

Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu

Dr. Karl Bornhäuser

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und **D. W. Lütgert**
Prof. in Tübingen Prof. in Berlin

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

23. Band

Gornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu

Versuch einer zeitgenössischen Auslegung
von Matthäus 1 und 2 und Lukas 1—3

von

D. Karl Bornhäuser



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1930

Meiner lieben Frau

Vorwort.

Im vorigen Jahr haben wir dankbar das Vierhundertjahrjubiläum der Katechismen Luthers gefeiert und sie als Gaben Gottes, durch Luther der deutschen evangelischen Christenheit geschenkt, gepriesen. In ihnen steht das Bekenntnis zum Jungfrauensohn. „Ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhafter Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und wahrhafter Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr...“ In diesen Tagen feiern wir das Vierhundertjahrjubiläum des Augsburger Bekenntnisses als eines für alle Zeiten bedeutungsvollen Ausdrucks evangelischen Verständnisses des Christentums. In seinem ersten Artikel heißt es: „Erstlich wird einträchtiglich gelehret und gehalten laut des Beschlusses des Concilii Nicaeni, dass ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftig ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohne Stück, ohne End, unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte, ein Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.“ Und der dritte Artikel beginnt: „Item es wird gelehret, dass Gott der Sohn sei Mensch worden, geboren aus der reinen Jungfrau Maria.“ In Lausanne haben sich die dort vertretenen Kirchen und Gemeinschaften auf das Nizänum als ihr gemeinsames Bekenntnis geeinigt. In ihm aber heißt es vom Sohne Gottes: „Welcher um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel gekommen ist und leibhaftig worden durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und Mensch worden.“ Das Bekenntnis zum Jungfrauensohn hat ökumenischen Charakter. Es eint die Christenheit, und es ist darum nicht verwunderlich, dass man es in Lausanne durch das Ja zum Nizänum auch für die Christenheit unserer Tage festgehalten hat.

Die Aussichten, auch die römische Kirche für die ökumenische Bewegung zu gewinnen, sind nach wie vor sehr, sehr gering. Sie würden völlig gleich Null werden, wenn das Bekenntnis zum Jungfrauensohn als unsicher oder nebensächlich angesehen würde. Niemals würde die römische Kirche, die sich heute anschickt, die Himmelfahrt der Maria zu dogmatisieren, für eine Einigung zu haben sein, bei der das Ja des Glaubens an den Jungfrauensohn unsicher wäre. Dasselbe gilt auch von den Ostkirchen. Sie lassen sich die Gottgebälerin nicht nehmen. Und schon sind Stimmen laut geworden, dass in der Tat ihnen die Möglichkeit des Zusammengehens genommen würde, wenn das Bekenntnis zum Jungfrauensohn angetastet würde. Nicht anders steht es, jedenfalls mit erdrückender Majorität, bei dem dritten großen Kirchenkörper, der Anglikanischen Kirche, nicht anders bei dem im Weltkonvent geeinten Luthertum und nicht anders bei all den anderen Kirchen und Gemeinschaften, die von der Bibel leben.

Anders aber ist es innerhalb der deutschen protestantischen Theologie. Wie sehr anders, das zeigen die Stimmen, die in der Einleitung (S. 1f.) zu hören sind. Es ist so: „Die Lehrer der Theologie haben zum Teil große Bedenken gegen die Geburt von der Jungfrau.“ Allerdings doch nur zum Teil. Wenn Schlatter z.B. auch sehr zurückhaltend ist hinsichtlich des Vorgangs und in seinem Matthäuskommentar sagt: Matthäus hat nicht den Antrieb, beim Wunder zu verweilen oder gar den Vorgang zu beschreiben und seine Möglichkeit zu erwägen, so sagt er doch unmittelbar vorher auch, dass der Christus durch Gottes schöpferisches Wirken entstanden sei und dass der Geist der Träger des göttlichen Schaffens gewesen sei. Das aber ist unbestreitbar, dass der Gegensatz zwischen dem, was die historisch-kritische Forschung zumeist aus den Quellen entnimmt, und dem, wozu die Kirchen sich offiziell bekennen, ein kontradiktorischer ist. Es gibt keine Formel, die das Ja zum Jungfrauensohn und das Nein zu ihm zu vereinigen vermöchte. Dass diese Sachlage für die Kirche und für die Theologen, besonders für die im Amte, eine schwere Not bedeutet, beweist der Fall Knote. Es sei aber ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Entstehung der nach-

folgenden Untersuchung mit ihm nichts zu tun hat und sie nicht durch ihn veranlasst ist. Die Arbeit ist in ihren entscheidenden Ausführungen schon seit Jahren fertig gewesen. Wie die Bücher über das Wirken des Christus, über die Bergpredigt und das Johannesevangelium stellt sie einen Versuch dar, die Geburts- und Kindheitsgeschichte zeitgenössisch, d.h. vom Standort der ersten Leser, d.h. vom Standort des palästinensischen Christen um die sechziger Jahre herum, zu lesen. Die Resultate werden nicht nur Kritiker, sondern auch traditionelle Exegeten an mehr als einer Stelle überraschen oder auch befremden. Auch in dieser Arbeit habe ich es nicht darauf abgesehen, noch einmal zu sagen, was andere schon gesagt haben, sondern das, was sich meines Wissens von meinen Voraussetzungen aus neu und anders aufschließt. Ich darf wohl sagen, dass die Resultate der Untersuchung zwar nicht meinen Glauben an den Jungfrauensohn erzeugt haben – wie könnten sie das? –, wohl aber, dass sie seine Freidigkeit (παρρησία) vermehrt haben.

Marburg, am Tage der Übergabe der Augsburgerischen Konfession.¹

D. Bornhäuser.

¹ 25.06.1930

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung.....	1
Der Stammbaum des Matthäus.....	6
Der Stammbaum des Lukas.....	20
Der Stammbaum des Matthäus und der des Lukas.....	22
Die Geburt Jesu nach Matthäus.....	36
Die Erzählung von den Magiern.....	45
Die Flucht nach Ägypten.....	49
Der Kindermord in Bethlehem.....	51
Die Rückkehr nach Israel.....	55
Matthäus und die Verleumdungen Jesu.....	58
Die Ankündigung der Geburt des Täufers.....	75
Die Verkündigung an Maria.....	81
Maria bei Elisabeth.....	88
Die Geburt des Täufers.....	94
Die Geburt Jesu.....	96
Die Beschneidung und die Darstellung im Tempel.....	112
Der zwölfjährige Jesus im Tempel.....	125
Schluß.....	141

Einleitung.

Der weitgehende und auch in der Gemeinde immer weiter greifende Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit der Evangelien hat eine verhängnisvolle Folge. Man nimmt das, was sie berichten, nicht mehr recht ernst. Wozu auch so viel Zeit und Kraft an sie wenden, wenn sie doch nicht Tatsachen, sondern Gebilde der Gemeinde bieten, denen eben keine Tatsachen entsprechen. Diese unheilvolle Wirkung des Zweifels an den Quellen ist begreiflicherweise umso größer und verhängnisvoller, je stärker das Misstrauen ist. Es ist ganz besonders groß und stark gegenüber der Geburts- und Kindheitsgeschichte. So muss ihre Erklärung auch besonders unter einer oft nicht absichtlichen, ganz von selbst sich einstellenden Flüchtigkeit leiden. Die erste Frage, die bei dem Versuch, einen Bericht zu verstehen, zu stellen ist, muss aber doch immer die sein: was steht da? was sagt die Quelle? wie will sie gelesen und verstanden sein? Mag hinterher die schärfste Ablehnung ihres geschichtlichen Wertes folgen, das ändert gar nichts an der Pflicht, zunächst einmal sie selbst geduldig anzuhören und zu erfassen zu suchen, was sie sagt.

Es ist verständlich, dass diese Pflicht ganz besonders in Gefahr ist übersehen zu werden, wenn hinsichtlich des Geschichtswertes der Quelle die Ablehnung so stark und so zuversichtlich ist wie eben bei der Geburts- und Kindheitsgeschichte. „Die Genealogie des Matthäus ist ein künstliches Produkt voller Willkürlichkeiten und nicht ohne Fehler.“ „Durch die Erzählung von der Geburt Jesu blickt sowohl bei Matthäus wie bei Lukas durch, dass Jesus in der Ehe erzeugt ist.“ „Über die Geschichtlichkeit der Erzählung von den Magiern ist der Streit nutzlos. Ein uraltes mythisches Motiv ist hier in das Evangelium eingewandert.“ „Die Erzählung

von Johannes dem Täufer enthält einiges Tatsächliche, zeigt aber im Allgemeinen sagenhaften Charakter.“ „Es kann kein Zweifel sein, dass die Erzählungen von der Geburt Jesu bei Lukas erst entstanden sind, als die Liebe und Verehrung gegen den erhöhten Herrn das Bedürfnis empfand, auch seiner Kindheit den Glanz göttlicher Herrlichkeit zu geben, der ihr in Wahrheit völlig gefehlt hat.“ „Es gibt in der Geburtsgeschichte Punkte, wo auch der nichtgeschulte Leser ein Problem der Textkritik leicht beurteilen kann (so z.B. Luk. 1, 27 u. 2, 5).“ „In der Kindheitsgeschichte ist der Goldglanz nur leicht aufgetragen, so dass der menschlich-kindliche Untergrund noch erquicklich und warm hervorleuchtet“ usw.

Das sind Äußerungen, die schon einige Zeit, doch nicht allzu weit, zurückliegen. Die Lage ist heute nicht anders. Dafür einige wenige Beispiele. „Die Kindheitserzählungen sind erst späteres Erzeugnis. Auf keinen Fall gehört die Weihnachtsgeschichte zu dem allgemeinen Bestand der ältesten urchristlichen Überlieferung. Aus solchen Erzählungen leuchtet ein gemeinsamer religiöser Gedanke des Altertums hervor.“ „Die Weihnachtsgeschichte ist als Ganzes bestes Spiegelbild des Evangeliums in der Sage. Erwachsenen sage man, dass heute kein einziger namhafter orthodoxer Lehrer die Jungfrauengeburt anders nimmt denn als ein Sinnbild für die Herkunft Jesu aus einer anderen seelischen Region.“ „Der Satz: *natus ex virgine*, geboren von der Jungfrau, macht vielen Theologen heute Not. Viele anerkannte Lehrer haben ein Fragezeichen dahinter gesetzt. Es ist festzustellen, dass die Lehrer der Theologie in dieser Frage zwiespältig sind und zum Teil große Bedenken gegen die Geburt von der Jungfrau haben.“

Mit den letzten drei Sätzen dürfte in der Tat die gegenwärtige Lage in der Theologie richtig wiedergegeben sein.

Umso notwendiger scheint uns gerade heute ein ernsthafter Versuch, die Quellen selbst einmal ungehindert zu Wort kommen zu lassen und zu ihrem Verständnisse alle Hilfsmittel zu nützen, die uns zu Gebote stehen. Darin dürfte doch wohl weitgehende Übereinstimmung herrschen, dass die Verfasser oder Redaktoren des Matthäus- und des Lukasevangeliums nicht der Meinung

waren, ihren Lesern Phantasieprodukte einer jesusliebenden Gemeinde zu bieten, sondern dass sie das von ihnen Berichtete als faktische Geschehnisse aufgenommen wissen wollten. So haben auch sicher die ersten Leser der Evangelien deren Erzählungen genommen und keinen Unterschied gemacht zwischen den Geburtsgeschichten und dem, was sonst in den Quellen steht.

Wir stellen daher die Frage nach dem Verständnis dieser Erzählungen zunächst so: wie haben die ersten Leser sie genommen? Wir versuchen auch hier wie anderwärts die zeitgenössische Deutung. Damit soll völlig unverworren bleiben die andere Frage nach dem geschichtlichen Wert der Berichte. Wir gedenken ihr nicht auszuweichen. Sie wird aber immer nur unter der Voraussetzung gestellt werden, dass jene erste Frage erledigt ist. Wenn und da sich dabei herausstellen wird, dass eine Reihe von Einwänden gegen die Geschichtlichkeit des Erzählten hinfällig werden, ist Veranlassung, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zu sagen, dass es sich bei dem Versuch, auf die erste Frage Antwort zu geben, nicht um einen, wie man leicht sagt, unredlichen, glaubenslosen Rettungsversuch handelt, sondern um die *quaestio facti* hinsichtlich des Inhaltes der Quellen. Des Weiteren sei ebenso deutlich das Folgende gesagt. Der Glaube an Jesus, den Jungfrauensohn (so muss man sagen und darf nicht von einem Glauben an die Jungfrauengeburt reden), hängt nicht ab von den Geburtsgeschichten, noch weniger von einer bestimmten Exegese derselben. Er wird weder durch den Nachweis ihrer Zuverlässigkeit erzeugt, noch durch einen etwaigen Nachweis ihrer Unzuverlässigkeit verunmöglicht. Der Glaube an Jesus als unsern Herrn und Gott ist das Bekenntnis zum Sohne der Jungfrau. Dieses Bekenntnis kam, als es zum ersten Male ausgesprochen wurde, nicht zustande auf Grund eines Ja zur Geburtsgeschichte des Matthäus oder Lukas, sondern auf Grund einer Offenbarung seitens Gottes des Vaters (Matth. 16, 13ff.). Auch das Bekenntnis des Paulus: „Jesus ist Herr“ = „Jesus ist Jahwe“ kommt nicht zustande auf Grund des wissenschaftlichen Nachweises der Zuverlässigkeit irgendwelcher geschichtlichen Überlieferungen, sondern durch den Heiligen Geist (Niemand kann sagen: Jesus

ist Herr, Jesus ist Jahwe ohne durch den Heiligen Geist, 1. Kor. 12, 3).

Es ist auch nicht so, dass, wenn wir die Geburtsgeschichten des Matthäus und Lukas wegstreichen, das Neue Testament von der Jungfrauengeburt schweigt. Johannes hat keine Geburtsgeschichte wie Matthäus und Lukas, bekennt sich aber mindestens ebenso entschieden zum Jungfrauensohn wie sie. Es bedarf, um dies zu sehen, nicht des Nachweises, dass V. 13 des Prologs nach der ursprünglichen Lesart heiße: welcher (nicht welche) nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen des Mannes, sondern von Gott geboren ward. Es wäre misslich, wenn die Frage, ob Johannes den Jungfrauensohn kennt, von der Entscheidung einer solchen exegetischen Einzelfrage abhinge. Für Johannes ist der, der im Anfang schon war, der Gott war, durch den alles geschaffen, der aber selbst nicht Glied der Schöpfung ist, der, welcher „das Wort“ ist, Jesus geworden. Das Wort ward Fleisch. Förmlich umständlich sagt Johannes unmittelbar vorher, wie der Mensch wird. Er wird aus dem Blute, aus dem Willen des Fleisches, aus dem Willen des Mannes. Und Jesus sagt: was vom Fleische gezeugt ist (so ist zu übersetzen, nicht: geboren), das ist Fleisch und muss daher von oben her gezeugt werden durch Wasser und Geist. Es bedarf keiner näheren Ausführungen darüber (hier gilt es, keusch zu reden), dass der, der Gott ist und Jesus ward, nicht durch den Willen eines Mannes, der Fleisch ist, gezeugt werden konnte.

Nicht anders ist es bei Paulus. Auch er gibt keine Geburtsgeschichte und bezieht sich ausdrücklich nirgends auf eine solche. Aber auch er bekennt sich zum Jungfrauensohn. Auch für ihn ist Jesus der, durch den die Welt ward; auch für ihn ist er nicht Geschöpf, sondern Sohn in einzigartigem Sinne (Kol. 1, 15). Der Sohn, den der Vater von sich herausgesandt hat, ist von einem Weibe geboren. Das heißt aber nicht gleichzeitig: er ist von dem Willen eines Mannes gezeugt.

Auch die Formel, dass Jesus nach dem Fleische aus dem Samen Davids stamme, erlaubt nicht, Paulus als Zeugen gegen die Jungfrauengeburt in Anspruch zu nehmen. Ist Maria aus

David's Geschlecht (darüber später), so ist damit der Blutszusammenhang gegeben.

Das Bekenntnis zur Gottheit Jesu ist, wenn es ernst genommen wird, das Bekenntnis zum Jungfrauensohn. Dasselbe Bekenntnis verwehrt auch jede Apologetik, nicht nur die unredliche. Der, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, der der Herr aller Herren ist, bedarf keines Apologeten. Es ist ebenso blasphemischer Hochmut, sich des Jahwesohnes annehmen und ihn verteidigen zu wollen, wie es Hochmut ist, wenn man sich anmaßt, Jahwe-Vater zu verteidigen oder zu rechtfertigen. Um derartiges kann es sich im Folgenden nicht handeln, darf es sich nicht handeln.

Matthäus.

Wir, die wir die vier Evangelien gemeinsam besitzen, sind fast nicht mehr imstande, ein einzelnes derselben ganz für sich zu lesen und uns um sein Verständnis so zu bemühen, als gäbe es nur dies eine. Wenn wir aber ein solches als seine ersten Leser zu verstehen suchen, dann müssen wir diesen Versuch machen. Es ist durchaus nicht auszuschließen, dass es in der allerersten Zeit Leser und Hörer des Matthäusevangeliums gab, die von keinem andern geschriebenen Evangelium wussten. Wir müssen also das Matthäusevangelium lesen, ohne fortwährend, wenn auch nur für uns im Stillen, die andern drei, vor allem das Lukasevangelium, heranzuziehen. Es gibt nun eine Reihe von Voraussetzungen für die folgende Untersuchung, die ganz klar genannt werden müssen. Die erste ist die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums. Hier ist Matthäus, der Apostel Jesu, als der Verfasser vorausgesetzt. Zahn und Schlatter mögen als Gewährsmänner dafür genannt werden, dass nicht nur kleine Geister und Ignoranten diese Voraussetzung teilen. Ganz besonders sei auf den jüngst erschienenen Kommentar von Schlatter verwiesen.¹⁾ Nach diesem Kommentar mit seinen bis ins Kleine und Kleinste gehenden sprachlichen Untersuchungen ist es nicht mehr so ungereimt und

¹⁾ Stuttgart 1929.

ungeheuerlich, wie es manchen dünken mag, wenn Matthäus nicht nur als Verfasser des uns verlorengegangenen aramäischen Evangeliums in Anspruch genommen wird, sondern auch als der des uns erhaltenen griechischen Büchleins. Nach den neusten Forschungen über die sprachlichen Verhältnisse in Palästina zur Zeit des Neuen Testaments ist diese auch durch Hofmann und Thiersch vertretene These nicht mehr von vornherein dadurch ausgeschlossen, dass Matthäus nicht Griechisch konnte, und sie ist vor allem auch durch die Rücksicht auf die Kreise, für die das Evangelium bestimmt ist, nahegelegt. Zweite Voraussetzung ist nämlich, dass das Matthäusevangelium für Israeliten christen bestimmt ist und ihnen helfen soll, sich innerhalb Israels als Christen zu behaupten. Wir wissen aber heute, dass es selbst in Palästina Israeliten gab, die ein aramäisches Evangelium nicht zu lesen vermochten. Sie bedurften des Dienstes, den das Evangelium aramäisch redenden Israeliten tun sollte, ebenso gut wie diese. Ihnen ist das griechische, nicht von Matthäus sklavisch übersetzte, sondern unter begreiflicher Angleichung verfasste Evangelium zgedacht.

Wer nun die eben gemachten entscheidenden Voraussetzungen nicht teilt, für den werden die folgenden Ausführungen viel, wenn nicht alles von ihrer Überzeugungskraft verlieren. Das ist nicht zu ändern. Immerhin könnte es sein, dass es auch für den, für den es überhaupt keine Diskussion mehr in Einleitungsfragen gibt, weil er seiner Sache ganz sicher ist, interessant wäre, einmal zuzusehen, welches Gesicht die ganze Erörterung gewinnt, wenn mit den beiden eben genannten Voraussetzungen Ernst gemacht wird.

Es ist selbstverständlich nicht möglich, die Begründung für die beiden Voraussetzungen hier nebenher zu geben.

Der Stammbaum des Matthäus.

(1,1-17.)

Es ist nicht von entscheidender Bedeutung, ob wir übersetzen: Stammbaum Jesu des Christus, des Davidsohns, des Abrahamsohns oder: Buch der Geschichte Jesu des Christus usw. Die Hinzufügung des Davidsohns und des Abrahamsohns scheint uns

näher zu legen, dass von dem Stammbaum Jesu die Rede ist. Es ist ja ein Charakteristikum des Matthäusstammbaums, dass er nur bis Abraham zurückgeführt wird. Jedenfalls folgt auf die überschriftartige Formel alsbald der Stammbaum selbst. Sofort ist auch gegen eine ganze Reihe von Erklärungen des Matthäusevangeliums, ganz besonders gegen die handbuchartig zusammengefassten, der Vorwurf zu erheben, dass sie der Stammbaumfrage nicht das eingehende Interesse schenken, das sie verdient. Das irreführende Vorurteil, dass es zur Zeit des Neuen Testaments in der Hauptsache ebenso gewesen sei wie bei uns heute, tut auch hier wieder seine üble Wirkung.

Es ist unmöglich, in der Stammbaumfrage klar zu sehen, wenn man sich nicht ein möglichst deutliches Bild davon gemacht hat, was damals ein Stammbaum überhaupt bedeutete. Man nahm ihn wichtiger als wir heute, selbst nach der Weckung eines regen Interesses für Stammbaumforschungen. So müssen wir uns, ehe wir in der Lage sind, zum Stammbaum des Matthäus ein befriedigendes Wort zu sagen, erst ganz allgemein um den Stammbaum zur Zeit des Neuen Testaments bemühen.

Die Frage, ob man damals Stammbäume hatte, ob man sie schriftlich besaß und welche Bedeutung sie hatten, lässt sich leicht erledigen für die Priester und Leviten. Da beide eine Art Kaste darstellen, für die die Zugehörigkeit durch Geburt Bedingung ist, ist es selbstverständlich, dass man sich um seinen Stammbaum kümmerte, dass man einen solchen besaß, und zwar dass man ihn schriftlich besaß. Wie anders konnte auch die Zugehörigkeit, die doch so vieles bedingte und bedeutete, festgestellt werden als eben durch einen Stammbaum und zwar durch einen schriftlichen! Die vorläufige Ausschließung derjenigen von den priesterlichen Funktionen, die nach der Rückkehr ihre Geschlechtsregister nicht auszuweisen hatten, weil sie sie nicht fanden (Esra 2, 62), ist dafür ein genügender Beweis. Nicht anders wird es bei den Leviten gewesen sein. Wenn Barnabas von Zypern nach Jerusalem kam und dort die Rechte, die für den Leviten galten, für sich reklamierte, konnte er die Berechtigung dazu nur durch einen einwandfreien Stammbaum nachweisen.

