

**Vom Versuch,
einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren.
Zwei verschiedene Lesarten der „Jungfrauengeburt“
in Mt 1,18–25**

**von
Martin Ebner**

aus:

Kampling, R. (Hrsg.), „Dies ist das Buch...“
Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption –
Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), Paderborn 2004,
S. 177–202.

Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren Zwei verschiedene Lesarten der „Jungfrauengeburt“ in Mt 1,18-25

Martin Ebner

„Wie wird Jesus, der Sohn Marias, Davidide? Und weit wichtiger: Wer ist der ungenannte Erzeuger in Vers 16 („aus ihr wurde gezeugt Jesus“)“¹ – mit diesen beiden Fragen, gestohlen aus Hubert Frankemölles Matthäuskommentar, entließ ich im Wintersemester 2000 die Studierenden, nachdem wir die „irdische Genealogie“² Jesu nach Mt 1,1-17 ausführlich und intensiv besprochen hatten. Die Vorankündigung hat ihre Wirkung nicht verfehlt. Voller Spannung wurde die Beantwortung der beiden genannten Fragen erwartet. Vom methodischen Ansatz her wählte ich eine streng rezeptionsästhetisch ausgerichtete Lektüre des hochexplosiven Textes. Von der Form her schlüpfte ich fiktiv in die Rolle eines judenchristlichen Lesers, orientiert an den Konturen des „impliziten Lesers“ des Matthäusevangeliums, wie Frankemölle sie in seinem Kommentar zeichnet,³ und verbalisierte, was ein solcher Leser verstehen kann, woran er denkt und was der Text für ihn bedeutet, wenn er sich streng an das biblische Gelände hält. Im Blick auf die Rezeption des Erfüllungszitats in Mt 1,22f. wurden die kleineren Nuancierungen mitbedacht, die sich ergeben, sobald Bildungsgrad und Schriftkenntnis der Hörer berücksichtigt, evtl. sogar der unmittelbare (und damit kontrollierende) Zugriff auf die griechischen Übersetzungen bzw. den massoretischen Text der jüdischen Bibel vorausgesetzt werden. Inhaltlich ergab sich: Die Antwort auf die erste Frage ist harmlos: Jesus wird dadurch zum Davididen, dass ihn Josef durch den Akt der Namensgebung adoptiert (Mt 1,25).⁴ Die Antwort auf die zweite Frage, nimmt man die

¹ H. Frankemölle, *Matthäus: Kommentar*, Bd. 1-2, Düsseldorf 1994/1997, I 147.

² Vgl. H. Frankemölle, *Mt I*, 137.

³ Vgl. H. Frankemölle, *Mt I*, 37-52.

⁴ Im semitischen Kontext ist die *legale* Vaterschaft maßgeblich, nicht die biologische; vgl. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City (NY) 1977, 138f.; J. P. Meier, *A Marginal Jew. Volume One: The Roots of the Problem and the Person* (The Anchor Bible Reference Library), New York (NY) 1991, 216-219.

Lesehilfen von Frankemölle zur „himmlischen“ Genealogie zur Hand,⁵ wirkt ernüchternd: Gott ist der „Erzeuger“ Jesu – allerdings ganz biblisch-jüdisch gedacht. Und das heißt: Jeder Mensch verdankt sich dem Lebensatem Gottes, wie es Gen 2,4-7 paradigmatisch zum Ausdruck bringt. Gott ist es, der dem Menschen Lebensatem (πνοήν ζωής) einhaucht, erst dadurch wird der Mensch zu einer „lebendigen Seele“ (ψυχὴν ζώσαν). Allerdings kann die griechische Bibel, an der sich Matthäus und seine Gemeinde orientieren,⁶ die Entstehung eines Menschen auch ohne Zutun eines Mannes denken. Leitend ist dann die schöpfungstheologische Vorstellung von einer *creatio ex nihilo*, die den Rahmen für entsprechende anthropologische Aussagen bildet, wie sie bereits in 2 Makk 7,28 ausgesprochen werden: „Gott hat Himmel und Erde gemacht aus nicht bestehenden Dingen, und das Geschlecht der Menschen entsteht genauso“⁷ – und auch für das Jesajazitat in Mt 1,23 vorausgesetzt werden müssen: „Jesus (verdankt) – wie Adam und Immanuel in Jes 7,14 – den Beginn seiner Existenz, die Empfängnis, ganz dem schöpferischen Wirken von Gottes Geist.“⁸

Am Ende blieb ein gewisses Unbehagen. Wenn alles so einfach ist, muss man dann nicht mit U. Luz resümieren: „Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte unseres Abschnittes gibt Beispiele dafür, wie ein Text gerade nicht entsprechend seiner Absicht gewirkt hat. Nebenpunkte wurden geschichtlich wirksamer als der Hauptskopus“⁹ Oder ist der Befund differenzierter? Immerhin ist es verräterisch, wenn Frankemölle zugeben muss, dass „die Parallelen nicht ganz stimmen, da weder beim Werden Adams Jungfrauengeburt und Geistzeugung genannt werden, noch in Jes 7,14 beim Werden des Immanuel aus der Jungfrau von Geistschöpfung die Rede ist“.¹⁰ Für eine judenchristliche Gemeinde, die ihre Bibel in Griechisch (liest und) hört, wird eine Formulierung wie ἐκ πνεύματος ἁγίου (Mt 1,18.20) im Zusammenhang mit ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Mt 1,18) bzw. τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθῆν (Mt 1,20) spätestens dann ziemlich drastische Vorstellungen wecken, sobald die Tamargeschichte, die ja bereits durch die Namensgebung in Mt 1,3 aufgerufen wurde, jetzt erneut in den Sinn kommt: Um ihren Schwiegervater, der sie – ohne sie identifizieren zu können – geschwängert

⁵ H. Frankemölle, *Mt I*, 148-159.

⁶ Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1-7* (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 52002, 87.190-196. Luz rechnet damit, dass es in der Bibliothek der Gemeinde wohl eine (griechische) Jesajarolle gab, nicht dagegen ein Exemplar des Dodekaprophetens, auch keine Jeremiarolle.

⁷ Zur *creatio ex nihilo* vgl. auch syrBar 48,8; slHen 24,2; Röm 4,17; Philo, Op 81; Spec Leg IV 187; sowie J. C. O'Neill, *How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?*, in: JThS NS 53 (2002) 449-465.

⁸ H. Frankemölle, *Mt I*, 153.

⁹ U. Luz, *Mt I*⁵, 151f.

¹⁰ H. Frankemölle, *Mt I*, 153.

hat, seiner Tat zu überführen, lässt sie ihm Erkennungszeichen bringen und ihm im Blick auf den Zeugungsvorgang ausrichten: „Aus dem Mann (ἐκ τοῦ ἀνθρώπου),¹¹ dem dies gehört, habe ich im Bauch empfangen (ἐν γαστρὶ ἔχω)“ (Gen 38,25).¹² Gerade wenn die matthäische Gemeinde, wie Frankemölle annimmt,¹³ längst Heidenmission treibt, dürften umgekehrt hellenistische Motivparallelen, die ganz offen von einer göttlichen *Zeugung* reden, eine größere Rolle spielen, zumindest was die Rezeption unseres Textes angeht. Deshalb wird man das Resümee Frankemölles: „Matthäus denkt ganz biblisch und jüdisch, nicht heidnisch ...“¹⁴ im Blick auf die ambivalente Wirkungsgeschichte zuspitzen müssen. Ja, Matthäus denkt ganz biblisch und jüdisch, vielleicht sogar ganz in der Richtung späterer jüdischer Gelehrter, die folgende Sentenz geprägt haben: „Drei Partner sind es bei (der Erschaffung des) Menschen: der Heilige, gepriesen sei er, sein Vater und seine Mutter“ (bNid 31a). Aber in seinem Text stecken semantische Valenzen, die stark und deutlich genug sind, um auch eine geradezu gegensätzliche Auslegung zuzulassen, nämlich Mt 1,18-25 in der Linie der hellenistischen Geburtsgeschichten als Erzählung von einem göttlichen *Zeugungsvorgang* zu lesen. Mit anderen Worten (und das ist die These, die hier vertreten wird): Matthäus hat versucht, eine ihm bereits vorliegende Tradition, die von der göttlichen Zeugung Jesu erzählte, biblisch-jüdisch zu interpretieren, sie also zu „rejudaisieren“, aber in der weiteren Rezeptionsgeschichte hat die alte Tradition obsiegt. Den ersten Etappen dieses diffizilen Interpretations- und Rezeptionsprozesses soll hier nachgegangen werden.

1. Literarkritik und Traditionsgeschichte

Auch wenn der Gesamttext Mt 1,18-25 fast durchgängig matthäische Sprach- und Stileigentümlichkeiten aufweist,¹⁵ also von ihm als Endredak-

¹¹ Wenn von Gottes Schöpferkraft die Rede ist, formuliert LXX anders, vgl. Gen 4,1 (ἐκτεσάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ). Vgl. G. Mussies, *Joseph's Dream (Matt 1,18-23) and Comparable Stories*, in: P. W. v. d. Horst/G. Mussies (Hg.), *Studies on the Hellenistic Background of the New Testament* (Utrechtse Theologische Reeks 10), Utrecht 1990, 86-95, 86f.; gegen R. E. Brown, *Birth*, 122.124.

¹² Vgl. auch Gen 38,24: ἐν γαστρὶ ἔχει ἐκ πορνείας.

¹³ Vgl. H. Frankemölle, *Mt II*, 76.545f. U. Luz, *Mt I⁵*, 91, hat seine ursprüngliche Position, dass in der matthäischen Gemeinde noch keine Heidenmission betrieben wird, inzwischen aufgegeben. Nach Frankemölle richtet sich das „Rollenangebot des matthäischen Textes“ gegen eine „Ursprungsvergessenheit“ (*Mt II*, 77). Matthäus wolle die weitere Gültigkeit der Israel-Mission einschärfen.

¹⁴ So H. Frankemölle, *Mt I*, 152.

