haben (V. 53b).

Andererseits werden die Verhältnisse auch dadurch revolutioniert, dass diejenigen, die ganz unten sind, ganz nach oben kommen.

- Die Hungernden werden beschenkt mit denjenigen Gütern, die sie entbehren müssen (V. 53a); sonst würden sie nicht überleben.
- Die Demütigen werden erhöht (V. 52b), weil sie sonst nicht zu ihrem Recht kommen (vgl. 1,46-49).

Durch Gottes Revolution werden die Verhältnisse nicht auf den Kopf gestellt, sondern geradegerückt. Es herrscht der Geist der Prophetie.

In Lk 1,54f. wird die Logik des Umsturzes aus der Verheißungstreue Gottes und der Gültigkeit seiner Verheißung begründet. Mit Abraham wird aber auch diejenige Gestalt genannt, an die sich die universale Heilshoffnung Israels knüpft.

e. Im lukanischen Kontext geht Maria das in der Begegnung mit Elisabeth auf. Deshalb wird sie zur Beterin; deshalb hat schon Lukas sie als ein Vorbild der Gläubigen gesehen: „Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ (Lk 1,48); denn: „Der Herr hat Großes an mir getan!“ (Lk 1,49).

### 3.4 Gottes Ehre und der Menschen Friede (Lk 2,1-20) Das Weihnachtsevangelium

a. Lk 2,1-20 ist ohne Parallele im Neuen Testament. Die ambitionierte Sprache des nachgeahmten Bibeldgriechisch weist auf Lukas selbst als Erzähler hin. Die – ganz wenigen – Gemeinsamkeiten mit dem matthäischen „Kindheitsevangelium“ (Jesus, Maria, Joseph, Bethlehem, Jungfrau) zeigen im Ursprung eine vorlukanische Tradition, die am ehesten in judenchristlichen Kreisen Judäas und der Familie Jesu zu suchen ist. Der Grundbestand ist vom lukanischen Kontext ursprünglich unabhängig, worauf die neue Vorstellung Marias und Josephs (nach 1,26-38 überraschend) hindeuten. Auch in der Ironie von Joh 7,27.41f. ist die Geburt Jesu in Bethlehem vorausgesetzt.<sup>27</sup>

b. Die Erzählung hat einen klaren Aufbau.

Lk 2,1-5	Der Weg nach Bethlehem
Lk 2,6f.	Die Geburt Jesu in Bethlehem
Lk 2,8-17	Die Offenbarung an die Hirten
Lk 2,18ff.	Die Reaktionen auf die Geburt Jesu

Das entscheidende Ereignis wird nur knapp erzählt (Lk 2,6f.). Die Zurückhaltung spiegelt die Bedeutung: Der Anfang spielt sich im Kleinen ab. Durch die Botschaft der Engel an die Hirten wird die theologische Bedeutung des Geschehens erhellt, sowohl im Blick auf die Adressaten, die Hirten, und die Botschafter, die Engel, als auch im Blick auf den Inhalt, der Gott und die Menschen, Israel und die Völker verbindet.

Die Einleitung (Lk 2,1-5) erschließt den weltpolitischen („ökumenischen“) Horizont, die Ausleitung (Lk 2,17-20) spielt typische erste Reaktionen durch, die zeigen, welche Zukunft dem Kind eröffnet werden wird.

c. In Lk 2,5 wird Maria eingeführt, als wäre sie eine neue Person. Das spricht für eine unabhängige Tradition, der Lukas bei all seiner Erzählkunst gefolgt ist. Die nachdenkliche Haltung Marias passt genau zur vorangehenden Verkündigungsszene (Lk 1,26-38) und zu den nachfolgenden Perikopen in Jerusalem (Lk 2,34f.51). In der zentralen Offenbarungsszene wird das Weihnachtsevangelium eng mit der Verkündigungsszene verbunden (Lk 1,32 – Lk 2,11 // Lk 1,35 – Lk 2,14).<sup>28</sup> Für diese Anpassungen ist Lukas verantwortlich – aber nicht als Erfinder, sondern als Redaktor der Passagen.

<sup>27</sup> Anders, der Mehrheit der Forscher folgend, W. Eckey, Das Lukasevangelium I, Neukirchen-Vluyn 2004, 139.

<sup>28</sup> Nach F. Bovon (Das Evangelium nach Lukas I [EKK III/1], Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup> 2012 (1989), 116) hat Lukas Bethlehem eingeführt. Das funktioniert nur bei brutaler Literarkritik. Ursprünglich seien nur die Verse 6-7a.21. Das wäre nicht viel mehr als das pure Faktum



d. Lk 2,1-20 gilt – vor allem wegen der Engellerscheinungen – weithin als Legende. Wegen Mi 5,1f. sei die Geburt Jesu in Bethlehem ein theologisches Postulat, das durch das Weihnachtsevangelium erfüllt werde.<sup>29</sup> Es handele sich im Kern um eine „christologische Bekenntniserzählung“<sup>30</sup>. Im Judentum gibt es die Vorstellung, dass der Messias der Sohn Davids ist.<sup>31</sup> Mi 5 legt alles Gewicht auf den Ort Bethlehem und löst sich wie Jes 11 von der davidischen Genealogie<sup>32</sup>. In Bethlehem spielt die Salbung Davids durch Samuel (1Sam 16); der Ort erinnert an den prophetischen Ursprung seiner Königsherrschaft<sup>33</sup>. Lukas hat die Episode aber nicht als Legende, sondern als Teil seiner historischen Biographie Jesu verstanden (Lk 1,1-4). Sie beruht am ehesten auf Familientradition, wie andere Episoden der Kindheitsgeschichte aus.

### 3.4.1 Exegese der Weihnachtsgeschichte

#### 3.4.1.1 Die Geburt in Bethlehem

a. Die Eröffnung (Lk 2,1-5) baut einen starken Kontrast auf. Augustus, der römische Kaiser, setzt die ganze Welt in Bewegung – aber das Heil der ganzen Welt hängt nur daran, dass Joseph mit Maria nach Bethlehem geht, damit Jesus dort geboren wird. Lukas sieht darin das geschichtsmächtige Handeln Gottes.

b. Die effektvolle Reduktion des Berichtes über die Geburt (Lk 2,6f.) lässt für Sentimentalitäten keinen Raum. Sie verbietet nicht die Suche nach Anschaulichkeit, warnt aber vor Moralisierungen. Die menschlichen Probleme werden von Gott gelöst – ja, genutzt, um sein Ziel zu erreichen. Die Verse erwecken zwei Eindrücke: Armut und Fürsorge. Die erzwungene Migration führt das Paar in den Stall (oder in die Höhle) und das Kind in die Krippe, die Fürsorge zeigt sich in den Windeln. Die Erzählung kann schnell verkitscht werden, ist aber sehr realistisch. Sie ist auch theologisch stimmig: Ein Zimmermann gehört zwar keineswegs zum Proletariat, aber gewiss auch nicht zur Oberschicht. Der Davidide Joseph ist kein Thronprätendent. Deshalb findet sich im Weihnachtsevangelium statt des Palastes die Hütte, statt eines Hofstaates die „heilige Familie“, statt des Thrones die Krippe, statt diplomatischer Delegationen die Hirten von Bethlehem. Die Herberge (κατάλυμα) ist ein Gasträum, der an die Synagoge angeschlossen sein kann oder an ein Wirtshaus (vgl. Lk 10,34: πανδοχείον) oder privat zur Verfügung gestellt wurde. In jedem Fall entsteht eine Notlage, die das Motiv der Migration und Armut unterstreicht, von Maria und Joseph aber gemeistert wird.

#### *Weiterführende Literatur:*

Barbara Leicht, Bethlehem. Heimat von Königen und Hirten, in: Welt und Umwelt der Bibel 62 (2011) 40 - 41

---

<sup>29</sup> So F. Bovon, Lk I 116.

<sup>30</sup> W. Radl, Das Evangelium nach Lukas I, Freiburg - Basel - Wien 2003, 105.

<sup>31</sup> Vgl. H.-J. Fabry – K. Scholtissek, Der Messias, Würzburg 2002.

<sup>32</sup> Vgl. vgl. R. Kessler, Micha [HThK.AT], Freiburg - Basel - Wien 1999, 224.

<sup>33</sup> Vgl. Ch. Dohmen, Orte der Bibel, Freiburg - Basel - Wien 1998, 41-46.

### 3.4.1.2 Die Botschaft der Engel

a. Die theologische Deutung (Lk 2,8-17) wird in Form einer Erzählung geboten, die von einer Engelercheinung auf dem Hirtenfeld in Bethlehem handelt.

- Das kleine Bethlehem wird durch Mi 5,1 und die Davidsgeschichte geadelt (Lk 2,11).
- Die Hirten gehen in der Heimat Davids dem Beruf Davids nach. Die Nachtwache gehört dazu. Die Hirten werden – selten und von späten rabbinischen Texten – als Lumpen verdächtigt, stehen aber kaum stellvertretend für die Sünder. Sie sind jedoch arm; deshalb stehen sie eher für die vielen Armen, die Jesus durch seine Sendung reich machen wird.<sup>34</sup>
- Der „Engel der Herrn“ tritt zuerst allein auf (Lk 2,9), während die Heerscharen von Engeln ihm folgen (Lk 2,13f.).
- Der Engel hat ein Evangelium (verbal in V. 19), das an das Volk Israel adressiert ist; die Hirten vertreten es. Die Israelthematik ist nach Lk 1,32f. messianisch aufgeladen.
- Jesus wird als „Retter“ verkündet (σωτήρ)<sup>35</sup>. Der Titel wird von hellenistischen Herrschern reklamiert, ist aber bei Lukas für Gott selbst reserviert (Lk 1,48; vgl. Ri 3,9.15; Ps 24,5 u.ö.). Das ist die Pointe: Das neugeborene Kind repräsentiert Gott. Dass Jesus der Heiland, der Retter, ist, erzählt Lukas mit starker Betonung. In seiner Antrittspredigt zu Nazareth (Lk 4,16-23) präsentiert Jesus sich als Träger des Geistes, der den Armen – in welcher Form auch immer Armut begegnet – das Evangelium verkündet (vgl. Jes 61,1f.). Die Wundergeschichten betonen das Mitleid Jesu mit der Not der Armen; die Gleichnisse vom Verlorenen (Lk 15) verdeutlichen den unbändigen Einsatz, den Jesus betreibt, um diejenigen zu retten, die von anderen endgültig verloren geglaubt sind.

„Christus“ und „Kyrios“ sind messianische Hoheitstitel, typisch für Lukas; beide Titel rücken auch in Kgl 4,20 und Ps 17,32 („Christus des Herrn“) zusammen, allerdings vielleicht aufgrund christlicher Redaktion.

- Die Verkündigung hat zwei Anker: „Heute“, nämlich eine bestimmte Vergangenheit von fortwährend Aktualität (Lk 4,21; 5,26; 13,32f.; 19,5,9; 23,43), und „euch“ (Dativ), nämlich „für euch“, um euretwillen, zu euren Gunsten – den Hirten als Vertretern des Volkes.
- Zur Verkündigung gehört – wie durchaus nicht unerwartet – ein Zeichen. hier aber nicht zur Zurückweisung der Skepsis (wie bei Zacharias nach Lk 1,20) oder zur Unterstützung des Glaubens (wie bei Maria nach Lk 1,36), sondern aus freien Stücken. Das Zeichen ist paradox: Die königliche Herrschergestalt wird als Wickelkind in einer Krippe gefunden werden. Eigentlich ist dieses Zeichen kein Beweis, sondern ein Gegenbeweis; denn das Kind verweist nicht auf einen anderen, sondern ist dieser verheißene Christus.

Die Botschaft des Engels erschließt den Horizont des Messiasglaubens für Jesus.

---

<sup>34</sup> Andere Deutungen, die sich von der antiken Bukolik inspirieren lassen (*Hugo Greßmann*, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen 1914, bes. 18f.), verkennen die biblisch-theologische Einbindung über das Davidsmotiv.

<sup>35</sup> Vgl. *Franz Jung*, Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA 39), Münster 2002.



b. Jesus hat Heilsbedeutung für Israel und für die ganze Welt. Das wird den Hirten gleich zu Anfang offenbart. Die himmlischen Heerscharen singen so, dass sie Himmel und Erde verbinden (Lk 2,14). Das *Gloria* besteht im Griechischen (und Lateinischen) aus Nominalsätzen, die einen hebraisierenden Stil pflegen und in der Liturgie des Urchristentums geläufig sind.

- Die Ehre gebührt Gott im Himmel, weil sie ihm eignet; ihm die Ehre zu erweisen, heißt nicht, sie zu mehren, sondern sie wahrzunehmen und auf sich wirken zu lassen. Was die Engel verkünden, ist Feststellung und Verheißung. Die Geburt Jesu im Stall von Bethlehem offenbart Gottes Gottheit, den Glanz seiner Wahrheit und Einzigkeit, weil Gott Liebe ist. Jesus verkörpert die ganze Ehre Gottes, schon als kleines Krippenkind, weil durch Jesus Gott mitten unter den Menschen ist, um ihnen sein ganzes Heil zu schenken.
- Die Ehre Gottes im Himmel wirkt den Frieden der Menschen auf Erden. Es ist ein Friede, wie Jesus selbst hat erfahren müssen, der Unrecht, Gewalt und Blut nicht von der Erde bannt, sondern darin besteht, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern, wie das Kreuz offenbart, durch den Tod hindurch das Leben Gottes alles ergreift. Frieden gibt es auf Erden als Ausstrahlung des himmlischen Glanzes.
- Dieser Friede auf Erden gilt den Menschen „seiner Huld“ oder, wie sich auch übersetzen lässt „seines Wohlgefallens“ (Lutherbibel), „seiner Gnade“ (Einheitsübersetzung). Worin die Huld besteht und wem sie gilt, wird Jesus durch sein Wirken, sein Sterben und seine Auferstehung offenbaren: Sie besteht im ewigen Leben, in der Vergebung der Sünden, in der Auferstehung der Toten, in der Erneuerung aber auch bereits des irdischen Lebens; sie gilt besonders den Armen, den Kranken, den Sterbenden, den Sünder (s. Exkurs: Textkritik von Lk 2,14).

Gottes Ehre und der Menschen Friede gehören zusammen, weil Gott nicht Unfrieden stiftet, sondern Frieden (vgl. Lk 1,79). Die Jünger Jesu werden zu Friedensaposteln (Lk 10,5). Beim Einzug in Jerusalem wird Jesus von der Menge als Friedenskönig auf dem Davidsthron begrüßt werden (Lk 19,38).

c. Die Hirten folgen augenblicklich und finden alles, wie vorhergesagt (Lk 2,16). Es sind nur die Engel, die ihnen verbürgen, dass sie in der archetypischen Vater-Mutter-Kind-Situation den geborenen Retter sehen. Dass sie „Kunde geben“, erweist sie als Glaubenszeugen: Sie machen bekannt. Damit erschließen sie Maria und Joseph einen Deutungshorizont, der sich durch die Engelterscheinung öffnet.

#### *Weiterführende Literatur:*

Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, FBW 2008, 48ff.