Solche Stammbäume besaßen aber nicht nur die Priester. Paulus behauptet, er sei Benjaminiter. Was berechtigt ihn zu dieser Behauptung? Wie kann er ihre Richtigkeit aufweisen, wenn sie angefochten werden sollte? Doch nur durch einen Stammbaum und zwar durch einen irgendwie und irgendwo schriftlich festgelegten! Woher kann man wissen, dass Hanna aus dem Stamme Asser ist? Judith hat einen Stammbaum, der bei Simeon endet (8, 1). Tobias stammt von Naphtali (1, 1) usw.

Es ist aber nicht so, dass das Ausnahmen wären. Jeder Israelite, der Wert darauf legte, als Vollisraelite zu gelten, hatte seinen Stammbaum. Joachim Jeremias macht dies in seinem gerade eben erschienen Buch: „Jerusalem zur Zeit Jesu“¹ völlig deutlich. Wenn nur die Tochter eines Vollisraeliten zur Ehe mit einem Priester fähig ist, dann haben auch diese, nicht nur die Priester und Leviten, ein hohes Interesse daran, ihre Legitimität nachweisen zu können. War es doch eine Ehre, eines Priesters Gattin zu sein, und zwar nicht nur für diese selbst. Auch ihrer Familie nahm an dieser Ehre teil. So war es übrigens nicht nur, so ist es heute noch unter Juden strenger Observanz. Noch heute erheben nicht nur die Kahns, Kuhns, Kohns, die Katz, die Aaronsohns usw. den Anspruch von Aaron abzustammen, auch andere machen Anspruch auf einen alten Stammbaum. So bringt z.B. der Vor- oder Zuname Leo mit seinen Abarten Löb, Löw, Löwe nicht selten zum Ausdruck, dass sein Träger von Juda abzustammen behauptet, zu dem Herrscherstamm Juda gehören will, von dem es im Jakobsseggen heißt: Juda ist ein junger Löwe (1. Mos. 49, 9).

Wenn aber zur Zeit Jesu jeder Vollisraelite, jeder Levit und jeder Priester seinen Stammbaum hatte, dann ist damit gegeben, dass auch die Davididen, die Nachkommen des großen Königs, ihren Stammbaum haben. Das heißt: wenn Joseph Davidide ist, da Joseph Davidide ist, hat er auch seinen Stammbaum. Das steht fest abseits von der Tatsache, dass Matthäus einen solchen überliefert. Auch wenn wir in keinem

¹ II. Teil : Die sozialen Verhältnisse. Leipzig 1929, S. 77 ff.

Evangelium einen Stammbaum Josephs hätten, bliebe davon die These unberührt, dass er einen solchen gehabt hat. Wir wüssten nur nichts von ihm. Nun bietet uns aber Matthäus einen solchen. Er verlangt unsere ernsteste Aufmerksamkeit ganz abgesehen von der Frage, ob es der richtige Stammbaum ist oder nicht. Darüber ist später zu handeln. Zunächst sehen wir ihn uns einmal an, wie er bei Matthäus vorliegt.

Der Stammbaum des Matthäus ist ein wunderliches Ding, zumal für uns Heutige. Da fehlen mit einem Male drei Könige in der Reihe. Demgemäß wird gesagt, dass der Urgroßvater den Urenkel gezeugt habe. Da fehlt Jojakim und infolgedessen hat Josia seinen Enkel Jechonia gezeugt. Da ist betont die Rede von Brüdern diese Jechonia, von denen wir sonst nichts Besonderes hören. Da wird der König Asa mit dem Psalmisten Asaph verwechselt und Amon mit dem Propheten Amos. Da sollen es nach 1, 17 42 Namen sein, und es sind nur 41. Es ist nicht zu verwundern, dass kritiklustige Leute rasch mit der Zensur: „Machwerk“ bei der Hand sind. Für uns aber sind alle diese Schwierigkeiten nur ebensoviel Mahnungen, nicht zu schnell mit diesem Stammbaum fertig zu sein.

Wir sehen ihn uns näher an. Schon die Überschrift sagt uns einiges. Wir nehmen sie (s. o.) nicht als Überschrift über das ganze Evangelium, sondern als eine Art Zusammenfassung des folgenden Stammbaums. Diese Zusammenfassung ist bezeichnend und bedeutsam für die Israelitenchristen von damals. Der Kritiker von heute könnte versucht sein, das „Davids Sohn“ gleich als erstes Argument für die Ungeschicklichkeit des Evangelisten zu verwenden. Hier sage er, dass Jesus Christus Davids Sohn sei und schließe so mit seinem ersten Wort die nachfolgende Erzählung von der Jungfrauengeburt aus. Es gibt aber für Matthäus und seine Leser einen andern Gegensatz als für den Kritiker. Er heißt nicht: Davids Sohn und darum nicht der Jungfrauen Sohn; er heißt: Davids Sohn und nicht Aarons Sohn, Davids Sohn und nicht Josephs Sohn, nicht Ephraims Sohn. Diesen Gegensatz vermag man aber nur zu hören, wenn man weiß und beachtet, dass zur Zeit des Neuen Testaments diese These, der

Messias sei der Sohn Davids, keineswegs unumstritten war. Es ist das Johannesevangelium, welches uns zeigt, dass sowohl die These, Jesus sei der Sohn Aarons, wie die andere, er sei der Sohn Josephs bzw. Ephraims, zur Zeit des Neuen Testaments vertreten werden, jene in Priesterkreisen, diese von den israelitischen Samaritern um Sichem herum. Matthäus nimmt mit dem Zusatz: Davids Sohn, Stellung zu dieser Debatte und entscheidet sie wie Jesus gegenüber der Samaritanerin dahin, dass das Heil von den Judäern kommt oder, was dasselbe ist, dass der Heiland von den Judäern kommt.

Ganz ähnlich liegen die Dinge bei dem zweiten Zusatz: Abrahams Sohn. Warum führt Matthäus den Stammbaum Jesus bis zu Abraham zurück? Warum begnügt er sich nicht damit, zu sagen: der Sohn Davids oder der Sohn Judas? Das ist nicht in dem Schema begründet, welches V. 17 bringt. Man muss etwas von dem Judäerstolz wissen, wie er sich im Testament der zwölf Patriarchen einen Ausdruck verschafft hat, etwas von den Debatten darüber, ob die zehn Stämme an der zukünftigen Welt teilhaben sollen oder nicht, um zu ermessen, was es für den Christen aus Israel bedeutet, wenn Matthäus sagt: Jesus der Christ ist Abrahams Sohn. Das heißt: er gehört allen zwölf Stämmen gleicherweise. Wie Jesus durch die Zwölfzahl der Apostel zum Ausdruck bringt, dass er für ganz Israel da ist, so Matthäus durch die Hinaufführung des Stammbaumes bis zu Abraham.

Es folgt der eigentliche Stammbaum. Wir gehen ihm im Einzelnen nach. Zunächst ist alles in Ordnung. Die erste Reihe enthält die Namen, die Ruth 4, 18-22 und 1. Chron. 2, 1-14 stehen. Sie enthält auch 14 Glieder, aber nur, wenn man David mitzählt. Die Abweichungen in der Namensbildung sind belanglos.

Zum Einzelnen ist folgendes zu sagen: Das Sätzchen: „Abraham ‚zeugte‘ den Isaak“ umspielen für den Israeliten die Erinnerungen an all das, was die Abrahamserzählungen der Genesis und der Abrahamslegende zu sagen wissen. Es hat seine besondere Bewandnis mit diesem ersten: ἐγέννησε, er zeugte ihn.

Gottes schöpferische Macht ist dabei beteiligt. Abraham muss sich glaubend daran halten, dass, was Gott verheißen hat, er auch tun kann. Isaak ist der Sohn des Glaubens an den, „der rufet dem, das nichts ist, dass es sei“.

Jakob zeugte den Juda und seine Bruder. Hier beginnt die Sonderbedeutung Judas. Alle folgenden sind Judäer = Glieder des Judastamms, von dem die davidischen Könige kommen, von dem endlich auch der Messias kommen wird. Umso auffallender ist es, dass Matthäus nicht fortfährt: Juda zeugte Perez, Perez zeugte Hezron. Ein Judäer hatte es sicher so gemacht, denn das 38. Kapitel der Genesis ist wahrlich kein Ruhmesblatt für den Stammvater Juda. Das empfand man sehr wohl und schwieg daher am liebsten von diesem Kapitel. So muss es mit dem Hinweis auf die Versündigung des Juda mit der Thamar eine besondere Bewandnis haben. Davon wird später die Rede sein.

Dasselbe gilt von dem Sätzchen: Salmon zeugte Boas von der Rahab. Es ist kein Zweifel, dass mit dieser Rahab jene Dirne gemeint ist, die, weil sie an Jahwes Macht glaubt, die Kundschafter verbirgt und rettet und dafür mit ihrer Familie in das Heilsvolk aufgenommen wird (Jos. 2, 1ff.). Mit ihr hat sich, wie Jak. 2, 25 und Hebr. 11, 31 zeigen, die Tradition beschäftigt. Ein Zug darin muss auch der sein, dass sie die Mutter des Boas gewesen sei. Einer solchen Tradition schließt sich Matthäus hier an. Er würde von sich aus schwerlich den trefflichen Boas zum Sohn einer Dirne gemacht haben. Wohl aber lässt sich fragen, warum er diesen Zug der Tradition gerade hier betont. Ebenso ist es mit dem Hinweis auf Ruth. Trotz alles Schönen und Guten, was das Büchlein Ruth von ihr erzählt, ist sie eben doch eine Moabiterin, eine Heidin und nach dieser Seite nicht gerade eine Stammbaumzierde.

Erst recht aber ist es auffallend, dass die schwere Sünde Davids, des ersten Königs aus Judas Haus, des Stolzes der Judäer, auch genannt wird. Es erscheint der Schatten jenes biederen treuen Uria, der mit List und Lüge zu Tode gebracht wird, damit der König sein Weib heimführen kann. Es ist weder

schmeichelhaft für David, dass sein Ehebruch erwähnt wird, noch für Salomo, dass ausdrücklich daran erinnert ist, wer seine Mutter sei.

Mit Salomo sind wir schon in die zweite Reihe gelangt. Auch hier ist es belanglos, dass statt Asa Asaph, statt Amon Amos steht. Diese Unstimmigkeit erklärt sich aus Mängeln der Überlieferung des Matthäustextes. Matthäus selbst sind sie nicht zuzuschreiben. Er wusste im Alten Testamente Bescheid, und man sollte ihm nicht zutrauen, was heute recht vielen in der Christenheit leider zugetraut werden kann, dass er nicht gewusst hätte, wie die Könige Judas geheißen haben.

Ist aber die Lücke, die alsbald folgt, nicht doch ein Beweis für mangelnde Bibelkunde des Matthäus? Wie kann er sagen, dass Joram den Usia zeugte, während doch nicht weniger als drei Zwischenglieder ausgelassen sind? Hier stehen wir zunächst vor einem Rätsel. Wir lassen es vorläufig auf sich beruhen.

Als bald treffen wir aber auf ein Neues, Ähnliches. „Josia zeugte den Jechonia und seine Brüder um die Zeit der Umsiedelung!“ Die Bibelkunde des Matthäus kommt in ein immer schlechteres Licht. Er scheint nicht zu wissen, dass Jojakim der Sohn Josias war und Jechonia dessen Sohn. Sollte er es wirklich nicht gewusst haben? Es liegen Anzeichen vor, nach denen Matthäus nicht als der Schuldige an diesen Unstimmigkeiten erscheint. Die Frage, was die Brüder des Jechonia hier sollen, lässt Umschau danach halten, ob im Alten Testament um jene Zeit, um die es sich handelt, Brüder eines Königs bedeutungsvoll hervortreten. Darauf antwortet der alttestamentliche Bericht alsbald, indem er uns von zwei Brüdern Jojakims, nicht Jechonias, erzählt, die die Königswürde innehatten. Sie können nicht mit der Formel ἐγέννησε in den Stammbaum eingereiht werden, weil sie Brüder des Jojakim sind, darum werden sie in ähnlicher Weise erwähnt wie die Brüder Judas. Ist es nicht wahrscheinlich, dass es ursprünglich geheißen hat: Josia zeugte Jojakim und seine Brüder? Westcott-Hort bieten als westlichen Text zu unserer Stelle die Lesart: Josia zeugte den Jojakim, Jojakim zeugte Jechonia. Zahn nimmt diese Lesart auf. Schlatter ist der Mei-

nung, dass die Namen des Sohnes des Josia (sonst Jojakim genannt) und seines Enkels Jechonia einander angeglichen seien. Er entnimmt dies daraus, dass Jechonia zweimal gezählt werden muss, wenn das Schema von V. 17 stimmen soll. Jedenfalls ist auch nach ihm mit dem ersten Jechonia eigentlich Jojakim gemeint, für den der Zusatz: „und seine Brüder“ nichts Auffälliges hat. Bei dieser Deutung sollte man aber immerhin noch ein: „Jechonia (Jechonia I) zeugte Jechonia (Jechonia II)“ erwarten. Die Berücksichtigung des westlichen Textes bei Westcott-Hort löst die Schwierigkeit einfacher.

Der dritte Teil des Stammbaums enthält außer am Anfang und Ende unbekannt Namen. Nach Serubabel tritt das Geschlecht Davids ins Dunkle, bis es mit Joseph und Jesus wieder ans Licht kommt. Ganz besondere Schwierigkeiten bereitet aber V. 16. Sie liegen in der Textüberlieferung begründet. Neben dem Texte, den Nestle bietet und der auch Luthers Übersetzung zugrunde liegt, gibt es einen andern, der den Stammbaum so schließen lässt: Jakob zeugte den Joseph, dessen Braut, die Jungfrau Maria, Jesus gebar, der der Christus heißt (Ἰακωβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριάμ ἐγέννησε Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν). Daneben gibt es aber auch noch eine alte lateinische Lesart in einer auf dem Berge Sinai gefundenen Übersetzung aus dem Syrischen. Nach dieser soll V. 16 lauten: Joseph, dessen Braut die Jungfrau Maria war, zeugte Jesus, der der Christus genannt wird (Josphus, cui desponsata erat Maria virgo, genuit Jesum, qui appellatur Christus). Bei der fast grundsätzlich gewordenen Skepsis gegen die Evangelien ist es nicht verwunderlich, dass seit dieser Entdeckung die Übersetzung aus dem Syrischen als Übersetzung des Textes genommen wird, der ursprünglich im Evangelium gestanden habe. Damit ist dann bewiesen, dass die älteste Gemeinde von einer Jungfrauengeburt nichts gewusst hat, sondern für sie Jesus der natürliche Sohn Josephs war. Wir gehen dem Komplex von Fragen, der durch die verschiedene Textüberlieferung geschaffen ist, noch nicht nach. Wir konstatieren nur den Tatbestand dieser mannigfachen Überlieferung.

Wir gehen weiter zu V. 17. Nach ihm wird der Stammbaum von einem bestimmten Schema beherrscht. Dreimal 14 Geschlechter sollen es sein von Abraham bis Jesus: 14 von Abraham bis David, diesen eingeschlossen, 14 von Salomo bis zur Umsiedelung und 14 von da bis zu Jesus, wieder diesen eingeschlossen. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass das Schema nur dann stimmt, wenn entweder Jojakim eingeschoben oder Jechonia zweimal gezählt wird.

Es ist aber eine viel wichtigere und schwierigere Frage als diese Textbereinigung, wie Matthäus zu diesem Schema kommt. Hat er es geschaffen oder hat er es überkommen? Damit sind wir zu der Frage gelangt, die uns, nachdem wir uns den Stammbaum angesehen haben, nun beschäftigen muss, nämlich zur Frage: woher stammt der Stammbaum? Es kann eigentlich auf sie nur zwei Antworten geben, entweder die: Matthäus hat ihn geschaffen, oder die: er hat ihn überkommen. Die erste könnte noch in der Modifizierung vertreten werden: er hat überkommenes Material verwendet, aber so, wie der Stammbaum im Evangelium vorliegt, ist er das Werk des Verfassers des Evangeliums (wenn Matthäus es nicht ist, dann das eines Redaktors). So ist es z. B. die Meinung Zahns, dass der Stammbaum in seinem Hauptbestandteil dem Matthäus überkommen sei, dass aber dieser ihm seine jetzige Gestalt gegeben habe. Das Schema stamme von Matthäus und darum auch die Auslassung von drei Königen, welche zur Durchführung des Schemas nötig ist. Es ist nicht geraten, über diese Frage überhaupt oder doch sehr rasch hinwegzugehen, zumal wenn man der Überzeugung ist, dass das Evangelium von Matthäus selbst stammt. Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass für die vorliegende Untersuchung diese Voraussetzung gilt.

Wir gehen bei dem Versuch, die Frage zu beantworten, von dem oben gewonnenen Ergebnis aus, dass Joseph als Davidide einen Stammbaum besaß. Wir fügen jetzt als selbstverständlich hinzu, dass dieser Stammbaum nicht mit ihm aus seiner Familie verschwand, sondern von ihr als ein hohes Gut bewahrt und behütet wurde. Jakobus und die übrigen Brüder Jesu kannten und

hatten diesen Stammbaum. Wie wäre es sonst möglich gewesen, dass zwei Enkel des Judas, des Bruders des Herrn, als Davididen verklagt, nach Rom gebracht und von Domitian verhört wurden? Sie werden von Domitian freigesprochen, aber nicht weil sich herausstellt, dass sie keine Davididen sind, sondern weil sie arme Leute sind, von denen der römische Kaiser nichts zu befürchten hat. „Sie kommen zurück und leiten alle Gemeinden als Zeugen und als solche, die vom Geschlecht des Herrn waren, und bleiben, während tiefer Friede in allen Gemeinden war, bis auf den Kaiser Trajan.“ Josephs Stammbaum wird, wie aus dieser Überlieferung deutlich hervorgeht, in der Tat von seinen Nachkommen bewahrt.

Da aber, wie die Apostelgeschichte zeigt, Matthäus mit Jakobus und seinen Brüdern länger zusammen ist, wäre es ein merkwürdiges und törichtes Verhalten von ihm, wenn er, anstatt sich bei Jakobus über den Stammbaum Josephs zu unterrichten, selbst einen solchen geschaffen hätte. Er hätte damit rechnen müssen, dass sein „Machwerk“ als solches erkannt werden würde, und hätte darum mit einem solchen Stammbaum seinem Herrn einen schlechten Dienst erwiesen. Sein aramäisches, für Christen aus Israel bestimmtes Evangelium ist vor dem Jahre 70 in Palästina herausgekommen. Zahn nimmt dafür das Jahr 62 an. Obwohl für Christen zunächst bestimmt, wird es auch in der Mission unter Israel seinen Dienst getan haben. Es enthält auch den Stammbaum. Ist es denkbar, dass er ein anderer gewesen sei als der, den die Familie Josephs besaß? Freund und Feind wären in der Lage gewesen, mit Berufung auf den vorhandenen Stammbaum den des Matthäus als erfunden zu erweisen. Das ergibt aber das Resultat: Der Stammbaum, den das Matthäusevangelium bietet, ist der Stammbaum der Josephsfamilie, ist der Stammbaum Josephs. Matthäus hat ihn nicht geschaffen, sondern übernommen.

Sofort erhebt sich die andere Frage: gilt dieses Resultat auch für V. 17? Könnte es nicht sein, dass das Schema von Matthäus an den Stammbaum der Josephsfamilie herangebracht und dieser im Interesse des Schemas von ihm abgeändert worden ist? So

ist es denn auch Zahns Meinung, dass Matthäus es gewesen ist, der die drei Königsnamen zwischen David und Jechonia getilgt hat, damit das Schema 3×14 erreicht werde. Auch das ist zum mindesten nicht wahrscheinlich. Das Schema soll doch erweisen, dass Jesus der Messias ist, weil er die dritte Reihe als der Vierzehnte abschließt. Muss es aber erst durch Eingriffe in den wirklichen Stammbaum Jesu, den die Josephsfamilie besitzt, hergestellt werden, dann verliert es alle seine Beweiskraft, sobald die Differenz erkannt wird, was leicht geschehen kann.

So müsste auch das Schema zum Stammbaum der Josephsfamilie gehören bzw. der Stammbaum der Josephsfamilie schon von diesem bestimmt sein! Für viele wird gelten: die Frage stellen, heißt sie verneinen! Wie aber, wenn sich zeigen ließe, dass das Schema, welches Matthäus in seinem Stammbaum bietet, lange vor dieser Zeit da ist, also von ihm nicht erfunden zu werden brauchte, nicht von ihm erfunden ist? Es ist heute noch für viele eine Überraschung, wenn sie durch Strack-Billerbeck erfahren, dass das Schema 3×14 weit älter ist als das Matthäusevangelium. Die Zehnwochenapokalypse, die nach ihnen vermutlich aus der Zeit der frühesten Makkabäerkämpfe stammt, lässt die Geschichte der Menschheit sich in 7×10 Wochen oder Siebenheiten vollziehen. Die ersten drei Weltwochen gehören der vorisraelitischen Zeit an. Von den sieben Wochen Israels entfallen zwei auf die Zeit von Isaak bis Salomo, die dritte und vierte auf die Zeit des Tempelbaus bis zum Exil, die fünfte und die sechste auf die Zeit nach dem Exil und auf die Zeit des Schwertes. Die siebente Woche ist die Zeit des Messias.

Die Unterschiede zwischen dem Matthäusschema und dem der Zehnwochenapokalypse sind so gering, dass man es begreift, wenn Strack-Billerbeck sagen: „Es ist möglich, dass diese rechnerischen Spekulationen weiteren Kreisen und auch dem Evangelisten bekannt gewesen sind. Dann wird der Letztere sie benützt haben, seine Volksgenossen darauf hinzuweisen, dass das, was ihre früheren Weisen über die Ankunftszeit des Messias gelehrt halten, in Jesu erfüllt sei" (zu Matth. 1, 17).