¹⁵ Vgl. die gründliche Analyse von U. Luz, *Mt I⁵*, 142f. mit Anm. 9.

tor gründlich bearbeitet worden ist, so zeigen doch sachliche Divergenzen ganz deutlich, dass er einen vorliegenden Stoff, vielleicht eine mündlich tradierte Erzählung, gezielt neu akzentuiert hat – und zwar durch das Schriftzitat in 1,22f. Auf diesen einen Punkt soll die literarkritische Diskussion beschränkt bleiben. Die entscheidenden Sachdivergenzen betreffen die doppelte und unterschiedliche Namensgebung mit entsprechend unterschiedlicher Erklärung durch jeweils andere Akteure: Nach V. 21 soll Josef dem Neugeborenen den Namen „Jesus“ geben; bezogen wird der Name auf die Rettung von Sünden. Nach V. 23 dagegen wird die Gemeinde (sie dürfte mit dem unbestimmt bleibenden „sie“ gemeint sein) den Sohn der Jungfrau „Emmanuel“ nennen, was mit „Gott ist mit uns“ übersetzt wird. Obwohl das Reflexionszitat gemäß seiner Einleitung in V. 22 das Gesamtgeschehen deuten will (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν), wird ein Element, das in dem von Matthäus aufbereiteten Erzählstoff der V. 18-21 gleich zweimal vorkommt, nicht aufgegriffen: die Empfängnis „aus heiligem Geist“ (V. 18.20). Vom Stil her unterbricht der Erzählerkommentar in V. 22f., wie auch an anderen Stellen des Evangeliums,¹⁶ das Erzählgeschehen, sodass die Ausführungsformel V. 24f. vom Auftrag des Engels in V. 20f., den sie – im Gegensatz zu den Sachpunkten des Reflexionszitats – wortwörtlich aufgreift, getrennt wird.¹⁷ Der Erzählstoff, den Matthäus aufbereitet und in den Textfluss seines Evangeliums eingepasst hat,¹⁸ liegt also in Mt 1,18-21.24f. vor: Josef wird über die besonderen Umstände der erfolgten Empfängnis seiner Verlobten Maria im Traum durch einen Engel aufgeklärt und handelt entsprechend seinen Anweisungen. Neu eingetragen und theologisch beleuchtet wird diese Erzählung durch das Schriftzitat in Mt 1,22f.: Das gesamte Geschehen wird als „Erfüllung“ der Verheißung von Jes 7,14 deklariert.¹⁹

Der Erzählstoff, den Matthäus verarbeitet hat, ist in der literarischen Landschaft des Urchristentums nicht unbekannt. In Lk 1,26-35 liegt eine vom Evangelisten Lukas bearbeitete Version vor.²⁰ U. Luz benennt folgen-

¹⁶ Vgl. Mt 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9.

¹⁷ Zur „Ausführungsformel“ vgl. R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen*, in: BZ NF 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95, bes. 222-231; knapp 30 atl Belegstellen werden genannt, z. B. Ex 12,35; Lev 8,4; Num 20,27; Ijob 49,9.

¹⁸ V. 18a verbindet diesen Textteil mit der Genealogie, präzise mit dem Incipit in 1,1, das Traummotiv dagegen mit den Traumgeschichten in Mt 2,12.13-15.19-23; vgl. U. Luz, *Mt I⁵*, 141f.143.

¹⁹ Nach U. Luz, *Mt I⁵*, 195, weist eine textnahe Zitation der LXX darauf hin, dass Matthäus selbst dieses Zitat eingebracht hat; das wäre dann für Mt 1,22f. der Fall; die einzige Änderung betrifft καλέσουσιν (statt καλέσεις) in V. 23.

²⁰ Kennzeichen der lukanischen Bearbeitung sind: Kompositorisch wird die Geburtsankündigung Jesu synkretisch mit der Geburtsankündigung des Täufers

de acht gemeinsame Basiselemente: „1. Josef und Maria sind verlobt, nicht verheiratet; 2. Josef ist Davidide (Lk 1,27); 3. die Engelankündigung (Lk 1,30-35); 4. die Jungfräulichkeit Marias (Lk 1,34); 5. die Geistzeugung (Lk 1,35); 6. der Befehl zur Namensgebung (Lk 1,31); 7. Jesus als Retter (Lk 2,11); 8. Gottessohnschaft Jesu (Lk 1,32.35).“²¹ Allerdings muss präzisiert werden: An der matthäischen Wiedergabe der Tradition fällt auf, dass (1) die Jungfräulichkeit Mariens höchstens implizit mitgedacht ist (vgl. V. 18f. mit der Reaktion des Josef auf die Schwangerschaft Mariens)²² und (2) der Gottestitel unerwähnt bleibt, während (3) die sexuelle Enthaltsamkeit Josefs „bis sie einen Sohn gebar“ (V. 25), die der Engel so gar nicht angeordnet hatte (vgl. V. 20f.), betont herausgestellt wird. Gerade dieses zuletzt genannte Tabumotiv ist eines der konstitutiven Elemente der vielen Geschichten, die in der hellenistischen Welt über die Göttersöhne erzählt werden, also über all die Menschen, deren Geburt auf die geschlechtliche Vereinigung zwischen einem Gott/einer Göttin und einer menschlichen Partnerin/einem menschlichen Partner zurückgeführt wird.

2. „Göttliche Zeugung“ – religionsgeschichtlich beleuchtet

Die göttliche Geburtsgeschichte, die davon erzählt, dass der Pharao vom höchsten ägyptischen Gott (Amun-)Re gezeugt ist,²³ gehört zum Grundbestand des ägyptischen Thronbesteigungsrituals und legitimiert den Herrschaftsanspruch des jeweiligen Pharaos, der sich im Titel „Sohn des Re“

verbunden (vgl. dazu C. G. Müller, *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* [Herders Biblische Studien 31], Freiburg i. Br. 2001, 91-151; pointiert ablehnend dagegen M. Wolter, *Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte [Lk 1-2]*, in: R. Hoppe/U. Busse [Hg.], *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien* [FS P. Hoffmann] [BZNW 93], Berlin 1998, 405-422, 421: „Ordnungsprinzip der Zeit“); zeitlich wird die Geburtsankündigung vor der Empfängnis Mariens erzählt; inhaltlich ist die Königsmotivik sowie die Titulatur „Gottes Sohn“ stark herausgearbeitet.

²¹ U. Luz, *Mt 15*, 145 Anm. 31.

²² Vgl. U. Luz, *Mt 15*, 144: „In der heutigen Textgestalt ist die Jungfrauengeburt nicht Skopus sondern relativ unbetonte Voraussetzung der Geschichte.“

²³ Während der jeweilige Reichsgott wechseln kann, bleibt der geradezu dogmatisch festgelegte Königstitel „Sohn des Re“ aus Cheops Zeiten unverändert; vgl. E. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. I. Die Phraseologie* (ASAW.PH 61,1), Berlin 1970, 44.

spiegelt.²⁴ Im griechisch-römischen Raum dagegen soll die behauptete Abstammung von einem göttlichen Partner die außerordentliche Begabung, Führungskraft sowie die geistige bzw. taktische Fähigkeit eines Menschen (im Nachhinein) erklären. Entsprechende Erzählungen, sei es in der Form der Geburtsankündigung oder in der Schilderung des eigentlichen Zeugungsvorgangs, werden von Königen (Romulus, Alexander, Augustus), Philosophen (Pythagoras, Platon), Dichtern (Homer) und Feldherrn (Scipio Africanus) erzählt.²⁵ Drei Sachpunkte seien im Blick auf die von Matthäus bearbeitete Vorlage der jesuanischen Geburtsankündigungsgeschichte herausgestellt:

(1) Das bereits erwähnte Tabumotiv findet sich nicht nur sehr häufig, sondern folgt auch immer einer vorausgehenden göttlichen Offenbarung

²⁴ Dieser Titel gilt auch dann, wenn eine Frau diesen Herrschaftsanspruch stellt, vgl. z. B. Hatschepsut (18. Dynastie des Neuen Reiches). Gemäß der im Totentempel der Königin Hatschepsut verewigten offiziellen Version ihrer Geburtsgeschichte sagt der Reichsgott Amun zur Königinmutter, nachdem er ihr beigezogen hat: „Hatschepsut, mit der sich Amun verbindet“, ist also der Name dieses deines Sohnes (sic!), den ich in deinen Leib gelegt habe ...“; vgl. E. Blumenthal, *Die biblische Weihnachtsgeschichte und das alte Ägypten* (SBAW.PH 1999/1), München 1999, 17. Zum Hintergrund der ägyptischen Gottessohn-Vorstellung vgl. K. Koch, *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in: E. Otto/E. Zenger (Hg.), *„Mein Sohn bist du“* (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 1-32; J. Kügler, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium* (BBB 113), Bodenheim 1997, 15-82; H. Merklein, *Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments*, in: H. Cancik (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion* (FS M. Hengel). Band 3: Frühes Christentum, Tübingen 1996, 21-48, 22-31; J. Assmann, *Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos*, in: Ders./W. Burkert/F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (OBO 48), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1982, 13-61; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos* (ÄA 10), Wiesbaden 1986; E. Brunner-Traut, *Pharao und Jesus als Söhne Gottes*, in: Dies., *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt 1988, 31-59; E. Blumenthal, *Untersuchungen*.

²⁵ Vgl. die Zusammenstellung der Texte bei W. D. Davies/ D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew, Vol. 1: Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1998, 214f.; M. Mayordomo-Marín, *Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2* (FRLANT 180), Göttingen 1998, 244 Anm. 279.

(Traum/Erscheinung/Vision). Der Ehepartner²⁶ der betroffenen Frau wird über die Aktivität seines göttlichen Konkurrenten aufgeklärt bzw. damit direkt oder verschlüsselt konfrontiert. Sofern die Forderung nicht unmittelbar ergeht, hält sich der aufgeklärte Ehepartner ab sofort sexuell von seiner Frau fern – bis zur Geburt des bereits gezeugten Kindes.²⁷ Ein gutes Beispiel dafür ist die Geschichte, die Plutarch über Philipp, den „Vater“ Alexanders, referiert (Alex 2,6).

Es erschien (ὄφθη) aber (Philipp) einmal sogar eine Schlange, die sich neben den Körper der schlafenden Olympias (sc. Mutter Alexanders) ausstreckte. Und dies hauptsächlich, sagt man, habe die Liebe und Zuneigung Philipps abgekühlt, sodass er nicht mehr häufig zu ihr ging, um bei ihr zu ruhen, sei es, dass er irgendwelche magischen Künste bei ihr fürchtete oder Gifttränke der Frau, sei es, dass er den Verkehr mit ihr scheute, weil er annahm, dass sie mit einem Stärkeren zusammen ist (ὡς κρείττονι οὐ νόουσης).

(2) Der generell ätiologische Charakter der (hellenistischen) Geschichten, die von der Zeugung durch einen Gott erzählen, kann speziell dazu eingesetzt werden, um die Beanspruchung des *Titels* „Gottes Sohn“ zu unterstützen – wie etwa im Rahmen des Herrscherkults, insbesondere im Osten. So jedenfalls sieht es Lukian in einem seiner Totengespräche, in dem er die Motive, die sich um die Zeugung Alexanders ranken, kritisch unter die Lupe nimmt. Fiktiv lässt er Diogenes mit Alexander, der gerade im Hades angekommen ist, folgendes Gespräch führen:

DIOGENES: Wie, Alexander? Du hast auch sterben müssen wie wir Übrigen alle?