*Exkurs: Textkritik von Lk 2,14*

a. Die Handschriften zeigen ein abwechslungsreiches Bild mit einem signifikanten Unterschied in der 2. (resp. 2. und 3.) Zeile

- Greek New Testament (Nestle-Aland<sup>27</sup>) auf der Basis vom Vaticanus und Alexandrinus  
Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ  
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.
- Koine-Text (Byzanz)<sup>36</sup>  
Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ  
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη  
ἐν<sup>37</sup> ἀνθρώποις εὐδοκία.
- Vulgata  
*gloria in altissimis Deo  
et in terra pax hominibus bonae voluntatis*<sup>38</sup>

b. Die Differenzen im Griechischen und Lateinischen spiegeln sich in den großen Übersetzungen wider.

- Luther-Bibel (1912)  
Ehre sei Gott in der Höhe  
und Frieden auf Erden  
und den Menschen ein Wohlgefallen.
- Luther-Bibel (1984)  
Ehre sei Gott in der Höhe  
und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.
- Einheitsübersetzung (1980)  
Verherrlicht ist Gott in der Höhe,  
und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade.<sup>39</sup>
- King James Version  
Glory to God in the highest,  
and on earth peace,  
good will toward men.

---

<sup>36</sup> Der Unterschied besteht in einem Buchstaben: dem „Sigma“ am Schluss des letzten Wortes. Mit Sigma steht das Wort *eudokia* (guter Wille, Wohlwollen, Wohlgefallen, guter Wunsch) im Genitiv (s. Luther-Bibel 1984), ohne Sigma im Nominativ (s. Luther-Bibel 1912). Im ersten Fall hat das „Gloria“ zwei, im zweiten Fall drei Zeilen. Der Genitiv kann subjektiv (s. Vulgata) oder objektiv verstanden werden.

<sup>37</sup> Syrische Handschriften haben „und“.

<sup>38</sup> Das *Gloria* der lateinischen Messe zitiert die Vulgata (wörtlich: Ehre in den Höhen Gott und auf Erden Frieden Menschen guten Willens).

<sup>39</sup> Die liturgische Fassung lautet nach dem deutschen Messbuch: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seiner Gnade“.



### *3.4.1.3 Die Reaktionen*

- a. In Lk 2,18ff. werden unterschiedliche Reaktionen auf das Ereignis der Geburt und der Erscheinung durchgespielt. Diese Reaktionen nehmen jene vorweg, die Jesu Leben und Sterben auslösen werden – mit einer allerdings klaren Verschiebung ins positive Spektrum.
- b. Die Leute, die es aus dem Mund der Hirten hören, „staunen“ (Lk 2,18). Das ist kein Glaube, aber ein Aufmerken, dass absolut Unerhörtes passiert ist, und eine Aufmerksamkeit, dass der Kontrast zwischen der himmlischen Botschaft der Engel und der irdischen Realität des Krippenkindes nach Aufklärung verlangt.
- c. Maria (von Joseph ist wieder keine Rede) verkündet nicht, sondern verwahrt die Worte der Hirten, die die Engelsbotschaft wiedergeben, in ihrem Herzen wie in einer Schatztruhe (Lk 2,19). Sie schließt sie dort aber nicht ein, sondern bringt sie zusammen (wie man ganz wörtlich auch übersetzen kann): Sie entdeckt ihren Zusammenhang, den sie als gläubige Frau und Mutter findet, weil sie alles auf Gott bezieht und von ihm her versteht. Das ist ein weiteres Grundzug des lukanischen Marienbildes.
- d. Die Hirten bleiben die Verkünder des Evangeliums – nicht nur an der Krippe, sondern in ihrer Umgebung (Lk 2,20). Sie bereiten damit sowohl dem Täufer Johannes als auch Jesus den Boden.

#### *Weiterführende Literatur:*

*Christiane Koch*, Mit leichtem Gepäck. Maria und die Hirten in der lukanischen Kindheits Erzählung, in: *Lebendiges Zeugnis* 67 (2012) 253 - 265

### 3.4.2 Historische Fragen

a. Historische Probleme bereitet die Angabe von Lk 2,1ff, dass Augustus, als Quirinius „über Syrien herrschte“, einen weltweiten Zensus veranstaltet habe.

- Erstens ist ein solcher Zensus in genereller Form aus den antiken Quellen nicht belegt. Allerdings gibt es unter Augustus die über das ganze Imperium verbreitete Tendenz, Einwohnerlisten anzulegen, um die Militärpflicht und die Kopfsteuer kontrollieren zu können, und Vermögensaufstellungen (Kataster) zu organisieren, um Grundsteuer erheben zu können.

Nach dem Monumentum Ancyranum (II 2-11) hat Augustus 7 v. Chr. den Zensus der römischen Bürger abgeschlossen.

- Zweitens ist es nicht üblich, sondern nur in Ausnahmefällen belegt, dass man den Stammsitz der Familie hätte aufsuchen müssen, um sich in die Bürger- oder Steuerliste einzutragen.
- Drittens setzt Lukas zwar die Geburt Jesu zu Lebzeiten des Königs Herodes voraus (+ 4 v.Chr.); Quirinius war aber erst 6 n. Chr. Statthalter von Syrien (während 9-6 v.Chr. Saturninus sein Vorgänger war); damals hat er, nachdem Judäa römische Provinz geworden war, dort eine neue Steuerveranlagung (*apotimesis*) veranlasst (Apg 5,37; Josephus, *De bello Judaico* VII 253; *antiquitates Iudaicae* 17,355; 18,1.26). Dem könnte eine frühere *apographe* (Lk 2,1f.) vorausgegangen sein, die Quirinius als kaiserlicher Sonderbeauftragter von Syrien aus organisiert hätte. Sie ist allerdings aus den Quellen nicht belegt. Ob Lukas sich geirrt oder über heute nicht mehr zugängliche Informationen verfügt hat<sup>40</sup>, wird kontrovers diskutiert.<sup>41</sup>

Nach Mt 1 ist Bethlehem die Heimat Josephs, der dort mit seiner Familie in einem „Haus“ lebt (Mt 2,11); aber das passt nicht zur Krippe. Nach Lukas geht Joseph zur – ersten – Einschreibung nach Bethlehem, weil dort seine Familie zuhause ist; das ist nicht unplausibel.

Es bleiben Widersprüche, die aber Jesu Geburt in Bethlehem nicht widerlegen. Vielmehr könnte im Gegenteil diese Geburt in Bethlehem das historische Wissen gewesen sein, das Lukas ziemlich genau recherchiert hat<sup>42</sup>, während Matthäus voraussetzt, der Davidide Joseph gehöre nach Bethlehem, in die Davidsstadt.

B Von der Krippe schließt die lateinische Tradition auf den „Stall“. Die Ostkirche folgt Justin (*dial.* 58,5): „Joseph nahm, da er in jenem Ort nirgends Unterkunft finden konnte, in einer Höhle in der Nähe des Dorfes Quartier“.

---

<sup>40</sup> So Chr. Wrembeck, Quirinius, die Steuer und der Stern, Mainz 2006

<sup>41</sup> Zu überlegen ist auch, ob man Lk 2,2 mit „bevor“ übersetzt, so Armand Puig i Tarrech, The Birth of Jesus, in: ders., Jesus. An Uncommon Journey (WUNT II/288), Tübingen 2010, 63-104; ders., Jesus. Eine Biographie, Paderborn 2011, 162-174. Auch dann müsste man auf eine sonst nicht belegte Volkszählung unter Herodes verweisen, der aber 7/8 v. Chr. laut Josephus (*ant.* 17,42) seinen Untertanen einen Treueid abverlangt hat.

<sup>42</sup> Vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium, Freiburg - Basel - Wien 2000 (1969), 103.



c. Weder für die Krippe und die Windeln oder die Hirten gibt es eine archetypische Vorlage (anders als die religionsgeschichtliche Schule behauptet, die z.B. auf den Osiris-Mythos verweist) oder ein biblisch-messianisches Muster. Symbolische Bedeutung gewinnen Krippe und Windeln erst durch die Weihnachtsgeschichte. Ohne historische Erinnerung sind die erzählten Details nur schwer zu erklären. Die Hirten könnten sich noch am ehesten als Teil eines konstruierten Messias-Szenarios erklären lassen, weil sie das bethlehemitische Lokalkolorit verstärken. Doch gibt es starke Gegenargumente gegen eine reine Fiktion: Das Image der Hirten im Frühjudentum ist gespalten. Wenn geschichtliche Erinnerung im Spiel ist, dann nur vermittelt über Maria und Joseph. Das wird von den meisten Exegeten heute bestritten. Allerdings muss die Skepsis neu auf dem Prüfstand gestellt werden.

d. Eine Engelterscheinung lässt sich mit den Mitteln historisch-kritischer Exegese weder verifizieren noch falsifizieren. Die eigentliche Diskussion findet auf der Ebene des Weltbildes statt: Rechnet man mit göttlicher Offenbarung durch Gottes „Boten“ (Engel) oder nicht? Das 20. Jh. war überaus skeptisch. Letztlich scheint die Frage aber wieder offen. Engelterscheinungen gehören zu mystischen Erfahrungen, die genau jene Dimension der Wirklichkeit erschließen, die sie als Gottes Schöpfungs- und Erlösungswerk, als Raum seiner Offenbarung, seines Lebens-Schutzes, seiner Weg-Begleitung, seiner Rettung begreifen lassen<sup>43</sup>.

e. Lukas hat die Weihnachtsgeschichte auf der Basis der ihm vorliegenden (palästinisch-judenchristlichen) Tradition so auserzählt, dass sie als Geburtsgeschichte des Messias Israels, des Retters und Friedensfürsten der ganzen Welt gehört werden kann. Diese Perspektive ist die des Christusglaubens, die durch die gesamte Lebensgeschichte, auch durch den Tod und entscheidend durch die Auferweckung Jesu geöffnet wird. In der Wiedergabe der himmlischen Offenbarungsworte sieht Lukas sich frei, den christologischen Gesamtsinn der Geschichte Jesu im Lichte der alttestamentlichen Schrift zu Gehör zu bringen. In der Szenerie arrangiert er die ihm überlieferten, im Kern historischen Elemente so, dass die Weihnachtsgeschichte als Weihnachtsevangelium verkündet werden kann. Damit erfüllt sie ihre Funktion, die geschichtliche Erinnerung an Jesus so zu schärfen, dass er als Gottessohn geglaubt werden kann.

---

<sup>43</sup> Vgl. K. Berger, Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel, Gütersloh 2002, 124-128.

### 3.5 Die Stimme der Prophetie (Lk 2,21-40) Jesu Darstellung im Tempel

a. Die Perikope führt die biographische Linie weiter: Geburt – Beschneidung – Darstellung (Opferung). Sie vertieft die Verwurzelung Jesu im frommen Judentum der Stillen im Lande. Sie öffnet aber auch die theologischen Deutungshorizonte der Geschichte Jesu. Simeon (Lk 2,28-32) und Hanna (Lk 2,38) konkretisieren die Heilshoffnungen Israels, die sich mit der Geburt Jesu zu erfüllen beginnen; Simeon schaut aber auch schon auf die Passion und Auferstehung Jesu voraus (Lk 2,34f.).

b. Die Perikope entspricht dem Episodenstil der vorangehenden Passagen: kurze Szenen, nach ihrer Signifikanz ausgewählt, mit wenigen, charakteristischen Personen an herausragenden, symbolträchtigen Orten und prägnanten, bedeutungsschweren Worten.

Lk 2,21	Die Beschneidung Jesu
Lk 2,22ff.	Die Darstellung Jesu im Tempel
Lk 2,25-35	Die Prophetie des Simeon 2,25ff. Die Beschreibung Simeons 2,28-32 Das Gebet über Jesus ( <i>Nunc dimittis</i> ) 2,33ff. Die Prophetie über Jesus zu Maria
Lk 2,36ff.	Die Prophetie der Hanna
Lk 2,39f.	Die Rückkehr nach Nazareth

Der Ort ist der Tempel, weil hier Kult und Prophetie zuhause sind. Während aber in Lk 1 das Priestertum (mit Zacharias) betont wurde, sind hier Laien am Zug: die Eltern Jesu, Simeon und Hanna, die den Tempel als Ort der Opfer und Gebete schätzen.

c. Weder Jesus noch seine Eltern sagen ein einziges Wort.<sup>44</sup> Aber sie sind die Hauptfiguren. Jesus steht im Mittelpunkt: Er ist der Erstgeborene, der beschnitten und ausgelöst werden muss; seinetwegen geht der Weg von Bethlehem (Lk 2,1-20) zuerst nach Jerusalem, dann erst wieder heim nach Nazareth (Lk 2,39). Die Eltern treten als Paar auf (Lk 2,22ff.27.33.39f.). Maria allerdings wird eigens hervorgehoben: als Schmerzensmutter (Lk 2,34). Das liegt auf der Linie lukanischer Mariologie.

d. Die Ortsangaben sind programmatisch. Zu Bethlehem passen Jerusalem und der Tempel. Im Tempel offenbart sich Gott – wieder beim Opfer, das die Eltern Jesu darbringen.

e. Die Geschichte ist nicht ohne historische Probleme, aber unter der Voraussetzung der Geburt Jesu in Jerusalem nicht unplausibel. Wie hoch auch immer der Fiktionsanteil gewesen ist, geht die Geschichte auf ein Judenchristentum zurück, das den Tempel wie das Gesetz hoch hält und Jesu Zugehörigkeit zum Judentum theologisch unterstreicht: Familie, Ritus, Gesetz, Gebet, Prophetie.

<sup>44</sup> Das erste Wort Jesu bei Lukas ist die Zurückweisung der Versuchung: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ (Lk 4,4), ein Schriftzitat (Dtn 8,3).



### 3.5.1 Beschneidung und Opferung (Lk 2,21-24.39)

a. Die Beschneidung (Lk 2,21) und die Darstellung Jesu (Lk 2,22ff.) werden von Lukas als jüdische Riten dargestellt, die dem „Gesetz des Mose“ (Lk 2,22) resp. dem „Gesetz des Herrn“ (Lk 2,23.24.39) entsprechen. Die ausdrücklichen Zitate in Lk 2,23 (Ex 13, 2.12.15) und in Lk 2,24 (Lev 12,8; vgl. 5,11) unterstreichen die Gültigkeit des Gesetzes.

b. Lukas diskutiert in der Kindheitsgeschichte nicht die Verbindlichkeit der Vorschriften für die Christen (wie es auf dem Apostelkonzil nach Apg 15 geschehen wird), sondern schildert ihre Einhaltung als Erweis jüdischer Frömmigkeit. Nach Lk 2,27 begründet das Gesetz ein Ethos; das ist die Pointe: Das Ethos des Gesetzes ist eine Einstellung, die sich nicht nach dem Buchstaben, sondern dem Geist richtet und nicht Äußerlichkeiten, sondern Innerliches zum Ausdruck bringt: freiwilliger Gehorsam gegen Gottes Wort; bewusste Zugehörigkeit zum Judentum; praktizierte Frömmigkeit. Nach Lk 2 wird nicht die Heilsfrage am Ethos des Gesetzes festgemacht (was die Rechtfertigungslehre auch bei Lukas kritisiert), sondern umgekehrt ist dieses Ethos der Ort, an dem die Heilsfrage gestellt wird.

c. Die Eltern Jesu stehen in dieser Gesetzesfrömmigkeit nicht allein, sondern finden nach Elisabeth und Zacharias mit Simeon und Hanna weitere Geistesverwandte.