Vielleicht lässt sich aber noch etwas mehr sagen als dies. Ein Blick in die Stammbaumüberlieferungen der Chronik lässt erkennen, dass zum mindesten ein Teil der Zehnwochenapokalypse nicht von irgendwelchen unbekanntem Weisen stammt, sondern in der Schrift vorliegt. Nach 1. Chron. 1, 1-4 und 1, 24-27 sind es von Adam bis Abraham 21 Namen. Nach 1. Chron. 2, 1ff. wie nach Ruth 4, 18ff. sind von Abraham bis David 14 Namen. Die ersten fünf Siebenheiten finden sich also schon in der Chronik.

Über David hinaus lässt sich aber ein nach Siebenern gegliedertes Schema in der Chronik nicht nachweisen. Die Zahl der Könige Judas ist nach ihr wie nach dem 2. Königsbuch 17, wenn wir die beiden Brüder Jojakims, für die die Formel ἐγέννησε, „er zeugte“, nicht anwendbar ist, beiseite lassen. Um das Siebener- bzw. Vierzehnerschema zu gewinnen, muss man drei Könige streichen. Wer mag dies getan haben? Wir sahen oben, dass die Streichung weder für Matthäus noch für Joseph geraten war. Da die Zehnwochenapokalypse das Siebener- bzw. Vierzehnerschema auch für die Zeit der judäischen Könige schon kennt, muss es für diese Zeit von dem oder denen her rühren, die die Zehnwochenapokalypse geschaffen haben. Das heißt: die Streichung der drei Könige ist schon durch sie erfolgt.

Haben Strack-Billerbeck recht mit ihrer Ansetzung der Apokalypse zur frühesten Makkabäerzeit, dann heißt das, dass man im zweiten Jahrhundert vor Christus in irgendwelchen Kreisen, sie müssen unbestimmt bleiben, eine judäische Königsreihe kannte, in der die drei Könige Ahasia, Joas und Amasia fehlten. Es wird sich mit den uns heute zu Gebote stehenden Mitteln nicht zweifelsfrei ausmachen lassen, warum gerade diese drei Könige fehlen. Wohl aber lässt sich fragen, ob sich in der Überlieferung über sie Züge nachweisen lassen, die es verständlich zu machen vermögen, dass man ihnen die Ehre, im Stammbaum des Messias zu stehen, nahm. Zahn, der der Meinung ist, Matthäus habe sie gestrichen, gibt dafür rationale Gründe an. Er meint, am Anfang und am Ende habe Matthäus nicht gut streichen können, genau in der Mitte habe er nicht streichen wollen, um Usia nicht streichen

zu müssen. Wenn wir aber damit rechnen, dass man die Namen in der frühen Makkabäerzeit gestrichen hat, dann liegt es viel näher, die Gründe dafür in der Überlieferung als in solchen rationalen Erwägungen zu suchen. Sehen wir uns näher an, was über die drei getilgten Könige erzählt ist, so ergibt sich, dass sie alle drei böse Götzendiener gewesen und alle drei eines unnatürlichen Todes gestorben sind. Das genügt schon, um verständlich zu machen, dass, wenn gestrichen werden musste, diese drei in Frage kamen. Es lässt sich aber dagegen einwenden, dass z.B. Amon, der Sohn Manasses, ein ebenso schlimmer Götzdiener war und ebenfalls ermordet wurde. Es sei daher, aber mit allem Vorbehalt, dass damit kein schlüssiger Beweis geliefert ist, auf folgenden gemeinsamen Zug der Überlieferung über die drei hingewiesen. Von Amasia, dem Baalsverehrer, heißt es in der Chronik, dass Gott den Untergang über ihn verhängt habe (2. Chron. 22, 7). Dem Joas, der den Sohn seines Veters und Wohltäters, welcher zudem noch sein Vetter ist, im Tempelhof töten lässt, verkündigt dieser vor seinem Tode: Jahwe sieht es und ahndet es (2. Thron. 24, 22). Amasia sagt zu einem Propheten, den Gott in seinem Zorn zu ihm gesandt hat: höre auf, sonst wird man dich schlagen! „Da ließ der Prophet von ihm ab und sprach: ich merke, dass Gott beschlossen hat, dich zu verderben" (2. Chron. 25, 16). Jahwe selbst ist es, der diese drei aus dem Davidsstamm getilgt hat.

Noch einmal sei gesagt, dass diese Beobachtung mit allem Vorbehalt der Erwägung anheimgegeben wird. Sie ist durch die Überlieferung sicher näher gelegt als die Rationalismen Zahns. Die Männer der früheren Makkabäerzeit, denen wir das Schema der Zehnwochenapokalypse verdanken, haben es nicht abseits von der Schrift geschaffen.

Im Talmud heißt es (Sabbat 55b): „Pinchas hat nicht gesündigt, denn es heißt Ahija Sohn Ahitobs, Sohn Ikabods, Sohn Pinchas, Sohn Elis des Priesters des Herrn (1. Sam. 14, 3). Wäre es denn möglich, dass die Schrift seine Herkunft nach ihm angeben würde, wenn er eine (besonders schwere) Sünde begangen hätte?“ Nach dieser Talmudstelle, die nicht beweist,

aber illustriert, übergeht man im Stammbaum die Namen von großen Sündern.

Wir kommen zur vierten Gruppe der Zehnwochenapokalypse, der letzten. Sie reicht vom Exil bis zum Messias. Bisher konnten wir alle Namen für die drei ersten Gruppen in der Schrift nachweisen. Von jetzt ab gilt das nur noch von den Namen Jechonia, Sealthiel und Serubabel. Nun bietet das Matthäusevangelium eine Reihe von 14 Namen, an deren Spitze Jechonia, Sealthiel und Serubabel stehen. Wir haben gesehen, dass Matthäus weder den Stammbaum geschaffen hat noch dessen Schema. Wir haben ferner gesehen, dass mit dem Vorhandensein eines Stammbaums in der Familie des Davididen Joseph zu rechnen ist. Sollte am Ende der Stammbaum des Matthäus die 14 Namen bieten, welche nach der Apokalypse noch zwischen dem Exil und der messianischen Zeit liegen? Wir stellen hier nur die Frage.

Jedenfalls besaß der Kreis, für den die Apokalypse etwas bedeutete, an ihr ein Mittel, die messianische Zeit zu bestimmen. Es konnte nicht all zu lange noch bis dahin sein. Sieben Siebenheiten waren verflossen, und wenn die Apokalypse in der Makkabäerzeit entstanden ist, dann war auch die achte seit Jechonias Zeit schon vorüber. Man befand sich also in der neunten und damit in der Namenreihe, deren letzter der des Messias sein sollte. Eine Zeitbestimmung, allerdings eine unbestimmte, könnte auch in der Bezeichnung der neunten Woche als der Woche des Schwertes liegen. Eben die Makkabäerkämpfe könnten für diese Epoche den sie charakterisierenden Namen abgeben.

Man befand sich in der letzten Jahrwoche, an deren Ende der Messias erscheinen wird. Kam er aus Davids Haus, hatte er Serubabel zum Stammvater, dann achtete man auf den Stammbaum dieses Serubabel. Wir haben oben gesehen, welche Wichtigkeit der Stammbaum gerade im Zusammenhang mit der Rückkehr aus dem Exil gewann. Esra und Nehemia, um dies hier hinzuzufügen, kümmerten sich um die Stammbäume der Zurückkehrenden. Man wollte ein rein israelitisches, vielleicht sagte man hier besser, jüdisches Volk haben. Daher verloren die Stammbäume von jener Zeit an ihre Bedeutung nicht mehr. Das heißt

aber: die Nachkommen des Serubabel achteten auf ihren Stammbaum, und so kommen wir zu dem Schlusse: ist Joseph ein Nachkomme des Serubabel, dann besitzt er dessen Stammbaum.

Daraus ergibt sich dann weiter, da Matthäus kein Interesse daran hat, einen andern Stammbaum zu erfinden, dass der von ihm dargebotene der echte Stammbaum, zum mindesten lässt sich sagen, sein soll.

Der Stammbaum des Lukas

Luk. 3, 23 – 38.¹

Auch Lukas bietet einen Stammbaum Josephs. Wir betrachten ihn zunächst ohne stete Rücksicht auf den des Matthäus. Bei Lukas kann jedenfalls nicht gesagt werden, es sei schon dadurch, dass ein Stammbaum im Evangelium erscheint, gegeben, dass Jesus der natürliche Sohn Josephs ist. Der Stammbaum des Lukas kann unmöglich alles das, was von 1, 26 – 2, 39 gesagt ist, nachträglich wieder aufheben wollen. Wir besitzen auch zu 3, 23 keine ähnlich abweichende Lesart wie zu Matth. 1, 16. Lukas sagt deutlich genug: Jesus wurde für den natürlichen Sohn Josephs gehalten, war es aber nicht.

Dass er den Stammbaum bis zu Adam hinaufführt, ist verständlich: Er schreibt nicht für Israeliten, sondern für einen Griechen. Jesus gehört nicht nur zum Volke Israel, sondern zur Menschheit. Er ist nicht nur der Abrahamsohn, sondern auch der Menschensohn.

Es ist ausgeschlossen, dass Lukas, der Grieche, seinen Stammbaum selbst geschaffen hat. Das hat meines Wissens auch noch niemand behauptet. Entsprechend einer Versicherung in der Vorrede will Lukas auch die Geburts- und Kindheitsgeschichte von den Aposteln, den Augen- und Ohrenzeugen Jesu, her haben. Ebenso spricht die Beobachtung, dass die Berichte von 1, 1–2, 52 auf eine palästinensische und zwar schriftliche Quelle zurückzuführen

¹ Für das Lukasevangelium gelten dieselben Voraussetzungen wie für das Evangelium des Matthäus. Es ist von Lukas verfasst und zwar vor der Zerstörung Jerusalems.

sind, dagegen, dass Lukas den Stammbaum, den er mitteilt, selbst geschaffen hat. Völlig ausgeschlossen wird aber jeder Gedanke daran, dass der Stammbaum eine Schöpfung, ein Machwerk des Lukas sei durch eine Tatsache, die nicht genügend von den Erklärern beachtet ist. Lukas weist nicht darauf hin, dass sein Stammbaum ein Schema zeigt, welches ihn als den Stammbaum des Messias ausweist. Und doch ist es so.

Zählen wir die Namen von Adam bis Jesus, diesen eingeschlossen, dann ergibt sich die Zahl 77. Von diesen 77 Namen bilden 21, von Adam bis Abraham, diesen eingeschlossen, eine erste Gruppe. Von Isaak bis David, diesen eingeschlossen, sind es 14 Namen. Von Nathan bis Jesus sind es 42. Diese teilen sich wieder in je 21 von Nathan bis Sealthiel, diesen eingeschlossen, und von Serubabel bis Jesus, diesen eingeschlossen. Das Schema ist also dies: $3 \times 7, 2 \times 7, 3 \times 7, 3 \times 7 = 77$. Hätten wir lediglich die Zahl 77, dann ließe sich allenfalls sagen, das sei Zufall, obwohl dies bei der Bedeutung der Siebenzahl für die Juden nicht sehr wahrscheinlich wäre. Der Gliederung des ganzen Stammbaums nach der Siebenzahl gegenüber, wie sie vorliegt, ist es ausgeschlossen, von Zufall zu reden.

Wo hat nun Lukas seinen Stammbaum her? Können wir darauf eine Antwort geben? Wir können jedenfalls so viel sagen, dass auch der Stammbaum des Lukas deutliche Berührungen mit der Zehnwochenapokalypse hat. Auch er gibt, wie diese, von Adam bis Abraham drei Siebenheiten, und von Isaak bis David zwei Siebenheiten. Er enthält bis auf einen alle die Namen von Adam bis David, die wir aus der Chronik kennen. Ja, er trifft in einem Punkte genauer mit der Zehnwochenapokalypse zusammen als Matthäus. Dieser setzt bei seiner ersten Gruppe mit Abraham ein. Begreiflicherweise, will er doch seinen Stammbaum bis zu diesem führen. Dadurch ergibt sich aber, dass David nicht als der Vierzehnte, sondern als der Fünfzehnte zu stehen kommt und damit die zweite Reihe eröffnet. Das ist eine kleine Unstimmigkeit zwischen der Zehnwochenapokalypse und dem Matthäusstammbaum. Der Lukasstammbaum geht aber ganz genau wie

die Apokalypse in seiner ersten Gruppe bis Abraham, ihn eingeschlossen, so dass die zweite Reihe, wie bei ihr, mit Isaak beginnt. Ganz ebenso beginnt die dritte Reihe nicht mit David, sondern mit dessen Sohne, allerdings nun nicht mit Salomo, wie bei der Apokalypse, sondern mit Nathan.

Was bedeutet es nun, dass Lukas einen Stammbaum mit solcher Gliederung bietet? Er bietet ihn als den Stammbaum des Joseph, so gut wie Matthäus den seinen. Er ist der Meinung, dass Joseph diesen Stammbaum besessen habe, diesen Stammbaum mit seiner merkwürdigen Gliederung. Nun haben wir zwar keine Zwölfwochenapokalypse, wohl aber findet sich die Einteilung der Weltgeschichte in zwölf Perioden¹. Dieser entspricht der Lukasstammbaum in der Weise, dass bei ihm der Messias mit dem Ablauf der elften Woche erscheint und die Woche des Messias, die wir aus der Zehnwochenapokalypse kennen, in diesem Schema die zwölfte ist. Der Stammbaum des Lukas mit seiner nicht beobachteten oder jedenfalls nicht genug beachteten Einteilung in 11 Siebenheiten, nach deren Ablauf der Messias kommt, ist ein Beweis dafür, dass derartige Anschauungen zur Zeit des Neuen Testaments in Palästina umgingen.

So ergibt sich das merkwürdige Resultat, dass wir zwei Stammbäume des Joseph besitzen, deren jeder nach einem Schema gegliedert ist, welches Jesus, den letzten in der neunten bzw. elften Siebenheit als den zu erwartenden Messias erweisen soll.

Zwei Stammbäume! Kann jemand auch zwei Väter haben? Für gewöhnlich hat er sie nicht. Joseph soll sie haben. Wie ist das zu verstehen?

Der Stammbaum des Matthäus und der des Lukas.

Die Tatsache der zwei Stammbäume gibt der vulgären Agitation gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien einen willkommenen Anhaltspunkt. Man sieht, sagt sie, dass es mit der

¹ Strack-Billerbeck IV, 2. A., S. 986f.

Überlieferung über die Herkunft Jesu zum mindesten eine sehr unsichere Sache ist. Die Aushilfe, dass der Stammbaum des Lukas der der Davididin Maria sein soll, lehnt man mit Recht ab. Auch er will ein Stammbaum des Joseph sein. So bleibt es bei den zwei Stammbäumen, bei den zwei Vätern. Fragen wir aber den frommen Israeliten, gar den Schriftgelehrten zur Zeit Jesu: kann jemand auch zwei Väter haben? so vermag er ohne weiteres zu antworten: unter bestimmten Umständen sehr wohl. Er denkt an die sogenannte Leviratsehe, an die Pflicht des Bruders, die Witwe seines kinderlos verstorbenen Bruders zu ehelichen, und an die Bestimmung, dass der erste Sohn aus dieser Ehe als Sohn des Verstorbenen gilt. Ein solcher Sohn hat in der Tat zwei Väter, den natürlichen und, man sagt vielleicht am besten, den rechtlichen Vater. So würde sich die Frage nach den zwei Stammbäumen sehr einfach lösen, wenn wir annehmen dürften, dass einer der beiden Väter der natürliche und der andere der rechtliche Vater des Joseph war. Zahn, der beste Kenner der ältesten Überlieferung, versucht es mit dieser Lösung im Anschluss an Überlieferungen, die man auf die Josephsfamilie zurückführt. Es ist aber um diese nicht so bestellt, dass seine Lösung eine glatte und einfache wäre. Sie ist im Gegenteil sehr kompliziert. Aber sie löst auch nicht das Rätsel der beiden Stammbäume völlig. Nicht nur Joseph hat nach ihnen zwei Väter, sondern auch Sealthiel. Er ist nach Matthäus Sohn des Jechonia und nach Lukas Sohn des Neri. Was wir nun über Jechonia wissen, verwehrt uns an dieser Stelle die Hilfe durch die Berufung auf die Leviratsehe. Jechonia ist nach der Schrift nicht kinderlos gestorben. Und doch die beiden Väter des einen Sealthiel Jechonia und Neri?

Vielleicht gibt es für diese Frage eine Lösung, die dann auch für die beiden Väter Josephs von Bedeutung sein könnte. Wir wissen über Jechonia und sein Geschick einiges aus der Schrift. Und es ist für die Zeit des Neuen Testaments, welche eine Zeit hohen Einflusses des Schriftgelehrtentums ist, immer geraten, sich zuerst an der Schrift zu orientieren, auch vor den ältesten nachneutestamentlichen christlichen Überlieferungen.

Jechonia erscheint im Matthäusstammbaum als der letzte König Judas. Von den beiden Brüdern seines Vaters Jojakim ist abgesehen (s. o.). Ihm gilt auch das letzte Wort des zweiten Königsbuchs. Mit fast peinlicher Genauigkeit in der Bestimmung des Zeitpunktes wird dort erzählt, wann und dass er begnadigt und zur Königstafel gezogen wurde. Auch am Schlusse des Jeremiabuches treffen wir auf diese Stelle. Man muss sie wichtig genommen haben, wenn man sie auch dem Buch des Jeremia meinte anfügen zu müssen. Und diese Wertlegung auf die Stelle erweckt die Frage, ob sie etwas Besonderes zu bedeuten hat, was gleichzeitig erklärt, dass die Königsbücher gerade mit ihr schließen.

Das Buch des Jeremia enthält eine ergreifende Stelle über Jechonias Geschick. Sie sei, weil sie wichtig ist, hierhergesetzt: So wahr ich lebe, ist der Spruch Jahwes, wäre auch Chonja, der Sohn Jojakims, der König von Juda, ein Siegelring an meiner rechten Hand, so will ich dich doch da wegreißen und dich in die Gewalt derer, die dir nach dem Leben trachten, und in die Gewalt derer, vor denen dir graut, und in die Gewalt Nebukadnezars, des Königs von Babel, und in die Gewalt der Chaldäer überliefern und dich nebst deiner Mutter, die dich geboren hat, in ein fremdes Land schleudern, woselbst ihr nicht geboren wurdet, und dort sollt ihr sterben: in das Land aber, wohin zurückzukehren sie Verlangen tragen, werden sie nicht zurückkehren.

Ist denn dieser Chonja ein verächtliches und zerschlagenswertes Gebilde oder ein Gefäß, an dem niemand Gefallen hat? Warum werden denn er und seine Nachkommen fortgeschleudert und hingeworfen in jenes Land, das sie nicht kannten? O Land, Land, Land, höre Jahwes Wort! So spricht der Herr: „Tragt diesen Mann als kinderlosen (in die Buchrolle) ein, als einen Mann, dem es zeit seines Lebens nicht glückt; denn es wird keinem seiner Nachkommen glücken, auf Davids Thron zu sitzen und fernerhin über Juda zu herrschen“ (Jer. 22, 24 ff.).

Diese ergreifende Stelle ist in mehr als einer Hinsicht beachtenswert. Sie verrät uns z. B., dass es für die Könige in der Tat Geschlechtsregister gab, wenigstens schon zur Zeit der Entstehung dieses schweren Fluchs über Chonja.

Was aber wird von ihm gesagt? Er soll als ein kinderloser Mann gelten, obwohl er Kinder hat. Keiner von seinen Nachkommen soll auf Davids Thron sitzen. Land, Land, Land, höre Jahwes Wort! Kann erschütternder das Schicksal der Königslinie Judas angekündigt werden? Sie geht mit Jechonia ein für allemal zu Ende. Obwohl Söhne da sein werden, bleibt es dabei: die Jechonialinie ist von der Hoffnung, dass je einer aus ihr auf Davids Thron sitzen werde, also auch von der Hoffnung, dass von ihr der Messias kommen werde, ausgeschlossen. Wenn aber die gewissen Gnaden Davids nicht hinfallen sollen und darum, ob auch nicht aus Jechonias Haus und Geschlecht, so doch aus Davids Haus einst der Messias kommen soll, dann muss eine andere Linie an die Stelle der Jechonialinie, an die Stelle der Königslinie treten.

Wir vermögen nun zu verstehen, was der Schluss der Königsbücher, den man auch an Jeremia angefügt hat, besagen soll. Die Begnadigung durch Nebukadnezar geschieht nicht von ungefähr; sie ist Gottes Werk. Sie bedeutet für den letzten der Könige aus Davids Geschlecht, dass Gott den Fluch, den er auf ihn gelegt hat, gewendet hat. So liegt über dem Ende der Königszeit des Reiches Juda zuletzt doch noch ein freundlicher Schimmer. Wir hören aber nichts davon, dass der auf das Geschlecht Jechonias gelegte Fluch aufgehoben worden sei. Der Lebensabend Jechonias wird freundlicher gestaltet, weiter nichts. Es bleibt dabei: er gilt als kinderlos und keinem seiner Nachkommen wird es glücken, auf Davids Thron zu sitzen.

Nun steht aber doch im Stammbaum des Matthäus zu lesen, dass Jechonia den Sealthiel gezeugt habe? Wie reimt sich das? Wie reimt sich das, wenn dieser Sealthiel auch der Sohn eines Neri sein soll? Mit einer Leviratsehe kommen wir hier, wie gesagt, nicht aus. Wie aber, wenn der begnadigte Jechonia, dessen Söhnen die Nachfolge auf dem Davidsthron durch Gott selbst für alle Zeiten verschlossen ist, aus dem weiteren Davidshause, aus Neris Familie, der ein Nachkomme Nathans und damit Davids ist, den Sealthiel zum Träger der Hoffnungen des Davidshauses bestimmt hätte? Dann wäre in der Tat verständ-

lich, wie es zu zwei Stammbäumen kommen konnte, zu dem des Matthäus, der die Königslinie fortsetzt und zu dem des Lukas, der der Seitenlinie gilt.

Sofort wird sich aber dagegen der Einwand erheben: es steht aber doch da: er zeugte ihn, und damit ist der Blutszusammenhang mit Jechonia gegeben. Das ist der Fall, wenn ἐγέννησε in keinem andern Sinn genommen werden kann als in dem ganz eigentlichen. Gehen wir der Frage, ob dem so ist, näher nach. Zunächst ergibt der Matthäusstammbaum selbst eine erweiterte Verwendung des Terminus, die es unmöglich macht, ihn im ganz eigentlichen Sinne zu nehmen. Wenn es heißt: Jotham zeugte den Usia, der Urgroßvater den Urenkel, so kann das nur in dem Sinne gemeint sein: Usia stammt von Jotham ab. Nahegelegt wird die Bezeichnung etwa durch die im Hebräerbrieft deutlich vorliegende Anschauung, dass die Nachkommen in den Lenden des Vorfahren sind.