ALEXANDER: Wie du siehst, Diogenes. Was ist's denn so besonderes, wenn ein Sterblicher stirbt?

DIOGENES: Ammon²⁸ hat also nur Spaß mit uns getrieben, da er dich für seinen Sohn erklärte, und du warst nur Philipps Sohn?

ALEXANDER: Unstreitig; ich wäre schwerlich gestorben, wenn Ammon mein Vater wäre.

DIOGENES: Gleichwohl trug man sich zur Unterstützung dieses Vorgebens mit dem Märchen, deine Mutter Olympias hätte geheimen Umgang mit einer Schlange gehabt, die Schlange sei in ihrem Bett gesehen worden, du seiest die Frucht davon, und Philipp habe sich irrig für deinen Vater gehalten.

²⁶ M. W. handelt es sich – auffälligerweise – immer um verheiratete Frauen, denen ein Gott beiwohnt.

²⁷ So: Plut., Quaest Conv VIII 1,2 (717D/E); vgl. Diog. L. 3,2; Plut., Alex 2,6; Hygin., Fab 29.

²⁸ So wird der ägyptische Gott Amun von den Griechen genannt und Zeus gleichgesetzt (vgl. Hdt. II 42). Zu seinen tierischen Erscheinungsformen zählt auch die Schlange. Im Mittleren Reich gilt er als Reichsgott mit Hauptkultort in Theben; vgl. R. Grieshammer, Art. *Amun*, in: DNP I (1996) 632.

ALEXANDER: Diese Gerüchte sind auch mir zu Ohren gekommen wie dir; aber ich sehe nun, dass an allem, was meine Mutter und die Priester Ammons sagten, kein wahres Wort war.

DIOGENES: Indessen sind dir ihre Lügen bei deinen Unternehmungen wohl zustatten gekommen: Denn viele unterwarfen sich dir bloß, weil sie dich für einen Gott hielten.

Historisch gesehen war es der Priester des Ammonsorakels in der Oase Siwa, der Alexander im Rahmen seines Ägyptenfeldzuges als „Sohn des Zeus(-Ammon)“²⁹ und künftigen Weltherrscher begrüßt hat. Erst durch diesen Akt wurde, jedenfalls aus ägyptischer Sicht, Alexander die Legitimation verliehen, die „Nachfolge“ und das Erbe der Pharaonen anzutreten. Die (im Nachhinein erzählte) Geburtsgeschichte gibt diesem Herrschaftsanspruch – analog zu ägyptischen Geburtserzählungen³⁰ – die entsprechende mythologische Konkretion.³¹ Ein ähnlicher Vorgang lässt sich für Kaiser Augustus beobachten. Als Adoptivsohn Caesars, den er nach seiner Ermordung divinisieren lässt (*divus Caesar*), führt er, daraufhin völlig zu Recht, den Titel *divi filius* – und stellt damit den Anspruch auf Caesars Nachfolge. Durch die Münzen aus den Jahren 40 und 38 ist der „Gottessohn-Titel“ klar bezeugt.³² Die entsprechende mythologische Konkretisierung, also die Erzählung der Zeugung durch einen Gott dagegen findet sich

²⁹ Vgl. Diod. S. XVII 51; Plut., Alex 27.

³⁰ Auch in der ägyptischen Tradition sind es offensichtlich die besonders problematischen Thronbesteigungen, die durch eigens ausgeführte Geburtsgeschichten der betreffenden Kandidaten mythologisch abgesichert werden sollen: so zur Legitimation des Dynastiewechsels von der vierten zur fünften Dynastie (Papyrus Westcar, vgl. E. Brunner-Traut, *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen*, in: ZRGG 12 [1960] 97-111, 100-102); so bei Hatschepsut, einer Frau und Usurpatorin; so bei Amenophis III., der wegen der Heirat mit einer nichtköniglichen Frau unter besonderem Rechtfertigungsdruck stand und außerdem bedeutende Veränderungen in Theorie und Praxis des Königs Kults veranlasst hat; so bei Ramses II. im Blick auf seine unorthodoxe Friedenspolitik; vgl. E. Blumenthal, *Weihnachtsgeschichte*, 44.

³¹ Der Alexanderroman (Ende 3. Jh. n. Chr.) macht eine Burleske daraus: Hier ist es der aus Ägypten nach Makedonien geflohene Naktanebos II., der Alexanders Mutter Olympias weissagt, ein Gott werde zu ihr eingehen und mit ihr den neuen Weltherrscher zeugen. Des Nachts erscheint er, als Gott verkleidet, selbst bei ihr (1,3,1-1,13,2). Der große Makedone ist nach dieser ironisch-rationalisierenden Version zwar nicht der Sohn eines Gottes, aber immerhin der Sohn des letzten ägyptischen Königs; vgl. R. Stoneman, *The Alexander Romance*, in: J. R. Morgan/R. Stoneman (Hg.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London 1994, 117-129, bes. 122f.

³² Vgl. P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1990, 42-46.

erst in der Vita des Sueton (94,4) und trägt eindeutig ätiologischen Charakter.

(3) Besonders interessant ist die griechische Rezeption der ägyptischen Zeugungsmythen, gewöhnlich *interpretatio Graeca* genannt. Denn hier findet sich die Vorstellung, dass es göttliches πνεῦμα ist, das in einer menschlichen Frau einen „Gottessohn“ entstehen lassen kann.³³ Zwei einschlägige Textpassagen aus dem Werk Plutarchs seien zitiert:

... Und doch machen die Ägypter eine nicht unplausible Unterscheidung. Es ist nicht unmöglich, dass ein Geist eines Gottes (πνεῦμα θεοῦ) sich einer Frau naht und Anfänge der Entstehung (ἀρχὰς τῆς γενέσεως) in ihr erzeugt. Für einen Mann aber gibt es keine Vermischung und keinen leiblichen Verkehr mit einer Gottheit (Plut., Numa 4,4f.).

Die Ägypter rechnen generell mit dem Umgang eines männlichen Gottes mit einer sterblichen Frau, glauben aber umgekehrt nicht, dass ein sterblicher Mann einer weiblichen Gottheit die Keime der Geburt und der Schwangerschaft übermittelt, weil die Substanz der Götter in Luft und Pneuma, in Hitze und Feuchtigkeit besteht (Plut., Quaest Conv VIII 1,3 [718B]).

Für Griechen, für die „wechselnde Paarungen“, also männlicher Gott mit weiblichem menschlichen Partner und umgekehrt, in den mythischen Erzählungen von einer göttlichen Zeugung ganz selbstverständlich waren,³⁴ musste es auffällig erscheinen, dass in ägyptischen Mythen die Richtung eindeutig festgelegt war: männlicher Gott und menschliche Partnerin, d. h. die Mutter des Pharaos. Diese Besonderheit verlangte nach einer Erklärung. Laut Plutarch ist dieser one-way-only auf der Basis der stoischen Naturwissenschaft leicht einsichtig zu machen: Nur allerfeinste Materie, aus der die Götter bestehen, kann (in der Funktion des männlichen Samens) in einen menschlichen Körper eindringen, nicht aber umgekehrt der menschliche Samen in den Körper einer Göttin, die aufgrund ihrer Konstitution ihn gar nicht aufnehmen könnte.

Im Blick auf die Erzählung, die Matthäus in Mt 1,18-21.24f. verarbeitet hat, ergibt sich damit:

(1) Die Erzählung von der Zeugung Jesu durch göttlichen Geist (Mt 1,18.20) hat ätiologische Funktion im Blick auf die christliche Behauptung der Gottessohnschaft Jesu. Sprach bereits eine vorpaulinische Überlieferung, bezeugt in Röm 1,3f., in apokalyptischen Mustern von der Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes „gemäß dem heiligen Geist“, so wird diese mit der *Auferweckung* Jesu verbundene Aussage durch die Erzählung von seiner *Zeugung* durch den heiligen Geist in Kategorien transformiert, die für ein

³³ Im Hintergrund könnte die Vorstellung von Amun als Windgott als Katalysator gewirkt haben; vgl. E. Brunner-Traut, *Geburtsgeschichte*, 106.

³⁴ Aphrodite und Anchises (Hom Hymn, Aphr 191-201); Eos und Tithonos (ebd. 218-238); generell: ebd. 50-52.

hellenistisches Publikum ohne weiteres verständlich sind, wobei jetzt der „Ursprung“ Jesu beleuchtet wird.³⁵ (2) Dass Josef Maria zu sich nimmt und sie damit als seine Frau anerkennt (Mt 1,24), aber in sexueller Hinsicht bis zu ihrer Niederkunft Abstand hält, zeigt auf dem Hintergrund der hellenistischen Götterzeugungsgeschichten, dass Josef den Engel gut verstanden hat: Maria hat einen göttlichen Partner, die Schwangerschaft wurde durch ihn initiiert. (3) Je nach kulturellem Hintergrund und Bildungsstand konnte die Rede von der Empfängnis „aus heiligem Geist“ (Mt 1,18.20) massiv materiell-biologische Vorstellungen wecken.

Im Sinne eines Transfersversuches können die genannten Konnotationen der vormatthäischen Zeugungsgeschichte durchaus beabsichtigt sein: Während Paulus und die Tradition vor ihm die Gottessohnschaft Jesu auf dem Hintergrund apokalyptischer Muster, und d. h. zugleich in einem speziellen innerjüdischen Denkraum versprachlichen, versucht eine Gruppe offensichtlich gebildeter hellenistischer Judenchristen, mit einer Geburtsgeschichte ihren Glauben an Jesus als Gottessohn in den Ausdrucksformen der paganen Kultur zur Sprache zu bringen. Auf der Ebene der Motive gedacht, wird Jesus damit tatsächlich in eine Reihe mit den großen Königen und Philosophen der hellenistischen Antike gestellt.³⁶ Von der Kommunikationssituation her betrachtet wird jedoch mit dieser Erzählung auf dem Markt der vielen Gottessöhne eindeutig ein Konkurrenzanspruch angemeldet.

Unabhängig davon, wie vertraut Matthäus die hellenistischen Motive und Hintergründe im Einzelnen waren, die ihm vorliegende Geschichte konfrontierte ihn mit einer göttlichen Zeugung, eben der Zeugung Jesu „aus heiligem Geist“. Allein die syntaktischen Analogien etwa zu Gen 38,25 LXX mussten aufhorchen lassen. Matthäus hat entsprechend theologisch entgegengesteuert. Aber nicht dadurch, dass er die schwierige und verräterische Formel ἐκ πνεύματος ἁγίου in V. 18.20 oder das Tabumotiv in V. 25 getilgt hätte, sondern dadurch, dass er die Erzählung in einen neuen Gesamtrahmen gestellt hat, von dem her auch das Erfüllungszitat V. 22f. zu interpretieren ist, das noch einmal explizit die Erzählung von der Empfängnis/Zeugung Jesu ins rechte Licht rücken will.