#### 3.5.1.1 Die Beschneidung und Namensgebung (Lk 2,21)

a. Die Beschneidung<sup>45</sup> Jesu findet, wie in Gen 17,12 vorgeschrieben, acht Tage nach der Geburt statt.<sup>46</sup> Sie macht Jesu Judesein körperlich sichtbar, so wie die folgende „Darstellung“ im Tempel, vierzig Tage nach der Geburt, die spirituelle Seite der Zugehörigkeit betont (Lk 2,22-40). Das körperliche Merkmal ist für Judenchristen bis heute wichtig. Paulus selbst hat zwar darum gekämpft, dass die Männer, die aus dem Heidentüchern kommen, nicht beschnitten werden (die Beschneidung von Frauen hat Gott sei Dank nie eine Rolle gespielt); aber seinen Musterschüler Timotheus, den Sohn einer jüdischen Mutter, hat er beschneiden lassen (Apg 16,1ff.), und im Römerbrief hat er die Beschneidung nicht verachtet, sondern als „Zeichen“ gedeutet, nämlich als „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“, die durch den Messias erfüllt wird (Röm 4,11). Das passt gut zum Lukasevangelium.

b. Zur Beschneidung gehört die Namensgebung.<sup>47</sup> Der Evangelist lenkt mit der Namensgebung zur Verkündigungsszene zurück (Lk 1,31): Die Mutter soll ihrem Kind den Namen Jesus geben – und alle werden ihn so nennen, angefangen in seiner Familie.<sup>48</sup> Der sprechende Name „Jesus“ wird seine Wahrheit beweisen. Die prophetischen Stimmen sagen es an. Wo sie gehört werden, ist Weihnachten live.

---

<sup>45</sup> Vgl. *Andreas Blaschke*, Beschneidung, Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Tübingen 1998.

<sup>46</sup> Deshalb hieß das Oktavfest von Weihnachten lange Zeit das Fest der Beschneidung (circumcisio) Jesu. Erst die vatikanische Liturgiereform hat 1970 das Marienfest, das früher am 11. Oktober gefeiert wurde, auf den Beginn des weltlichen Jahres gelegt.

<sup>47</sup> Das „Fest des Allerheiligsten Namens Jesu“ wird am 3. Januar gefeiert; es hat in der franziskanischen Bewegung besondere Bedeutung.

<sup>48</sup> Die Ostkirche kennt das Jesusgebet, das einfach immer nur wieder den Namen „Jesus“ aufruft.

### 3.5.1.2 Darstellung und Reinigung (Lk 2,22ff.39)

a. So wie acht Tage nach der Geburt die Beschneidung vorgesehen ist, so 40 Tage später die „Reinigung“ und „Darstellung“. Die Forschung diskutiert die Verbindlichkeit der von Lukas angeführten Vorschriften. Aber Lukas will die Gesetzestreue der Familie Jesu über den harten Kern des Vorgeschiedenen hinaus betonen. Beide Riten unterscheiden sich stark, werden von Lukas aber komplementär koordiniert. Die Riten sind archaisch, zivilisieren aber die Archaik.

b. Der Kern der „Darstellung“, die genauer eine „Darbringung“ ist, besteht darin, dass alles, was ein Mensch besitzt, von Gott empfangen ist und eigentlich ihm gehört. Ein Opfer<sup>49</sup> stellt dar, dass es so ist. Es ist eine symbolische Gabe, die das Ganze darstellt. Das Opfer soll also nicht Gott dazu bringen, etwas zu tun, was er nicht will (was im Kern Magie wäre), sondern im Gegenteil Dankbarkeit für das ausdrücken, was Gott getan hat. Das Opfer gibt also Gott die Ehre, kommt aber nicht ihm, sondern den Opfernenden zugute, die durch den Ritus der Wahrheit die Ehre geben.

Ein Kind ist der wertvollste „Besitz“. Deshalb sind Kindesopfer ein abgründiges Thema der Religionsgeschichte. Die „Erstgeburt“ wird hervorgehoben, weil das erste Kind einer Mutter stellvertretend für alle weiteren steht. Das „Männliche“ wird hervorgehoben, weil Jungen im patriarchalischen Weltbild der Antike größere Bedeutung als Mädchen haben.

Die alttestamentliche Basiserzählung ist Gen 22<sup>50</sup>: Isaak wird von Abraham geopfert – in Form des Widders, der sich einstellt. Die Opferung geschieht auf dem Berg Moriija, der nach traditionell jüdischer Auffassung der Tempelberg ist. Insofern besteht eine hintergründige Beziehung zur Passion Jesu.

Nach Ex 13,2 sieht das Gesetz vor, dass jede männliche Erstgeburt „als heilig erklärt“ wird. „Heilig“ ist keine ethische, sondern eine soteriologische Kategorie: Die Zugehörigkeit zu Gott ist entscheidend. Die Heiligung ist hier ein Ritus, eine Weihe. Liturgisch wird dargestellt und bewirkt, dass der Erstgeborene Gott gehört. In Ex 13 wird der Ritus heilsgeschichtlich eingeordnet. Gott hat die Erstgeburt der Ägypter erschlagen, aber Israel gerettet. Deshalb wird zwar jedes erste männliche Tier geopfert (Ex 13,5), aber jeder erste Knabe „ausgelöst“ (Ex 13,12), d.h. durch ein Opfer Gott übereignet, wie es Gen 22 vorgibt.

Jesu Eltern üben den jüdischen Brauch aus und machen dadurch öffentlich, wer Jesus ist. Seine Heiligkeit ist nicht exklusiv, sondern stellvertretend. Er ist der Heilige, der heiligt, also Menschen zu Gott führt.

---

<sup>49</sup> Vgl. *Walter Burkert*, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1971), Darmstadt <sup>2</sup>1997; dazu *Anton Bierl – Wolfgang Braungart* (Hg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert* (Mythos Eikon Poiesis 2), Berlin 2010; zum Alten Testament und frühen Christentum vgl. *Karin Finsterbusch – Armin Lange – K.F. Diethard Römfeld* (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Numen 112), Leiden 2002

<sup>50</sup> Vgl. *Helmut Hoping* (Hg.), *Die Bindung Isaaks. Stimme – Schrift – Bild*, Paderborn 2009.



d. Die „Reinigung“<sup>51</sup> ist eine Transformations-Ritus, der einen unreinen Zustand beendet, der von Gott trennt und vom Kult ausschließt, und einen Zustand der Reinheit begründet, der den Zugang zu Gott öffnet. Eine Geburt gilt als Verunreinigung, weil Blut fließt. Lev 12,1-8 schreibt das Verfahren vor<sup>52</sup>: Bei einem Jungen kommt nach acht Tagen die Beschneidung (Lev 12,3) und nach (7 + 33 =) 40 Tagen die Reinigung der Wöchnerin (Lev 12,4). Als Reinigungsoffer ist ein Schaf vorgesehen; falls die finanziellen Mittel nicht reichen, dienen Tauben als Ersatz (vgl. Lev 5,11). Lk 2 illustriert hintergründig die Armut der Familie Jesu, die sich aus ihrer Migration erklärt.

e. Der Rahmen schließt sich in Vers 39: Es wird „alles“ erledigt, was das „Gesetz des Herrn“ vorsieht – und eher mehr, als weniger, weil die Zeichensprache so reich ist. In diesem Rahmen ereignet sich die Prophetie, die über ihn hinausweist – in die Zukunft Jesu und des ganzen Gottesvolkes hinein.

---

<sup>51</sup> Vgl. zur Kategorie *Christian Frevel* (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Tradition in Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism (Dynamics in the History of Religion 3)*, Leiden 2013.

<sup>52</sup> Vgl. *Matthew Thiessen*, *Luke 2:22, Leviticus 12, and parturient impurity*, in: *Novum Testamentum* 54 (2012) 16-29.

### 3.5.2. Die Prophetie des Simeon (Lk 2,25-35)

a. Simeon erscheint in Lk 2 als Archetyp des jüdischen Frommen, der zum Propheten wird. Dass er nach Vers 25 „gerecht und fromm (δίκαιος καὶ εὐλαβής)“ war, drückt eine denkbar hohe Wertschätzung aus; Gerechtigkeit verweist auf das Sozialverhalten, Frömmigkeit auf die Religionsausübung. Beides gehört nach der Tora zusammen und findet im Tempel seinen genuinen Ort.

Seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit macht ihn zu einem Hoffenden. Das qualifiziert ihn nach Lk 2 zum Propheten. Seine Erwartung richtet sich auf den „Trost Israels“, heißt: auf die Befreiung des Gottesvolkes vom Bösen, die Beendigung seiner selbst- und fremdverschuldeten Knechtschaft, die Überwindung einer Traurigkeit, die aus der Sünde resultiert, und die Begründung einer Freude, die von Gott selbst kommt. Nach Lk 3,15 ist das ganze Volk in dieser Erwartung; Simeon ist sein Sprecher.

Diese Erwartung ist ihm durch eine „Weissagung“, eine prophetische Inspiration, zu eigen geworden. Diese Prophetie hat über sein Leben entschieden. Sie stellt ihn in den Warteraum der Zukunft.<sup>53</sup> Vor seinem Tod wird er den Messias sehen, der die Verheißung verwirklicht. Dass es so ist, kann ihm wiederum nur im Geist offenbart werden. Dieser Moment ist bei der Darstellung Jesu und der Reinigung Mariens gekommen. Der Geist selbst schafft diesen Kairos (V. 27).

b. Simon hat zwei große Szenen.

- Zuerst betet er – im Blick auf sich selbst. Er gilt als der „greise“ Simeon, weil das *Nunc dimittis* ein Todesgebet ist (Lk 2,29-32).
- Dann prophezeit er – mit Blick auf Maria. Er hat die ganze Zukunft Jesu vor Augen, besonders seine Passion, und blickt deshalb auf die Art und Weise, wie Jesus als Messias die Verheißung verwirklicht (Lk 1,34f.).

Beide Male hat er das Jesuskind auf dem Arm (Lk 2,28). Jesus ist der Bezugspunkt seines Lebens. Auf ihn hat er alle Jahre gewartet; mit seinem Anblick kann er sterben.

c. Das *Nunc dimittis* (Lk 2,29-32) ist ein kurzes, starkes Hoffungsgebet.

- Es richtet sich an Gott, den Herrn (V. 29), der machtvoll sein muss, um seinen Heilsplan zu verwirklichen.
- Es ist das Gebet eines Gottesknechtes, der ganz im Gehorsam gegen Gott lebt und darin das (wenn auch späte) Glück seines Lebens findet (V. 29).
- Das Kind auf seinem Arm personifiziert das „Heil“ Gottes (V. 30), das Simeon in „Frieden“ sterben lässt, weil es eine Zukunft jenseits des Todes gibt.
- Das Heil hat eine universale Dimension. Es sind alle Völker erfasst: weil es nur einen Gott gibt und seine Verheißung der ganzen Welt gilt.
- Das „Licht“, das die Völker erleuchtet, ist das Licht der Wahrheit Gottes, die in seiner Gnade besteht.
- Die „Herrlichkeit“ Israels besteht in der Erfüllung seiner Erwartung und damit in der Verwirklichung seiner Mission, für Gott und sein Heil einzutreten.

Das *Nunc dimittis* ist ein Pendant zum *Gloria* (Lk 2,14), das dieselben Motive anklingen lässt; betont ist erstens die jüdische, zweitens die personale Perspektive. Das ermöglicht neue Identifikationen und Interpretationen.

---

<sup>53</sup> An dieser Geschichte Maß nimmt der ältere Bestseller von *Harvey Cox*, *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung*, Gütersloh 1971 (1968).



d. Die Prophetie an die Adresse Marias (Lk 1,34f.) ist die erste Andeutung des Todes Jesu, der im Rahmen seiner Sendung durch die Auferstehung zum Heilsereignis wird.

- Das Wort des Simeon ist ein Dokument prophetischer Christologie. Es verwendet keinen Hoheitstitel, erklimmt aber schwindelerregende Höhen, und keine Glaubensformel, ist aber eine starke Glaubensaussage.
- Dass Jesus „gesetzt“ ist, verweist auf eine Bestimmung durch Gott – die aber nicht eine Fremdbestimmung festsetzt, sondern eine Selbstbestimmung freisetzt, wie das Evangelium dann ausführen wird.
- Im Zentrum steht eine Dialektik von Fallen und Aufstehen.
  - Oft wird so gedeutet, dass einige fallen, andere aufstehen.<sup>54</sup>
  - Aber beide Teilsätze haben dasselbe Subjekt: viele, nämlich alle.<sup>55</sup>

Der Auftakt in Vers 34b beschreibt ein Drama, das Israel in die Krise, aber durch sie hindurch zum Glück führt, das Simeon schon kennt.

- Die Fortsetzung in Vers 34c bringt den Umschwung auf den Punkt.
  - Widerspruch löst nach dem lukanischen Doppelwerk vor allem die Predigt von Kreuz und Auferstehung aus (Apg 13,44f. und 28,22).<sup>56</sup>
  - Jesus weist die Forderung eines „Zeichens“ zurück, das ihn legitimieren soll, weil dies den Kriterien wahrer und falscher Prophetie (Dtn 13; 18) widerspricht, wonach Wunder gar nichts beweisen, und er selbst dieses Zeichen ist – als lebendiger Gottessohn und auferweckter Gekreuzigter. Das „Zeichen des Jona“ (Lk 11,29f par. Mt 12,39f.) ist Jesus selbst: in der paradoxen Wirkung seiner Predigt, die Widerspruch auslöst, um zum Heil zu führen.
- In Lk 2,35b wird diese Dialektik in den „Herzen“ und „Gedanken“ der Menschen lokalisiert. Es ist das Charisma der Prophetie, diese Gedanken in den Herzen zu erkennen; es ist die Gabe des Erlösers, sie zu Gott zu führen. In den Herzen der Menschen ist das Nein zum Gekreuzigten, aber auch das Ja zum Messias (Lk 3,15).
- Die Adresse an Maria wird durch die Parenthese V. 35a konkretisiert. Maria leidet am Widerspruch, den Jesus erfährt; er prallt an ihr nicht ab, sondern trifft sie ins Mark.

Lk 2,34f. bringt die lukanische Theologie des Todes Jesu auf den Punkt: Sie erschließt sich nicht durch eine Formel, sondern durch eine Geschichte, deren Dramatik der Prophet beschreibt.

#### *Literatur:*

Alexa Feucht, Die christologischen Aspekte der Darstellung des Herrn. Die Thematik der universalen Heilsmittlerschaft Jesu in Lk 2,22-40, in: Christian Schaller (Hg.), Mittler und Befreier. FS Gerhard Ludwig Müller, Freiburg - Basel - Wien 2006, 300-323

---

<sup>54</sup> Vgl. H. Schürmann, Lk II 129.

<sup>55</sup> Vgl. E. Schweizer, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, 38; „Aufstehen“ kann nur, wer darniederlag“.