Das ist aber nicht die einzige Erweiterung des Sprachgebrauchs. Im Philemonbrief nennt Paulus den Onesimus seinen Sohn, den er in seinen Banden gezeugt hat (V. 10). Von denen, die an den Namen dessen glauben, der als Jesus Fleisch ward, heißt es: sie wurden von Gott gezeugt (Joh. 1, 18). In Psalm 2, 7 wird die Einsetzung zum König seitens Gottes so bezeichnet: du bist mein Sohn; ich habe dich heute gezeugt. Eine ganz besonders merkwürdige und beachtenswerte Verwendung des Wortes liegt aber in Sach. 13, 5 vor. Dort wird die Formel „zeugen“ auf den Erwerb eines Sklaven angewendet! „Gleich in meiner Jugendzeit hat mich jemand zum Sklaven erworben.“ Das hebräische Wort הָנִיף wird in der Septuaginta mit γεννᾶν übersetzt! (ἄνθρωπος ἐγέννησέ με εκ νεότητος). Hier wird die Hereinnahme in die Hausgemeinschaft, in die Familie im weitesten Sinn, ein Zeugen genannt.

Bei dieser mannigfaltigen Verwendungsmöglichkeit von γεννᾶν, besonders bei den beiden zuletzt genannten, bei denen von einem Blutszusammenhang keine Rede ist, kann es nicht mehr als unmöglich bezeichnet werden, dass man das: Jechonia zeugte den Sealthiel in dem Sinne nimmt: er bestimmte ihn zu seinem

Nachfolger, zum Fortsetzer der Königslinie. Man könnte auch sagen, er adoptierte ihn, wobei es sich allerdings um eine Adoption handelte, trotzdem Söhne da sind, aber eben Söhne, die Gott durch den Propheten von der Nachfolge ausgeschlossen hat. Vielleicht findet sich in der Chronik ein Hinweis auf dieses eigentümliche Verhältnis des Sealthiel zu Jechonia. Es heißt in 1. Chron. 3, 17: Und die Söhne Jechonias, des Gefangenen, waren: sein Sohn Sealthiel, Malchiram, Pedaja usw. Durch die im Grunde überflüssige Voranstellung: sein Sohn, wird Sealthiel von den andern 6 Söhnen des Jechonia unterschieden. Es scheint mit ihm etwas Besonderes zu sein.

Dass sich auch die Tradition der Gelehrten mit Sealthiel besonders beschäftigt, sei nur angemerkt. Die nicht gerade sauberen Mitteilungen über seine Erzeugung kann man bei Strack-Billerbeck lesen. Sie kommen aber, weil viel später, für uns nicht in Betracht.

Die Königslinie erhält ihre Fortsetzung durch Sealthiel, den Jechonia, der letzte König, dazu bestimmt. Das ist der Sinn, den wir nun für die Formel: Jechonia zeugte den Sealthiel gewonnen haben.

Dass mit Jechonias Verwerfung nicht auch das Davidshaus überhaupt verworfen sein soll, ergibt sich aus Jer. 23, 5 – 6, wo es heißt: Fürwahr es wird die Zeit kommen – ist der Spruch Jahwes – , da will ich David einen rechten Spross erwecken. Der soll als König herrschen und weise handeln und Recht und Gerechtigkeit im Lande üben. In seinen Tagen wird Juda geholfen werden und Israel in Sicherheit wohnen, und dies wird sein Name sein: Jahwe ist unsere Gerechtigkeit. Zu dieser allgemeinen Verheißung fügt Hagg. 2, 23 die speziellere hinzu: „An jenem Tage will ich dich, Serubabel –so lautet der Ausspruch des Herrn der Heerscharen – will ich dich, Serubabel, Sohn Sealthiels, meinen Knecht nennen – so lautet der Ausspruch des Herrn – und dich wie einen Siegelring halten, denn dich habe ich erwählt – so lautet der Ausspruch des Herrn der Heerscharen.“

Hier bekennt sich Jahwe zur Wahl des Jechonia. Der Sohn dessen, welchen Jechonia zu seinem Nachfolger bestimmt hat, ist der Träger der messianischen Hoffnung. Ob es von ungefähr ist, dass das Bild des Siegelrings, welches wir in dem Wort, das von der Verwerfung Jechonias handelt, getroffen haben, hier, wo von der Erwählung Serubabels die Rede ist, wiederkehrt?

Die Serubabellinie ist die Trägerin der laut Jer. 23, 5 – 6 für das Davidshaus fortbestehenden Verheißung. So wird es verständlich, dass in dem Schema des Lukas Serubabel als der Anfänger der letzten 21 Namen erscheint. Wie aber erklärt es sich, dass bei Matthäus hinter ihm ganz andere Namen folgen als bei Lukas und doch beide Linien mit Joseph wieder zusammenkommen? Wir haben für die Wiederholung der Gabelung und Wiedervereinigung der Davidslinie durch die oben gewonnene Deutung des: „er zeugte“ eine andere Lösung gefunden als die mit Hilfe der Leviratsehe, die für Jechonia nicht anwendbar ist und auch für Joseph nur mit Schwierigkeiten durchgeführt werden kann. Die Matthäuslinie, welche, dem Charakter des Matthäusstammbaums entsprechend, die Königslinie fortsetzt – man möchte deren Glieder heimliche Thronfolger nennen – endet bei Jakobus. Jakobus ist ohne Erben. Da tut er, was einst Jechonia vor ihm getan: er bestimmt aus einer andern Serubabellinie den Sohn Elis, Joseph, zu seinem Nachfolger.

Es ergibt sich also das folgende Resultat. Der Lukasstammbaum beruht auf der Blutsverwandtschaft seiner Glieder. Ihr Verhältnis zueinander ist das des Vaters zum Sohne im eigentlichen Sinn des Wortes. Der Matthäusstammbaum ist bestimmt von dem Gesichtspunkt der Nachfolgerschaft, seine Glieder sind die Träger der Davidskrone und die Mittelglieder zwischen dem letzten König und dem Messias. Es ist auch bei den Trägern der Davidskrone nicht so, dass der Blutzusammenhang allein über die Nachfolge entscheidet. Zu ihm tritt hinzu die Bestimmung des Vaters. Das ist deutlich bei der Nachfolgerschaft des Salomo. Er ist den natürlichen Verhältnissen nach nicht der Erstgeborene und wird zum Nachfolger Davids durch einen darüber entscheidenden Entschluss des Vaters. Man

könnte in Erinnerung daran, dass die Einsetzung des Königs durch Jahwe im 2. Psalm als ein Zeugen bezeichnet ist, auch für die Bestimmung Salomos durch die Willenserklärung Davids und die nachfolgende Salbung die Bezeichnung wählen: „er zeugte ihn“.

Wenn für den Matthäusstammbaum nicht der Blutzusammenhang im eigentlichen Sinn der entscheidende Gesichtspunkt ist, sondern der der Nachfolgerschaft, dann wird es auch verständlich, dass aus dem Königsstammbaum drei Glieder, die nicht würdig sind, darin genannt zu werden, verschwinden. Wenn man bisher umgekehrt der Meinung war, dass der Matthäusstammbaum sich auf dem Gesichtspunkt des Blutzusammenhangs aufbaue, so hatte das seinen Grund darin, dass man das: „er zeugte“, meinte buchstäblich nehmen zu müssen, weil man die große Elastizität dieser Formel nicht gesehen hat (s. Zahn). Es ist aber viel wahrscheinlicher, dass der Stammbaum, den der Griechenchrist Lukas in sein für einen werdenden Griechenchristen geschriebenes Evangelium eingefügt hat, von den natürlichen, allgemeinmenschlichen Beziehungen der Stammbaumglieder zueinander redet, als dass er Vertrautheit mit den eigentümlichen Gesetzen und Anschauungen der Israeliten erwartet.

Joseph besitzt zwei Stammbäume. Jeder dieser Stammbäume enthält ein Schema, das mit Jesus bedeutsam endet. Die Zehnwochenapokalypse rechnet damit, dass der Letzte der neunten Siebenerreihe der Messias sein wird. Das Lukasschema legt dasselbe für den Letzten der elften Siebenerreihe nahe. Beide Stammbäume sind nicht das Werk der Verfasser der Evangelien. Sie wollen und sollen aber nach der Meinung der Evangelisten auch nicht die Erfindung Josephs sein. Auch Joseph hat die Stammbäume so überkommen.

Dies haben die ersten Empfänger der Evangelien in ihnen gelesen. Die kritische Arbeit an den Geburtsgeschichten macht es uns heute fast unmöglich, bei den ersten Lesern der Evangelien ein naives Zutrauen in die Nichtigkeit des ihnen Berichteten anzunehmen. Wir kränkeln sie unwillkürlich mit unserer Skepsis an. Sie aber haben in den Stammbäumen echte Überlieferung und in ihrem Schema Weissagung gesehen. Die Zeit ist erfüllt:

das sagen ihnen die Schemata. Sie erweisen für sie die Messianität Jesu.

Sie sagen den Lesern aber noch mehr und zwar etwas sehr Bedeutsames. Besitzt Joseph die Stammbäume und sind die Schemata nicht seine Mache, dann erwartet er in dem ersten Sohn seiner Ehe den Messias! So muss es jedenfalls Lesern, die mit Vertrauen die Geburtsgeschichten lesen, erscheinen.

Es ist begreiflich, wenn viele zu diesem Resultate bedenklich den Kopf schütteln. Sie mögen beachten, dass nicht mehr gesagt ist als dies, dass die ersten Leser die Geschlechtsregister so verstanden haben. Ob Joseph selbst wirklich der Erwartung war, dass sein erster Sohn der Messias sein werde, ist damit noch nicht ohne weiteres gegeben. Wenn er die Stammbäume und Schemata besessen hat, was ja behauptet wird, dann drängen sie ihn allerdings zu dem Schluss, dass er berufen sei, der Vater des Messias zu werden. Aber es müssen schon noch andere Beobachtungen hinzukommen, um diese für viele geradezu ungeheuerliche These mehr und näher zu begründen.

Hier sei auf Zweierlei hingewiesen. Dass man um jene Zeit den Messias erwartete, wird wohl heute nicht mehr bestritten. Die Zeit war gewissermaßen messiasschwanger. Das wichtigste Argument dafür bietet das Johannesevangelium. Jene Gesandtschaft, welche die hohe Behörde von Jerusalem an den Täufer schickt, legt ihm die Frage vor: wer bist du? Und seine Antwort zeigt, dass er aus der Frage heraushört: bist du etwa der Christus? Das bedeutet aber bei der ungefähren Gleichaltrigkeit von Jesus und Johannes, dass man es nicht für unmöglich, ja, dass man es für möglich hielt, dass der Messias um die Zeit geboren werde, um die Jesus in der Tat geboren wurde. Man rechnete des Weiteren damit, dass die Jugend des Messias in der Verborgenheit verlief. Erst das Wirken des Täufers bringt auf den Gedanken, dass er der Messias sein könne. Diese Beobachtung ist insofern wichtig, weil gesagt werden könnte, wenn Joseph die Erwartung gehegt hatte, die ihm hier zugeschrieben wird, dann wäre das schwerlich im Verborgenen ge-

blieben. Rechnet man aber damit, dass die Jugend des Messias im Verborgenen verlaufen werde, dann hatte man keinen Grund ihm nachzuspüren. Man wartete, bis er sich zeigen werde. Am allerwenigsten hatte aber die Davidsfamilie, die sich als die Trägerin der Messias Hoffnung wusste, Grund, damit sich an die Öffentlichkeit zu drängen. Die Verborgeneheit war für sie geradezu ein Schutz, den sie suchen musste. Wir befinden uns in den Tagen des Herodes. Das sollte man nicht, und zwar für die ganze Kindheitsgeschichte nicht, vergessen. Wir erinnern uns daran, dass ein römischer Kaiser zwei schlichte Bauern nach Rom kommen ließ, weil sie Davididen waren, und dass nur ihre Unbedeutendheit sie vor einem schweren Lose bewahrte. Nehmen wir an, ein Herodes habe darum gewusst, dass in seinem Gewaltbereich eine Familie sei, die damit rechnete, aus ihr werde in nächster Zeit der Messias kommen, wäre sie ihres Lebens noch einen Tag sicher gewesen? Wir begreifen, dass Verborgeneheit ein von der Familie, die die Hoffnung Israels trug, geradezu gesuchter Schutz sein musste.

Ob sich innerhalb der Geburtsgeschichte noch Züge finden werden, welche die These, Joseph habe den Messias als seinen Sohn erwartet, stützen, muss die Erklärung zeigen.

Es bleibt aber noch eine Schwierigkeit, an der wir nicht schweigend vorübergehen dürfen. Während Matthäus für die Zeit von David bis zum Messias zweimal 14 Namen gibt, zählt der Stammbaum des Lukas für dieselbe Zeit zweimal 21 Namen. Liegt hier nicht ein unlöslicher Widerspruch vor, der den einen oder den anderen Stammbaum oder gar alle beide als unzuverlässig erweist. Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man Schlatters durch seinen Matthäuskommentar wohlbegründete Meinung teilt – dies geschieht hier –, dass Lukas das Matthäusevangelium gekannt hat. Unter dieser Voraussetzung lässt sich überhaupt fragen: warum bietet Lukas nicht den Stammbaum des Matthäus? Die Antwort darauf kann schwerlich lauten: weil er ihn für falsch hielt und den seinen als den richtigen an die Stelle des falschen setzt. Er muss schon der Meinung gewesen sein, dass sein Stammbaum sich mit dem des Matthäus vertrage. Aber

wie? Das ist die Frage für uns. Der rationalistische Besserwisser ist natürlich schnell bei der Hand mit dem zuversichtlichen Urteil, dass hier etwas nicht stimme, und rettet sich in die produktive Tätigkeit der Urgemeinde. Es dürfte geratener sein, bescheiden damit zu rechnen, dass uns hier einfach der Schlüssel noch fehlt, der möglicherweise doch da ist. Und nun liegen die Dinge so, dass sich eine merkwürdige Beobachtung machen lässt, welche zwar nicht alle Rätsel löst, aber doch einiges Licht gibt.

Für dieselbe Spanne Zeit bietet der eine Stammbaum 14 Namen, der andere 21. Wie ist das möglich? das ist die Frage. Dass es möglich sein muss, beweist 1. Chron. 6, 16 ff. Dort werden die Stammbäume der drei levitischen Sängerfamilien Heman, Asaph und Ethan gegeben. Sehen wir uns diese näher an, dann erleben wir, wenn wir die Namen zählen, eine Überraschung. Die Stammbäume werden bis auf Levi, den Stammvater der Leviten, zurückgeführt. Die drei Sänger, von denen sie ihren Anfang nehmen, leben alle zu Davids Zeit. Alle drei Stammbäume wollen also denselben Zeitraum, den von David bis Levi, umfassen. Zählen wir nun die Namen des ersten: Heman, so machen wir die erste überraschende Beobachtung, nämlich die: es sind von Heman bis Levi, diesen ausgeschlossen, 21 Namen (ebenso viele wie bei Lukas von David bis Serubabel und von Serubabel bis Jesus). Zählen wir die Namen im Stammbaum des Asaph, dann sind es bis Levi, diesen ausgeschlossen, 14!! Ebenso viele wie bei Matthäus für die Zeit von David bis Jechonia. Zählen wir die Namen bei Ethan, dann sind es ebenfalls 14 Namen, nur dass dieses Mal Levi eingeschlossen werden muss. Sollten diese Zahlen und ihre merkwürdige Übereinstimmung mit den Zahlen der Stammbäume des Matthäus und Lukas Zufall sein? Sollte es weiter Zufall sein, dass für denselben Zeitraum unmittelbar hintereinander erst 21 Namen und dann 14 genannt werden? Sollte der Verfasser oder Redaktor der Chronik dies nicht gemerkt haben? Sollten derartige Unstimmigkeiten, wenn sie Unstimmigkeiten sind, gerade bei einem Stammbaum von Le-

viten, ja von Edelleviten, möglich sein, während wir doch wissen, wie peinlich gerade Priester und Leviten auf die Zuverlässigkeit ihres Stammbaums achten, da sie, wenn hier etwas nicht stimmt, die Zugehörigkeit zu ihrer Kaste mit allen Würden und Einkünften, die damit verbunden sind, verlieren? Nein. Wenn man zur Zeit des Neuen Testaments die Chronik las, und man las sie fleißiger, als wir heute dies meist tun, dann nahm man an dieser Verschiedenheit keinen Anstoß. Der Stammbaum von 21 Namen galt ebenso wie der von 14. Dann aber muss es eine Möglichkeit geben, diese Verschiedenheit so zu verstehen bzw. zu erklären, dass kein ausschließender Gegensatz vorliegt. Sie ist uns eben bis dato noch nicht bekannt. Vielleicht, dass sie sich eines Tages ebenso verblüffend löst, wie dies durch Billerbeck für den zunächst unverständlichen Unterschied der Zahlen 1290 und 1335 am Ende des Danielbuches nachgewiesen ist. Nach Adam Riese können 1290 niemals ebensoviel sein wie 1335. Billerbeck weist aber nach, dass alles ausgezeichnet stimmt. Man muss nur das eine Mal, bei 1290, nach dem Mondjahr zählen und das andere Mal, bei 1335, nach dem Sonnenjahr. Dann stimmen die Angaben des Buches zusammen.¹

Es gibt wohl kaum eine Beobachtung in der letzten Zeit, die so energisch wie diese mahnt, nicht alsbald mit aufklärerischem Absprechen über die Quellen zu urteilen, sondern mit der dem echten Aufklärer allerdings fast unerträglichen Möglichkeit zu rechnen, dass bei ihm etwas nicht stimmt, sofern er die Voraussetzungen zur Erklärung des Problems eben noch nicht in der Hand hat. Es ist zu hoffen, dass genauere Kenntnis der zeitgenössischen Anschauungen über Stammbäume und Stammbaumberechnungen uns noch eine ähnliche Überraschung bereiten werden, wie Billerbeck es in seinem Fall in so dankenswerter Weise getan hat. Jedenfalls liegt, wenn wir 1. Chron. 6, 16 ff. beachten, kein Grund vor, apodiktisch zu behaupten, dass die Verschiedenheiten der Zahlen bei Matthäus und Lukas auf keine Weise nebeneinander bestehen könnten.

¹ A.a.O. IV 2, S. 999 f.

1. Chron. 6, 16 ff. sagen uns aber noch mehr. Sie sagen uns, dass die Zahlen 21 und 14 bei Stammbäumen augenscheinlich eine besondere Bedeutung haben, bis jetzt allerdings auch eine, die noch verborgen ist. Sie mag sich eines Tages für uns enthüllen. Immerhin sagen sie uns schon dies: eine Entstehung der beiden Stammbäume durch das Infunktions-treten der produktiven Urgemeinde lässt sich nicht behaupten. Stammbäume mit ihren vielen Namen produziert eine Gemeinde nicht. Eine derartige Produktion aus dem Nichts, bzw. der Phantasie wäre auch sehr gefährlich, wenn es Familien gibt, die ihre Stammbäume haben (s. o. S. 7ff.) und die nun plötzlich zu ihrer großen Überraschung Stammbäume vorgesetzt bekommen, von denen sie bis dahin nichts gewusst haben. Die einfache Lösung des Problems: zwei Stammbäume des Joseph, bei der aber auch noch Rätsel bleiben, ist doch die: Joseph hat zwei Stammbäume besessen. Lukas und Matthäus schaffen nicht ihre Stammbäume, sondern haben sie überkommen. Dass sich Lukas nicht zur Überlieferung des Matthäusstammbaums entschließt, erklärt sich, wie oben schon gesagt wurde, daher, dass er seinem aus dem Griechentum kommenden Leser nicht zumuten konnte, sich in das nur dem judenchristlichen Leser zugängliche Schema hineinzufinden.

Schließlich ist auch noch zu diesem Schema, allerdings mit allem Vorbehalt, da es sich hier nur um Probabilia handelt, etwas zu sagen. Es sind nach ihm vor der Umsiedelung bis zu Jesus 14 Namen = 14 Geschlechter. Wie lang mag die Zeitspanne sein, die damit gegeben ist? Das hängt davon ab, wie man die Zeitdauer einer Generation ansetzt. Als das Normallebensalter des Menschen gilt zur Zeit des Neuen Testaments 70 Jahre. Nehmen wir als die Dauer einer Generation die Hälfte davon = 35 Jahren, dann beträgt die Zeit von der Umsiedelung bis zum Messias Jesus: 14 mal 35 = 490 Jahre! Wer ein wenig in den Berechnungen der Tage des Messias Bescheid weiß, der weiß auch, was die Zahl 490 für die Juden zur Zeit des Neuen Testaments bedeutet hat. Die Lektüre des 30. Exkurses in Billerbecks unschätzbarem Buch ist hierfür sehr anzuraten. Am Ende der 70 Jahrwochen des Jeremia kommt der Messias.

Die Weissagung des Propheten ist mit dem Kommen Jesu erfüllt, so sagt Matthäus durch seinen Stammbaum dem judenchristlichen Leser. Die Erfüllung naht und dein Sohn wird der Erfüller sein, so sagt der Stammbaum des Joseph ihm, diesem Dreizehnten im letzten Abschnitt.

Von hier aus gewinnt auch die Stelle Gal. 4, 4 ff. ihren konkreten zeitgeschichtlichen Sinn. Der Exrabbine Paulus treibt hier nicht fromme Geschichtsbetrachtung wie wir heute. Er denkt nicht an die gewiss wertvolle Vorbereitung für das Kommen des Messias, die durch das römische Reich und seine geordneten Verhältnisse in mannigfachem Betracht zu konstatieren ist. Er kennt das Stammbaumschema der Chronik, er weiß um die bedeutungsvollen Zahlen 21 und 14 so gut wie sein Schüler und Begleiter Lukas. Die palästinensische Tradition über die Stammbäume des Messias bzw. des Joseph ist ihm schwerlich verborgen geblieben. Darum ist das: als die Zeit erfüllt war, so zu umschreiben: als dreizehn Generationen vorhanden waren und mit der vierzehnten der Messias kommen musste, da sandte Gott seinen Sohn (den Jahwesohn) von sich heraus. Der Jahwesohn ward von einem Weibe geboren (nicht von einem Mann erzeugt), aber, trotzdem er der Jahwesohn war, unter das Gesetz gestellt. Wir werden sehen, dass die Geburtsgeschichte des Lukas die farbige Ausführung zu dieser knappen Zusammenfassung bietet.