³⁵ Verbindungslinien zu Röm 1,3f. zieht auch U. Luz, *Mt I⁵*, 144.145f.; zu Röm 8,14 A. Lindemann, „... ex Maria virgine“. *Konfessionsspezifische Interpretationen der biblischen Aussage der Jungfrauengeburt?*, in: J. Ernst/S. Leimgruber (Hg.), *Surrexit Dominus vere*. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche (FS J. J. Degenhardt), Paderborn 1995, 365–379, 379.

³⁶ So U. Luz, *Mt I⁵*, 155 Anm. 94.

3. Die matthäische Kurskorrektur

Um seine Sicht der Zeugung „aus heiligem Geist“ deutlich zu machen, setzt Matthäus mehrere deutliche Textsignale.

3.1 Das neue Vorzeichen: die Genealogie in Mt 1,1-17

Das neue Vorzeichen, unter das Matthäus die für ihn problematische Geburtsankündigung stellt, ist die Genealogie in Mt 1,1-17. Was unter der besonderen *γένεσις* Jesu zu verstehen ist, von der Mt 1,18-25 erzählen will, wird durch die vorausgeschaltete Genealogie als *βίβλος γενέσεως* eindeutig konnotiert: Es geht um die von Gott geführte Heilsgeschichte auf der Basis einer ganz natürlichen, menschlichen Zeugungsreihe. Die eigentliche Aktivität Gottes zeigt sich dabei in seinem Erwählungshandeln, das menschliche Kategorien und Maßstäbe durchbricht: Nicht automatisch ist es der Erstgeborene (Isaak anstelle von Ismael; Jakob anstelle von Esau; Juda anstelle von Ruben), nicht immer ist es der Berühmteste (Juda anstelle von Josef) und nicht immer sind es jüdische Frauen, über den bzw. über die Gott seine Geschichte lenkt. Wenn die Kette der Zeugungen ausgerechnet im Zielglied durchbrochen wird (V. 16), so besagt das für den, der sich auf die Leserführung der Genealogie einlässt,³⁷ zunächst nicht mehr als die einfache Tatsache: dass Josef nicht der Vater Jesu ist. Die Parallelität von *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς* in V. 16 mit vorausgehenden Formulierungen wie *ἐγέννησεν ... ἐκ τῆς Θαμάρ/ἐκ τῆς Ραχάβ* (Mt 1,3.5) usw. signalisiert auch für Jesus einen entsprechenden menschlichen Zeugungsvorgang.³⁸

3.2 Der fehlende Gottestohntitel

Auffälligerweise nennt Matthäus den Titel „Sohn Gottes“ weder im Initium Mt 1,1 noch im Zusammenhang mit der Erzählung in 1,18-25, die für diesen Titel exakt die ätiologische Basis bietet und ihn geradezu zwingend erwarten lässt. Und das ist ganz unabhängig davon, ob die Zeugung eher hellenistisch-mythologisch oder eher jüdisch-schöpfungstheologisch gedacht wird. Wir müssen sogar sagen: Matthäus *vermeidet* den Titel „Sohn

³⁷ Sehr schön herausgearbeitet von D. J. Weaver, *Rewriting the Messianic Script: Matthew's Account of the Birth of Jesus*, in: *Interp.* 54 (2000) 376-385, 377-379.

³⁸ Das Passiv sollte nicht von vornherein zu stark theologisch überladen werden, nachdem eine entsprechende aktivische Aussage für Maria in völliger Parallelität zu den zuvor genannten Frauen aufgrund des unbestimmten männlichen Partners unmöglich ist. Vgl. die analogen passivischen Formulierungen z. B. in 1 Chr 2,3 (*τρῆς ἐγεννήθησαν αὐτῷ ἐκ τῆς θυγατρὸς ...*) oder auch Mt 19,12 (*εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν ...*); keine dieser Stellen möchte verhüllt auf Gott als eigentlichen Urheber der Schwangerschaft hinweisen.

Gottes“ im Zusammenhang seiner beiden „Genesisstexte“; denn er lag ihm im Initium des Markusevangeliums vor – und er hat ihn offensichtlich bewusst nicht übernommen.³⁹ Es ist, anders lässt sich der Befund nicht deuten, gerade nicht das Ziel des Matthäus, seine beiden „Genesisstexte“ mit der Gottessohnschaft Jesu in Zusammenhang zu bringen. Man kann soweit gehen und behaupten: Sollte Matthäus die schöpferische Kreativität Gottes hinsichtlich der Zeugung Jesu am Werk sehen (wie es aus 1,18-25 herausgelesen werden könnte), dann würde er die Davidssohnschaft höher bewerten als die Gottessohnschaft; denn immerhin braucht es einen Rechtsakt (Mt 1,25), um aus dem vermeintlichen Gottessohn tatsächlich einen Davidsson zu machen und damit das erklärte Ziel des Initiums „Buch der Genesis Jesu Christi, des Sohnes Davids ...“ (Mt 1,1) endlich zu erreichen. In dieser schöpfungstheologischen Linie gelesen, müsste man in Abwandlung eines Diktums von U. Luz⁴⁰ tatsächlich überspitzt formulieren: Jesus wird nicht wegen, sondern trotz seiner Gottessohnschaft zum Davidsson.

Wer im Evangelium weiterliest, merkt schnell: Matthäus verbindet den Gottessohntitel mit ganz anderen Kategorien. Das wird bereits aus Mt 2,15 ersichtlich: Im Rahmen eines Reflexionszitates nennt hier Gott selbst Jesus zum ersten Mal im Matthäusevangelium „meinen Sohn“.⁴¹ Der erzählerische Kontext ist die Rettung vor der mörderischen Hand des Herodes, was als „Erfüllung“ des Prophetenspruchs Hos 11,1, der die Rettung Israels aus Ägypten vor Augen hat,⁴² gedeutet wird. Die theologische Absicht ist klar: Das Schicksal Israels und Jesu werden überblendet. Wie Gott seinen „Sohn“ Israel (vgl. Ex 4,22) aus Ägypten rettet, so auch seinen „Sohn“ Jesus. Wie schon die beiden Titel „Sohn Davids“ und „Sohn Abrahams“ wird auch der Titel „Sohn Gottes“ geschichtstheologisch verankert. Jesus wird als Sohn Gottes erkennbar, indem er sich, wie Israel, von Gott retten lässt. Der Ursprung der Gottessohnschaft Jesu wird also bei Matthäus nicht

³⁹ Im Markusevangelium dagegen ist der Titel wohl bewusst oszillierend im Blick auf den römischen Kaiserkult eingesetzt; vgl. M. Ebner, *Kreuzestheologie im Markusevangelium*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168, bes. 153–158; ders., *Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier*, in: BN 116 (2003) 28–42, bes. 34–37.

⁴⁰ „Jesus ist Davidide – so muss man überspitzt sagen – trotz der der Gemeinde bekannten jungfräulichen Geburt“ (Mt 1⁵, 151).

⁴¹ Analog zu den bisherigen Qualifikationen υἱὸς Ἀβραάμ (1,1) und υἱὸς Δαβὶδ (1,1.20). Ansonsten erscheint die Vokabel υἱός bisher nur zur Genderbezeichnung – ohne qualifizierendes Genetivattribut (1,21.23.25).

⁴² In diesem Fall hält sich Matthäus gerade im Blick auf „meinen Sohn“ streng an den massoretischen Text; vielleicht hat das Zitat bereits in einer Testimonien-sammlung vorgelegen. LXX spricht sachgemäß von „Kindern“; vgl. U. Luz, *Mt 1⁵*, 181.

durch die kreative Schöpfertätigkeit Gottes begründet, sondern analog zur Gottessohnschaft Israels soteriologisch: im rettenden Handeln Gottes. Diese Linie der Israeltypologie im Blick auf den Gottessohntitel⁴³ wird im Matthäusevangelium streng durchgehalten. Wie die Antwort Israels auf Gottes rettende „Vaterschaft“ im Toragehorsam besteht (Sinaiereignis), so beantwortet Gott den Toragehorsam Jesu in der Taufe (Mt 3,15: „... zu erfüllen jede Gerechtigkeit“) mit der expliziten Proklamation: „Dieser ist mein geliebter Sohn ...“ (Mt 3,17). Schließlich stellt Jesus seinen Toragehorsam im „qualifying test“ der Versuchungsgeschichte („wenn du Sohn Gottes bist ...“) positiv unter Beweis: Jesus hält sich an die Tora, die er zitiert (Mt 4,1-11). Summa: Der Titel „Sohn Gottes“ wird im Matthäusevangelium soteriologisch (Rettung durch Gott) und ethisch (Toragehorsam) qualifiziert. Gerade im Zusammenhang mit der verdächtigen Erzählung in Mt 1,18-25 entsteht dadurch geradezu ein Gegenentwurf zu einer Sohn-Gottes-Vorstellung, die auf der göttlichen Zeugung bzw. Schöpfung eines Menschen basiert, oder im matthäischen Vokabular formuliert: auf der Jungfrauengeburt ohne Zutun eines menschlichen Partners.

3.3 Das Implantat: Jesus als Emmanuel

Ausgerechnet in diejenige Geschichte, die – in hellenistischer Perspektive und das heißt zugleich: im Richtungssinn der matthäischen Traditionsvorgabe gelesen – den Titel „Sohn Gottes“ geradezu verpflichtend erwarten lässt, implantiert Matthäus einen anderen Titel bzw. einen anderen sprechenden Namen für Jesus: „Emmanuel“ – und zwar im Rahmen seines Reflexionszitates in Mt 1,22f. Dieser Name ist offensichtlich der Hauptgrund für die Auswahl gerade von Jes 7,14 im vielstimmigen Chor der alttestamentlichen Geburtsanzeigen.⁴⁴ Denn „Emmanuel“, was in Mt 1,23 mit „Gott ist mit uns“ übersetzt wird, ist für Matthäus ein Achsenwort, mit dem er einen heilsgeschichtlichen Rahmen um sein gesamtes Buch spannt.⁴⁵ Unsere Stelle korrespondiert mit der Schlusszusage des zum kosmischen Weltenherrscher erhöhten Jesus an seine Jünger im letzten Vers des Evangeliums Mt 28,20: „Ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit.“ Die Gemeinde, so der Kontext, die sich an das Testament Jesu hält, und alle Völker zu Jesu Schülern macht (Mt 28,19), darf darauf vertrauen, dass dieser Promulgationsprozess vom „Mitsein“ Jesu begleitet wird, er

⁴³ Vgl. dazu auch J. A. Gibbs, *Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13-17)*, in: CBQ 64 (2002) 511-526.