<sup>56</sup> Vgl. W. Radl, Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte, dargestellt an Lk 2,22-39, in: J. Verheyden (Hg.), The Unity of Luke-Acts 297-312.

### 3.5.3 Die Prophetie der Hanna (Lk 2,36ff.)

a. Dem „greisen“ Simeon tritt die Witwe Hanna zur Seite. Auch sie wird zuerst als Typ vor Augen gestellt, bevor sie mit ihrer Botschaft Gehör findet.

b. In Lk 2,36f. wird eine – nach den Maßstäben jüdischer Antike – vorbildliche Biographie skizziert.

- Hanna gehört – wie Elisabeth (vgl. Lk 1,5) – zu einer alten jüdischen Familie, die sich bis auf die Söhne Jakobs zurückführt.<sup>57</sup>
- Sie ist „Prophetin“ (im Griechischen steht die weibliche Form) in der Nachfolge Mirjams, der Schwester des Mose. Als Prophetin ist sie im Tempel zuhause. Während der Priester Zacharias spontan zum Propheten wird (Lk 1,67) und Simeon, vor allem aber auch Elisabeth und Maria inspiriert sprechen, übt Hanna ihren Beruf aus und wird so zur Zeugin Jesu.
- Hanna war nach gut jüdischer Sitte verheiratet. Vor ihrer Hochzeit war sie Jungfrau. Sie hat aber nach dem Tod ihres Mannes nicht wieder geheiratet. Die Monogamie über den Tod hinaus gilt als besonders fromm; es passt zum Leben Hannas als Prophetin im Tempel.

Mit 84 Jahren ist Hanna nach antiken Maßstäben sehr alt (vgl. Ps 90,10).<sup>58</sup> Sie verbringt ihr Leben mit Fasten und Beten im Tempel – so wie auch die Urgemeinde nach Apg 2,46 täglich zum Tempel geht, um dort zu beten.

c. Von Hanna wird kein prophetisches Wort überliefert, aber eine Zusammenfassung ihrer Botschaft.

- Das Vorzeichen ist das Gotteslob, wie es genau zur Kindheitsgeschichte passt.
- Die „Erlösung“ Israels ist der Horizont. „Erlösung“ (vgl. Lk 1,68; 24,41) lässt sich politisch wie theologisch als Befreiung aus der Sklaverei verstehen. Es wird ein Preis gezahlt, der das Leben aufwiegt. Dieser Preis ist letztlich das Leben Jesu selbst.

Thema der Prophetie ist Jesus selbst, der „Heiland“ und Erlöser Israels und aller Völker.

#### Literatur

Bernhard Heininger, Die fromme Witwe. Hanna und das lukanische Frauenideal (Lk 2,36-38) (2006), in: ders., Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Stuttgart 2010, 311 - 337

---

<sup>57</sup> Vgl. Richard Bauckham, Anna of the tribe of Asher (Luke 2:36-38), in: Revue biblique 104 (1997) 161-191.

<sup>58</sup> Vgl. James K. Elliot, Anna's age (Luke 2:36-37), in: Novum Testamentum 30 (1988) 2ff.



### 3.5.4 Die Schlussnotiz (Lk 2,40)

a. Im Unterschied zur apokryphen Tradition sind die kanonischen Evangelien äußerst zurückhaltend, was die Kindheit Jesu angeht. Lukas wagt sich am weitesten vor. Die folgende Szene mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41-52) führt bereits an die Schwelle der Adoleszenz.

b. Lk 2,40 ist keine Ausnahme von der Regel, aber ein Platzhalter, der in Jesus einen vorbildlichen Typ zeichnet – passend zu Lk 2,52 und mit immenser Wirkungsgeschichte für das christliche Menschenbild.

- In Lk 2,40 ist die Pointe, dass erstens Leib und Seele zusammengehören und zweitens Weisheit und Gnade. Beides entspricht der alttestamentlichen Weisheitstheologie.
- In Lk 2,52 ist die Pointe, dass Gottes- und Nächstenliebe nicht nur in ethischer, sondern auch in anthropologischer und sozialer Hinsicht zusammengehören. Die Image-Frage ist theologisch in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet.

Jesus verwirklicht das Ideal eines weisen Lebens in Gottesfurcht von Kindesbeinen. Inmitten aller Widersprüche, die er erfährt, kommt er aber groß und gut heraus, weil er das Menschliche verwirklicht.

### 3.6 Der Schüler als Lehrer (Lk 2,41-52)

#### Der zwölfjährige Jesus im Tempel

a. Die kurze Szene vom zwölfjährigen Schüler Jesus mitten unter den Lehrern im Tempel gehört zu den Episoden des Neuen Testaments mit der stärksten Wirkung auf die christliche Didaktik. Wenn Jesus ein wissbegieriger und intelligenter Schüler war, von dem seine Lehrer noch etwas lernen konnten, haben Analphabetismus, Bildungsangst und Fundamentalismus keinen Platz im Christentum.<sup>59</sup>

b. Die historisch-kritische Exegese hat die Szene allerdings mit einem Fragezeichen versehen und ins Reich der Legende verbannt, als sozusagen apokryphe Wucherung im Neuen Testament. Tatsächlich ist sie die einzige im gesamten Neuen Testament, die den Jugendlichen Jesus zeigt. Sie ist sicher keine historische Reportage, fängt aber wesentliche Momente ein, die für die Familie Jesu typisch gewesen sind. Es handelt sich um eine ideale Szene, die an Familientradition anknüpft und ein Schlaglicht auf die Identität Jesu vor seiner öffentlichen Wirksamkeit wirft.

c. Die Aufmerksamkeit der Exegese richtet sich meist auf die Geschichte der Eltern Jesu. So ist die Erzählung auch strukturiert:

Lk 2,41f.	Die Pilgerreise nach Jerusalem
Lk 2,43ff.	Die Suche nach Jesus
Lk 2,46-50	Die Auffindung Jesu
Lk 2,51f.	Die Rückkehr nach Nazareth

Das theologische Zentrum liegt in der Szene des Wiedersehens, einerseits im Bild, das Jesus abgibt, andererseits im Wort, das er sagt. Beides korrespondiert – und macht Eindruck. Maria ist diejenige, die ihre Lektion lernt.

d. Jesus wird in den Rahmenversen rollenkonform beschrieben.

- Das Alter von zwölf Jahren (Lk 2,42) zeigt ihn in der Antike an der Schwelle zum Erwachsenwerden. Aus späteren Zeiten ist im Judentum die Praxis der Bar Mitzwa bezeugt, einer rituellen Einführung junger Juden in die Welt der Erwachsenen, die mit der Übernahme religiöser Rechte und Pflichten verbunden ist (Abot 5,21). Anfänge wird es in neutestamentlicher Zeit gegeben haben. In Vers 43 wird er als Jugendlicher gekennzeichnet (ὁ παῖς Luther 1919: Kind; Luther 1984: Knabe; NRS: boy). Seine Mutter sieht ihn freilich immer noch als „Kind“ (Lk 2,48).
- Nach Lk 2,51 ordnet sich Jesus gehorsam in die Familienstruktur ein, das 4. Gebot mit einer kindgerechten Adaption im Herzen.

Die Rollenkonformität rundet das Bild jüdischen Familienlebens ab, von dem die ganze lukanische Kindheitsgeschichte geprägt ist (Lk 1-2).

---

<sup>59</sup> Vgl. *Klemens Stock*, Der zwölfjährige Jesus in der Schulbibelillustration, in: *Katechetische Blätter* 112 (1987) 385-387.



e. Im Zentrum der Geschichte tritt Jesus aus dem Rollenmuster heraus.

- Jesus wird nicht als Schüler zu Füßen der Lehrer gezeichnet, sondern kommuniziert mit ihnen auf Augenhöhe (Lk 2,46f.). Er ist noch nicht der Lehrer, der ihnen gegenübersteht, aber der Schüler, der lernt und lehrt. Sein gegenüber sind „Lehrer“, die professionell Theologie und Jurisprudenz treiben, und zwar am herausragenden Ort. Er „hört“ ihnen aufmerksam zu und stellt kritische Fragen (Lk 2,46); er gibt aber auch Antworten (Lk 2,47). Alle, die ihn hören, bewundern seinen „Verstand“. Das Wörterbuch bietet für σύνεσις „Auffassungsgabe“, „Urteilkraft“ und „Scharfsinn“ an (*Bauer/Aland*, Wörterbuch 1572). Über Inhalte verlaute nichts; die Form ist wesentlich. Der Rahmen zeigt an, worum es gegangen sein muss: um das Gesetz Gottes im Heiligtum.
- Jesus erklärt sich gegenüber seiner Mutter zweifach (Lk 2,49):
  - Einerseits „muss“ er dort sein, wo er ist, im Heiligtum Gottes, weil er der Sohn Gottes ist.
  - Andererseits ist für ihn der Tempel das „was meines Vaters ist“. Die Szene erinnert daran, dass der Tempel in Jerusalem auch ein Lehrhaus gewesen ist. Dafür dient die Stoa, die Halle Salomos am Eingang (Apg 3,11; 5,21.21.25).

Die Erklärung bezeugt ein ungewöhnliches Selbstbewusstsein des Gottessohnes gegenüber seiner Mutter. Das ist bei Lukas nicht psychologisch<sup>60</sup>, sondern christologisch zu erklären.

Der zwölfjährige Jesus sprengt bereits so entschieden alle Erklärungsmuster, wie es der erwachsene Jesus tun wird, der mit „ungefähr 30 Jahren“ (Lk 3,23) in die Öffentlichkeit tritt.

f. Der Schlussvers Lk 2,52 hat ähnlich stark das Bild Jesu im Sinne einer christlichen Humanität beeinflusst wie die Szene vom Schüler. Der Faden von Lk 2,40 wird aufgenommen. Jesus ist ein Mensch, bei dem Gottes- und Menschenliebe eins sind.

#### *Literatur:*

*Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten, Freiburg - Basel - Wien 2012

---

<sup>60</sup> So aber *F. Bovon*, Lk I 159: „Wie oft in den Generationskonflikten verstehen die Eltern am Schluss der Auseinandersetzung den Sohn nicht, und wie oft in solchen Fällen bleibt der Vater stumm.“

## 4. Apokrypha

a. Die apokryphen Evangelien – die keinen einheitlichen Block bilden, sondern eine bunte Fülle verschiedener Texte sind – haben neben Tod und Auferstehung einen zweiten Schwerpunkt in der Geburt und Kindheit Jesu. Diese Schwerpunktbildung hat zwei Gründe:

1. Die kanonischen Evangelien, auch Matthäus und Lukas lassen viele Fragen offen, die aber neugierig machen.
2. Die Menschwerdung des Gottessohnes ist ein tiefes Geheimnis des Glaubens, das durch dogmatische Reflexionen in seiner lebensnahen Anschaulichkeit kaum erschlossen werden kann, aber die Gemüter und Gedanken bewegt und deshalb Erzählungen begrüßt, die es sichtbar machen können.

Beide Gründe machen die ungebrochene Popularität der Gattung deutlich.<sup>61</sup>

b. Das junge Alter der Erzählungen macht eine historische Rückfrage in den meisten Fällen obsolet. Die apokryphen Kindheitsgeschichten sind theologische Unterhaltungsliteratur im besten Sinn des Wortes. Ausnahmen können die Regel bestätigen, wenn – wie im Falle von Maria – mit Familientraditionen gerechnet werden kann, die auch ins Neue Testament (wahrscheinlich) Eingang gefunden haben.

c. Der theologische Anspruch der apokryphen Evangelien zielt nicht auf begriffliche Schärfe oder offenbarungstheologische Präzision, sondern auf narrative Dramatik und populäre Resonanz. Die apokryphen Evangelien verwurzeln den Christusglauben in der Volksfrömmigkeit, indem sie Wechselwirkungen mit der Bibel Israels, mit frühjüdischen Legenden und paganen Mythen inszenieren.

d. Die apokryphen Evangelien werden mit denselben Methoden wie die kanonischen analysiert und interpretiert. Die Rekonstruktion des Alters, der Verfasser und Adressaten ist allerdings vielfach erheblich schwieriger als im Falle der neutestamentlichen Schriften, weil die Texte oft kürzer und seltener tradiert sind.

e. Die Texte, die sich mit der Geburt und Kindheit Jesu befassen, lassen sich nur im weiteren Sinn als „Evangelien“ bezeichnen, weil sie weder das Wirken noch den Tod und die Auferstehung Jesu thematisieren. Sie knüpfen aber an die Evangelien an, setzen sie voraus, wollen sie ergänzen und weiterführen.

### *Literatur:*

*Hans-Josef Klauck*, Apokryphe Evangelien. Eine Einführung, Stuttgart 2002, 88-109

*Christian Münch*, Diesseits und jenseits der Erinnerung. Kanonische und apokryphe Kindheits-evangelien, in: Th. Söding (Hg.), Zu Bethlehem geboren? 143-155

*Silvia Pellegrini*, Kindheitsevangelien, in: Christoph Marksches – Jens Schröter (Hg.), Antike christliche Apokryphen 886-902

*Gerhard Schneider*, Einleitung, in: ders. (Hg.), Apokryphe Kindheitsevangelien 7-93

---

<sup>61</sup> Jüngstes Beispiel ist der herausragende Roman von *Patrick Roth*, *Sunrise*. Das Buch Joseph, Göttingen<sup>2</sup> 2012.