Wir schließen die Untersuchung über die Stammbäume ab mit einigen Bemerkungen zu Matth. 1, 16. Die drei Lesarten zur Stelle, welche Beachtung verdienen, sind oben genannt. Die beiden ersten lassen keinen Zweifel. Sie wollen dahin verstanden werden, dass Jesus wohl der Sohn der Maria, nicht aber der des Joseph ist. Wie stimmt aber dazu die dritte Lesart? Steht sie nicht in direktem Gegensatz zu den beiden ersten? Es sieht so aus. Schlatter sagt in seinem Kommentar zur Stelle: vielleicht war dies sogar auch die Meinung (dass nämlich Jesus nur der Sohn der Maria sei) jenes Syrers, da er aus seiner griechischen Vorlage die Beschreibung der Maria als der mit Joseph verlobten Jungfrau nicht gestrichen hat. Wir sind in der Lage dieses „vielleicht“ durch den Hinweis darauf zu verstärken, dass

das „ἐγέννησε, genuit, er zeugte“ in dem Sinne verstanden werden kann: er setzte zu seinem Sohne ein. Ja wir sagen, dass es so verstanden werden muss. Wir befinden uns hier an einer der vielen Stellen, an denen die Ungeschicklichkeit der Evangelisten oder der Redaktoren dem Kritiker die Möglichkeit geben soll, hinter den wahren Sachverhalt zu kommen. Man müsste aber hier nicht nur von Ungeschicklichkeit, sondern geradezu von Dummheit des Matthäus bzw. des Redaktors reden, wenn er in V. 16 unmissverständlich von der Erzeugung Jesu durch Joseph redet und dann mit V. 18 alsbald eine lange Erzählung brächte, die mit besonderer Betonung und wahrlich ebenso unmissverständlich die Geburt von der Jungfrau bietet. Wir lehnen die Erwägungen, ob die Lesart des Syrers nicht eine sehr alte, ja vielleicht sogar die ursprüngliche sein möchte, keineswegs ab, aber wir sagen: gesetzt den Fall, sie wäre die ursprüngliche, dann nötigte der Wortlaut keineswegs dazu, dass in der Stelle von der Erzeugung Jesu durch Joseph (im natürlichen Sinne) die Rede ist, vielmehr wird die oben als möglich erwiesene Bedeutung des: „er zeugte“ im Sinne von: „ersetzte ein“ durch den Zusammenhang geradezu notwendig. Man kann dem Satze die paradoxe Formulierung geben: Joseph zeugte (= adoptierte) den Jungfrauensohn!

Die Geburt Jesu nach Matthäus.

(1, 18-25.)

Joseph hat sich Maria angelobt. Die Heimführung ist noch nicht erfolgt. Noch ist Maria Braut. Da findet es sich, dass sie einen Sohn erwartet, den sie dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt. Joseph, der δίκαιος ist, will sie nicht der öffentlichen Schande preisgeben und hat daher vor, sie heimlich zu entlassen.

Wir halten hier inne. Am liebsten sagte man zu der knappen, keuschen Art, wie die Evangelien von dem hohen Geheimnis reden, kein weiteres Wort. Ziehe deine Schuhe aus! Hier ist heiliges Land! Für die ersten Leser des Evangeliums bedurfte es auch keiner weiteren Worte. Sie verstanden, was geschrieben steht, weil ihnen die Verhältnisse, die hier vorausgesetzt sind, bekannt waren. Heute ist es nötig, mehr zu sagen,

wenn es gilt, zum Verständnis der Geschichte zu verhelfen. Möchte man spüren, dass alles, was im Folgenden gesagt wird, nur aus diesem Grunde und fast mit Widerstreben gesagt ist.

Das erste Notwendige ist dies, dass wir uns eine recht lebendige Vorstellung von den mit Verlobung und Heirat gegebenen Verhältnissen verschaffen. Die Verlobung, besser sagte man Angelobung, ist damals mehr gewesen, als wir heute darunter verstehen. Sie ist fast schon Ehe. Die Verlobten heißen Mann und Frau. Dementsprechend heißt Joseph der Mann seiner Braut. Die Pflicht zur ehelichen Treue gilt schon mit ganzem Ernst. Eine untreue Verlobte ist eine Ehebrecherin. Die Lösung des Verlobtenverhältnisses vollzieht sich ganz analog der Lösung einer vollzogenen Ehe. Wäre Joseph nicht gut, nicht ein gütiger Mann gewesen, dann hätte er Maria mit Schimpf und Schande entlassen. Aber er war: $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$. Wir haben hier einen Gebrauch des Wortes, den man nicht von der paulinischen Antithese gegen die Gesetzesgerechtigkeit verstehen kann. Wie $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta = \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon$ sein kann und $\text{צְדָקָה} =$ Wohltat bedeutet, so ist auch hier nicht an Gesetzesgerechtigkeit, sondern an die Güte des Herzens gedacht. Joseph hat Mitleid mit der (nach seiner Meinung) Gefallenen und will daher das Verhältnis so schonend als möglich lösen. Er will Maria heimlich entlassen. Wie ist das aber möglich? Kann so etwas heimlich geschehen? Wird nicht jeder, der um die Verlobung weiß, fragen: warum ist das Verlöbniß gelöst? Wird nicht die Fama, die damals gerade so skandallüstern und gerade so geschwätzig war wie heute, Übles munkeln? Es war in des Mannes Hand gelegt, wie er eine Scheidung vollziehen wollte. Vollzog er sie öffentlich unter Zuziehung von Richtern und Zeugen, dann musste auch der Grund, weswegen er sich schied, bekannt werden. Löste Joseph die Verlobung heimlich, dann brauchte, zunächst wenigstens, niemand etwas davon zu erfahren, dass das Verhältnis gelöst war. Das konnte ganz zwischen Maria und Joseph bleiben. Dass das auf die Dauer nicht so hätte bleiben können, und was dann später erfolgt wäre, darüber brauchen wir uns nicht die Köpfe zu zerbrechen, da es ja nicht zur Lösung des Verhältnisses kam. Während Joseph er-

wägt, hin und her überlegt, was er tun soll, man spürt förmlich, wie schwer ihm die Entscheidung wird, erscheint ihm der Engel.

Alle Erscheinungen des Engels des Herrn geschehen nach dem Matthäusevangelium im Traum (1, 20; 2, 13; 2, 22). Sie gehen daher zunächst nur Joseph an. Nur er weiß um sie. Er ist überhaupt im Bericht des Matthäus allein der Handelnde. Maria tritt ganz zurück. Ein Israelite erzählt Israeliten die Geburtsgeschichte. So ist sie bestimmt von dem, was der Mann tut.

Joseph, du Sohn Davids! Das heißt nach dem früher Gesagten für uns nicht: irgendeiner von den vielen Davidsnachkommen, sondern: du Träger der großen Davidsverheißung, du Glied der Herrscherlinie! Scheue dich nicht, Maria, dein Weib, zu dir zu holen! Wie vorher Joseph Marias Mann, so wird sie jetzt sein Weib genannt. Sie ist es ja auch durch die Angelobung. Joseph soll sich nicht scheuen, Maria zu sich zu nehmen. Darin kommt zum Ausdruck, dass es für ihn nicht leicht ist, dies zu tun. Mit dem Tage, da er Maria zu sich nimmt, bekennt er sich vor jedermann als Vater des zu erwartenden Kindes.¹

Alle Bedenken müssen aber für ihn dahinfallen, wenn er dem Worte des Engels traut: „Was in ihr lebt, stammt vom Heiligen Geist,“ und wenn er der Verheißung traut: „Er wird sein Volk von ihren Sünden erretten und darum mit Recht den Namen Jesus führen.“ Joseph glaubt dem Worte des Engels und nimmt sein Weib Maria in sein Haus. Sie bleibt aber nach wie vor für ihn die Braut, bis Jesus geboren ist. Das Kind nennt er, dem Befehl des Engels gemäß, Jesus.

So die Erzählung des Matthäus. Sie ist in der Tat in ihrer Knappheit keusch und rein. Sie enthält aber auch noch V. 22 und 23. Enthält sie damit nicht gleichzeitig die Aufklärung über ihre Entstehung? Wird nicht durch diese Stelle deutlich, dass die Verheißung des Sohnes der Jungfrau, den man Immanuel nennen wird, die Wurzel der Geburtsgeschichte des Matthäus

¹ Eheliche Gemeinschaft von Verlobten galt als unziemlich.

ist? Was Gott verheißen hat, das muss sich doch erfüllen! Also hilft der Gemeingeist der jungen Christenheit nach und schafft „absichtslos“ die Geburtsgeschichte! Für viele ist es zweifellos so. Ob aber wirklich kein Zweifel möglich ist? Die Verse selbst müssen die Antwort geben.

Es ist nicht so, dass sie auch noch vom Engel zu Joseph gesprochen sein sollen. Sie sind vom Evangelisten eingefügt und für den Leser des Evangeliums bestimmt. „Dieses alles geschah, damit das Wort erfüllt werde, das von Jahwe durch den Propheten gesagt ist, der da spricht: Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und wird einen Sohn gebären und man wird seinen Namen Immanuel nennen,“ was auf Griechisch heißt: μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός.¹

Die Lösung des Problems, welches die beiden Verse dem Exegeten stellen, lässt sich nicht mit wenigen Worten geben. Die Frage, um die es sich handelt, ist zudem von weittragender Bedeutung. Es handelt sich um das Problem Weissagung und Erfüllung. „Das alles geschah, damit erfüllet würde, dass der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht...“ Die Meinung ist noch bis heute vielfach die: der Prophet sieht es voraus, was geschehen wird, und sagt es voraus. Die Erfüllung besteht darin, dass das Vorausgesehene und Vorausgesagte eintritt. In unserm Falle heißt das: Jesaja hat die Geburt des Messias von der Jungfrau vorausgesehen und vorhergesagt. In Jesu Geburt erfüllt sich diese Voraussagung. indem geschichtliche Tatsache wird, was der Prophet zuvor verkündigt hat. So liest die Gemeinde, und nicht nur sie, heute das Neue Testament.

¹ In meinem Johannesevangelium (Gütersloh 1928, S. 164) habe ich gelegentlich bemerkt, es sei nicht ausgeschlossen, dass es auch in Palästina Israeliten gab, welchen selbst Worte wie Rabbi, Messias usw. übersetzt werden mussten, weil sie nicht aramäisch konnten. Hier liegt etwas Ähnliches vor. Das für die aramäisch redenden Israeliten aramäisch geschriebene Evangelium wird von Matthäus selbst für die griechisch redenden Israeliten ins Griechische übersetzt. Matthäus legt aus irgendeinem Grunde Wert darauf, dass der Name Immanuel in seinem Umlaut erhalten bleibe. Da er aber nicht ohne weiteres von allen griechisch redenden Israeliten, die sein Evangelium lesen, erwarten kann, dass sie den Sinn des hebräischen Wortes kennen, übersetzt er ihn.

Die kritischen Erwägungen lauten so: In den alttestamentlichen Stellen, von denen behauptet wird, dass sie Weissagung d. h. Vorhersagung enthalten, jedenfalls aber in vielen unter ihnen, liegt eine Vorhersagung gar nicht vor, sicher keine der Ereignisse, welche man in ihnen vorhergesagt findet. Ja, in einer Reihe von Fällen ist es vielmehr so, dass ein falsches Verständnis der sogenannten Weissagungsstellen dazu verleitet, die Erfüllung zu produzieren, weil doch, was geweissagt ist, auch in Erfüllung gehen muss. Für diesen öfter sich wiederholenden Vorgang ist nach Meinung der Kritiker gerade unsere Stelle ein besonders instruktives Beispiel. Es lässt sich schlüssig zeigen, dass in ihr von der Geburt des Messias von der Jungfrau keine Rede ist. Heißt es doch im hebräischen Texte gar nicht: eine Jungfrau wird schwanger werden, sondern: eine junge Frau (עַלְמָה). Aber auch die Übersetzung dieses עַלְמָה durch παρθένος in der Septuaginta nötigt nicht, die Stelle auf eine Jungfrauengeburt zu beziehen. Sie besagt, wie auch die hebräische Stelle, nichts anderes, als dass der Sohn, den das ehereife Weib, das die Jungfrau nach ihrer Ehelichung bekommen wird, Immanuel heißen soll. Wohl ist es sicher, dass die Stelle im Zusammenhang mit den andern sogenannten messianischen Stellen in Jes. 7–12 zur Zeit des Erscheinens Jesu auf den Messias bezogen wurde. Nirgends aber finden wir in der Literatur des jüdischen Volkes, die hier in Frage kommt, eine Andeutung davon, dass man unter dem Einfluss von Jes. 7, 14 eine Geburt von der Jungfrau erwartet. So bleibt, wie es scheint, wirklich nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass die Stelle erstens falsch verstanden wurde (von Matthäus oder von der Gemeinde) und dass zweitens unter der Wirkung dieses irrigen Verständnisses und unter der Mitwirkung von Anschauungen, die die Religionsgeschichte zeigt, die Vorstellung einer Jungfrauengeburt entstanden und, nachdem sie einmal vorhanden war, als durch Jesaja geweissagt und in Jesus erfüllt, also als Tatsache behauptet und überliefert worden sei.

Zu diesen kritischen Bemerkungen ist folgendes zu sagen: Es ist nicht zu bestreiten, dass Jes. 7, 14 nicht von einer Jungfrauengeburt redet, in der Stelle also auch keine Jungfrauengeburt ge-

weissagt sein kann. Es ist weiter zu begreifen, dass Jes. 7, 14 – 15; 9, 1 – 6 und 11, 1 – 9 irgendwie auf den erwarteten Messias bezogen wurden. Wenn da die Rede ist von einem Königssohn, der Immanuel heißen soll, des Friedensreich kein Ende hat, der den Heiligen Geist im Vollmaße besitzt, durch den sogar unter der Tierwelt Eintracht gestiftet wird, so werden die Gedanken mit Notwendigkeit auf den Messias gelenkt, welchen Israel erhofft und erwartet. Es fragt sich aber, welches das Verständnis der Stellen zur Zeit des Neuen Testaments bei den Juden war. Und hier wird ein Anschauungskomplex bedeutsam, der uns heute zwar nicht völlig neu ist, dessen Wichtigkeit wir aber heute besser sehen und den wir daher ernsthafter beachten müssen, als dies bisher geschehen ist.

Die Beziehung, welche für Jes. 7, 14 fraglos die nächstliegende ist, ist die auf Hiskia. Dem Ahas, der sich weigert, ein Zeichen zu erbitten, wird ein solches in Aussicht gestellt. Seine Braut wird ihm, nachdem er sie heimgeführt hat, als erstes Kind einen Sohn schenken. Ihn soll man Immanuel nennen. Dies der Sinn der ersten messianischen Stelle. Was Jesaja in Aussicht gestellt hat, geht in Erfüllung: Ahas hat die ihm Anverlobte heimgeführt; sie schenkt ihm einen Sohn. Das Kind ist geboren, der Sohn ist gegeben, den Jesaja in Aussicht gestellt hat. Es ist Hiskia, und er erhält zu dem Namen, von dem zuerst die Rede war, noch eine Anzahl anderer, die ihn gleichfalls als etwas Besonderes (sagen wir einmal so) bezeichnen. Wenn dieser Hiskia einst die Herrschaft antritt, dann wird der Geist, der durch die Salbung auf ihn kommt, ihm in besonders reichem Maße, im Vollmaße zuteil werden. Alles das zusammengenommen heißt aber: Hiskia wird und soll der Messias sein.

Es handelt sich bei diesen Ausführungen, um kein Missverständnis aufkommen zu lassen, nicht darum, ob nach Jesaja Hiskia der Messias sein soll, sondern darum, dass man zur Zeit des Neuen Testaments der Meinung war, er sei von Jesaja als der kommende Messias verheißen worden. Nun ist aber Hiskia nicht der Messias geworden. Er ist gestorben, ohne es zu werden. „Gottes Verheißungen können ihn jedoch nicht gereuen.“ Dieses

Wort des Paulus ist von ihm aus seiner Zeit als pharisäischer Rabbi herübergenommen wie manches andere. So müssen sich die Voraussagen des Jesaja doch noch erfüllen.

Wie können sie das, wenn doch Hiskia gestorben ist? Hiskia wird auferstehen und wiederkommen, um dann der Messias zu sein, an dem sich die Verheißungen von Jes. 9 und 11 erfüllen werden.

Es war oben die Rede von der Mannigfaltigkeit der messianischen Hoffnungen zur Zeit des Neuen Testaments hinsichtlich der Herkunft des Messias. Hier ist hinzuzufügen, dass die Meinung, der Messias werde ein Sohn Davids sein, eine doppelte Ausprägung erhalten hat. Neben der Erwartung, er werde als ein Sohn Davids geboren werden, stand die andere, ein Davidsson werde durch Auferstehung wiederkehren und dann der Messias sein. Am stärksten knüpfte sich diese letztere Hoffnung an die Person des Hiskia, eben infolge der auf ihn bezogenen Jesajaworte.

In meiner Schrift über das Johannesevangelium habe ich darauf hingewiesen, wie es eine nicht genügend beachtete Eigentümlichkeit dieses Evangeliums ist, dass es auf die verschiedenen Messias Hoffnungen hinweist. Es enthält aber nicht nur Stellen, in denen die Herkunft des Messias von Joseph bzw. Ephraim oder von Aaron vorausgesetzt ist, sondern es verrät auch, dass die Anschauung, nach welcher der Messias nicht durch Geburt kommt, zu seiner Zeit in Palästina verbreitet war.

Wohl heißt es: die Schrift sagt, dass aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Flecken, da David war, der Christus kommen wird (Joh. 7, 42). Aber daneben findet sich auch die Meinung: wenn der Messias kommt, dann weiß niemand, woher er ist (Joh. 7, 27). Das heißt nicht: er kann auch aus einem andern Hause als dem des Davids sein, sondern: wenn der Davidsson kommt, dann weiß man nicht, woher er kommt. Er kommt aus der Verborgenheit. Wichtiger ist noch, dass man nicht bestreitet, dass der Messias auch aus dem Himmel kommen kann, sondern nur, dass einer, dessen Eltern man kennt, nicht aus dem Himmel herab-

gekommen sein kann (Joh. 6, 24). Da heißt doch: man rechnet mit der Möglichkeit, dass der Davidssohn, welcher der Messias sein wird, nicht geboren wird, sondern aus dem Himmel kommt. Im Gesichtskreise des Johannesevangeliums liegt also eine Möglichkeit dessen, was man von Hiskia erwartet.

Was bedeutet das nun für das Verständnis der Stelle Matth. 1, 22-23? Nach ihr hat der Herr durch den Propheten gesagt: siehe die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel nennen. Der Prophet Jesaja, der dies Wort sprach, hat nicht daran gedacht, dass er damit von einem kommenden Jungfrauensohn spreche. Ebenso wenig haben die Leser des Wortes bis zur Zeit des Neuen Testaments daran gedacht, dass hier von einem Jungfrauensohn die Rede sei. Der Messias ist nie anders denn als Sohn eines Mannes erwartet worden. Daher konnte man auch nicht aus Jes. 7, 14 seine Geburt von einer Jungfrau postulieren und als Tatsache behaupten. Die Dinge liegen vielmehr so: die Tatsache der Geburt Jesu von der Jungfrau Maria lässt das Wort Jes. 7, 14 in einem neuen Licht erscheinen, in dem man es bis dahin nicht sah. Jahwe spricht durch den Propheten das Wort so, dass es durch diese Tatsache in einem anderen Sinn, als es seitens des Propheten gemeint war, in seinem eigentlichen Sinn verwirklicht wird. Es wird hier mit Absicht nicht die Formel „erfüllt wird“ gebraucht, denn die Entsprechung „Weissagung und Erfüllung“ passt zur Bezeichnung dessen, was vorliegt, nicht. Wenn man deutlich reden will, muss man sagen: Jahwe, der eigentliche Urheber des Wortes, und Jesaja, der Sprecher des Wortes, meinen etwas Verschiedenes mit ihm. Das Wort hat eine doppelte Verwirklichung gefunden, sowohl im Sinne des Jesaja, indem Hiskia als der Sohn der Braut des Ahas nach deren Heimführung geboren wurde, als auch in einem anderen bedeutungsvolleren Sinne, sofern der, welcher wirklich der Messias ist (Hiskia ist es nicht), als Sohn einer Jungfrau geboren wurde. Die Dinge liegen also gerade umgekehrt, als sie die Kritik sieht. Nicht eine falsch verstandene Weissagung führt zur Produktion einer sogenannten Tatsache, die nie Tatsache war,

sondern eine Tatsache führt auf einen anderen Sinn des Verheißungswortes. Dieser Sinn ist der von Jahwe mit diesem Wort und seiner Formulierung gemeinte.

Was hier vorliegt, wiederholt sich in vielen anderen Stellen. Am deutlichsten liegt es zutage in Joh. 11, 49 ff. Dort sagt der Hohepriester: es ist besser, ein Mensch sterbe für das Volk, denn dass das ganze Volk verderbe. Aus V. 47 und 48 geht ganz deutlich hervor, was der Hohepriester mit diesem Worte meint („von sich aus“ meint): politische Klugheit verlangt, dass man dem gefährlichen Wachsen des Einflusses Jesu auf das Volk ein Ende macht. Sonst greifen die Römer ein und nehmen auch das Wenige von Freiheit, was dem Volk noch geblieben ist. Als eine aus politischer Klugheit notwendig erscheinende Maßregel verstehen auch die Hörer das Wort des Hohenpriesters. Denn sie verstehen es auch „von sich aus“. Sie können es gar nicht anders verstehen. Johannes vermag das Wort anders zu verstehen. Wenn er formulieren sollte, wozu Jesus gestorben ist, so könnte er es mit den Worten des Hohenpriesters tun. Sie beschreiben zutreffend das Ziel des Sterbens Jesu, soweit es sich um das Volk Israel handelt. Man darf nur die Worte nicht auf die politische Lage des Volks beziehen, sondern muss an die Heilsfrage denken. Das Heil des Volks und zwar nicht nur des Teils, der in Palästina lebt, sondern auch das der weiten Diaspora wird durch das Sterben Jesu erworben. Woher kommt es nun, dass die Worte, welcher der Hohepriester spricht, das zutreffend ausdrücken, was tatsächlich durch Jesu Sterben für Gesamtisrael gewonnen ist? Das kommt daher, dass der Hohepriester sein Wort nicht „von sich aus“ sagt und formt, sondern als Prophet spricht. Der Hohepriester ist mit dem Hohepriesterkleid investiert und darum gleichzeitig Prophet, ebenso wie der mit dem Chrisma gesalbte David Prophet ist. Auch von dem Wort des Hohenpriesters gilt, was Matthäus von dem Worte des Jesaja sagt. Jahwe spricht es durch einen Propheten. Was Jahwe mit dem Worte meint, ist aber erst zu verstehen, wenn das, was der eigentliche Sinn des Wortes ist, Tatsache geworden ist. Von den Tatsachen her werden die Worte Jahwes verständlich und zwar

nicht von konstruierten und postulierten Tatsachen, sondern von echten Tatsachen her.