⁴⁴ Vgl. Gen 16,7-12; 17,15-22; Ri 13,3-5; 2 Kön 4,14-17.

⁴⁵ Die heilsgeschichtliche Perspektive mit einem ekklesiologischen Akzent ist nach D. D. Kupp, *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel* (MSSNTS 90), Cambridge 1996, bes. 156.174f., der entscheidende Parameter für den theologischen Entwurf des Mt.

sich also tatsächlich als „Emmanuel“ erweist. Über diese große Klammer gelesen erklärt sich auch die Veränderung, die Matthäus am Jesajazitat in 1,23 vorgenommen hat, wenn er statt des Singulars „du wirst nennen“, womit im Ursprungstext König Ahas gemeint ist,⁴⁶ den Plural „sie werden nennen“ setzt, womit die christliche Gemeinde gemeint ist. Wie König Ahas das göttliche Zeichen, das in der *Geburt* eines Kindes besteht, dadurch ratifiziert, dass er selbst dem Kind den *Namen* Emmanuel *gibt*, so ratifiziert die christliche Gemeinde die „Erfüllung“ dessen, was in Mt 1,18-25 erzählt wird, indem sie die Tora Gottes in der Auslegung Jesu unter die Völker bringt und aufgrund der Erfahrung, dass Jesus bei diesem Verkündigungsprozess „mit ihnen“ ist, ihn ihren „Emmanuel“ nennt.

Vielleicht ist der geschichtstheologische Rahmen sogar noch weiter gefasst, nämlich in Analogie zum geschichtstheologischen Entwurf der Chronikbücher, die sich ihrerseits als neuer Geschichtsentwurf und das heißt gleichzeitig als formative Vorgabe für die Gestaltung der Gegenwart verstehen. Wie die Chronikbücher (1 Chr 1-9) beginnt auch das Matthäusevangelium mit einer Rekapitulation der Geschichte Israels in Form einer ausführlichen Genealogie;⁴⁷ wie die Chronikbücher endet es damit, dass ein von Gott eingesetzter Mandatar – in 2 Chr 36,23 ist es König Kyrus von Persien, in Mt 28,20 Jesus – das „Mitsein“ Gottes verspricht, was wiederum in 2 Chr 36,22 als „Erfüllung“ der Verheißung Jeremias verstanden wird. Dabei kann dieser sprachliche Rekurs auf das Jeremiazitat (μετὰ τὸ πληρωθῆναι ῥῆμα κυρίου διὰ στόματος Ἰερεμίου) als Vorbild für die matthäischen Zitationsformeln gelten.⁴⁸ Im Matthäusevangelium ist das „Mitsein“ Gottes personal an Jesus gebunden, der seinerseits in die Linie Davids gestellt wird, also genau des Idealkönigs der goldenen Ära, an der sich nach dem Entwurf der Chronikbücher die Gestaltung des verheißenen Neuanfangs zu orientieren hat (1 Chr 10-2 Chr 9).⁴⁹ Führt der Neuanfang gemäß den Chronikbüchern ins jüdische Zentrum zum Tempel nach Jerusalem, so der Neuanfang gemäß den Schlussversen des Matthäusevangeliums mit der Verbreitung des „tragbaren Vaterlands“, der Tora in der Auslegung Jesu, in die Welt der Völker.

Wird die Erzählung Mt 1,18-25 von Jes 7,14 her über den großen geschichtstheologischen Bogen des Matthäusevangeliums gelesen, dann ver-

⁴⁶ So auf jeden Fall LXX, der präzise Sinn des massoretischen Textes ist umstritten, vgl. W. A. M. Beuken, *Jesaja 1-12*. Unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von U. Berges (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. 2003, 186.205.

⁴⁷ Im Matthäusevangelium zugespitzt auf die Person Jesu.

⁴⁸ Vgl. U. Luz, *Mt 1* 5, 192.

⁴⁹ Vgl. S. Japhet, *1 Chronik* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. 2002, 33-39; dies., *Art. Chronikbücher*, in: RGG⁴ 2 (1999) 344-348; E. Zenger, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 46-50.

lagert sich der Akzent von der *Zeugung* (traditionelle Geschichte) auf die *Geburt* und *Bedeutung* des angekündigten Kindes für die Gemeinde (mit Intention). Man muss sogar noch präziser sagen: Erst durch die Ratifizierung von Mt 1,22f. durch die Gemeinde, also in ihrer Benennung Jesu als Emmanuel, was wiederum heißt, in ihrer Völkermission und der Taufe „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ (Mt 28,19), kommt das zum Zuge, was nach Mt 1,18.20 ἐκ πνεύματος ἁγίου angelegt ist.

Es könnte noch ein anderer Grund mitspielen, weshalb Matthäus ausgerechnet Jes 7,14 LXX für sein Reflexionszitat und damit als Interpretationsinstanz dieser Geschichte ausgewählt hat. Innerhalb des Jesajatextes bleibt nämlich merkwürdig offen, wer eigentlich Vater und wer eigentlich Mutter des verheißenen Kindes sind. Soll König Ahas der Vater sein, wäre Hiskija, sein Sohn, der erwartete Immanuel.⁵⁰ Aber Hiskija ist zur Zeit der vorausgesetzten Situation längst geboren, Ahas' Frau damit keine Jungfrau mehr,⁵¹ sodass diese legitime königliche Abstammung nicht in Frage kommt. Soll Jesaja als Vater gemeint sein? Dann wäre seine Frau die „Jungfrau“. Aber Jesaja hat schon zwei andere Söhne, ebenfalls mit sprechenden Namen. Auch diese Möglichkeit fällt aus. R. Kilian resümiert den Textbefund: „Legt sich angesichts der Verschleierung der Vaterschaft bei Immanuel nicht doch die Annahme nahe, Jesaja habe den Vater des Kindes nicht gekannt?“⁵² Und das entspricht durchaus der Strategie der Immanuelverheißung. Denn für den angekündigten „Davidsnachkommen“ ist nicht die Vaterschaft, also die biologisch korrekte Genealogie entscheidend, sondern allein die Namensgabe durch König Ahas⁵³ – und das heißt: die Adoption dieses Kindes in die Davidsgenealogie. Erst durch diesen Akt

⁵⁰ So hat es wohl die Redaktion gesehen und die in Jes 36f. erzählte Rettung Jerusalems entsprechend auf dem Hintergrund von Jes 7 verstanden; vgl. W. A. M. Beuken, *Jes*, 204f.

⁵¹ Das gilt auch für die hebräische Textform, sofern der Terminus עלמה „auf die Zeit zwischen der Erlangung der Geschlechtsreife und der Geburt des ersten Kindes“ (R. Kilian, *Jesaja 1–12* [NEB AT 17], Würzburg 1986, 61) eingegrenzt wird.

⁵² R. Kilian, *Jes I*, 61; W. A. M. Beuken, *Jes*, 204, ist dagegen zuversichtlicher. Er geht davon aus, dass es Ahas ist, der das Kind zeugt. C. Dohmen, *Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption*, in: *Bib.* 68 (1987) 305–329, 318, verweist darauf, dass Geburtsorakel immer an einen Elternteil gerichtet seien. Dieser Sachverhalt kann aber für die innerbiblische Rezeption nicht ausschlaggebend gewesen sein, sonst hätte das Formular in Mt 1,20f. für Josef keine Anwendung finden dürfen! Was Jes 7 und Mt 1 dagegen verbindet, ist der Tatbestand, dass eine männliche Figur, an die die Geburtsanzeige adressiert ist, durch die Adoption (= Namensgebung) des Kindes zum juristischen Vater wird.

⁵³ Gemäß dem LXX-Text (καλέσεις) ist eindeutig König Ahas dafür zuständig.

wird die Geburt des angekündigten Kindes als „Zeichen Gottes“ ratifiziert.⁵⁴

Ob nicht gerade diese Konstellation auf die vorliegende Genesiserzählung des Matthäusevangeliums projiziert werden soll? Denn auch in Mt 1,18-25 ist es durchaus nicht klar, wer der menschliche Erzeuger Jesu sein soll. Josef ist es jedenfalls nicht. Für Mt soll diese Frage auch gar nicht ausschlaggebend werden. Auf dem Hintergrund von Jes 7,14 ist für ihn allein die Geburt dieses Kindes entscheidend – sowie seine Benennung als Emmanuel durch die Gemeinde, wodurch Gottes heilsgeschichtlicher Wille ratifiziert wird. Das wäre pointiert zugespitzt die spezifisch matthäische Auslegung der Genesis Jesu „aus heiligem Geist“.

Ob die narrativen und strukturellen Rammböcke, die Matthäus gesetzt hat, deutlich und eindeutig genug waren? Offensichtlich nicht.

4. Die „andere“ Lesart

Wer mit den hellenistischen Denkmustern einer göttlichen Zeugung vertraut ist und Mt 1,18–25, isoliert vom Kontext, auf diesem Hintergrund lesen will, wird nach wie vor⁵⁵ *im Text* diejenigen semantischen Haftpunkte finden, die er für seine Lesart braucht: Göttliches Pneuma setzt den Beginn neuen Lebens in Maria, im Traum wird der Ehemann von einem göttlichen Wesen über den wahren Sachverhalt der bereits erfolgten Empfängnis aufgeklärt, er wahrt daraufhin die sexuelle Tabuzone bis zur Geburt.⁵⁶ Und: Er wird die Berufung auf Jes 7,14 im Reflexionszitat sogar noch als Bestätigung seiner Lesart beanspruchen können. Dabei ist noch nicht einmal das Stichwort παρθένος („Jungfrau“) allein ausschlaggebend, mit dem die LXX an unserer Stelle ungewöhnlicherweise עלמה übersetzt.⁵⁷ Viel entscheidender ist der Kontext des Zitats in LXX, der die massoretische Vor-

⁵⁴ C. Dohmen, Art. עלמה, in: ThWAT VI (1989) 167-177, geht so weit, dass er in der עלמה von Jes 7,14 gemäß der aus dem semitischen Vergleichsmaterial ermittelten Grundbedeutung eine *ethnisch Fremde*, also eine Nichtisraelitin, sieht. Für ihn ergibt sich damit folgende Konsequenz: „Die Daviddynastie findet keine gradlinige Fortsetzung, sondern einen von Gott gesetzten neuen Anfang“ (ebd. 176).

⁵⁵ Trotz der matthäischen Leitstrukturen im Gesamtbuch sowie der Textsignale innerhalb von Mt 1,18-25, besonders des Erfüllungszitats.