## 4.1 Geheime Wahrheiten Anspruch und Wirklichkeit der apokryphen Kindheitsevangelien

a. Die apokryphen Evangelien bezeugen durch Appelle an das Geheime (griechisch: Apokryphe) einen Wahrheitseinspruch, der antiker Esoterik entspricht, zu der sie gehören (ThEv 1). Allerdings ist dieses elitäre Bewusstsein in den volkstümlichen Kindheitsevangelien weniger verbreitet. Während die Spruchüberlieferung ebenso wie die Auferstehungsdialoge auf eine Pädagogik der Initiation setzen, die erst Fortgeschrittenen den Zugang zu den geheimen Texten öffnet, sind die Kindheitsevangelium nur ausnahmsweise (PsMt prol.) programmatisch „geheim“, in der Regel aber auf ein niederschwelliges Angebot aus (aber nicht primitiv, sondern populär). Insofern ist die Kennzeichnung als „apokryph“ nicht ganz präzise. Der Sinn ist hier: nicht kanonisch. Von den (im antiken Sinn) „katholischen“ Autoren werden die esoterischen Ansprüche der Gnosis abgelehnt<sup>62</sup>. Die Skepsis darf auf die Kindheitsevangelien nicht ohne weiteres übertragen werden. Sie werden vielmehr weithin gutgeheißen und haben die Frömmigkeit tief geprägt. Sie werden oft von den Kirchenvätern zitiert. Im Osten wurden sie ungebrochen überliefert, im Westen aber im Gefolge von Hieronymus und Papst Damasus zurückgedrängt, um die überschäumende Legendenbildung einzudämmen. Sie sind aber eine stark sprudelnde Quelle christlicher Kunst geblieben und wurden seit der Renaissance auch im Westen wieder goutiert.

b. Die apokryphen Kindheitsevangelien nennen sich nur ausnahmsweise selbst so (KThom 1: „... die Kindheit und Großtaten unseres Herrn Jesus Christus“; arabK 54: „das Evangelium der Kindheit“). Sie lassen sich so bezeichnen aufgrund des Inhaltes: Sie konzentrieren sich auf die Geburt Jesu, zuweilen auf die Jugend Jesu; sie entwickeln ein starkes Interesse an Maria, vor allem an ihrer Kindheit, Familie, Erziehung und Vorbereitung auf ihrer kanonische Aufgabe, Mutter Jesu und damit – so seit dem Konzil von Ephesus 431 n. Chr. dogmatisiert – „Mutter Gottes“ zu sein, aber z.T. auch an Johannes dem Täufer und seiner Familie.

c. Die apokryphen Evangelien werden mit Aposteln als Autoritäten verbunden (Thomas, Matthäus), besonders aber mit Jakobus, dem „Bruder“ Jesu, so im „Protevangeliem“, aber auch in einigen Handschriften des Pseudo-Matthäus. In zurückhaltender Form gibt es Gebete und ein Amen in manchen Texten. Sie wollen kirchlich sein und berufen sich auf apostolischen Ursprung, wenn auch die Verfasserangabe fingiert ist.

d. Die Kindheitsevangelien beziehen sich vielfach auf die kanonischen Evangelien, besonders Mt 1-2 und Lk 1-2. Die direkten Bezüge laden zu Vergleichen ein, die durchweg zu dem Ergebnis führen, dass in den apokryphen die kanonischen Versionen variiert werden. Der überschießende Stoff, der teils erheblich ist, erklärt sich aus mündlichen Traditionen, teils aus schriftgelehrten Reflexionen, die zu Erzählungen werden.

e. Vier Texte werden vor allem zu den Kindheitsevangelien gerechnet: das Protevangeliem des Jakobus (ProtevJac), das Kindheitsevangelium des Thomas (KThom), das Pseudo-Matthäusevangelium (PsMt) und ein Evangelium, das in der sog. Arundel-Handschrift vorliegt. Daneben gibt es viele weitere zersplitterte Traditionen, die womöglich auf weitere Apokrypha zurückgehen. Auch der Koran gehört dazu.

---

<sup>62</sup> Vgl. Irenäus, *adversus haereses* I, 20,1; Clemens Alexandrinus, *stromata* I 15,69,6.

## 4.2 Ochs und Esel

### Das Pseudo-Matthäusevangelium

a. Der Titel ist erst seit der Ausgabe von Tischendorf Mitte des 19. Jh. eingeführt. Er bezieht sich auf einen alten, aber sekundären Prolog, dem zufolge die Bischöfe Chromatius und Heliodor den berühmten Exegeten Hieronymus gebeten haben, den hebräischen Text, den der Evangelist Matthäus über die Geburt Jesu – aber auch über die Marias – verfasst und Hieronymus entdeckt habe, ins Lateinische zu übersetzen und so breiteren Kreisen bekanntzumachen, gleichzeitig aber Häretikern aus der Hand zu schlagen, die mit falschen Übersetzungen arbeiten würden.

b. In bearbeiteter Form ist das Pseudo-Matthäusevangelium in die *Legenda aurea* des Jacobus von Voraigne eingegangen. Dadurch ist es zum festen Bestandteil abendländischer Bildung geworden, bis an die Schwelle der Neuzeit.

c. Ursprünglich ist folgender Aufbau:

Präskript	Jakobus, der Sohn Josephs, als Autor
1,1 – 5,1	Die Geburt Marias (Vater: Joachim; Mutter: Anna)
6-8	Die Jugend Marias: Erziehung im Tempel und Jungfräulichkeitsgelübde
9	Verkündigung an Maria
10-11	Verkündigung an Joseph
12	Die Verdächtigung Marias als Ehebrecherin
13-14	Die Geburt Jesu
15	Beschneidung und Darstellung Jesu
16f.	Magier aus dem Morgenland
18-24	Flucht nach Ägypten

Der Aufbau erklärt sich als Evangelienharmonie, der durch weitere Traditionen mit starken marianischen Zügen angereichert ist.

d. Die Handschriftenüberlieferung geht bis ins 9. Jh. n. Chr. zurück. Sie bezeugt allerdings zwei verschiedene Versionen; der Stoff muss also älter sein. Es gibt aber keine Überlieferungsspuren vor der Karolingerzeit. Aufgrund von motivgeschichtlichen Erwägungen – Marias Leben als Nonne am Tempel; Joachim als Adliger im Stil des frühen Mittelalter – wagen sich wichtige Forscher bis in die Zeit der Merowinger vor; im Umkreis Gregors von Tour (540-594) ist eine gezielte Traditionspflege plausibel.

e. Das Pseudo-Matthäusevangelium setzt das Protevangelium des Jakobus voraus (besser: seinen Inhalt), benutzt es aber nicht als Quelle, sondern bearbeitet es frei. Es ist eine literarische Nachschöpfung mit vielen neuen Elementen.



f. Die Erzählung ist vor allem an Maria interessiert; sie wird – mit weitreichender Wirkung – aber auch schon in einem starken Traditionsstrom als Modell des Glaubens dargestellt, der sich seiner Tiefe wegen in Askese (Jungfräulichkeit) und regulierter Spiritualität zeigt. Gegenüber dem Jungfräulichkeitsmotiv in Mt 1-2 und Lk 1-2, das ganz christologisch entwickelt wird, ist dies eine starke Ethisierung, die die Nachfolge Christi als *imitatio Mariae* propagiert. Die „immerwährende“ Jungfräulichkeit – auch *in partu* und *post partem* – hat das Konzil von Ephesus gelehrt und die Lateransynode 649 n. Chr. unterstrichen (DH 503); das Pseudo-Matthäusevangelium erzählt auf dieser Grundlage: „*virgo concepit, virgo peperit, virgo permanet*“ – „Als Jungfrau hat sie empfangen, als Jungfrau hat sie geboren; Jungfrau ist sie geblieben“ (13,2).

g. Berühmt geworden ist das Pseudo-Matthäusevangelium durch Kapitel 14, wo (nach der kurzen Vorgabe von ProtevJac 22,2) ausdrücklich und hoch reflektiert „Ochs und Esel“ an der Krippe stehen. Der Verweis auf Jes 1,3 und Hab 3,2 (nach der Itala, einer lateinischen Übersetzung der Septuaginta vor der Vulgata) ist doppelt programmatisch: Er knüpft auf ebenso überraschende wie eindrucksvolle Weise die Geburt Jesu an das Alte Testament, und stellt mit den Tieren, die das Krippenkind anbeten, eine Verbindung zur Schöpfung her.

- Bei Jesaja ist die Fortsetzung kritisch: „Israel aber erkennt nicht, mein Volk kommt nicht zur Einsicht.“<sup>63</sup> Im Pseudo-Matthäusevangelium wird aber nicht mehr so weit zitiert. Der Fokus liegt auf der Größe des Geheimnisses, das schwer zu erkennen ist.
- Bei Habakuk steht im hebräischen Text „inmitten der Jahre“; dem folgt die Vulgata (*in medio annorum*). In der Septuaginta, der die Itala folgt, aber steht: „inmitten zweier Lebewesen“ (ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ). Dadurch wird die Erinnerung an den Tierfrieden im Paradies wach, der nach Jes 11,6f. („Dann wohnt der Wolf beim Lamm ...“) ein prophetisches Bild der Vollendung ist.

Die apokryphe Tradition ist tiefgründig. Sie bleibt der biblischen Theologie verpflichtet und leuchtet den Bedeutungskreis des Geburt Jesu aus.

#### *Literatur:*

##### *Wissenschaftliche Ausgabe:*

Libri de nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei evangelium, textus et commentaries, cura J. Gijzel (CChr.SA 9), Turnhout 1997

##### *Einführung und Übersetzung:*

Oliver Ehlen, Das Pseudo-Matthäusevangelium, in: Christoph Marksches – Jens Schröter (Hg.), Antike christliche Apokryphen I/2983-1002

---

<sup>63</sup> Die Schärfe der Kritik durch die Tiermetaphorik unterstreicht Willem A. Beuken, Jesaja 1-12 (HThKAT), Freiburg - Basel - Wien 2003, 70f.

### 4.3 Das Licht der Wahrheit

#### Das Kindheitsevangelium in der Arundel-Handschrift

a. Die Arundel-Handschrift, benannt nach dem Earl of Arundel, der sie im 17. Jh. aus Spanien erwarb, liegt in der British Library. Es handelt sich um einen Codex Leonardo da Vincis aus dem 14. Jahrhundert, der kostbare Blätter aus verschiedenen Wissensgebieten (Technik, Mechanik, Geometrie, Geographie, Geschichte, Musik, Religion) sammelt.

Nr. 404 ist ein apokryphes Kindheitsevangelium. Der Text ist weitgehend eine Kompilation aus dem Protevangelium des Jakobus und dem Pseudo-Matthäusevangelium.

b. Die größte Besonderheit weist die Geburtsgeschichte auf (§§ 59-86).

An einer Reihe von Stellen unterstreicht sie die Bedeutung der Familie Jesu (auf die sich die *apocryphae infantiae* meist berufen).

- Maria und Joseph gehen nicht allein nach Bethlehem, sondern werden von den Kindern Josephs aus seiner früheren Ehe begleitet (§ 60).
- Stark wird die Vorsorge Josephs betont:  
Die Geburt im Stall ist keine Kuriosität oder Panne, sondern die unter den gegebenen Umstände beste Wahl eines Armen für Mutter und Kind (§§ 62f.).  
Joseph tut alles für das leibliche Wohl Marias (§ 65).  
Joseph erklärt seinen Kindern den Zustand Marias (§ 66) und sorgt für eine Hebamme (§§ 67ff.).  
Joseph bemüht sich – erfolgreich – um Speis und Trank für die Familie (§ 81.85) und trifft dabei die Hirten auf dem Feld von Bethlehem (§ 82), die ihrerseits die Krippe suchen, von der die Engeln gesprochen haben (§§ 82f.).

In Verbindung damit werden theologische *essentials* und Motive kanonischer und älterer apokrypher Evangelien unterstrichen.

- Maria ist auf dem Weg prophetisch aktiv, weil sie die Vision der Verbindung von Juden und Heiden in der Kirche Jesu Christi hat (§ 61) – entsprechend der Ekklesiologie von Eph 2. Sie bereitet sich im Gebet auf die Geburt vor (§ 71) und gebiert im Gebet, das sie in Ekstase führt (§ 73).
- Die Familie Josephs ist in großer Sorge, dass die Geburt Jesu auch tatsächlich am richtigen Ort, in Bethlehem, stattfindet (§§ 63f.).
- Die Hebamme bezeugt die unversehrte, immerwährende Jungfräulichkeit Mariens (§§ 69f.75f.) und schildert das Wunder der Geburt Jesu (§§ 71-74).  
Eine zweite Hebamme will prüfen, verbrennt sich die Finger und wird vom Kind geheilt (§§ 77-79).  
Es wird beiden ein Schweigegebot auferlegt, um das Geheimnis der Geburt zu wahren (§ 80).
- Joseph führt die Hirten zur Krippe, wo sie „Christus, den Herrn“ erkennen (§ 84).
- Ochs und Esel halten an der Krippe Wacht (§ 86).

Auffällig ist die Schilderung der Geburt durch die erste Hebamme, Zachel, weil sie bezeugt, dass Maria zuerst „Licht ... geboren“ hat (§ 73), das sich erst später mit einem Körper verbunden hat (§ 74).

c. Die meisten Erzählstoffe stammen aus dem Protevangelium des Jakobus, besonders die zweite Hebammen-Szene. Mit Pseudo-Matthäusevangelium stimmen die Weggespräche und das Schlussbild mit Ochs und Esel überein.



d. Die Besonderheit der Licht-Geburt (§§ 73ff.) nimmt zwar einerseits die prophetische Lichtmetaphorik auf (Jes 9,1), die auf den Text vielfach ausstrahlt (§§ 65; 69), scheint aber auch doketische Tendenzen zu verfolgen, wenn der Geburtsvorgang gedoppelt wird:

- Zuerst (§ 73) gebiert Maria Jesus als „Knabe nach Art der Sonne von Glanz“ und betet ihn sofort – als Gott – an. Dieses Licht-Kind wird sofort von den himmlischen Mächten liturgisch gefeiert. Dieses Geschehen wird von der Hebamme theologisch gedeutet: als Verwirklichung prophetischer Heilsvisionen: „Tau aus Himmelshöh'n ...“
- Danach erst (§ 74) zieht sich das Licht „in sich selbst zurück ... und näherte sich der Gestalt eines Kindes und augenblicklich wurde es zum Kind, wie Kinder geboren zu werden pflegen“.

Der Dokerismus, der hier durchscheint, ist allerdings nicht radikal, sondern sanft. Er scheint nicht auf einem metaphysischen Dualismus zu beruhen, sondern im Gegenteil gerade die theologische Bedeutung der Geburt Jesu überhöhen zu wollen.

*Literatur:*

*Wissenschaftliche Ausgabe:*

J.-D. Kaestli – M. McNamara (Hg.), in: Apocrypha Hiberniae I: Evangelia Infantiae (CChr.SA 14), Turnhout 2001, 623-880

*Einführung und Übersetzung:*

Oliver Ehlen, Das Evangelium der Arundel-Handschrift, in: Christoph Marksches – Jens Schröter (Hg.). Antike christliche Apokryphen I/2 1003-1012

#### 4.4 Die Weisheit der Hebammen Das Protevangelium des Jakobus

a. Das Protevangelium des Jakobus ist das mit Abstand wichtigste der apokryphen Evangelien mit der stärksten Verbreitung im Osten, aber auch im Westen und den größten Wirkungen auf Theologie und Kunst. Es ist das älteste der bekannten Apokrypha; seine Stoffe und Texte sind vielfach in anderen apokryphen Kindheitsevangelien rezipiert.

Die Unterschiede zwischen Ost und West hatten mit unterschiedlichen Deutungen der Geschwister Jesu zu tun. Während im Osten die Erklärung vorherrschte, es handle sich um Kinder des Witwers Josephs aus erster Ehe, herrschte im Westen (um des Ideals der Monogamie willen) die Erklärung vor, es handle sich im Cousins und Cousinen Jesu. Hieronymus hat diese Erklärung mit Mk 15,40 und Mk 6,3 sowie Joh 19,25 begründet: „Josef [Josef]“ wird in Mk 6,3 zu den Brüdern Jesu gerechnet, als seine Mutter wird aber eine in Mk 15,40 eine „Maria“ gerechnet, die nicht die Mutter Jesu ist, aber nach Joh 19,25 ihre Schwester und zugleich die „Frau des Klopas“, der z.T. mit einem der Emmausjünger, Kleopas (nach Lk 24,18), identifiziert wird. Weil das Protevangelium aber die östliche Variante bezugte (ProtevJac 9,2), entstand im Westen Skepsis, die sich in Rom bündelte.<sup>64</sup> Der Popularität hat diese Kritik wenig geschadet.

b. Der Titel „Protevangelium“ ist ein wissenschaftlicher Kunstname, der auf einem Missverständnis beruht. Der Begriff – von *protos*, erster – soll so viel wie Vor-Evangelium heißen, eine „Vorgeschichte“, so wie in der Exegese oft die Ereignisse vor der Taufe Jesu im Jordan bezeichnet werden. Guillaume Postel, ein französischer Jesuit, der das Buch für den West wiederentdeckt, in Venedig ins Lateinische übertragen und 1552 in Basel gedruckt hat, hielt es für die ursprüngliche, verloren gegangene Vorgeschichte des Markusevangeliums. Auch wenn diese Zuschreibung Gegenstand heftiger Forschungskontroversen zwischen evangelischen und katholischen Forschern seit dem 16. Jh. waren, hat sich der Titel erhalten.