Wir kehren nach dieser verdeutlichenden Illustration dessen, was in Matth. 7, 19 vorliegt, zu unserer Stelle zurück. Es wurde oben ohne besonderen Beweis angenommen, dass der hebräische Text zu Jes. 7, 14 dahin zu verstehen sei, dass Ahas die ihm angelobte junge Frau noch nicht geehelicht habe. Gibt es dafür einen Beweis? Für die Zeit der Entstehung der Septuaginta ist deren Übersetzung der Stelle der Beweis. Die **עַלְמָה** des hebräischen Textes kann nur dann mit **παρθένο**s übersetzt werden, wenn der Vollzug der Ehe noch nicht erfolgt ist. Es gibt aber eine Stelle im Traktat Jebamot (4, 10), welche für das Verständnis von Jes. 7, 14 von Bedeutung ist. Es heißt dort, dass sich Frauen (**נָשִׁים**) nicht vor drei Monaten wieder verheiraten dürfen, sei es, dass sie noch Jungfrauen (**בְּתוּלוֹת**) sind, sei es, dass man ihnen schon beigezogen hat. Hier ist mit unwidersprechlicher Deutlichkeit die Rede von Frauen, die noch Jungfrauen sind.

Die Erzählung von den Magiern.

(Matth. 2, 1—12.)

Es ist beachtenswert, dass Matthäus keine Geschichte von der Geburt Jesu in Bethlehem bringt. Er erwähnt sie nur und setzt damit bei seinen Lesern das Wissen um die Tatsache voraus, dass Jesus in Bethlehem geboren ist. Dass Bethlehem die Geburtsstadt Jesu ist, ist Gemeinbesitz der ersten Christenheit. Weiter ist zu beachten, dass zunächst nichts davon gesagt ist, wie lange oder wie bald nach der Geburt die Magiergeschichte sich ereignete. Die Übersetzung des **τεχθεὶς** in V. 2 mit: „der neugeborene König der Judäer“ verleitet immer wieder dazu, anzunehmen, dass, was sich nach Matth. 2, 1 ff. ereignet hat, alsbald nach der Geburt Jesu geschehen sei. Die vielen unter dieser Voraussetzung gemalten Bilder bestärken in diesem Irrtum. Dabei enthält die Geschichte später eine deutliche Zeitangabe. Zwei Jahre sind seit der Geburt Jesu in Bethlehem vergangen (V. 16). Wir begegnen hier der leidigen Tatsache, dass die ausschmückende Tradition

und die von ihr beeinflusste bildliche Darstellung der Geburts- und Kindheitsgeschichte ein unvoreingenommenes, ursprüngliches Verstehen geradezu erschwert, und dass die Fülle der legendarischen Zusätze leicht auch die Geschichte selbst in die Sphäre der Legende rückt. Immer wieder hört und liest man von drei Weisen aus dem Morgenland, obschon es keineswegs drei gewesen sein müssen, weil sie dreierlei Gaben bringen. Unwillkürlich hält man sie für Könige, weil sie in Bild und Lied als solche erscheinen, obwohl nichts davon dasteht, dass sie es waren. Es sind Astrologen, wohl aus Babylonien, wo man durch die große israelitische Diaspora sehr wohl etwas von der Hoffnung Israels auf den Messias wissen konnte und wo es mindestens ebenso gut wie für Äthiopien (Apg. 8, 27) denkbar ist, dass es dort Leute gab, die für diese Hoffnung Israels ein tieferes Interesse als nur das der Neugierde hatten (s. Zahn zur Stelle).

Die Männer kommen nach Jerusalem. Ihr Stern führt sie dorthin. Dort werden sie am ehesten den Königsohn finden, dessen Geburt ihnen der Stern angezeigt hat. Sie fragen: wo ist das Königskind, das der Judäer Messias werden soll? Wir haben seinen Stern ἐν τῇ ἀνατολῇ gesehen und sind gekommen, uns vor ihm niederzuwerfen, ihm die Königshuldigung darzubringen. Das ἐν τῇ ἀνατολῇ blieb absichtlich unübersetzt. Nach dem bisherigen Verständnis, dass die Formel heiße: „im Morgenland“ wäre der Zusatz: wir haben den Stern im Morgenland gesehen, völlig überflüssig, nachdem eben gesagt ist, die Magier seien aus dem Morgenland gekommen. Wo sollen sie den Stern dann anders haben sehen können als eben im Morgenland? Es ist daher immerhin beachtenswert, dass während die Gegend, aus der die Magier kommen, mit ἀνατολαὶ (Mehrzahl) bezeichnet ist, vom Stern beide Male gesagt wird, dass sie ihn ἐν ἀνατολῇ (Einzahl) gesehen haben. Und es ist begreiflich, dass man für die letztere Formel nach einem besonderen Sinn sucht. Über die Frage, ob ἐν τῇ ἀνατολῇ eine ganz bestimmte Formel ist, die es sogar ermöglichen soll, das Geburtsjahr Jesu zu fixieren, können nur Astronomen mitreden. Ihnen sei daher auch die Entscheidung darüber überlassen.

Die Männer aus dem Osten bringen mit ihrer Frage und mit ihrer Kunde ganz Jerusalem in Aufregung, nicht zum wenigsten auch Herodes, den „König“. Das ist begreiflich, doppelt begreiflich, wenn wir uns ein wenig Mühe geben, uns die damalige Situation in Jerusalem zu veranschaulichen. Die Zeit ist, wie wir wissen, geradezu messiasschwanger. Es liegt in der Luft, dass der Messias bald kommen wird. Vor Jesus sind verschiedene falsche Messiasse schon dagewesen (s. Joh. 10, 8 und Apg. 5, 36 – 37). Kein Wunder, dass, wenn nun mit einem Male der Stern den Messias ankündigt, Jerusalem in Aufregung kommt. Lebt es doch unter der Tyrannei eines Herodes, der sich mit Gewalt und List zum König ausgeschwungen hat und nun kein Mittel scheut, sich auf dem Throne zu behaupten. Das Leben seiner Gattin, seiner Söhne ist ihm nicht heilig, wenn seinem Throne Gefahr zu drohen scheint. Herodes weiß selbstverständlich von der messianischen Hoffnung des Volkes, über das er herrscht, und er muss als Politiker mit ihr rechnen. Kein Wunder, dass auch ihn die Botschaft der Magier erregt und dass er die Hohenpriester und Schriftgelehrten zusammenruft, um ihnen die Frage vorzulegen: wo soll der Messias geboren werden?

Man versteht, dass Herodes so fragen muss. Weniger verständlich ist, dass er die Hohenpriester und Schriftgelehrten zusammenrufen muss, um auf diese Frage Antwort zu bekommen. Wäre nur eine Antwort auf diese Frage im ganzen Volke verbreitet gewesen, hätte jeder Bewohner von Jerusalem auf diese Frage eine sichere Antwort gehabt, dann wäre dieser Apparat überflüssig gewesen. Wenn aber verschiedene Ansichten verbreitet sind, dann bedarf es einer autoritativen Entscheidung. Da die Kunde der Magier lautet, dass der König der Judäer geboren sei, sind, wenn der Stern recht hat, drei der vorhandenen Meinungen ausgeschlossen. Der Messias kann nicht der Sohn Josephs bzw. Ephraims sein. Das würden weder die Hohenpriester noch die Schriftgelehrten haben gelten lassen. Aber er ist auch nicht der Sohn Aarons, da er der König der Judäer ist. Das Heil kommt von den Judäern. Der Messias ist also ein Sohn Davids. Da er aber als solcher geboren ist, kann auch Hiskia nicht der

Messias sein. Hiskia käme, wenn er als Messias käme, nicht durch Geburt, sondern durch Auferstehung. So bleibt nur, dass der Messias als Kind aus dem Hause Davids geboren ist. Es gibt aber zur Zeit des Herodes viele Davididen. Aus welchem Hause mag er kommen? Der Teil der Davidsfamilie, der sich als Träger der messianischen Hoffnung weiß, hat allen Grund, mit seiner Hoffnung im Dunkeln zu bleiben, denn er hat den Argwohn des Königs zu scheuen. Daher die Frage.

So bleibt nichts anderes übrig, als die Schrift zu befragen. Sie aber weist die Schriftgelehrten durch Micha 5, 1 – 3 nach Bethlehem¹. Schwerlich wohnt in Bethlehem zur Zeit des Herodes nur eine davidische Familie. So gibt auch die Antwort der Autoritäten keine sichere Auskunft. Herodes muss schon, um zu seinem Ziele zu kommen, sich der Magier bedienen. Wenn ihnen der Stern den Weg nach Palästina gewiesen hat, wird er ihnen auch in Bethlehem ans Ziel helfen. Das Ziel der Magier und das des Herodes ist aber ein sehr verschiedenes. Jene wollen das Kind finden, um sich vor ihm niederzuwerfen und ihm ihre Geschenke, die Geschenke sind, wie man sie einem König bringt, weihen. Dieser will um das Kind wissen, um es zu beseitigen. Den Magiern gegenüber heuchelt er Frömmigkeit. Auch er will

¹ Es ist mit der Michastelle ganz so wie mit Jes. 7, 14. Die Meinung, dass die Geburt Jesu von der Gemeinde nach Bethlehem verlegt worden sei, weil die Michastelle doch habe in Erfüllung gehen müssen, ist ebenso irrig wie die, dass die Gemeinde die Jungfrauengeburt behauptete, weil sich Jes. 7, 14 erfüllen müsse. Es geht aus der Darstellung des Matthäus mit aller Deutlichkeit hervor, dass man die Michastelle keineswegs allgemein dahin verstanden hat, der Messias werde in Bethlehem geboren werden. Die Verheißung, dass er aus Bethlehem kommen werde, konnte sehr wohl so verstanden werden: weil er der Nachkomme Davids sein wird und dieser in Bethlehem zu Hause war, kommt = stammt der Messias aus Bethlehem, auch wenn er irgendwo anders geboren wird. Auch von Hiskia lässt sich sagen: er kommt, er stammt aus Bethlehem. Es ist also auch hier, wenigstens nach der Darstellung des Matthäus, so: die Tatsache, dass der Messias geboren ist, ist das erste. Unter ihrer Voraussetzung entsteht die Frage: wo ist er geboren? Und aus diese Frage erst wird dahin entschieden: er muss in Bethlehem geboren sein. Die Prophetenstelle bekommt ihren letzten Sinn von einer Tatsache her; nicht wird eine Tatsache postuliert und konstruiert auf Grund der Stelle.

dem gottgegebenen Kinde huldigen. Die Sorgfalt, mit der er feststellt, wann der Stern erschienen, wann also das Kind geboren sei, soll ihm über das Alter des Kindes Auskunft schaffen. Aus seinem späteren Befehl geht hervor, dass die Antwort der Magier lautet: vor zwei Jahren. Arglos willfahren die Magier der heuchlerischen Bitte des Tyrannen. Sie wollen wiederkehren, wenn sie das Kind gefunden haben, und ihm melden, wo und wer es sei. Durch den Dienst und die Hilfe des Sterns finden sie das Haus, da das Kindlein ist.

Im Hause finden sie das Kind mit der Mutter. Sie werfen sich vor ihm auf den Boden nieder und beschenken es mit den Gaben, die man dem König darbringt. Mehr wird nicht erzählt. Nichts von Mitteilungen der Mutter oder sonst dergleichen folgt. In der keuschen Knappheit der Evangelienerzählungen schweigt der Bericht über alles, was bei diesem überraschenden Besuche gesprochen sein mag. Es handelt sich ja nicht um ein Idyll, das es mit lieblichen Farben zu malen gilt. Hinter den Männern, die das Knäblein als den kommenden Messiaskönig ehren, sieht die finstere Gestalt des Herodes, der ihm den Tod geschworen hat. Er hat nicht damit gerechnet, dass es noch eine mächtigere Hand gibt als die seine. Sie wird nun sichtbar. Durch einen Traum dahin beschieden, dass sie nicht mehr zu Herodes zurückkehren sollen, ziehen die Magier auf einem andern Wege heim.

Die Flucht nach Ägypten.

(Matth. 2, 13 – 15.)

Die Magier werden darüber beschieden, was sie tun sollen, damit sie nicht zu Helfershelfern des Herodes werden. Joseph erhält im Traum die Weisung, durch die das Kind gerettet ist, wenn Herodes nach fehlgeschlagener List zum Morde greift. Die heilige Familie entflieht alsbald nach Ägypten und bleibt dort bis zum Tode des Herodes. Auch hier wieder geschieht etwas, wodurch erfüllt wird, was Jahwe durch den Propheten geredet hat, der da spricht: aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen. Wir haben hier genau dieselbe Formel wie 1, 22. Auch hier

sind zwei Sprechende, Jahwe und der Prophet. Der Prophet sagt: aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen (Hos. 11, 1). Was meint er damit? Zunächst ist zu beachten, dass Hosea gar nichts voraussagt, was eintreffen soll, sondern von einer vergangenen Tatsache redet. Er denkt nicht an den kommenden Messias. Es gibt auch keine rabbinische Überlieferung, die diese Stelle auf den Messias bezieht, indem sie lehrt, dass der Messias aus Ägypten kommen werde.

Die Stelle bezieht sich auf die Errettung des Volkes aus Ägypten, auf jene Großtat Gottes, mit welcher die zweite Errettung des Volkes, welche der Messias bringen wird, vielfach in Beziehung gesetzt wird. Sie lautet im masoretischen Text ganz so wie bei Matthäus: als Israel jung war, habe ich es geliebt und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen. Nach der Septuaginta lautet dasselbe Wort: als Israel noch unmündig (νήπιος) war, habe ich es geliebt und aus Ägypten seine Kinder gerufen. Matthäus, der das Evangelium zuerst aramäisch geschrieben hat, hielt sich an den hebräischen Text. Man kann sogar vermuten, dass er die Zitate nicht aramäisch, sondern in der heiligen Sprache geboten hat. Darum wird aber die Beachtung des griechischen Textes nicht überflüssig. Er verrät uns, wie man zur Zeit, da man die Septuaginta schuf, die Stelle verstanden hat. Der Pluralis: aus Ägypten habe ich Israels Kinder gerufen, zeigt ganz deutlich, dass an den Messias nicht gedacht ist, sondern an das Volk Israels. Das ist übrigens auch so nach dem hebräischen Text. Israel ist der junge Sohn Gottes. Hosea sagt also, dass Jahwe Israel aus Ägypten errettet hat und weiter nichts. Er denkt nicht an die Zukunft und denkt nicht an den Messias, sofern er „von sich aus“ redet. Er redet das Wort allerdings auch als Prophet, vielmehr Gott redet durch ihn. Der göttliche Sinn des Wortes wird aber erst offenbar durch ein göttliches Handeln. Ehe dieses Tatsache ist, kann ihn niemand finden und wissen.

Man muss nun allerdings fragen: wie konnte denn Matthäus dazu kommen, dass er in dem Geschick des Jesuskinds die Verwirklichung dieses göttlichen Wortsinns sah? Fassen wir das Wort

noch einmal ins Auge. Das נֶעַר der Masora ist in der Septuaginta mit νήπιος übersetzt. Νήπιος ist das Knäblein. Die Stelle lautet also nach dem Kommentar, den uns die Septuaginta bietet: als ein von mir geliebtes Knäblein habe ich meinen Sohn aus Ägypten gerufen.

Ist es verwunderlich, wenn dem Matthäus, den wir uns ein wenig bibelfester vorzustellen haben, als wir heute durchschnittlich sind, dieses Wort auffällt? Es bezieht sich zudem auf die erste Erlösungstat Gottes, mit der man die zweite, endgültige, die messianische Erlösung in Beziehung bringt. Wie nahe liegt es da, in dem Zug der Kindheitsgeschichte, den der Evangelist erzählt, zwar nicht ein Eintreffen eines Vorausgesagten, aber eine jenes Berichtete überbietende Verwirklichung des Wortes zu sehen, die das enthüllt, was Gott durch diese Worte spricht bzw. gesprochen hat? Dort bezeichnet das geliebte Knäblein das erwählte Volk. Es gibt aber noch ein anderes geliebtes Knäblein, das dies im vollsten, letzten Sinne ist, Jesus, und dieses ist auch aus Ägypten gerufen. Dieses Knäblein meint Gott, der durch den Propheten geredet hat.

Es ist wieder so: nicht das Prophetenwort ist Veranlassung, einen Aufenthalt Jesu in Ägypten und eine Heimkehr von dort zu produzieren, sondern die Tatsache, dass Jesus in Ägypten war und von dort heimkehrt, lenkt die Aufmerksamkeit auf Hos. 11, 1 und lässt in der Stelle den Ausdruck für das finden, was mit dem Knäblein tatsächlich geschehen ist.

Der Kindermord in Bethlehem.

(Matth. 2, 16 – 18.)

Herodes sieht sich getäuscht und greift zur Gewalt. Er will sicher gehen und befiehlt daher den Tod aller Knäblein in Bethlehem und der zur Stadt gehörenden Umgebung von zwei Jahren und darunter. Erfolgt der Überfall unerwartet, dann ist damit zu rechnen, dass das Kind, welches der Messias sein soll, mitbetroffen wird. Sucht man erst nach ihm, dann ist zu befürchten, dass es gerettet wird, ehe die Schergen des Herodes es erreichen.

Hier setzen nun die Zweifel an der Zuverlässigkeit der Erzählung ganz besonders kräftig ein. Wer an dieser festzuhalten wagt, riskiert seinen Ruf als Vertreter der theologischen Wissenschaft. Und es sieht in der Tat so aus, als sei das radikale Nein zur Tatsächlichkeit dieses Ereignisses begründet. Nirgends in der Überlieferung über Herodes taucht eine Andeutung dieses Geschehnisses auf. Wenn wir aber das Bild des Herodes seinem Freunde Nikolaus von Damaskus verdanken, dann ist es nur zu verständlich, dass er von dieser ebenso grausamen, unmenschlichen wie nutzlosen Untat nichts berichtet. Man sollte auch nicht sagen, dass eine solche Untat Herodes nicht zuzutrauen sei. In einer Zeit, in der es immer wieder vorkam, dass die ganze Sippe eines verstorbenen Herrschers getötet wurde, um den Thron des Nachfolgers zu sichern, sollte man bei einem Herodes nicht sagen, dass so etwas für ihn unmöglich gewesen sei. Wer, wie er, gegen seine eigene Familie wütete, schreckte nicht davor zurück, ein paar Dutzend kleine Kinder dem Tode zu überliefern. Aber die Religionsgeschichte mit ihren verblüffenden Parallelen! Die Moseslegende mit dem Knaben mordenden Pharao! Muss nicht, wenn sie ins Feld geführt werden, jeder Widerspruch verstummen?

Wir setzen allen Einwänden gegen die Tatsächlichkeit des Matth. 2, 16 Erzählten folgende Erwägung entgegen. Sie wird, zumal bei dem echten Stubengelehrten, mitleidigem Lächeln begegnen. Darum sei nochmals darauf aufmerksam gemacht, unter welchen Voraussetzungen die ganze Untersuchung unternommen wird. Sie heißen: das Evangelium ist vom Apostel Matthäus geschrieben; es ist an Judenchristen gerichtet, hat zugleich die Gewinnung von Juden für Christus im Auge und ist vor der Zerstörung Jerusalems sowohl aramäisch wie griechisch vorhanden. Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich folgende Lage. In Palästina, in Jerusalem, warum auch nicht in dem nahen Bethlehem, erzählt das Matthäusevangelium um das Jahr 60, dass im Zusammenhang mit der Geburt Jesu Herodes vor etwa 60 Jahren alle Knäblein von zwei Jahren und darunter in Bethlehem habe töten lassen. Man stelle sich nun lebendig vor, was die Folge gewesen wäre, wenn das berichtete Ereignis sich in

Bethlehem nicht ereignet hätte, sondern aus der Religionsgeschichte stammte! Ein schlechteres Mittel, Mission unter den Juden zu treiben, hätte es wohl nicht geben können. Denn in Bethlehem hätte man noch gewusst, dass so etwas dort nie vorgekommen war. Ja, es wäre gar nicht ausgeschlossen gewesen, dass einige Sechziger dort sich selbst als lebendigen Beweis gegen die Nichtigkeit dieser Erzählung des Matthäus präsentiert hätten. Oder ist irgend jemand, der mehr als Papier, Bücher und die Studierstube kennt, der Meinung, dass man ein solches Ereignis nach 60 Jahren an dem Ort, an dem es geschehen ist, nicht mehr weiß? Wohl kaum. Konnte Matthäus mit Derartigem rechnen? Wahrlich nicht. Er hätte der Sache seines Herrn einen schlechten Dienst erwiesen, wenn er eine erfundene oder übernommene Geschichte erzählt hätte, von der sich mit so geringer Mühe hätte nachweisen lassen, dass sie nie geschehen sei.

Wenn wir nicht nur bei Nikolaus von Damaskus, sondern auch sonst nichts von dem Ereignis erfahren, so ist das wohl verständlich. Herodes und sein Kreis hatten keine Veranlassung, diese Geschichte zu konservieren. Das sich gegen das Christentum immer schärfer abschließende Judentum hatte weder Lust noch Grund, eine Geschichte weiterzuerzählen, die in ihrem Verlaufe dartut, dass Gott selbst über dem Messias der Christen seine schützende Hand gehalten hat. Wohl aber hätte die stetig steigende Feindschaft des Judentums gegen das Christentum sich den Nachweis nicht entgehen lassen, dass Matthäus geschwindelt habe, wenn sie ihn hätte liefern können. Damit musste Matthäus rechnen.