⁵⁶ Diese Terminierung ist auf dem Hintergrund hellenistischer Erzählungen selbstverständlich.

⁵⁷ Hebräisch עלמה entspricht normalerweise νεάνις, während παρθένος gewöhnlich als Äquivalent für בחולה steht; vgl. U. Luz, *Mt 15*, 150 Anm. 60; M. Rösel, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta*, in: JBTh 6 (1991) 135-151, 144f.

gabe in ein völlig neues Licht taucht:⁵⁸ Aus dem Unheilsorakel Jes 7,14-17 ist eine Heilsansage geworden, aus dem ungläubigen Ahas eine Identifikationsfigur, die in den edlen Wettstreit mit Gott tritt (V. 13: ἀγών). Aus der Zeitbestimmung für das angekündigte Gericht in V. 15f. („... ja, noch bevor der Knabe versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen, wird das Ackerland verödet sein ...“) ist in LXX eine Qualifikation für das Kind geworden, was durch die doppelte Aussage des gleichen Sachverhalts⁵⁹ noch unterstrichen wird:

¹⁵... bevor er das Böse verstehen oder vorziehen (kann), wird er (bereits) das Gute ausgewählt haben. ¹⁶Deshalb: Bevor das Kind Gutes oder Böses verstehen (kann), wird es der Schlechtigkeit absagen, um das Gute zu wählen ...

Alle, die sich im hellenistischen Kontext bewegen und diese wunderbare Begabung des Kindes lesen, müssen fast zwangsläufig an die üblichen ätiologischen Begründungen denken, die in diesem Kulturraum für derartige außergewöhnliche Erscheinungen angeführt werden, und vermuten, dass bewusst darauf angespielt werden soll: Ein derartiges Kind hat seinen Ursprung nicht in dieser Welt, ihm muss eine besondere, eben göttliche Herkunft eignen.⁶⁰ Genau dieser Zusammenhang kann über das Stichwort παρθένος auch in Mt 1,18-25 eingetragen und das Reflexionszitat Mt 1,22f. mit der LXX und in dieser Linie *gegen* die matthäische Intention gelesen werden.

In der LXX-Forschung wird derzeit ernsthaft diskutiert, ob nicht bereits für die Entstehungszeit und -situation in Alexandria im 2. Jh. v. Chr. mit Jes 7,14 auf die Vorstellungen von einer wunderbaren göttlichen Zeugung, wie sie in der hellenistischen Kultur verankert sind, bewusst angespielt werden soll. Die außergewöhnliche Wiedergabe von עַלְמָה durch παρθένος könnte dann sogar gezielt gewählt sein, um einen Konnex herzustellen zu den rituellen Feiern einer jungfräulichen Geburt, wie sie für Alexandria

⁵⁸ Vgl. die Untersuchungen von M. Rösel, *Jungfrauengeburt*, bes. 135–144; sowie die entsprechenden Vorarbeiten von R. Kilian, *Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau. Jes 7,14*, in: K. S. Frank u. a. (Hg.), *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 9-35; A. van der Kooij, *Die Septuaginta Jesajas als Dokument jüdischer Exegese. – Einige Notizen zu LXX-Jes 7*, in: H. A. Brongers u. a. (Hg.), *Übersetzung und Deutung (FS A. R. Hulst)*, Nijkerk (NL) 1977, 91-102.

⁵⁹ Sowohl V. 15 als auch V. 16 werden auf die neue Intention hin transformiert.

⁶⁰ Ob man soweit gehen kann wie M. Rösel, *Jungfrauengeburt*, 149, der behauptet: „Der Messias wird als übernatürliches, sündloses Wesen gesehen ...“, ist fraglich. Innerbiblisch werden auf jeden Fall die Erwartungen für die Heilszeit evoziert, wie sie etwa in Jer 31,31-34 und Ez 11,19f. versprochen werden (vgl. ebd.). Zur Kritik vgl. auch J. Kügler, *Pharao*, 220-222.

bezeugt werden (leider nur in späten Quellen).⁶¹ Mit M. Rösel könnte man von einem „Anknüpfen der aus der hebräischen Bibel gelesenen Heilsbotschaft an die Verstehensmuster der hellenistischen Umgebung im ägyptischen Alexandria“⁶² sprechen. Intern würden wir auf einen ähnlichen, aber zeitlich viel älteren Transformierungsvorgang stoßen, wie wir ihn für die vormatthäische „Geburtsgeschichte“ in Mt 1,18-21.24f. beschrieben haben (vgl. 2.).

Der Vorstoß der alexandrinischen jüdischen Gelehrten steht beileibe nicht isoliert in der literarischen Landschaft des hellenistischen Judentums. Ganz im Gegenteil: Er hat gewaltig Schule gemacht. Dabei scheint es eine „Spezialität“ der jüdischen Texte zu sein, die Jungfrauenschaft bei der göttlichen Empfängnis zu betonen, den konkreten Zeugungsvorgang dagegen weder zu schildern, noch Andeutungen irgendwelcher physisch-biologischer Vorgänge (πνεύμα) zu machen, sondern den Vorgang ganz von der Schöpferkraft Gottes her zu begreifen.⁶³ Einer der Kronzeugen dieser innerjüdischen Wirkungsgeschichte ist der Alexandriner Philo, der zwar vorsichtig verhüllend, aber in der Sache klar von der gottgewirkten Zeugung in den Ahnfrauen spricht (Cher 45-47), ein anderer der pseudonyme Urzeitautor Henoch mit seiner vergleichsweise drastischen Erzählung von der wunderbaren Geburt des Priesters Melchisedek (slHen 71f.).

Philo führt in seinem Traktat *De Cherubin* 45-47 allen Ernstes Mose selbst als Autorität dafür an, dass die Ahnfrau Sara schwanger wird, „als Gott in ihrer Einsamkeit auf sie schaut“ (vgl. Gen 21,1), Lea dagegen dadurch, dass Gott ihren Mutterschoß öffnet (Gen 29,31), dass Rebekka gar „aus dem Angeflehten schwanger wird“ (ἐκ τοῦ ἰκετευθέντος ἔγκυος; vgl. Gen 25,21), während Mose höchstpersönlich seine Frau Zippora „schwanger findet, keinesfalls aus einem Sterblichen (ἐξ οὐδενὸς θνητοῦ)“ (vgl. Ex 2,22). Die Aussagen sind eindeutig: Gott selbst ist für die Schwangerschaft der genannten Frauen zuständig, geboren jedoch werden die Kinder jeweils für die Ehemänner: „Gebären aber lässt er (sc. Gott) sie nicht dem, der auf sie geschaut hat, sondern dem, der Weisheit zu erlangen eifrig bestrebt ist, dessen Name Abraham ist“, heißt es in Cher 45 im Blick auf Sara. Natürlich – und deswegen vorsichtig verhüllend – soll das alles allegorisch verstanden werden, wie die hermeneutische Klammer um diese höchst provokati-

⁶¹ Vgl. M. Rösel, *Jungfrauengeburt*, 145-148.

⁶² M. Rösel, *Jungfrauengeburt*, 150.

⁶³ Das arbeitet sehr gut heraus C. Böttrich, *Die vergessene Geburtsgeschichte. Mt 1-2 / Lk 1-2 und die wunderbare Geburt des Melchisedek in slHen 71-72*, in: H. Lichtenberger/G. S. Oegema (Hg.), *Jüdische Schriften in ihrem antijüdischen und urchristlichen Kontext (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1)*, Gütersloh 2002, 222-248, 240.242 (speziell im Blick auf die Geburtsgeschichte des Melchisedek in slHen 71f.; vgl. bes. slHen 71,30).

ven Aussagen in aller Eindringlichkeit betont (Cher 43f.48).⁶⁴ Es handelt sich gerade nicht um eine *himmlische* Genealogie, sondern um eine *Tugendgenealogie*. Die Frauen stehen für die Tugenden, die selbstverständlich ihren Ursprung in Gott haben und von ihm den Menschen, die nach Weisheit streben, geschenkt werden.

Unter dieses philosophische Vorzeichen gestellt, braucht man deshalb nicht zu erschrecken, wenn man im gleichen Traktat in § 50f. den folgenden geradezu surrealistischen Gedanken lesen muss: Nähert sich ein menschlicher Partner einer Jungfrau zum Zweck der Kinderzeugung, so wird diese zur Frau. Ganz anders ist das bei Gott: „Er erklärt (ἀποδείκνυσιν) diejenige, die zuvor schon Frau gewesen war, wiederum zur Jungfrau (παρθένον)“ (Cher 50). Im doppelten Sinn werden mit derartigen Überlegungen pagane Zeugungsmythen übertroffen: Genau an der Stelle, an der in heidnischen Mythen das Wunder sozusagen am Ende ist, nämlich bei der wunderbaren Zeugung, nimmt es beim jüdischen Gott erst seinen Anfang – nämlich im Reversionsvorgang von der Frau zur Jungfrau. Wird in heidnischen Mythen der göttliche Zeugungsvorgang auf die Alltagswirklichkeit bezogen, so benutzt der jüdische Philosoph derartige Vorstellungen lediglich als plastisches Anschauungsmaterial für seine Tugendlehre. Denn die „Frau“, mit der Gott nach Cher 50 verkehrt, ist die Seele, in die Gott den „Samen“ (Cher 44) für die Tugend einpflanzt.⁶⁵

Drastisch ist von der Jungfrauengeburt die Rede in der Geburtslegende des Melchisedek in sHen 71f., einer Schrift, die nach C. Böttrich noch vor 70 n. Chr. ebenfalls im alexandrinischen Judentum anzusiedeln ist.⁶⁶ Folgende Motive des Erzählplots sind für uns interessant: Die unfruchtbare Sopanima empfängt im hohen Alter „in ihrem Leib“ (71,1f., vgl. Mt 1,18), obwohl ihr Ehemann, der Priester Nir, „weder mit ihr geschlafen noch ... sie berührt“ hatte (71,2). Sopanima ist also im wahrsten Sinne des Wortes in ihrem hohen Alter noch Jungfrau.⁶⁷ Was die offensichtlich vorausgesetz-

⁶⁴ Nach M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, in: Ders., *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze I* (hrsg. von G. Bornkamm), Tübingen 1953, 1-78, 30-32, entschärft Philo durch seine allegorische Deutung eine ursprünglich viel realistischer denkende Tradition, die er in seinem Traktat aufgreift.

⁶⁵ Ganz deutlich wird der Reversionsvorgang vom Schöpferhandeln Gottes her verstanden, der *durch das Wort* erschafft (Cher 50: ἀποδείκνυσιν).