Der antike Titel lautet:

- „Geburt [Genesis] Mariae“ (P.Bodm V), nach Mt 1,1
- oder „Wort über die Geburt der Gottesgebäerin“ [*Sermo de Deiparae nativitate*] (georg.)

oder ähnlich.

Der Fokus liegt auf Maria. Die Christologie ist die Basis, aber nicht das Thema. Die Genealogie der Heiligen Familie wird über Lk 1 hinaus eine weitere Generation marianisch zurückverfolgt.

---

<sup>64</sup> Oft wird ein Brief des Papstes Innozenz I. an Bischof Exsuperius von Toulouse (20. 2. 405), der die (apokryphen) Bücher, die „unter dem Namen des Matthias bzw. Jakobus des Jüngere umlaufen“, (nebst weiteren) verwerfen und verurteilen will (DH 213), auf das Protevangelium bezogen. Im Decretum Gelasianum (aus dem 6. Jh.) stehen auf der Liste der „apokryphen“ und damit als unkatholisch, häretisch und schismatisch verworfenen Schriften auch ein „*Evangelium nomine Iacobi minoris apocryphum*“ und ein „*Liber de nativitate salvatoris et de Maria vel obstetrice apocryphus*“, beides sind mögliche Kandidaten. Allerdings muss der „kleine“ vom „gerechten“ Jakobus unterschieden werden – was nicht immer der Fall war.



c. In ProtevJac 25,1 wird als Autor „Jakobus“ genannt. So wird die Schrift auch in der Antike oft so titulierte (PBodm V: „Apokalypse des Jakobus“; Origenes, comm. In Mt X 17 zu Mt 13,53-58 [GCS Origenes 10/1, 21,16-22: „Buch des Jakobus“).

Da der Epilog nach Jerusalem verweist, wird der „Herrenbruder“ gemeint sein, der spätere Leiter der Jerusalemer Urgemeinde, den Josephus einen „Gerechten“ nennt (*antiquitates* 20, 197–203), als er von seinem Martyrium berichtet. Er hatte als Familienmitglied Josephs Zugang zu Geheimnissen aus der Familie Marias.

Teils wurde dieser Jakobus mit dem „kleinen“ (jüngeren) Jakobus identifiziert, dem auch ein apokryphes Evangelium, vielleicht dieses, zugeschrieben wird.

Die Autorangabe ist allerdings nicht historisch, sondern literarisch; das Werk ist programmatisch pseudonym: Es schreibt die Glaubenszeugnisse der frühesten Tradition fort, bemüht die Autorität der ersten Christengeneration und vertieft (virtuell) die Verankerung der frühen Kirche in der Urgemeinde.

d. Das Protevangelium wurde lange Zeit von der kritischen Forschung wegen der mariologischen Interessen als relativ jung angesehen und ins 5. oder 6. Jh. n. Chr. datiert, also in die Nähe des Evangeliums aus der Arundel-Handschrift und anderer Apokrypha. Doch Papyrifunde haben diese Spätdatierung falsifiziert. Der Papyrus Bodmer V, der ins 3. oder 4. Jh. gehört, enthält den Text. Damit wird seine Identifizierung mit dem „Buch des Jakobus“ wahrscheinlich das Origenes (184-254 n. Chr.) in seinem Matthäuskommentar als bekannt voraussetzt. Daraus leitet sich eine Datierung der Schrift Mitte des 2. Jh. oder etwas später ab. Der Ort ist kaum zu bestimmen. Manche denken an Ägypten; aber das ist spekulativ.

e. Das Protevangelium ist eine hagiographische Schrift, die vor allem Maria ein literarisches Denkmal setzt. Aus dem Judentum ist an die Haggadah als literarische Analogie zu denken, aus dem Hellenismus an eine Lobrede (Enkomion) auf Maria in Form einer Geschichte.

f. Der Stil der Schrift ist einfach und eingängig. Die Originalsprache ist Griechisch. Das Werk greift verschiedene Traditionen auf, ist aber aus einem Guss. In ProtevJac 11f.17.21f. verbindet es geschickt den lukanischen und matthäischen Erzählfaden zu einer Harmonie. Zu den Charakteristika gehören vor allem zwei erzählerische Schwerpunkte:

- das Priesterliche, das von der Erziehung im Tempel (ProtevJac 7f.) über die Verheiratung mit dem Witwer Joseph (ProtevJac 9f.) bis zur Anklage und Rechtfertigung Marias reicht (ProtevJac 15f.),
- die Hebamme Salome, die, von Joseph geholt, Maria helfen soll (ProtevJac 18-20).

Beide Schwerpunkte gehören zusammen, weil sie von unterschiedlichen Seiten aus das Motiv der Jungfräulichkeit und Reinheit Marias beleuchten: die Priester kultisch, die Hebamme biologisch. Beides ist durch das Ethos Marias getragen: ihre Askese, die aus ihrer Spiritualität folgt.

Literarisch ragt ein Bericht Josephs über eine Vision vom Stillstand der Natur vor der Geburt Jesu heraus (ProtevJac 18,2f.). In der 1. Person Singular geschrieben ist der Text ein Gedicht von hoher literarischer Qualität mit zahlreichen Parallelen in religiösen Mythen<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Vgl. F. Bovon, *The Suspension of Time in chapter 18 of Protoevangelium Jacobi* (1991), in: ders., *Studies in Early Christianity* (WUNT 161), Tübingen 2003, 226 – 237.

g. Das Buch hat einen Aufbau, der dem Schema einer antiken Biographie folgt.

ProtevJac 1-3	Marias Herkunft
	1 Ihr Vater Joachim
	2-3 Ihre Mutter Anna
ProtevJac 4-5	Marias Geburt
	4,1 Die Verheißung des Engels an Anna
	4,2-4 Die Weisung an Joachim
	5 Die Geburt
ProtevJac 6-8	Marias Erziehung
	6 Heilige Erziehung zu Hause
	7 - 8,1 Vorstellung im Tempel
	8,2-10 Verheiratung mit Joseph
ProtevJac 11-24	Marias Taten
	11-16 Die Schwangerschaft
	11 Die Verkündigung
	12 Der Besuch bei Maria
	13f. Der Verdacht Josephs
	15 Die Anklage der Priester
	16 Die Rechtfertigung Marias und Josephs
	17-20 Die Geburt Jesu
	17 Der Weg zur Krippe
	18-20 Die Hebamme und Salome
	18,1 Josephs Suche
	18,2f. Josephs Vision
	19,1f. Die Erfahrung der Hebamme
	19,3 Das Zeugnis der Hebamme
	19,4-20 Der Glaube Salomes
	21 Der Besuch der Magier
	22 Die Rettung Jesu vor dem Kindermord
	23f. Die Ermordung des Zacharias
ProevJac 25	Epilog

Es fehlt allerdings eine Fortsetzung des Marienlebens bis zu ihrem Tode. Die spätere apokryphe Literatur wird das nachliefern.

h. Der Aufbau des Werkes folgt dem Interesse an Maria, der reinen Jungfrau vor, während und nach der Geburt. In diese marianische Perspektive gehören auch die Transformationen synoptischer Stoffe. So ist es nach ProtevJac 22 Maria, die, zusammen mit Elisabeth, Jesus vor Herodes rettet.

Maria wird idealisiert, aber auch vitalisiert. Sie ist ein Wunderkind und weiß von Anfang an, was sie will. Aber sie zeigt auch starke Emotionen: Am Brunnen will sie fliehen, als der Engel sie anspricht (11,1). Sie vergisst die Verkündigung und wundert sich deshalb über den Gruß Elisabeths (12,2). Sie hat Angst vor Schande, als ihre Schwangerschaft sichtbar wird (12,2). Von Joseph angeklagt, weint sie bittere Tränen, bleibt aber bei ihrem Wissen um die Geistzeugung (13,3).



i. Die Betonung der Jungfräulichkeit folgt einem asketischen Ideal, das sich in Teilen des Judentums wie des Christentums verbreitet hat. Vorbild ist die Geschichte von Samuel, den seine Mutter Hanna (Anna) zum Priestertum im Tempel weiht; Maria erscheint im Protevangelium als eine Art weibliches Gegenüber: Ihre Mutter weiht auch sie zum Leben am Tempel. Sie kann als Frau nicht Priesterin werden – aber sie ist mehr als jeder Priester. Passend zur zölibatären Lebensform Jesu wird auch eine Art Zölibat Marias erdacht („Josephsehe“), die das Wunder der Geburt Jesu desto größer werden lässt

j. Das Protevangelium verschiebt das Milieu, aus dem Jesus kommt. Während nach Lukas Jesus aus einer Familie der Armen kommt und auch Zacharias eher zum niederen Priestertum zählt, erscheint Joachim als reicher Priester, dem es finanziell an nichts mangelt, so dass er alles tun kann, um Maria die denkbar beste Bildung zu verschaffen.

k. Von der Mariologie aus öffnet sich ein Zugang zur Christologie.

- Die Vision Josephs vom Stillstand der Natur und der Arbeit (ProtevJac 18,2f.) lässt die kosmische und kulturelle Bedeutung der Geburt Jesu entdecken. Sie unterbricht den Lauf der Zeit. Sie richtet alle Augen „nach oben“ (18,2).
- Die Untersuchungen der Hebamme (ProtevJac 19,2f.) und Salomes (ProtevJac 20) bestätigt die unverletzte Jungfräulichkeit Mariens und lässt dadurch die Gottessohnschaft Jesu anschaulich werden.

Beide Aspekte gehören zusammen: Gott ist in seiner Schöpferkraft der Retter.

l. Die Hebamme und Salome werden zu Glaubenszeuginnen in Analogie zu den „Leichensalbfrauen“ (Peter Handke) in Jerusalem bei der Auferstehung.

- Das Motiv der Hebammen geht auf Ex 1,15-21 zurück, wonach ihre Kunst und List den Mordplänen des Pharaos wenigstens zeitweise Einhalt gebietet.
- Im Protevangelium gibt es eine kürze Version, die *textus Z* hat, und eine längere Version, die alle anderen Zeugen bieten.

Beide Male wird eine namenlose Hebamme mit Salome konfrontiert, die nach Mk 15,40 und Mk 16,1 zu den Frauen aus Galiläa unter dem Kreuz und am Grab gehört.

- Die Hebamme, von Joseph geholt, wird Zeugin des wunderbaren Geschehen der Geburt Jesu. Sie ordnet es von Anfang an richtig ein. Sie bringt ihren Glauben in Worten zum Ausdruck, in denen das *Magnificat* und *Benedictus* nachklingen. Sie hat ein „Schauspiel“ der Natur gesehen, das nur Gott inszeniert haben kann.
- Salome spielt die Thomas-Rolle aus Joh 20. Sie kann nicht glauben, wenn sie nicht sieht und berührt (19,3). Sie untersucht Marias Mutterschoß und findet ihn unverseht (20,1) – aber ihr Finger verbrennt (20,2), wird aber nach einem Reuegebet (20,2) durch einen Engel geheilt (20,3). Allerdings soll sie schweigen, „bis das Kind nach Jerusalem gekommen ist“.

Der Kontrast unterstreicht die Herausforderung des Glaubens.

Die Erzählung ist nicht naiv, sondern hoch differenziert. Sie reizt das Thema Jungfräulichkeit über jene Grenze des guten Geschmacks bis zur Absurdität aus – und macht es gerade dadurch zu einem Thema des Glaubens, der weiß, dass er grenzwertig ist.

E. de Strycker, *Le forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Brüssel 1961

#### 4.5 Die Windeln des Messias Das arabische Kindheitsevangelium

a. Das arabische Kindheitsevangelium (arabK) ist vom Protevangelium des Jakobus abhängig; es folgt ihm auf der Wegstrecke von der Geburt bis zur Verfolgung Jesu; es zieht den Erzählfaden aber weiter aus.

Der Text in zwei arabischen und drei (redaktionell bearbeiteten syrischen Handschriften) überliefert.

- Eine arabische Handschrift, von Syke veröffentlicht worden ist, nimmt Stoffe des wunderkräftigen Jungen Jesus auf, die mit dem Kindheitsevangelium des Thomas verwandt sind; damit gehört sie zu den ältesten Evangelien, die eine mehr oder weniger durchgängige Jugendbiographie Jesu schreiben; stark ausgeschmückt sind die Erzählungen von der Fluchtnach Ägypten und der Rückkehr nach Nazareth: Abenteuer wechseln mit intimen Szenen der Kinderliebe Marias und Josephs.

Die Handschrift, die den wissenschaftlichen Ausgaben zugrunde liegt, stammt aus dem Besitz des Leidener Humanisten Jakobus Golius (1596-1667) und liegt in der Bibliotheca Bodmeriana von Oxford.

- Die andere arabische Handschriftsetzt, der *Codex Lauretanus*, setzt nach der Kindheitsgeschichte mit einem „best of“ der kanonischen Evangelien bis Pfingsten fort. Damit gehört es in die Nähe der Evangelienharmonien, von denen die des Syrers Tatian am einflussreichsten gewesen ist. Wahrscheinlich ist diese Rezension jünger. Sie kürzt die Sensationsstories und beschränkt sich aufs Wesentliche.

Der Codex wurde im Jahr 1610 syrischer und 1299 christlicher Zeitrechnung geschrieben. Er stammt aus der Stadt Mardin im oberen Mesopotamien. Hier war ein Zentrum der Nestorianer, später der Jakobiten. Der Text ist sicher erheblich älter. Er hat vergleichsweise enge Parallelen mit dem Koran, z.B. in der Eröffnungswendung: „Im Namen des (gütigen und) barmherzigen Gottes“ (arabK 1,1; 55,2 Codex Laur. – nicht in der Edition von Syke). Wie die Abhängigkeitsverhältnisse liegen, ist strittig.

- Eine syrische Überlieferung spannt den Bogen noch weiter: von der Geburt der Gottesmutter bis zu ihrem Heimgang.  
Die beiden anderen syrischen Handschriften bleiben enger am Erzählstrang der arabischen Texte.