Vollends undenkbar aber ist es, dass die Geschichte vom bethlehemitischen Kindermord aus dem Wort Gen. 35, 19 herausgewachsen sein sollte. Niemand hat, ehe der Kindermord in Bethlehem geschehen, daran denken können und daran gedacht, dass die Stelle auf ein derartiges Ereignis hinweisen könne, noch weniger, dass sie mit dem Geschick des Messias in Beziehung zu bringen sei. Das Wenige, was Strack-Billerbeck aus der Tradition über Rahel und ihre Tränen bringen, hat auch nichts mit dem Messias zu tun. Wohl aber ist es denkbar, dass nach dem

Mord in Bethlehem dem Schriftkundigen die beiden Stellen 1. Mos. 35, 19 und Jer. 31, 15 in Beziehung zueinander traten. Das Ephrata in 1. Mos. 35, 19 erinnert an Mich. 5, 1. Bethlehem ist Ephrata. Das Weinen der Mütter um ihre hingemordeten Kinder erinnert daran, dass in der Schrift von einem Weinen der in Bethlehems Nähe begrabenen Rahel die Rede ist. Was einst Rahel tat, das geschieht nun erst recht in Bethlehem, das wird durch die Ermordung der Knäblein furchtbare Wirklichkeit. Wieder heißt ἐπληρώθη nicht: das traf ein, wie es vorhergesagt war, sondern: in dem Ereignis des Kindermords wurde das, wovon dort übrigens nicht vorhergesagt, sondern erzählt ist, noch einmal Tatsache, furchtbare Wirklichkeit. Es ist gewiss nicht von ungefähr, dass wir hier nicht die Wendung treffen: das geschah, damit erfüllt werde, sondern dass es heißt: da wurde wieder und erst recht Wirklichkeit, was einst schon einmal geschehen war. Es ist ein unvollziehbarer Gedanke, dass der Kindermord hätte geschehen müssen, weil er doch vorausgesagt war, damit die Schrift erfüllt würde. Nicht die Schrift forderte die furchtbare Tatsache, sondern die furchtbare Tatsache lenkte die Aufmerksamkeit auf die beiden Stellen. Und es ist durchaus möglich, dass der Hinweis auf Jer. 31, 15 nicht geschieht, um den Müttern von Bethlehem zu sagen: ihr müsst euch in das schicken, was ihr erleidet, es musste der Weissagung entsprechend so kommen, sondern ihnen zum Troste dienen soll. Wir haben uns gewöhnt, unser Nachdenken auf die Stelle zu beschränken, die ausdrücklich zitiert ist. Es ist eine geradezu unausrottbare Untugend, die viel Missverständnis verschuldet, dass man sich nicht die Mühe gibt, die Zusammenhänge, in denen zitierte Worte stehen, sich zu vergegenwärtigen. Und wir übertragen unser verkehrtes Verfahren unbesehen auf die neutestamentlichen Schriftsteller. Zur Zeit des Neuen Testaments war man aber, darauf muss immer wieder hingewiesen werden, ganz anders in der Bibel, d. h. im Alten Testament, zu Hause als wir heute. Und zwar gilt dies keineswegs nur von den Gelehrten. Der regelmäßige Besuch des sabbatlichen Gottesdienstes, das „Lernen“ am Sabbat neben dem Gottesdienst, sie vermitteln unter den ernsteren Gliedern der jüdischen

Gemeinde eine Vertrautheit mit der Bibel, wie wir sie etwa heute noch bei württembergischen Gemeinschaftsleuten finden. Und zwar besaßen diese frommen Juden den Inhalt der Bibel weithin gedächtnismäßig zu eigen, genau wie unsere Stundenleute.

Wozu aber diese allgemeinen Ausführungen an dieser Stelle? Weil nur unter ihrer Voraussetzung verständlich wird, dass das Zitat möglicherweise, ja wahrscheinlich tröstende Bedeutung haben soll. Sie liegt allerdings nicht in dem einen zitierten Vers, wohl aber in dem ganzen Zusammenhang Jer. 31, 15–17. Der weinenden Rahel wird gesagt: lass dein Weinen und die Tränen deiner Augen. Deine Kinder sollen wiederkommen aus dem Lande des Feindes. Dieses Wort spricht in den Kummer der bethlehemitischen Mütter die Hoffnung hinein, dass ihre Kindlein, die um des Messias willen ihr junges Leben lassen mussten, teilhaben werden an der zukünftigen Welt. Und diese Aussicht hat ihre Bedeutung nicht nur für die damals Betroffenen in Bethlehem, sondern auch weiterhin für die Leser des Evangeliums. Das furchtbare Ereignis in Bethlehem ist nicht geschehen ohne Gott. Es ist überwaltet von ihm. Darum ist das, was durch die Grausamkeit des Herodes an den Kindern geschehen ist, nicht das Letzte, nicht das Entscheidende. Das Ende der Wege Gottes mit den gemordeten Kindern ist nicht der Mord durch Herodes, sondern die Errettung vom Tode. Rahels Kinder haben viel Gutes zu erwarten.

Die Rückkehr nach Israel.

(Matth. 2, 19 – 23.)

Auch die Rückkehr nach Israel erfolgt auf göttliche Weisung. Diese sagt aber zunächst nichts darüber, wohin Joseph und Maria mit dem Kindlein gehen sollen. Das Land Israel steht ihnen offen. Am nächsten liegt es für den Judäer Joseph, nach Judäa zu gehen. Aber Archelaus ist König über Judäa, dem Vater nicht gleich an Bedeutung, doch an Härte. Also nach Judäa nicht. Wohin aber dann? Nach Galiläa! lautet die Weisung Gottes durch den Traum, in die Gegenden Galiläas, nicht speziell nach

Nazareth. Nazareth ist der Ort der Wahl Josephs. Warum er gerade Nazareth wählt, erfahren wir durch Matthäus nicht. Der Evangelist hat bei seiner Erzählung ein anderes Interesse als das der Vollständigkeit. Er sieht hinter der Wahl des Joseph höhere Zusammenhänge. Joseph trifft die Wahl, aber nicht „von sich aus“. Seine von Gott geleitete Wahl fällt auf Nazareth, damit erfüllt werde, was durch die Propheten gesagt ist. „Wird man doch Jesus den Nazoräer nennen.“

Wir stehen bei dem üblichen Verständnis dessen, was mit „erfüllen“ gemeint ist, wieder vor einem unlöslichen Rätsel. Wo sagen die Propheten: der Messias wird Nazoräer heißen? Nirgends. Folglich kann auch die Tatsache, dass Jesus der Nazoräer genannt wurde, nicht als Erfüllung einer Vorhersagung verstanden werden. Irgendwelche Beziehungen zwischen dieser Benennung und Prophetenworten müssen aber doch vorhanden sein. Sonst bliebe das: damit erfüllt bzw. Wirklichkeit werde, was durch die Propheten gesagt ist, völlig unverständlich.

Wir gehen dabei von der nicht zu bestreitenden und nicht bestrittenen Tatsache aus, dass Jesus der Nazoräer genannt wurde. Wir erinnern uns weiter daran, dass das Matthäusevangelium ursprünglich aramäisch geschrieben war. Im aramäischen Matthäus hat nach der Meinung von Strack-Billerbeck für Ναζωραῖος נְזָרִי gestanden. Nun wissen wir, dass Jes. 7–12 auf den Messias bezogen wurde, und haben oben gesehen, dass Jes. 7, 14 für Matthäus von großer Bedeutung geworden ist. Zu den messianischen Stellen in Jes. 7–12 gehört aber auch 11, 1. Dort steht aber von dem Sproß, der aus dem Stamme Isai ausgehen wird, und dieser Sproß, der der Messias sein wird, heißt auf hebräisch wie aramäisch נְזָרִי, nēzer. Ja, Nezer ist nach Dalman im Aramäischen sogar auch als männlicher Eigenname im Gebrauch. Der Messias wird von Jesaja nēzer genannt, und Jesus heißt von seinem Wohnort Nazareth her nozri. Ist es da zu verwundern, wenn Matthäus beide Bezeichnungen zueinander in Beziehung bringt und in der sich dem Kenner des hebräischen oder aramäischen Jesajatextes aufdrängenden Ähnlichkeit mehr als Zufall sieht? Die Bezeichnung Jesu als des Nazoräers zwingt

förmlich den Gedanken an die Bezeichnung des Messias als des Nezer herbei. Dass Joseph schließlich nach Nazareth geht, ist, mögen seine eigenen Erwägungen, die ihn dazu bestimmten, gewesen sein welche sie wollen, auf göttliche Fügung zurückzuführen. Dadurch bekommt Jesus seinen Namen, der daran erinnert, dass er der Isaispross ist. Über dem Kreuze wird einst stehen: Jesus der Nazoräer, der König der Judäer. Die Judäer werden es lesen und daraus herauslesen, dass er nicht der rechte König der Judäer, nicht der Messias ist. Was kann aus Nazareth Gutes kommen? Die Christen lesen die Überschrift auch, aber anders. Dass Jesus der Nazoräer heißt, erinnert sie daran, dass er der Isaispross ist, von dem Jesaja gesagt hat. Jesaja ist aber nur ein Prophet und durch die Benennung Nazoräer soll doch in Erfüllung gehen, was die Propheten gesagt haben! Die Propheten haben in der Tat gesagt, dass der Messias „der Spross“ sein werde, nur haben sie nicht dasselbe Wort gebraucht wie Jesaja. Auch nach Jeremia (23, 5; 33, 15) wird der Messias Spross heißen, ebenso nach Sacharja (3, 8; 6, 12). Sie brauchen nur dafür ein anderes Wort: Zemach.

Wir haben damit die Voraussetzungen für das Verständnis von Matth. 2, 23 gewonnen und können uns gleichzeitig kein besseres Beispiel für unser Verständnis dessen, was mit πληροῦν gemeint ist, wünschen. Wir nützen es daher, um noch einmal deutlich zu machen, dass die bisherige Formel Weissagung und Erfüllung = Eintreffen von Vorhergesagtem nicht zutrifft. Bei Matth. 2, 23 bedarf es keines Wortes darüber, dass der Name Nazoräer Jesus nicht deshalb beigelegt wurde, weil irgendwo vorhergesagt ist, der Messias solle so heißen und diese Vorhersagung doch in Erfüllung gehen müsse. Hier hat nicht ein Weissagungswort zur Behauptung geführt, dass etwas Tatsache sei, was nie Tatsache war. Jesus heißt der Nazoräer. Das ὅτι kann daher auch nicht als Doppelpunkt genommen werden in dem Sinne, dass das Sätzchen: er wird Nazoräer genannt werden, bei den Propheten nachgewiesen werden müsse. Albrecht übersetzt daher mit Recht und glücklich: er sollte ja den Namen Nazoräer tragen (später als Erwachsener). Aber auch die Stellen, in denen

der Messias Nezer oder Zemach heißt, sagen nichts über Jesus den Nazoräer voraus. Jesaja denkt an Hiskia, und Sacharja an einen, der gleichzeitig König und Priester sein wird.

Beide denken nicht entfernt daran, dass der Messias aus Nazareth kommen wird. Der Evangelist ist es, der in der Tatsache, dass der Messias Nezer genannt wird, und in der andern, dass Jesus der Nazoräer heißt, Gottes zusammenordnende Hand sieht. Die Propheten sind seine Werkzeuge, ohne es zu wissen. Erst von den Ereignissen her, nachdem diese geschehen sind, ist der Blick in dieses Zusammen von Prophetenwort und Tatsache zu gewinnen. Nachdem wirklich geworden ist, was Gott (nicht dem Propheten) im Sinn lag, als er diesen dazu berief und befähigte, von einem Nezer Isais zu sagen, kann man diesen eigentlichen Sinn des Nezer erkennen.

Matthäus und die Verleumdungen Jesu.

Die Auslegung der Geburtsgeschichte nach Matthäus ist gegeben. Auf ein Moment in ihr muss aber noch besonders hingewiesen werden. Aus dem ganzen Matthäusevangelium geht hervor, dass der Hass der Führer des jüdischen Volkes gegen Jesus und seine Jünger grimmig ist. Es wird an Versuchen, die Abgefallenen wiederzugewinnen, nicht gefehlt haben. In ihren Dienst treten die Verleumdungen Jesu und seiner Jünger. Sie schrecken auch gleichzeitig vor dem Anschluss an die Jünger und an Jesus ab; sie sollen es wenigstens.

Am deutlichsten ist dies am Ende des Evangeliums. Durch Bestechung der Wächter bringen die Judäer die Lüge in Gang, die Jünger hätten Jesu Leichnam in der Nacht gestohlen und sagten nun, er sei auferstanden. Seit der Auferstehung, also schon Jahrzehnte hindurch, wird diese Lüge verbreitet. Die Führer des Volks setzen damit nur fort, was sie schon Jesu selbst gegenüber geübt haben. Um die Wirkungsmacht seiner Wundertätigkeit zu brechen, sagen sie: er treibt die Dämonen aus durch Beelzebub, den Obersten der Dämonen. Er ist ein Teufelsdiener. Ja, sie schrecken auch nicht vor dem Vorwurf der Unsittlichkeit zurück.

Weil er unbefangen Wein trinkt und Fleisch isst (im Gegensatz zu dem Täufer), werfen sie ihm Unmäßigkeit im Fleisch- und Weingenuss vor. „Er ist ein Fresser und Weinsäufer.“ Die Juden von damals wussten, was für eine Gemeinheit in diesem Vorwurf liegt.

Nicht im Neuen Testament, aber später findet sich die hässliche Verleumdung der heiligen Familie. Jesus ist der uneheliche Sohn der Maria. Sein Vater ist ein gewisser Pandera. Maria ist also eine Ehebrecherin und Joseph ein Schwächling, der die Sünde der Maria zudeckt, indem er ihr Kind als sein Kind annimmt. Wie alt mögen diese Verleumdungen sein, und wo liegt die Veranlassung zu ihnen?

Wenn die junge Christenheit sich zu Jesus dem Sohne der Jungfrau bekannte, und dies hat sie nach Matthäus und Lukas getan, dann ist es nur zu verständlich, dass jüdischer Hass darauf ebenso mit einer Verleumdung antwortete, wie auf die Botschaft von der Auferstehung. Wenn Joseph nicht der Vater von Jesus sein sollte, dann ist es eben ein anderer. Man kann es umso mehr verstehen, dass diese Verleumdung aufkam, weil der Gedanke, dass ein Mensch ohne irdischen Vater werden könne, dem Judäer völlig unmöglich war. Er kannte die Erzählungen von der Verheißung Isaaks; er wusste, dass Samuel in besonderem Sinne eine Gabe Gottes an Hanna war, aber beide Male liegt der Gedanke an eine vaterlose Entstehung völlig fern.

Es ist eine wertvolle, nicht genügend beachtete Beobachtung Zahns, dass das Evangelium des Matthäus eine apologetische Tendenz hat. Jüdische Verleumdungen sollen im Interesse der jüdenchristlichen Leser des Evangeliums zurückgewiesen werden. In den Dienst dieser Tendenz tritt auch das, was wir mit einem wenig zutreffenden Worte den Schriftbeweis zu nennen pflegen. Es handelt sich bei der Berufung auf die Schrift nicht darum, etwas zu beweisen, wie später in der Dogmatik durch *dicta probantia*, sondern um etwas ganz anderes, was nur vom Standort des Juden von damals aus begriffen werden kann. Am ehesten lässt es sich wohl deutlich machen beim Tode und der Auferstehung Jesu. Es gehört nach Paulus zu dem Evangelium, das er mit

allen Aposteln gemeinsam verkündigt, dass Jesus gestorben ist nach der Schrift und auferweckt ist nach der Schrift. Hier kann davon keine Rede sein, dass es sich um Tatsachen handelt, welche die Gemeinde als Tatsachen behauptet, obwohl sie nie Tatsachen waren, weil sie in der Schrift geweissagt worden sind. Jedenfalls liegen die Dinge beim Tode Jesu anders. Er wird nicht behauptet, weil er im Alten Testament geweissagt ist. Er ist unbestrittene Tatsache, ebenso auch, dass Jesus am Kreuz gestorben ist. Umstritten ist, ob einer, der gestorben, ja gar am Kreuz gestorben ist, der Messias sein kann. Für den Juden spricht die Tatsache des Kreuzestodes gegen die Messianität Jesu. Ein von seinem Volke Ausgestoßener, am Schandpfahl Gestorbener soll der Messias sein? Das ist ihm ein Ärgernis. Begreiflich daher, dass in der Auseinandersetzung mit den Christen die Argumente, die die Tatsache des Kreuzestodes dem Judäer an die Hand gibt, verwendet werden und gegebenenfalls mit ihnen der bereits von den Christen gewonnene Volksgenosse wieder zurückgewonnen werden soll. Begreiflich auch, dass er dabei mit der Schrift arbeitet, als welche nichts von einem Tode des Messias, geschweige denn von einem Kreuzestode, wisse und sage. Demgegenüber liegt vor den Christen die Aufgabe, nicht zu beweisen, dass Christus am Kreuz gestorben ist, sondern deutlich zu machen, dass er nach der Schrift diesen Tod erlitten hat.

Nach dem Evangelium des Lukas wie nach seiner Apostelgeschichte hat Jesus der Auferstandene selbst den Seinen die Schrift „geöffnet“ und ihnen aus ihr gezeigt, dass nach den Propheten der Messias alles das leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen musste. Indem es heißt: er öffnete ihnen das Verständnis, dass sie die Schrift verstanden, ist gesagt, dass ohne seine Hilfe die Schrift für sie verschlossen geblieben wäre.

Es wäre eine große Hilfe für uns, wenn wir einige Proben davon besäßen, wie Jesus es seinen Jüngern deutlich gemacht hat. dass „es also geschrieben ist“, und dass nach dem, was geschrieben ist, „Christus musste leiden und auferstehen am dritten Tage von den Toten ...“ (Luk. 24, 46).

Vielleicht hilft uns das Johannesevangelium zum Verständnis davon, wie Jesus es meint, wenn er in der Schrift das alles zu finden lehrt. In der Erzählung von der Tempelreinigung und anlässlich des Einzugs Jesu in Jerusalem treffen wir dreimal auf die Formel: die Jünger „erinnerten sich“. Zweimal wird auch gesagt, dass dieses Sicherinnern nach der Auferstehung bzw. nach der Verherrlichung eingetreten sei. Die Jünger erinnern sich nach Joh. 2, 17 an das Schriftwort Psalm 69, 10: der Eifer um dein Haus verzehrt mich. Es ist mehr als fraglich, ob dieses Erinnern alsbald bei der Tempelreinigung stattgehabt haben soll und nicht, wie nach den beiden anderen Stellen, wo von einem solchen die Rede ist, erst nach der Auferstehung eintrat. Der Satz ist als eine Art Einschub zu nehmen, der wie die anderen Stellen von etwas redet, was erst später, nicht mit dem Ereignis gleichzeitig, geschah.

Psalm 69 ist ein Psalm „auf das Ende“ (εἰς τὸ τέλος LXX) und damit als ein messianischer Psalm bezeichnet. (Die Erkenntnis, dass dem so ist, beginnt sich durchzusetzen.) So lesen die Apostel den Psalm unter dem messianischen Gesichtspunkt. Was ist von dem im Psalm Gesagten Wirklichkeit geworden? So befragen sie ihn von der Geschichte her, die sie mit Jesus erlebt haben. Nicht alles, was der Psalm von dem leidenden Knecht sagt, hat in dem Leben und Leiden Jesu seine Entsprechung. Da ist, um nur eins zu nennen, die Rede von „Torheit und Verschuldungen des Knechtes Gottes“ (V. 6). Im Judentum finden sich Hinweise darauf, dass der Messias keineswegs sündlos sein muss. Innerhalb der christlichen Gemeinde ist es unmöglich, diesen Vers auf Jesus zu beziehen. Er enthält nichts Messianisches. Wohl aber musste den Aposteln, wenn sie V. 10a lasen, einfallen, was sie mit Jesus erlebt hatten, als sie Zeugen der Tempelreinigung waren. Da wurde das Wort Wirklichkeit, das in dem messianischen Psalm 69 steht. Man konnte aus ihm nicht herauslesen, dass dieses Wort sich einmal in der Weise realisieren würde, wie es durch die Tempelreinigung geschah. Wohl aber ließ sich, nachdem der Tempel von Jesus gereinigt wurde, sagen: dieser Zug der Schilderung des leidenden Knechts in Psalm 69 wurde

volle, unüberbietbare Wirklichkeit bei Jesus, dem Tempelreiniger.

Ähnlich liegen die Dinge in Joh. 12, 14-16. Jesus reitet auf einem Esel durch Jerusalem zum Tempel hinauf. Das war nichts Besonderes. Das tat mancher in jenen festlichen Tagen. Daher ist es völlig begreiflich, dass die Apostel nicht gerade an Sacharja 9, 9 dachten. Der Heilruf, den sie dem einziehenden König entgegenbringen, füllt ihre Seele ganz. Da haben Erinnerungen an Bibelstellen keinen Raum. Dagegen ist es wohl verständlich, dass sie später, wenn sie vom Geschehenen her an Sach. 9, 9 kamen, daran erinnert wurden, dass Jesus das Prophetenwort verwirklicht hatte.

Es ging ihnen nicht nur so mit Worten der Schrift des Alten Testaments, sondern auch mit Worten Jesu. Sie machen ihnen gegenüber ganz parallele Erfahrungen. Jesus sagt zu den Judäern: brecht diesen Tempel ab, und am dritten Tage werde ich ihn aufbauen. Es ist begreiflich, dass diese das Wort nicht verstehen. Aber auch die Jünger haben es nicht verstanden. Wohl hat es sich ihrem Gedächtnis eingeprägt, aber als ein Rätselwort. Nun haben sie erlebt, dass die Judäer Jesus in den Tod gebracht haben und dass er nach drei Tagen auferstanden ist. Da verstehen sie das Wort. „Und glauben der Schrift und der Rede, die Jesus gesagt hatte!“ Was soll diese merkwürdige Formel? Was ist mit diesem der Schrift und den Worten Jesu entgegengebrachten Glauben gemeint?