⁶⁶ Vgl. C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSRZ V/7), Gütersloh 1996, 812f.; Ders., *Geburtsgeschichte*, 223f.226f.

⁶⁷ Vielleicht liegt die Betonung des Status der Jungfrau in jüdischen Texten auch darin begründet, dass nach den biblischen Vorgaben viele der Frauen, denen eine Geburtsanzeige zuteil wird, unfruchtbar und von daher tatsächlich im Stand von Jungfrauen sind; vgl. auch die Erwägungen zum Sitz im Leben der Geburtsanzeige von D. Zeller, *Die Ankündigung der Geburt – Wandlung einer*

te wunderbare Zeugung noch unterstreicht, ist die Tatsache, dass Sopanima nicht einmal den Tag der Empfängnis genau bestimmen kann; denn ihre Berechnung des „Erfüllungsdatums“ für ihre Niederkunft bezieht sich auf den Tag des Ausbleibens ihrer Regel!⁶⁸ Gattungsgemäß wird der Priester Nir durch einen Engel über die wahren Hintergründe der Schwangerschaft seiner Frau aufgeklärt – allerdings zu spät; denn aus Gram über seine Absicht, seine aus unerklärlichen Gründen schwanger gewordene Frau verstoßen zu wollen, stirbt Sopanima. Das Motiv des sexuellen Tabus für den Ehemann entfällt damit natürlich, dafür können die Umstände der Geburt umso wunderbarer erzählt werden: Das Kind entbindet sich aus der bereits toten Mutter und „erscheint in der Vollkommenheit eines Dreijährigen, der seine Sprachfähigkeit sogleich zum Gotteslob nutzt“⁶⁹. Kurzum: Das Arsenal der hellenistischen Topoi ist voll ausgebildet, allerdings streng dem Schöpfungshandeln Gottes unterstellt (vgl. slHen 71,30).⁷⁰

Keine Frage: Im Milieu des hellenistischen Judentums wird das Theologumenon von der Schöpferkraft Jahwes an einem Topos erprobt und geradezu waghalsig zur Sprache gebracht, den die biblische Tradition von ihrem „Ursprung“ her eigentlich unter ein Veto gestellt hat (vgl. Gen 6,1-4): der Jungfrauengeburt ohne Zutun eines Mannes.⁷¹ Und im Blick auf Mt 1,18-25 ebenfalls keine Frage: Gebildete Juden aus dem hellenistischen Milieu, wie sie hinter der vormatthäischen Ankündigungsgeschichte zu vermuten sind und vielleicht auch in der matthäischen Gemeinde als pressure-group hinter „ihrem“ Text stehen, werden – mit und ohne matthäische Interpretationsmarken – diesen Text genau so lesen, wie er sich ihnen durch ihre Lesebrille zeigt.

Gattung, in: R. Pesch (Hg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München 1981, 27-48.

⁶⁸ Nur so lässt sich die präzise Angabe von 282 Tagen in slHen 71,4 sinnvoll erklären; vgl. die äußerst erhellenden Überlegungen von C. Böttrich, *slHen*, 1019; Ders., *Geburtsgeschichte*, 233 mit Anm. 38.

⁶⁹ C. Böttrich, *Geburtsgeschichte*, 234.

⁷⁰ „... Gepriesen sei der Herr, der Gott meiner Väter, der mir gesagt hat, dass er in meinen Tagen einen großen Priester *erschaffen* hat im Mutterschoß der Sopanima, meiner Frau ...“ Weitere Texte aus dem jüdischen Umfeld listet M. Majordomo-Marín, *Anfang*, 254, auf; zur Evaluierung vgl. U. Luz, *Mt 15*, 144f.; C. Böttrich, *Geburtsgeschichte*, 238-240.242f.

⁷¹ Vgl. allerdings die Rezeption von Gen 6,1-4 in äthHen 1-36; vgl. C. Böttrich, *Geburtsgeschichte*, 239.

5. Es kommt auf die Lesebrille an

5.1 Zeitgenössische Exegeten

An der Wirkungsgeschichte von Mt 1,18-25 zeigt sich: Textsignale allein reichen nicht, um die Interpretation eines Textes sicherzustellen.⁷² Es kommt vielmehr auf die „Lesebrille“ an, durch die ein Text rezipiert wird, d. h. bestimmte Textsignale wahrgenommen und miteinander verknüpft, andere dagegen „übersehen“ werden. Exegetisch bis in unsere Tage strittige Punkte in unserem Text lassen sich auf diese Weise zwar nicht lösen, aber ziemlich einfach erklären. Denn der Text „gibt beides her“. Drei Beispiele seien genannt: (1) U. Luz schreibt zu den Engelworten „Das in ihr Gezeugte nämlich ist aus heiligem Geist“ (Mt 1,20) in seinem Matthäus-Kommentar: „Es ist dabei an das kreative Eingreifen Gottes durch den Geist und nicht an den (griechisch neutrischen!, hebräisch weiblichen!) Geist als geschlechtlichen Partner Marias zu denken.“⁷³ Auf markante Linien gebracht könnte man sagen: Luz liest unseren Text durch die Brille des hellenistischen Judentums à la Philo bzw. sHen, wenn er auf die Schöpfermacht Gottes verweist, von der im Kontext des Matthäusevangeliums explizit eigentlich nicht die Rede ist (vgl. 3.). In seiner Grundstruktur denkt das Matthäusevangelium vielmehr geschichtstheologisch. Umgekehrt: Wer die pagan-hellenistische Lesebrille aufsetzt und Beispiele für die geistgewirkte Zeugung durch einen Gott in einer Frau à la Plutarch sucht (vgl. 2.), wird ohne weiteres auf Mt 1,18.20 verweisen können.⁷⁴ (2) Ein Streitpunkt, dessen Fronten mit nur wenigen Ausnahmen genau entlang den Konfessionsgrenzen verlaufen,⁷⁵ betrifft den Hintergrund für die Absicht Josefs, seine Frau zu entlassen (Mt 1,19). Will Josef Maria deswegen nicht zu sich nehmen, weil er Scheu hat vor der göttlichen Sphäre, in der Maria steht (so die katholische Auslegung), oder handelt er lediglich gesetzzetreu, hält sich also an die Vorschrift, sich im Fall von Ehebruch von seiner Frau zu trennen (vgl. Dtn 22,20f.), legt allerdings eine Gerechtigkeit an den Tag, die barmherzig ist (vgl. Ps 112,4; Hos 6,6), so protestantische Exegeten? Noch bevor die Argumente ausgetauscht werden, die sich beiderseits streng auf den Text berufen, haben die katholischen Exegeten ihre

⁷² Vgl. das Resümee zur Wirkungsgeschichte von U. Luz, *Mt 15*, 151: „Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte unseres Abschnittes gibt Beispiele dafür, wie ein Text gerade nicht entsprechend seiner Absicht gewirkt hat.“

⁷³ U. Luz, *Mt 15*, 148.

⁷⁴ Vgl. etwa E. Blumenthal, *Weihnachtsgeschichte*, 33.48; E. Brunner-Traut, *Geburtsgeschichte*, 106.

⁷⁵ Die Interpretationen der „Jungfrauengeburt“, wie sie evangelische und katholische Kommentatoren im letzten Viertel des 20. Jh. vorlegen, klassifiziert A. Lindemann, *Maria*.

hellenistische, die protestantischen dagegen ihre streng biblisch-matthäische Lesebrille aufgesetzt. Mit seinem „Fürchte dich nicht!“ (Mt 1,20) reagiere der Engel auf die Scheu des Josef, sagen die einen. Die Gegenseite weist darauf hin, dass gemäß dieser Auslegung der Engel dem Josef Sachverhalte mitteilen würde, die dieser doch schon längst wisse – und das ausgerechnet in denjenigen Teilen von V. 20, die gattungsmäßig nicht von der alttestamentlichen Geburtsanzeige bestimmt seien.⁷⁶ (3) Ähnlich verhält es sich mit dem Erzählzug in Mt 1,25, dass Josef seine Frau bis zur Geburt nicht „erkennt“.⁷⁷ Ist hier das Motiv der sexuellen Tabuzone im Fall einer göttlichen Zeugung im Spiel oder soll vielmehr die Weissagung Jesajas „die Jungfrau wird ... einen Sohn gebären“ wortwörtlich erfüllt werden?⁷⁸ Auch in diesem Fall entscheidet die Lesebrille – nicht nur bei zeitgenössischen Autoren. Wir haben einen antiken Text, der etwa aus der Zeit stammt, in der auch Matthäus schreibt, an dem wir präzise im Blick auf das Tabumotiv unterschiedliche Lesemöglichkeiten belegen können. Wir werden erneut sehen: Es sind nicht die einzelnen Worte oder Motive, die den Ausschlag für die Rezeption eines Textes geben, sondern die längst getroffenen weltanschaulichen und philosophischen Vorentscheidungen. Sie bestimmen das Textverständnis. Das führt uns zu einer zweiten Zeugenreihe für unterschiedliche „Lesebrillen“, diesmal exemplarisch vorgeführt an zwei antiken Autoren.

5.2 Antike Autoren

Im Rahmen des Motivkomplexes einer göttlichen Zeugung ist die Scheu des Ehemannes, weiterhin mit seiner Frau zu verkehren, ein typisches Element. Es belegt und respektiert sozusagen von der menschlichen Seite her den göttlichen Zugriff auf die entsprechende Ehefrau. Allerdings kann dieses Teilmotiv auch ganz anders rezipiert und eingesetzt werden, wie die Erzählung von König Izates von Adiabene aus der Feder des Josephus (Ant XX 17-53) bestens belegt. Noch als König Izates, der später zum Judentum übertritt, im Mutterleib heranwächst, glaubt sein rechtmäßiger Vater im Schlaf eine Stimme zu hören, die ihm gebot, die Hand vom Bauch (seiner Frau) zurückzuziehen, damit er nicht das Kind in ihr drücke, das durch

⁷⁶ Entsprechend „alternativ“ kann *δηγματίζειν* nuanciert werden: „öffentlich machen“ auf der einen, „bloßstellen“ auf der anderen Seite. Das entsprechende Material für diesen Exegetenstreit breitet U. Luz, *Mt 15*, 146f., aus.

⁷⁷ *Γιγνώσκειν* steht verhüllend für den geschlechtlichen Verkehr; vgl. Gen 4,1: *Ἄδαμ δὲ ἔγνω Εὐαν*.

⁷⁸ So U. Luz, *Mt 15*, 151, mit Berufung auf A. Vögtle, *Mt 1,25 und die Virginitas B. M. Virginis post partum*, in: ThQ 147 (1967) 28-39. Die hellenistische Lesart wird für Mt abgelehnt.