Das arabische Kindheitsevangelium bezeugt die literarische Kreativität des arabischen Christentums und signalisiert, dass Arabisch – bis heute – nicht nur die Sprache Muslime ist. Gleichzeitig erweist sich die auch an der dieser Stelle die enorme Bedeutung des syrischen Christentums, deren Traditionen eher von den Orthodoxen und den Altorientalen als den römischen Katholiken gepflegt werden.

b. Das Alter der arabischen Texte lässt sich nur schwer bestimmen. Aus dem Unterschied zwischen dem Edition Syke und dem Codex Lauretanus sowie der Nähe sowohl zum Protevangelium des Jakobus als auch zum Kindheitsevangelium des Thomas lässt sich ein vorislamischer Ursprung im 5. oder 6. Jh. wahrscheinlich machen. Dann aber ist das arabische Kindheitsevangelium ein wichtiges Bindeglied zwischen den Jesustraditionen der kanonischen Evangelien und denen des Korans.



c. Der Aufbau des arabischen Kindheitsevangeliums nach der Edition Syke setzt vier Schwerpunkte.

arabK 1-9-	Die Geburt Jesu in Bethlehem Reise nach Bethlehem – Maria und die Hebammen – Huldigung der Hirten – Beschneidung und Darstellung – Huldigung der Magier – Zorn des Herodes
arabK 10-24	Fluchtnach Ägypten Sturz eines Götterbildes – Bekehrung eines Räubers – Exorzismen und Heilungen – Metamorphose eines Esels zu einem Menschen – Hochzeitswunder – Naturwunder – Rückkehr
arabK 25-48	Wundertaten in Bethlehem und Nazareth Heilungen von Kindern und Erwachsenen – Jugendfreundschaften mit Aposteln – Natur- und Technikwunder in der Werkstatt Josephs und der Umgebung von Nazareth
arabK 49-54	Der Zwölfjährige im Tempel Gespräche über Theologie, Astronomie und Naturkunde
arabK 55	Schlussdoxologie

Der erste Teil folgt weitgehend dem Protevangelium, der dritte dem Kindheitsevangelium des Thomas, der vierte baut Lk 2,41-47 kräftig aus.

d. Das arabische Kindheitsevangelium entwickelt inmitten seiner Volkstümlichkeit einige theologische Interessen.

- Maria ist „Herrin“. Sie wirkt als Mittlerin. Die Hebammen sprechen mit ihr (arabK 3); sie verweist auf Jesus, der heilt und befreit – von Anfang an (arabK 3,2); sie schenkt den Magiern Windeln Jesu als Gegengabe (arabK 7); sie erkennt die Wohltat eines Räubers, der mit dem reuigen Schächer identifiziert wird (arabK 23); sie wäscht die Kleider Jesu (arabK 24).
- Jesus ist als Mensch Gott und als Gott Mensch. Er wird regelmäßig „Sohn Marias“ genannt (wie im Koran), aber nicht als Gegensatz zum „Sohn Gottes“ (wie im Koran), sondern als Sohn der Jungfrau, nicht des Joseph, wie bei Lukas und Matthäus. Die Göttlichkeit des Kindes zeigt sich in vielen Wunderzeichen und noch mehr Wundertaten schon des Säuglings und Knaben. Die Wortverkündigung tritt zuerst zurück. Aber schon das kleine Kind prophezeit seine Passion (arabK 23,2), und die Weisheit des Zwölfjährigen ist überragend.

Die Legenden sollen die Wahrheit des Evangeliums veranschaulichen: durch Eindrücklichkeit. Die Windeln des Messias (arabK 7-8) sind ein Paradebeispiel: Sie knüpfen an das Neue Testament an – Lk 2,7 und Mt 2,11. Sie verknüpfen beide disparaten Motive zu einer stimmigen neuen Geschenk-Geschichte. Dadurch wird die Windel Jesu – im Feuer erprobt – zu einem christologischen Echtheitsbeweis der wahren Menschheit Jesu. Gleichzeitig wird der Ansatz christlicher Reliquienfrömmigkeit klar. Die Logik dieser Beweisführung entzieht sich dem modernen Denken in Kategorien der Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft; in der Welt 2.0 ist das Denken vertraut.

#### *Literatur:*

*Maria Josua- Friedmann Eßer*, Das arabische Kindheitsevangelium, in: Christoph Marksches – Jens Schröter (Hg.), Antike christliche Apokryphen I/2 963-982

*Gerhard Schneider*, Kindheitsevangelien 47-55

Exkurs:  
Die Geburt des Propheten  
Jesus und Maria im Koran

a. Jesus ist im Koran ein wichtiger Prophet in einer Reihe großer Propheten wie Abraham, Mose und vor allem Muhammad (Sure 4,163; 6,83-87; 19,30-33). Er ist ein wahrer Muslim. Er ist „rechtschaffen“, weil Wort und Leben zusammenpassen (Sure 6,85). Von Gott gesandt, verkündet er den reinen Glauben an den einen Gott.

b. Der Koran setzt in der Beschreibung Jesu drei Schwerpunkte:

- seine Geburt aus der Jungfrau Maria,
- sein öffentliches Wirken mit Worten und Zeichen,
- sein Ende.

Durchweg prägend ist die Theozentrik: Jesus ist nicht der Sohn Gottes, sondern der Sohn der Maria (Sure 2,87; 3,59). Er wird zwar auch „Christus“ genannt, aber nicht als messianischer Gottessohn; vielmehr ist „Christus“ wie ein Eigenname, der den Gesandten als Gesalbten kennzeichnet. Gott spricht sein Wort durch ihn, wie durch andere Propheten. Jesus ist aber von den Christen zu Gott gemacht und dadurch verraten worden. Deshalb bedürfen sie der Bekehrung durch Muhammad zum Islam – im Sinne Jesu (Sure 4,171f.).

Größte Schwierigkeiten hat der Koran mit dem Kreuzestod Jesu, weil er Gott desavouiert. Die einschlägigen Passagen (Sure 3,52; 4,156f.) werden unterschiedlich gedeutet: Ist ein *alter ego* oder ist Jesus selbst nur scheinbar gekreuzigt worden? Hat man nur, dass er gekreuzigt wurde, oder entzieht sich dem Verstand, dass er gekreuzigt worden ist? Jesus stirbt (Sure 19,33); die Umstände bleiben offen.

Positiv wird von einer Erhebung gesprochen (Sure 3,52). Damit ist nicht eine Erhöhung „zur Rechten Gottes“ im Sinn des urchristlichen Kerygma gemeint ist (Phil 2,9-11), sondern an eine Rettung vor dem Tode bis zur endgültigen Auferstehung zu rechnen. Eine Parusie des Menschensohnes Jesus zum Gericht kennt der Islam so wenig wie eine Interzession des Auferweckten für die Menschen.

c. Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria ist ein Hauptthema der Jesustradition im Koran (Sure 19,16-40). Die Überlieferung berührt sich eng mit der lukanischen Verkündigungsgeschichte (Lk 1,26-38), aber auch mit apokryphen Jesustraditionen, besonders dem Pseudo-Matthäusevangelium und dem arabischen Kindheitsevangelium. Die Jungfrauengeburt zielt im Koran nicht (wie bei Lukas und Matthäus) auf die Gottessohnschaft Jesu, sondern auf die Macht Gottes, zu tun, was er will (vgl. Sure 3,59). Maria ist (anders als im Neuen Testament) ganz passiv – von der Frage, wie es geschehen könne, über die farbige Beschreibung ihrer Wehen unter einer Palme bis zu ihrer Verunglimpfung als Hure. In dieser Passivität ist sie aber gerade eine echte Muslima, weil Maria Gott alleinwirken lässt, während sie im alltäglichen Leben durchaus aktiv ist.

d. Jesus verkündet nach dem Koran das Evangelium. Es ist mit der Tora (dem Gesetz) identisch. Es stellt in erster Linie auf das Bekenntnis des einen Gottes ab. Jesus verkündet in Worten und Zeichen; seine Worte gibt ihm Gott ein, seine Zeichen setzt Gott. Er beginnt als Embryo (Sure 19,14) und beweist sich als Knabe (Sure 5,111f.), ähnlich wie im apokryphen Kindheitsevangelium des Thomas. Er bleibt gegen starken Widerspruch Gott treu (Sure 5,120; 61,4).



e. Der Koran hegt große Vorbehalte gegen die Trinitätstheologie wie gegen die Gottessohnschaft Jesu. Die Kritik ist komplementär (Sure 5,116; vgl. 4,171 und 5,73).

- Gott hat kein Kind (Sure 4,171); gemeint ist: er zeugt keines. Die Kritik des Korans an der Gottessohnschaft Jesu richtet sich gegen eine Sexualisierung Gottes resp. gegen eine Vergöttlichung der Sexualität.
- Es gibt keine „Beigesellung“ des Sohnes zu Gott (Sure 5,72f.). Er bleibt er selbst: der eine und einzige Gott.
- Es gibt keine Vater-Mutter-Kind-Dreieinigkeit (Sure 5,116; vgl. 4,171 und 5,73).

In Teilen der islamischen Theologie wird die Metaphorik neutestamentlicher Theologie erkannt – aber nicht reflexiv nachvollzogen. Die Kritik des Koran an der Gottessohnschaft Jesu und am Trinitätsglauben trifft das Neue Testament und das Christentum nicht, weil es – außer in abseitigen Karikaturen – weder ein sexualisiertes Verständnis der Gottessohnschaft noch eine marianische Trinität gibt.

f. Der Koran hat keine Christologie, sondern eine Propheten-Jesulogie: Jesus ist Gesandter, nicht Retter; er hat keine eigene „neue“ Botschaft, sondern die einzig wahre. Dieses Jesusbild ist unter den Bedingungen des islamischen Monotheismus schlüssig, hat aber entscheidende Schwachstellen: die Relativierung des Kreuzestodes Jesu, die Statik des Offenbarungsdenkens und die Entdifferenzierung des christologischen Monotheismus, der das schöpfungs- und erlösungstheologische Vermittlungsproblem pneumatologisch lösen kann.

Zu den synoptischen, johanneischen und paulinischen Christologien des Neuen Testaments verläuft ein tiefer Graben. Eine gewisse Nähe entsteht zu den antipaulinischen Pseudo-Klementinen. Der genaue Einfluss christlicher Traditionen ist aber nicht hinreichend erforscht. Es lassen sich aber aus neutestamentlicher Sicht Zwischenstufen auf dem Weg sowohl zu den positiven Jesusaussagen wie auch zur negativen Christologiekritik erkennen: die starke, teils übersteigerte Mariologie; die spektakuläre Kindheitstheologie, die aus dem Ruder zu laufen droht; die legendarische Ausgestaltung der Geburt und Kindheit, die theozentrisch rückgebunden werden muss.

#### *Literatur:*

*Joachim Gnilka*, Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche, Freiburg - Basel - Wien 2007, 105-122

*Martin Bauschke*, Jesus im Koran, Köln u.a. 2001

*Karl-Friedrich Pohlmann*, Die Entstehung des Korans, Darmstadt 2012

## 5. Auswertung

### 5.1 Erzählter Glaube – erinnerte Geschichte Narrative Christologie von Anfang an

a. Markus beginnt sein Evangelium mit einer Erzählung von der Taufe Jesu im Jordan (Mk 1,9ff.), weil danach die öffentliche Verkündigung des Evangeliums startet (Mk 1,14f.).

Matthäus und Lukas setzen gleichfalls diesen Einschnitt, schalten aber eine Kindheitsgeschichte voran, um Jesus vom ersten Moment seines irdischen Lebens an zu identifizieren: Er wird nicht, sondern ist Gottes Sohn; er gehört in die Geschichte Israels hinein; er ist der Arme, der alle reich macht, der Verfolgte, der den Tod besiegt. Durch die Kindheitsgeschichte wird Jesus aus einer Heroenrolle gelöst: Er ist nicht der strahlende Held, der unter widrigen Umständen gekreuzigt, von Gott aber rehabilitiert wurde, sondern der wahre Mensch, der des Schutzes bedarf und seine volle Stärke in seiner ganzen Schwäche entfaltet.

In den apokryphen Evangelien gerät diese Dialektik aus der Balance, weil nur die Gotteskraft des Menschenkinds beleuchtet wird und das Wunder der Natur das Geheimnis des Glaubens zu entzaubern droht.

b. Für die biblische Theologie ist die Trias Ereignis – Erinnerung – Erzählung konstitutiv. Während die Erinnerung nach Plato die Vergegenwärtigung einer ewig gültigen Idee ist, ist sie nach der Bibel die Wahrnehmung der Aktualität einer Vergangenheit, die nicht vergeht, sondern durch Gott bleibende Bedeutung hat – für diejenigen, die sich erinnern; während deshalb die argumentative Kraft der Erzählung im platonischen Denken der Mythos ist, der darstellt, „was niemals war und immer ist“ (Sallust, *De diis et mundo* 4,4), ist sie in der biblischen Theologie die Beschreibung eines Geschehens, das passiert ist, in der Perspektive derer, bei denen es Eindruck hinterlassen hat.<sup>66</sup>

c. Unter dieser Rücksicht sind die Kindheitsevangelien theologisch konsequent: Sie erhellen das wahre Menschsein Jesu als christologisches Datum unter dem Aspekt, dass eines Menschen Leben mit der Geburt beginnt. Sie stellen aber – ebenso konsequent – den Anfang des Lebens Jesu so dar, wie es erst im Rückblick möglich ist, unter dem Eindruck des Lebens, des Todes und der Auferweckung Jesu.

Die konstitutive Bedeutung des Ereignisses für die Erinnerung ist so groß, dass es im Raum der neutestamentlichen Jesusüberlieferung – so sie nicht selbstwidersprüchlich ist – keine Erzählung ohne Erinnerung an ein Ereignis gibt. Mithin muss die Frage der historischen Referenz auch an die Kindheitsgeschichten gerichtet werden.

Die theologische Bedeutung der Erinnerung erfordert ein Erzählen, das keine zeitgenössische Neutralität simuliert, sondern im Gegenteil den historischen Hintergrund ausleuchtet, vor dem sich das Vergessen verbietet und die Vergegenwärtigung verantwortet. Das ist im Fall der Kindheitsgeschichten der Raum der messianischen Hoffnungen Israels, den Jesus in seiner Verkündigung ausgestaltet, in seiner Passion aufs Spiel gesetzt und in seiner Auferweckung für alle geöffnet hat.

---

<sup>66</sup> Vgl. Th. Söding, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg - Basel - Wien 2012.



d. Mit der konstitutiven Bedeutung der Geschichte für die Erzählung ist deshalb keine Vorentscheidung über die Historizität einzelner Szenen, Worte, Taten und Episoden getroffen, sondern nur ein Grund genannt, die Frage zu stellen. Umgekehrt lässt sich die theologische Bedeutung des Geschehens nicht auf das reduzieren, was unter Ausklammerung theologischer Vorzeichen historisch rekonstruiert worden ist, weil es im Raum der Historie keine neutrale Objektivität gibt.

### 5.1.2 Die Gattungsfrage

a. Gattungsgeschichtlich betrachtet, sind Mt 1-2 und Lk 1-2 kein Mythos, weil die Geburt Jesu ein historisches Faktum ist; Maria ist seine natürliche Mutter. Die Kindheits-evangelien erzählen keine Göttergeschichte, sondern den Beginn der Geschichte des Menschen Jesus durch das eschatologische Handeln des einen Gottes

b. Die Texte sind keine Ammenmärchen, die etwa den Skandal einer unehelichen Geburt Jesu vertuschen wollen. Sie machen im Gegenteil die Einwände transparent.

- Die Auffassung, Maria habe Ehebruch begangen (z.B. mit einem römischen Soldaten namens Pantheras), ist antichristliche Propaganda, die seit dem 3. Jh. regelmäßig auftaucht (auch bei den Nazis), aber das Bekenntnis zur Jungfrauengeburt immer schon voraussetzt.<sup>67</sup>
- Die moderne These, Maria sei vergewaltigt worden<sup>68</sup>, ist reine Spekulation.

Ob die neutestamentlichen Texte apologetisch sind (was meist angenommen wird), bleibe dahingestellt; die zitierten Erzählzüge (Mt 1,19f - Lk 1,34.36f) erklären sich als Topoi.

c. Die kanonischen Texte sind – im Unterschied zu den apokryphen – keine Legenden.<sup>69</sup> Zwar haben sie Gemeinsamkeiten mit Legenden, aber eine zu große historische Substanz. Legenden zeichnen Typen; hier hingegen geht es gerade um das Einmalige, Unvergleichliche. Das Wunderbare ist nicht ausgemalt; vielmehr bleibt alles im Raum prophetischer Inspiration.

d. Die Texte sind keine Midraschim oder Pescharim, weil sie zwar gesättigt sind von Schrift-Theologie, aber weder die (alttestamentliche) „Schrift“ auslegen noch anwenden, sondern das historische Geschehen der Geburt Jesu – von seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung her – im Lichte der Bibel Israels erzählen.

e. Die Geburtsankündigungsgeschichten sind für Matthäus ein Kapitel im „Buch der Geschichte Jesu [*biblos genéseos*]“ (1,1), für Lukas Teil des „Berichts“ [*diégesis*] über die „unter uns zur Erfüllung gekommenen Ereignisse [*prágmata*]“ (1,1). Gattungsmäßig stehen sie in der Nachbarschaft anderer neutestamentlicher Erzählungen, die „zwischen Himmel und Erde“ spielen: die Versuchung, die Verklärung und die Erscheinungen Jesu, und sie stehen in der Nachfolge alttestamentlich-frühjüdischer Geburtsankündigungsgeschichten<sup>70</sup>, die jeweils von Gottes wunderbarem Eingreifen handeln, dass Gott zu Israels Heil einem Kind das Leben schenkt, wo es nach natürlichen Bedingungen unmöglich oder doch extrem erschwert ist. In keinem Fall handelt es sich um Legenden, in keinem um Reportagen. Hellenistische Biographien können den Mythos göttlicher Herkunft integrieren, um auf diese Weise die Funktion, die der

---

<sup>67</sup> Vgl. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York 1979, 534ff.

<sup>68</sup> So G. Vermes, *Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende*. Darmstadt 2007.

<sup>69</sup> Auch von W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Gütersloh<sup>5</sup>1990, 84.

<sup>70</sup> 1Sam 1,1-20 (Hanna/Samuel); 2Kön 4,4-17 (Sunamitin); Gen 17,15-22; 18,9-15 (Abraham/Sara/Isaak); Ri 13,2-25 (Simson); vgl. Lib. Ant. 42,1-7; 53,12; Lk 1,5-25.57-80 (Johannes); weiter: äthHen 106,12 (Kind Noahs). In keinem Fall geht es um einen Jungfrauengeburt.



Held für die Gemeinschaft hat, im göttlichen Geheimnis seiner Person zu begründen.<sup>71</sup>

f. In den Geburtsevangelien des Matthäus und Lukas wird die äußerste Möglichkeit, die das Judentum kennt, um Gottes Wirken zur Empfängnis eines Menschen zu denken, genutzt, um das Heilsgeschehen des Evangeliums in der Mitte des Menschen Jesus und seiner Theozentrik zu begründen.

g. Für Matthäus und Lukas handelt es sich bei den „Kindheitsevangelien“ um biographische Geschichtsschreibung in der Form narrativer Christologie. Ihr Geschichtsverständnis lässt Raum für das Handeln Gottes, für Gnade und Inspiration, für Engel und Erscheinungen, auch für die Jungfrauengeburt; ihre Christologie verlangt die Erdung durch eine Geburtsgeschichte, in der das Geheimnis der Gottessohnschaft Jesu aufleuchtet. Allerdings ist das Geschehen der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria für die Evangelisten zweifellos absolut exzeptionell – so wie das der Verklärung, der Auffindung des leeren Grabes und der Erscheinung Jesu. Es verlangt eine Darstellung als Geschichte, weil Gott die Geschichte Jesu beginnen lässt; die Geschichte verlangt eine Darstellung als „Wunder“, weil Gott diese Geschichte zum eschatologischen Heil bestimmt. Die geistgewirkte Empfängnis Jesu ist für Matthäus und Lukas sowenig ein geschichtliches Ereignis auf der Ebene alltäglicher Ereignisfolgen wie seine Auferweckung von den Toten, sondern ebenso wie sie ein eschatologisch-einmaliger, unableitbarer und unüberbietbarer Vorgang.

---

<sup>71</sup> Vgl. *K. Berger*, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 369f.

### 5.1.3 Die historische Frage

- a. Im historischen Kern des Geschehens steht die Geburt Jesu.
- b. Eine Reihe von Umstandsbestimmungen sind unstrittig, weil sie übereinstimmend aus den Quellen belegt sind und nicht unter Ideologieverdacht stehen: dass seine Mutter Maria und sein (Zieh-)Vater Joseph war; dass es zu einer größeren jüdischen Sippe mit Brüdern und Schwestern gehört; dass er unter König Herodes, also vor 4 v. Chr. geboren wurde. Im Kern unproblematisch sind auch die verwandtschaftlichen Beziehungen zur Familie des Täufers mit Elisabeth und Zacharias.
- c. Einige Details stehen unbezweifelbar im Widerspruch zu den Ergebnissen historischer Forschung, so der Synchronismus zwischen der Geburt Jesu unter Herodes und der Statthalterschaft des Quirinius in Syrien sowie die Ansage eines weltweiten Zensus unter Augustus. Allerdings sind beide Angaben als literarische Steigerungen verständlich, wie sie in der antiken Historiographie durchaus erlaubt sind.
- d. Wichtige Worte sind sicher nicht die Dokumentation von O-Tönen, sondern Kreationen der Erinnerung, die – wie in der antiken Biographie und Historiographie vorgesehen – Menschen so reden lassen, wie sie hätten reden können, wenn sie besonders gut geredet hätten, so dass ihr Charakter, ihre Intention, ihre Inspiration zum Ausdruck kommt. Dazu gehören die *Cantica*, die sicher von der Liturgie der Urgemeinde mitgeprägt sind, auch wenn sie Maria, Zacharias, Elisabeth und Simeon nicht ohne Grund in den Mund gelegt worden sind. Diese Worte beschreiben exakt den theologischen Horizont, in dem sie das Geschehen nur eignen haben kann und der von den Erzählungen geöffnet wird.
- c. Andere Umstandsbestimmungen sind strittig; sie verlangen eine differenzierte Beurteilung.

Bethlehem ist zwar theologisch hoch besetzt (Mi 5,1f.), aber alternativlos in den Evangelien. Dass Jesus „von Nazareth“ heißt, besagt nichts über seinen Geburtsort. Bethlehem passt zur Tempelfrömmigkeit, die in allen Varianten der Kindheitsgeschichte stark ist. Die Widersprüche in der Lokalisierung sprechen eher für den historischen Anknüpfungspunkt als für eine dogmatische Konstruktion.

Die Hirten passen zur Situation der Geburt in Bethlehem. Die Engel gehören ins Weltbild; die Widersprüche in der Lokalisierung sprechen eher für den historischen Anknüpfungspunkt als für eine dogmatische Konstruktion.

Der Besuch der Magier (Mt 2,1-12) ist als theologisches Lehrstück gestaltet – mit so starken Farben, dass ein mögliches Geschehen verdeckt wird.

Der „Stern“ von Bethlehem ist in Mt 2 eine astronomische Erscheinung mit symbolischer Bedeutung: der Stern des Messias, gesehen von heidnischer Prophetie. Die Astronomie kann einen plausiblen Hintergrund rekonstruieren.

Der Kindermord in Bethlehem, außerhalb des Neuen Testaments nicht bezeugt, ist entweder die Erinnerung an ein grausames Geschehen, das sonst vergessen worden wäre, oder eine literarische Miniatur, die Herodes' Grausamkeit, die strukturell gegen die messianische Sendung Jesu gerichtet ist, ins Bild einer Geschichte fassen und so den unschuldigen Kindern ein Denkmal setzen soll.

Die Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel lassen sich am leichtesten als literarisch-theologisch stilisierte Erinnerungen verstehen.

Jesus im Tempel ist eine ideale Szene, die Allgemeines konkretisiert.



d. Die Kindheitsgeschichten sind Theologie als Geschichtsschreibung und umgekehrt. Sie sind Theologie, indem sie den theologischen Kontext bestimmen, in dem sie die Geschichte Jesu sehen.

- Es ist der Zusammenhang zwischen Himmel und Erde, Gott und den Menschen. Dafür stehen Träume und Visionen, Erscheinungen und Berufungen, aber auch Gesänge und Gebete. Jesus ist ein Geschenk des Himmels.
- Es ist der Zusammenhang zwischen Jesus und Israel. Dafür stehen Priester und Propheten, Kulte und Riten, Genealogien und Schriftreflexionen.
- Es ist der Zusammenhang zwischen der Geburt und dem Leben wie dem Tod und der Auferstehung Jesu. Dafür stehen Weissagungen und Motivtranspositionen, Querverbindungen und Sinnlinien.

Die Kindheitsgeschichten können nur als Teil der Evangelien und nur im Zusammenhang mit der Bibel Israels gelesen werden, die sie beide ihrerseits bereichern.

e. Die apokryphen Evangelien verlassen den Raum nachprüfbarer Geschichtlichkeit; sie sind voller Lokalkolorit, aber im Zuge einer umfassenden Allegorisierung der Geschichte Jesu entstanden. Es kann sein, dass in das Protevangelium des Jakobus marianische Familientraditionen eingeflossen sind; aber Maria wird so sehr als Vorbild des Glaubens – in durchaus zeitgemäßer Weise – dargestellt, dass die historischen Bezüge unsicher bleiben und teils falsifiziert werden, z.B. in der Stilisierung des Tempels als Kloster oder der Familie der Maria als spätantike resp. frühmittelalterliche Adlige.

Allegorisierung und Aktualisierung haben ihr theologisches Recht in der Veranschaulichung der Christologie; sie müssen aber von einer historistischen Hermeneutik geschützt werden, wie sie seit der Neuzeit grassiert und entweder zur apologetischer Verkrampfung oder zu rationalistischer Entsorgung führt.

## 5.2 Mythos im Evangelium? Die Geburt aus der Jungfrau Maria

a. Für Matthäus und Lukas ist die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria eine vorgegebene Tradition, die sie als geschichtliche Überlieferung (im Weltbild ihrer Zeit) begreifen und darstellen. Die Darstellung baut die Einwände bereits ein: die biologische Unmöglichkeit und den Verdacht des Ehebruchs. Die apokryphe Tradition baut beides extrem stark aus. Jes 7,14 LXX ist nicht der Entstehungsort der Überlieferung, sondern der Reflexionspunkt der Tradition, expliziert bei Matthäus.

b. Die religionsgeschichtlichen Parallelen zum Motiv der Jungfrauengeburt weisen vor allem in den ägyptischen Königsmythos. Die Texte handeln freilich weder von einer Geistesempfängnis noch einer Jungfrauengeburt, sondern von einer heiligen Hochzeit zwischen einem Gott und einer jungen Königin (die Jungfrau ist oder nicht)<sup>72</sup>. Dadurch wird der Pharao der Sohn des (höchsten) Gottes; die Göttlichkeit des Pharao ist in seinem Ursprung begründet. Der Gott zeugt seinen „Sohn“, indem er den Geschlechtsakt in Gestalt eines Menschen vornimmt. Die Funktion des Mythos liegt, mit modernen Augen betrachtet, in der Legitimation der pharaonischen Herrschaft, mit antik-ägyptischen Augen betrachtet, hingegen in der Wahrnehmung göttlicher Präsenz im Königtum; er ist ein Kapitel politischer Theologie (Jan Assmann).

c. Von Ägypten aus wandert das Motiv in den Hellenismus ein und verändert dabei seine Gestalt: Es wird mythisiert, um *als* Mythos der Ägypter rezipiert und interpretiert zu werden (vgl. Plutarch, Leben des Numa); er ist ein Topos, der als geläufiges *exemplum* für die Göttlichkeit besonderer Menschen steht.<sup>73</sup>

d. So verwendet den Mythos Vergil (*Bucolica* 4); der Dichter schreibt den Mythos als Literatur fort<sup>74</sup>: Der verheißene König, der das Goldene Zeitalter herbeiführt, ist von einer Jungfrau geboren als reiner Gottessohn und kann nur als solcher der Heilsbringer Roms und der ganzen Welt sein – wie umgekehrt die *Pax Romana* nach ihrer Ursache fragen lässt, die in einem Handeln der Götter bestehen muss, das die politische Herrschaft als Verwirklichung menschlichen Glückes und die Präsenz göttlichen Segens durch einen begnadeten König begründet. Vergil hat Augustus als den Erneuerer Roms vor Augen. Die poetische Form begründet den Anspruch des Textes, Wirklichkeit darzustellen; die mythischen Motive, die zu Dichtung werden, interpretieren die Wirklichkeit in bestimmter Weise: In der Geburt des Augustus wird Geschichte, was der Mythos des göttlichen Kindes besagt; die Geburt des Augustus lässt sich im Horizont des Mythos als epochales Ereignis begreifen.

---

<sup>72</sup> Vgl. *Alexandra von Lieven*, Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren?* 156-170.

<sup>73</sup> Hinweis von *M. Sigismund*, Wuppertal.

<sup>74</sup> Dazu grundlegend *G. Picht*, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1990.



e. Der ägyptische Mythos ist weder in seiner ursprünglichen Gestalt noch in seiner literarisch-politischen Adaption in frühjüdischer und neutestamentlicher Zeit der Ursprungsort für die Messianologie der Septuaginta und die Christologie der Jungfrauengeburt, sondern ein Resonanzboden, der das Unsagbare eines theologischen Geheimnisses ausdrücken lässt, und ein Katalysator paradoxaler Christologie.

Außerhalb der biblischen Überlieferung ist keine Parthenogenese eines Herrschers bezeugt; sie transzendiert gerade die Sexualität und bewahrt daher die göttliche Kreativität vor Profanierung. Jes 7,14 LXX ist das Original, das Postulat messianischer Kreativität; in Mt 1-2 und Lk 1-2 geschieht die christologische Konkretion. Die Deutung der ägyptischen Parallelen als Vorlage der Jungfrauengeburt ist eine christliche Projektion, die dann sekundär

f. Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria ist nach dem Zeugnis der Kindheitsevangelien ein geschichtliches Ereignis von entscheidender Bedeutung für das Verständnis Jesu als Christus. Es entzieht sich aber einer historischen oder biologischen Verifikation mit den Methoden der Geschichts- und Naturwissenschaft. Dass es keine natürliche Erklärung gibt, ist aber nicht ein Problem, an dem der Glaube scheitert, sondern ein Teil des Glaubens an die jungfräuliche Geburt Jesu selbst.