Gottes Vorsehung (προνοία) einen (glücklichen) Anfang (ἀρχή) gefunden habe und ein glückliches Ende erreichen werde (Ant XX 18).

Ohne weitere Kontextüberprüfung würde jeder, der seine hellenistische Lesebrille aufsetzt, sicher sein, dass diese Bemerkung die göttliche Zeugung – hier vorsichtig jüdisch als Schöpferhandeln Gottes ausgesagt („Vorsehung“) – anzeigen soll. Fehl gegangen! Eindeutig stellt Josephus im vorausgehenden Satz klar: Die Mutter des Izates wird schwanger durch König Monobazus, dem rechtmäßigen und in diesem Fall auch leiblichen Vater des Izates. In der zitierten Passage gehorcht Monobazus lediglich einer göttlichen Schutzmaßnahme (so ähnlich, wie sich das Matthäus offensichtlich auch gedacht hat). Aber selbst dann, wenn Josephus sich an dieser Stelle nicht so klar ausgedrückt hätte, würde es die Grundeinstellung des Josephus von sich aus verbieten, in einen seiner Texte die hellenistische Vorstellung von einer göttlichen Zeugung einzulesen. Nachprüfbar z.B. an Ant XVIII 65-80, einer äußerst süffisant erzählten Geschichte, in der Josephus das angebliche Stelldichein eines Gottes mit einer menschlichen Frau, das im Isistempel zu Rom geschehen sein soll und von der Frau zunächst geradezu naiv als solches geglaubt wird, als unverschämten Priesterbetrug bloßstellt.⁷⁹

Nachdem diese Geschichte im Anschluss an das so genannte Testimonium Flavianum (Ant XVIII 63f.), das im Grundbestand sicher auf Josephus zurückgeführt werden darf,⁸⁰ erzählt wird, und unmittelbar folgend von einem jüdischen Gesetzesbrecher die Rede ist, der sich – um der Bestrafung zu entgehen – nach Rom geflüchtet hat, dort aber (mit drei weiteren Komplizen) als Gesetzeslehrer auftritt und wegen des Skandals, den er auslöst, schließlich für die Vertreibung der Juden aus Rom verantwortlich gemacht wird (Ant XVIII 81-84), legt sich die Frage nahe, ob mit diesen beiden Geschichten nicht sehr verdeckt und sozusagen nur für Eingeweihte erkennbar ein böser Seitenhieb auf auffällige Elemente urchristlicher Verkündigung (Jungfrauengeburt) und Praxis („gesetzesfreie“ jüdische Sekte), wie sie Josephus in Rom evtl. von Ferne erlebt, geführt wird.⁸¹ Dann hätten wir in der Geschichte vom Isistempel eine kritische Replik auf die Erzählung vom „Ursprung“ Jesu vorliegen⁸² – allerdings rezipiert

⁷⁹ Genauer hin handelt es sich um die vornehme Paulina, Frau des Saturnius, die meint, mit dem Gott Anubis zu verkehren, aber in Wahrheit einem Freier, den sie verschmäht hatte, nämlich dem Ritter Decius Mundus, in die Falle geht. Arrangiert wurde das Stelldichein von den Isispriestern.

⁸⁰ Vgl. dazu nur J. P. Meier, *Jesus in Josephus: A Modest Proposal*, in: CBQ 52 (1990) 76-103.

⁸¹ Auch das Testimonium Flavianum setzt die Kenntnis urchristlicher Gruppen in Rom voraus.

⁸² Die Grundmotive mögen dabei zum großen Strom des Novellenstoffs gehören, als dessen Prototyp O. Weinreich, *Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffs*, Leipzig 1911, den „Trug des Nektanebos“ vorstellt (ebd. 1-

nicht entlang den diffizilen Wegmarken, wie sie etwa Matthäus einrammt, sondern in der eher platten Form der hellenistischen Lesart, die sich ja auch in der christlichen Wirkungsgeschichte im Blick auf Mt 1,18-25 durchgesetzt hat.

Das zweite Beispiel ist aus dem paganen Kulturraum genommen. Inhaltlich geht es um die Frage nach dem „göttlichen Ursprung“ des Pythagoras. Jamblich, ein neuplatonischer Philosoph des ausgehenden 3. Jh. n. Chr. (250-325), wehrt sich in seiner *Vita Pythagorica* energisch gegen drei namentlich genannte Autoren, die für Pythagoras eine göttliche Zeugung behaupten. Die einschlägige Stelle liest sich folgendermaßen:

Als Mnemarchos (sc. der Vater des Pythagoras) zusammen mit seiner Frau, deren Schwangerschaft noch unbemerkt war, auf einer Handelsreise nach Delphi gekommen war, befragte er das Orakel wegen der bevorstehenden Seefahrt nach Syrien. Die Pythia weissagte, die Reise werde ganz und gar nach Wunsch verlaufen und Gewinn bringen; Mnemarchos Frau aber sei schon schwanger und werde einen Sohn gebären, der alle, die je gelebt, an Schönheit und Weisheit übertreffen und dem Menschengeschlecht in allen Lebensbereichen ein großer Helfer sein werde. Mnemarchos kam zu dem Schluss, der Gott hätte ihm wohl nicht ungefragt etwas über ein Kind prophezeit, wenn nicht wirklich eine ausnehmende, wahrhaft gottgeschenkte Überlegenheit dem Knaben eigen sein würde. So benannte er denn gleich damals seine Frau Parthenis in „Pythais“ um – nach dem Sohn und der Prophetin. Als sie dann zu Sidon in Phönizien niedergekommen war, gab er dem neugeborenen Sohn den Namen Pythagoras, weil Apollon Pythios ihn ihm angekündigt hatte. Abzuweisen ist hier nämlich der Verdacht des Epimenides, des Eudoxos und des Xenokrates, Apollon habe damals der Parthenis beigewohnt, sie selbst erst schwanger gemacht und es dann durch die Prophetin verkündigen lassen. Dies darf man keineswegs zugeben (Vit Pyth 5-7).

Eigentlich liegt hier eine ganz klassisch gestaltete Erzählung von einer göttlichen Zeugung vor (Geburtsankündigung, Geburtserzählung und Namensnennung). Dass diese Geschichte jedoch auch gegen den Strich gelesen und eine ganz normale menschliche Zeugung vorausgesetzt werden kann, zeigt der abschließende Kommentar des Jamblich: Hier „offenbart“ er seine Lesebrille und wehrt sich gegen andere Interpretationen. Gleich im Anschlussparagraph erfahren der Leser auch die Deutungsmuster, von denen her Jamblich denkt und interpretiert:

Dass freilich die Seele des Pythagoras unter der Führung Apollons stand, sei es als Begleiterin, sei es sonst in vertrauter Beziehung zu diesem Gott – und so zu den Menschen herabgesandt (καταπέμφθαι) war, wird nie-

27). Auffällig und unterscheidend für Josephus ist die Kombination der *Trias* der Erzählstoffe (Jesus – göttliche Zeugung – Gesetzesbrecher).

mand bezweifeln, kann man es doch allein schon aus dieser Geburt und aus der mannigfaltigen Weisheit seiner Seele schließen (Vit Pyth 8).

Es ist die neuplatonische Erlösungslehre – Jamblich propagiert sie in seiner *Vita Pythagorica* –, nach der es eines göttlichen Führers (ἡγεμόν) bedarf, der die Menschen zur Schau des Schönen führt. Prädestiniert dafür sind „Dämonen“, also Wesen zwischen den Göttern und Menschen (vgl. Vit Pyth 31), deren Seelen in der Gefolgschaft der Götter am Himmel kreisend das wahrhaft Schöne geschaut haben. Sie werden zur Erlösung der Menschen „niedergeschickt“ und erscheinen in Menschengestalt (vgl. Vit Pyth 30). Eine solche Rolle schreibt Jamblich dem Pythagoras zu.⁸³ Semantisch bedient er sich einer Sendungsterminologie auf dem Hintergrund der platonischen Seelenlehre. Die Tradition der Geburtsgeschichte des Pythagoras rezipiert er in diesem Horizont und kann sie deshalb geradezu als Beleg für seine Anschauungen präsentieren („kann man es doch allein schon aus dieser Geburt ... schließen“) (Vit Pyth 8).⁸⁴

Ich erinnere mich sehr gut an eine kleine Episode bei einem Seminar während des Neutestamentler-Treffens in Erfurt 1999. Auf die Frage des Leiters, wie ein bestimmter alttestamentlicher Text vom Evangelisten Matthäus interpretiert worden sei, erhob Hubert Frankemölle heftigsten Einspruch: Es gehe doch nicht um Interpretation, sondern um Rezeption. Mit seinem geradezu missionarischen Einsatz für dieses Paradigma⁸⁵ scheint mir der in dieser Festschrift zu Ehrende Recht zu haben: Texte werden mit je eigenen „Lesebrillen“ gelesen, sie werden nicht eigentlich interpretiert,

⁸³ Vgl. M. Lurje, *Die Vita Pythagorica Jamblichs als Manifest der neuplatonischen Paideia*, in: M. v. Albrecht u. a. (Hg.), *Jamblich. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ*. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung (Sapere 4), Darmstadt 2002, 221-253, bes. 222-227.248-253.

⁸⁴ Vgl. auch die entsprechenden rationalistischen Überlegungen bei Plutarch; er stellt mehrere Varianten der Geburtsgeschichten nebeneinander (Alex 2f.), gibt vorsichtige rationalistische Erklärungen (Alex 2,7; 3,4) und deutet vorsichtig an, dass der eigentlich „göttliche Ursprung“ am Verhalten eines Menschen (Numa 4,1-3) bzw. an seiner Einstellung zu den Göttern (QuaestConv VIII 1,2f.) abzulesen ist. Christlicherseits besonders interessant ist die Rezeption der Jungfrauengeburt durch Tertullian: Durch die Geburt Jesu wird die Jungfrau Maria wirklich eine *Frau* (vgl. W. Otten, *Christ's Birth of a Virgin who Became a Wife: Flesh and Speech in Tertullian's De carne Christi*, in: VigChr 51 [1997] 247-260).

⁸⁵ Vgl. H. Frankemölle, *Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäusevangelium*, in: L. Oberlinner/P. Fiedler (Hg.), *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium* (FS A. Vögtle), Stuttgart 1991, 31-89; ders., Art. *Wirkungsgeschichte*, in: LThK³ 10 (2001) 1233.

sondern gemäß den eigenen Denkstrukturen und weltanschaulichen Vor-
entscheidungen rezipiert. Lediglich die Exegeten sind in der Lage, das un-
geheuer verwirrende Rezeptionsspiel fein säuberlich zu entwirren – gemäß
ihrer eigenen Lesebrille ...