Die Antwort lässt sich nicht mit wenigen Worten geben. Wir gehen bei dem Versuch, sie zu bieten, von der Beobachtung aus, die wir bei dem prophezeienden Hohenpriester gemacht haben. Sein Wort hat einen Doppelsinn und zwar gerade auch in der wörtlichen Fassung. Nur der eine ist ihm bewusst: Der Tod Jesus ist nötig, damit die politische Selbständigkeit, die Judäa noch hat, nicht untergehe. Er denkt vor allem nicht, wenn er vom „ganzen Volk“ spricht, an ganz Israel, wie es über das römische Reich hin zerstreut ist. Wenn er die Formel „das ganze Volk“ braucht (er könnte, was er sagen wollte, auch mit einer anderen Wendung ausgedrückt haben), dann ist das nicht von ungefähr,

denn er redet in diesem Falle als Prophet, das heißt: Gott bewirkt es, dass er so und gerade so sagt und diese Formel geeignet ist, gleichzeitig zum Ausdruck zu bringen, sowohl was der Hohepriester „von sich aus“ meint, als auch, was Gott mit dem Worte sagen will. Letzteres aber wird erst später offenbar und verwirklicht durch die Mission der Apostel an ganz Israel. Ja, Jesus sollte sterben für das jüdische Volk, an das der Hohepriester dachte, wenn auch in einem anderen, tieferen Sinn, als dieser meinte. Er musste aber sterben für das ganze Volk, dem Wortlaut des hohenpriesterlichen Ausspruchs gemäß, aber in einem anderen, viel herrlicheren Sinn. Er sollte der Retter werden für die Nahen und für die Fernen. Wir treffen hier auf eine Art Verbalinspiration, aber auf eine ganz andere als die im üblichen Sinn verstandene. Es handelt sich nicht um alles, was in der Schrift steht, auch nicht um eine völlige Ausschaltung des Bewusstseins der Propheten um das, was sie schreiben. Sie sind nicht der Griffel. Aber es gibt Worte im Alten Testament, welche einen doppelten Sinn haben, deren Formulierung diesen doppelten Sinn ermöglicht. Die sie sprechen, sind Propheten, aber nicht in dem Sinne, dass sie auch den zweiten Sinn ihrer Worte kennen. Um den weiß Gott, der durch sie redet und sie so reden lässt, wie sie reden, und dieser zweite Sinn wird später deutlich durch ein Geschehen, in dem sich der tiefere Sinn enthüllt. So werden die Propheten und diese ihre Worte zu Instrumenten Gottes, durch deren Dienst offenbar wird, dass der Messias keine „zufällige Erscheinung in der Geschichte“ ist, sondern in einer von Gott überwältigten Geschichte, wenn die Zeit erfüllt ist, in die Menschheit hereintritt. Diese doppelsinnigen Worte stehen in der Schrift, und für den, der sie in ihrem zweiten Sinn, ihrem eigentlichen Sinn verstehen lernt, wird die Schrift zur Vermittlerin der Offenbarung Gottes. Darum glauben sie der Schrift.

Ganz ebenso steht es mit Worten Jesu, nicht mit allen. Es gibt Worte Jesu, die haben keinen Doppelsinn, sondern besagen genau das, was sie nach ihrem üblichen Wortsinn sagen, und es gibt andere, die haben einen doppelten Sinn, man möchte sagen

einen Wortsinn und einen Tiefensinn. Ja, die Weise doppelsinnig zu sprechen, teilt er sogar mit den großen Lehrern seiner Zeit. Ein Rätsel, an dem sich viele immer wieder stoßen, löst sich von hier aus. Man ist es gewohnt, nicht nur der Theologe, sondern auch der Hörer der jüdischen Lehrer, dass sie unter Umständen, nicht immer, doppelsinnig reden. Auch die Apostel Jesu kennen das vom Lehrhause her. So nur ist es möglich, dass sie die Leidensweissagungen nicht verstehen. Sie vermuten, dass Jesus etwas anderes meine, als die Worte besagen, da der Gedanke an einen Sterbenden und gar an einen von den Heiden getöteten, d. h. gekreuzigten Messias für sie unvollziehbar ist. Die Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters Hannas (Joh. 18, 20-21) nach Jesu Lehre wird von hier aus verständlich. Man muss sie nur anders übersetzen, als Luther sie übersetzt hat. Sie lautet nicht: Ich habe frei öffentlich geredet vor der Welt. Ich habe allezeit gelehrt in der Schule und im Tempel, da alle Juden zusammenkommen, und habe nichts im Verborgenen geredet. Es muss deutlicher heißen: Was ich vor der Welt geredet habe, war ganz so gemeint, wie ich es gesagt habe. Ich habe in der Schule und im Tempel nicht doppelsinnig gelehrt. Wir treffen hier auf die viel zu wenig, ja eigentlich erst heute genügend beobachtete Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Lehre. Nur ist diese Unterscheidung nicht genügend damit umschrieben, dass man die Schüler „für sich“, „im Hause“, „ins Ohr“, „im Dunkeln“ lehrt unter Ausschluss der Menge. Es muss auch daran gedacht werden, dass der Lehrer vor der Menge redet, in der Synagoge, im Tempel, aber so, dass man den letzten Sinn dessen, was er sagt, ohne sein Deutung nicht verstehen kann. Weil Jesus in der Synagoge und im Tempel nicht doppelsinnig gelehrt hat, darum kann man von den Judäern, die ihn gehört haben, erfahren, was er gelehrt hat. Es bedarf nicht seiner Deutung. Wir haben dieselbe Lage auch in Mark. 8, 32. Es heißt dort auch nicht: Und Jesus redete das frei offenbar, sondern: ermeinte seine Worte im nächsten Sinn, den sie haben.

Anders liegt es mit dem Worte Joh. 2, 19. Das war ein Wort, nicht ἐν παρρησίᾳ, sondern ἐν κρυπτῷ geredet. Der Wortlaut wies auf den Tempel, und auf ihn mussten die Judäer ihn beziehen. Daher erschien er ihnen ungereimt. Er lässt aber auch ein anderes Verständnis zu, und zwar gerade der Wortlaut. Die Vergleichung des Leibes mit dem Tempel, die wir bei Paulus in 1. Kor. 6, 19 finden, ist nicht eine originale Prägung des Paulus; sie ist schon vor ihm da.¹ Das Wort kann also auch den Leib Jesu meinen und meint ihn in der Tat. Dass die Beziehung auf den Tempel des Leibes die eigentliche war, verstanden die Apostel aber erst nach der Auferstehung. Und nun wurde ihnen das Wort zu einem Erweis dafür, dass Jesus von dem Geschick, das ihm die Judäer bereiten sollten, nicht überrascht wurde, sondern dass er von Anfang an mit ihm rechnete, und dass er dies auch alsbald zu Anfang gesagt hatte. So wird ihnen dieses Wort nun zu einem Offenbarungswort, und sie glauben ihm.

Dieser für das Verständnis der Evangelien und das Neue Testament überhaupt so ungemein wichtige Anschauungskomplex bedarf, wie so vieles, noch einer eingehenden monographischen Untersuchung. Immerhin dürfte hier nun so viel gesagt sein, als für das Verständnis von Matth. 1, 18ff. nötig ist.

Den Verleumdungen gegenüber, welche von den Juden im Zusammenhang mit der Kindheitsgeschichte Jesu erhoben worden sind und zu deren Stütze sich gerade die Berufung auf die Schrift verwenden ließ, sagt Matthäus: die in ihrem Tiefensinn verstandene Schrift ist so wenig gegen uns, dass sie vielmehr bestätigt, was wir erzählen.

Wir gehen im Folgenden diese Verleumdungen durch und vergegenwärtigen uns, was Matthäus für seine Leser dazu zu sagen hat.

Die Verleumdung sagt: Jesus soll nicht der Sohn Josephs sein. Nun, so ist er eines anderen Sohn. Eine vaterlose Entstehung gibt es nicht, und die messianische Verheißung weiß nichts

¹ S. z. B. Weisheit Salomos 1, 4.

von ihr. Darauf antwortet Matthäus. Die Stelle bei Jesaja, die man mit Recht auf den Messias bezieht, besagt in dem Sinne, in dem Gott sie durch den Propheten gesprochen hat, dass der Messias als der Sohn einer Jungfrau geboren werden wird. Es ist nicht von ungefähr, dass Jesaja seine Worte so gewählt hat, wie er es getan hat. Seine Verheißung hätte sich auch anders ausdrücken lassen. Er hätte auch sagen können: Dein Weib wird dir einen Sohn gebären. Dass er so nicht gesagt hat, sondern sich so ausgedrückt hat, dass sein Wort auf das passt, was in Jesus geschehen ist, ist nicht von ungefähr. Ebenso ist nicht von ungefähr, dass in der Septuaginta עֲלֵמָה mit παρθένος übersetzt ist.

Wir dürfen nicht mit unserer heutigen Denkweise an diese Anschauungen kritisch herantreten, sondern müssen uns vergegenwärtigen, dass bei der Stellung, die man zur Zeit des Neuen Testaments zur Schrift einnahm, es für den Israeliten allerdings etwas bedeutete, wenn man ihm zeigen konnte, dass durch göttliches Fügen bei Jesaja zu lesen sei, was in der Geschichte Jesu wunderbares Ereignis geworden war. Es ist auch nicht von ungefähr, dass in der Kindheitsgeschichte des Lukas derartiges nicht zu finden ist. Lukas schreibt für einen Griechen und ist selbst ein Christ aus den Griechen. Bei diesen fehlen aber die Voraussetzungen, welche für die Leser des Matthäusevangeliums gelten. Ähnliche Ausführungen würden von Theophilus nicht verstanden worden sein und hätten für ihn niemals das Gewicht gewinnen können wie für den Israeliten, der den Unterricht der Synagoge von Kind auf genossen hat. Es ist auch nicht zu erwarten, dass sie für uns heute dieselbe Bedeutung haben, die sie für den Israeliten von damals haben konnten und haben sollten. Die Apologetik des Matthäus ist durchaus zeitlich bedingt. Wenn wir heute von dem Zeugnis der Apostel von der Jungfrauengeburt reden, dann gehen wir nicht von einzelnen Schriftstellen des Alten Testaments aus, sondern von dem geistgewirkten Bekenntnis zu Jesus als dem Jahwesohn, als unserm Gott und Herrn. Von hier aus ergibt sich, wenn mit dem Bekenntnis zu Jesu Gottheit Ernst gemacht wird, die Notwendig

keit dessen, wovon die Geburtsgeschichten des Matthäus keusch, aber deutlich genug berichten.

Eine zweite Verleumdung Jesu lautet: es ist gar nicht wahr, dass er in Bethlehem geboren ist. Er heißt nicht umsonst der Nazarener. Was damals als Verleumdung umging, wird heute noch, aber nun als Ergebnis der Wissenschaft, vertreten. Die Erzählung von der Geburt Jesu in Bethlehem ist Erfindung der Gemeinde unter dem Einfluss von Micha 5, 1. Wir haben hier die These von der Tatsachenkonstruktion um der Verheißung willen sozusagen in Reinkultur vor uns. Das ist begreiflich, solange man für das Verständnis von Matth. 2. 1-6 voraussetzt, dass man zur Zeit des Neuen Testamentes darin einig war, dass der Messias in Bethlehem geboren werden solle. Wir haben gesehen, wie wenig dies der Fall war, ja, wie nicht einmal die Meinung allgemein war, dass der Messias Davidide sein werde. Aber auch da, wo man an dieser Meinung um der gewissen Gnaden Davids willen festhielt, war es keineswegs ausgemacht, dass der Messias, wenn er überhaupt geboren wird und nicht als Hiskia vom Himmel kommt, in Bethlehem geboren wird. Es muss hier nochmals mit Nachdruck daraus hingewiesen werden, dass das Michawort, dessen messianisches Verständnis nahelag, ebensogut dahin verstanden werden kann, dass der Messias aus Bethlehem, weil aus Davids Haus, stammt, ohne dort auch geboren zu werden, wie, dass er dort zur Welt kommt.

Die Erzählung berichtet den Anlass dazu, dass die Frage: wo wird der Messias geboren? von den zuständigen Instanzen entschieden wird. Es ist nicht zu übersehen, dass die Entscheidung gefällt wird von den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten. Hier sind beisammen die Männer, denen, mögen sie sonst Menschen sein, welche sie wollen, entsprechend der Anschauung, die uns im Johannesevangelium so bedeutsam entgegentritt, gelegentlich ein προφητεύειν gegeben ist, und die Autoritäten der Schriftauslegung. Sie entscheiden die strittige Frage, und dass ihre Entscheidung richtig ist, zeigt sich alsbald. Die Magier finden das Kind wirklich in Bethlehem. Nach Gottes Willen ist einst das Michawort so geprägt, dass sein letzter Sinn auf die Geburt des Messias in

Bethlehem hinweist, und unter Gottes Leitung deuten die Autoritäten das Wort in diesem letzten Sinn. Es ist nichts mit der Verleumdung, Jesus sei gar nicht in Bethlehem geboren, sondern ein Galiläer aus Nazareth. Auch die Schrift sagt so wie die christliche Verkündigung. Damit ist für Judenchristen auch dieser Einwand entkräftet.

Die dritte Verleumdung lautet: Jesus ist in Ägypten gewesen, aber um dort die Zauberkünste zu lernen, durch welche er seine auffallenden Taten getan hat. Zahn weist in seinem Kommentar darauf hin, dass diese Verleumdung bis in das erste Jahrhundert hinein nachgewiesen werden kann. Fragt man, wie sie die Form gewinnen konnte, die sie tatsächlich hat, so mag ein Hinweis darauf nicht ohne Wert sein, dass Ägypten für den Israeliten, der die Geschichte des Mose kennt, das Land der Zauberer ist. Es ist aber keineswegs so, dass sich zeigen ließe, dass man nach Meinung der Judäer nur zaubern kann, wenn man das in Ägypten gelernt hat. Ist aber unter den Christen die Rede davon, dass Jesus in Ägypten gewesen ist, dann ist es zu verstehen, wenn jüdische Verleumdung sagt: ja, er war in Ägypten, aber eben, um dort das Zaubern zu lernen. Einer solchen Verleumdung gegenüber ist es von Bedeutung, wenn dem Israelitenchristen gesagt werden kann: auch von dem Aufenthalt des Knäbleins in Ägypten redet Jahwe durch seinen Propheten. Wenn dieser sagt, dass einst Jahwe Israel, seinen Sohn, als unmündiges Knäblein (als junges Volk) aus Ägypten berufen hat – und dies ist der Sinn der Stelle, wenn man sie im Zusammenhang liest –, dann heißt das für Matthäus wieder: es ist nicht von ungefähr, dass der Prophet da, wo er von der Errettung Israels aus Ägypten handelt, sich so ausdrückt, dass das Wort auch auf einen Zug in der Geschichte dessen passt, durch den die wirkliche Errettung erfolgt. So wird die Kraft der Verleumdung gebrochen, wenigstens für den Christen aus Israel, und darauf kommt es Matthäus an. Etwas anders ist die Lage bei dem vierten Zitat: Jer. 31, 15. Hier steht zwar nichts ausdrücklich davon, dass das Wort von Jahwe gesagt sei durch den Propheten, der da spricht. Es ist

aber sehr wahrscheinlich, dass zu dem Passivum ῥηθῆναι zu ergänzen ist, was 2, 15 ausdrücklich steht: ὑπὸ κυρίου. Nun haben wir hier aber eine Stelle vor uns, aus der bei bestem Willen nichts Messianisches herauszulesen ist. Es kommt hinzu, dass die Gemeinde wahrlich keine Veranlassung hatte, die Geschichte vom Kindermord zu schaffen, um die Erfüllung eines Schriftwortes konstatieren zu können. Aus der Gesamtanschauung jener Tage ließe sich eher ein kräftiger Grund aufzeigen, dass sie alle Veranlassung hätte, von dem Kindermord zu schweigen. Lässt sich nicht von dem Anschauungskomplex über das Verhältnis von schweren Erlebnissen und Schuld, wie wir ihn aus Joh. 9, 1 ff. kennenlernen, deutlich machen, dass die Tatsache des Kindermords eine schwere Belastung des Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias bedeuten konnte? War es feindlicher Gesinnung nicht möglich, darauf hinzuweisen, dass einer, der mit seinem Eintritt in sein Leben für unschuldige Kinder Unheil und über Mütter schweres Leid gebracht hat, nicht der Heiland sein könne? Man muss in die falschen Kindheitsgeschichten hineinsehen, um alsbald zu erkennen, wie ganz anders die Konstruktionen sind, die man zu Ehren des Kindes fertiggebracht hat. Wir treffen hier auf einen zweiten, ebenfalls ernst zu nehmenden Grund, die Tatsächlichkeit des furchtbaren Ereignisses in Bethlehem zu bejahen. Es ist keine, aber auch keine Veranlassung zu erdenken oder aufzuweisen, diese Geschichte zu erfinden. Und wenn jemand auf die Kindheitsgeschichte des Mose hinweisen sollte, laut deren auch ein böser König Kinder morden lässt und ein Retterkind gerettet wird, dann übersehe man doch nicht, dass gerade der entscheidende Zug fehlt, nämlich, dass die Kinder von Bethlehem gewissermaßen wegen des Jesuskindes, ja für es sterben. So ist es verständlich, dass man auch für dieses Ereignis nach einer Entsprechung im Alten Testamente suchte, bzw. die Anklänge, die man an dieses Ereignis fand, beachtete und nützte. Wir müssen uns wieder einmal daran erinnern, dass man damals in der Bibel besser zu Hause war als wir heute und dass man manches daraus auswendig konnte, Viel mehr als wir heute. Weiter sei auch darauf hingewiesen, dass es schon Hillel gewesen ist, der den exegetischen Kanon Gesera schawa

anwandte, nach welchem, wenn an zwei verschiedenen Stellen dasselbe Wort auftritt, irgendeine von Gott in sie hineingelegte und von dem Schriftgelehrten ausfindig zu machende Beziehung zwischen ihnen besteht. Da wird es begreiflich, dass man, wenn einerseits gesagt ist, dass Rahel bei Bethlehem begraben ist, und andererseits überliefert wird, dass Rahel über Kinder weint, die dahin sind, Matthäus eine Beziehung dieser Stellen zu dem Ereignis in Bethlehem finden konnte. Das, wovon der Prophet mit Beziehung auf ein bestimmtes vergangenes Ereignis spricht, zeigt in seiner Darstellung Züge, die unwillkürlich an das Ereignis von Bethlehem erinnern. Die bei Bethlehem begrabene Mutter Rahel weint über ihre Kinder, die Ephraimiten, weil über sie ein schweres Geschick gekommen ist. Es gibt aber Trost für sie, denn sie soll ihre Not nicht umsonst getragen haben, und die Kinder haben viel Gutes zu erwarten. Über dem Los der Mutter wie dem der Kinder waltet Jahwes Hand. Wenn nun in Bethlehem sich etwas ereignet, was mit dem, was Jeremia sagt, verwandt ist, wird durch die Entsprechung deutlich, dass auch für das spätere Ereignis gilt, was für jenes frühere charakteristisch ist. Damit wird, was in Bethlehem mit den Kindern geschah und den Müttern widerfuhr, der Zufälligkeit entnommen. Auch dieses Ereignis ist überwaltet von Jahwes Hand, und Jahwes letzte Absicht ist dabei Gnade, nicht Gericht.

Auch hier ist wieder zu sagen, dass wir versuchen müssen, diese Gedankengänge aus der Seele und der Haltung der Israeliten von damals heraus zu verstehen. Die Stellung zur Schrift, wie sie jene Leute hatten, ist notwendig, um die Bedeutung der Erinnerung an Jer. 31 zu verstehen. Wo diese so bejaht wird, wie Matthäus es meint, da ist den Einwänden, die sich aus dem furchtbaren Geschehen gegen das Messiasium Jesu erheben lassen, die Spitze abgebrochen, die Wirkung entzogen.

Wir kommen zum letzten Zug der Kindheitsgeschichte des Matthäus, für den vom Evangelisten ein πληρωθῆναι behauptet wird. Hier liegen die Dinge wieder besonders. Ein Weissagungswort: „er wird Nazoräus heißen“, kann man im Alten Testament mit der Lupe suchen. Es ist nicht zu finden. Wie kann da doch

von einem ἐπληρώθη geredet werden? Und warum gibt sich Matthäus die Mühe, auch hier eine Entsprechung zwischen Worten von Propheten und der Tatsache, dass man Jesus den Nazoräer nannte, nachzuweisen? Das erklärt sich am besten daraus, dass diese Tatsache zum Argument gegen das Messiastum Jesu verwendet worden ist und nun auch diesem Einwand begegnet werden soll. Wir wissen, dass Nazareth und Galiläa nicht die Orte sind, aus denen der Messias kommen soll. „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ das heißt doch in das Positivum gewandelt: „Der Messias kommt nicht aus Nazareth“ (Joh. 1. 46). Dort hat Jesus selbst durch sein Wort und Wissen den Irrtum des Nathanael korrigiert. Matthäus muss dasselbe den feindseligen Juden gegenüber auf andere Weise versuchen. Nikodemus muss den Vorwurf hören, er müsse doch wissen, dass aus Galiläa nicht einmal ein Prophet komme, geschweige denn der Messias. So bedeutet jede Bezeichnung Jesu als des Nazoräers für die Juden zugleich eine Bestreitung seines Messiasseins. Matthäus begegnet dem durch den Hinweis darauf, dass sie providentiell ist, dass auch über ihr das Walten Gottes sichtbar wird. Der Messias und Nazareth stehen in einer Beziehung zueinander, die in der Schrift sichtbar wird. Für Nazareth und Nezer in Jes. 11, 1 gilt dasselbe, was Hillel Gesera schawa nennt. Zwischen diesen ähnlich klingenden Worten besteht eine geheime, durch Gottes Walten entstandene Beziehung, welche die Bezeichnung Jesu als des Nazoräers zu einer immer sich wiederholenden Erinnerung an die Jesajastelle macht, ja, um der sachlichen Verwandtschaft willen dem bibelkundigen Israeliten auch jene andern Stellen, in denen der Davidsspross Zemach genannt wird, in Erinnerung ruft. So wird aus einem gegen den Messias verwendeten Worte ein Hinweis auf sein Messiastum.

Wir sehen, wie von der Beobachtung Zahns aus, dass das Evangelium des Matthäus apologetischen Charakter trage, wenn man sie ernsthaft auf die Kindheitsgeschichte anwendet, die eigentümliche Gestaltung, die der Bericht bei Matthäus angenommen hat, verständlich wird.

Von ihr aus wird aber auch eine Eigentümlichkeit desselben begreiflich, auf die noch zuletzt hingewiesen werden muss. Wir haben oben nur auf die auffällige Tatsache hingewiesen, dass im Stammbaum des Matthäus vier Frauen genannt sind, von denen die Bibel nicht gerade Rühmenswertes berichtet. Es ist hier der Ort, näher auf diese Tatsache einzugehen. Es ist schon darauf hingewiesen, dass Matthäus in dem Stammbaum, den er bietet, diese Heraushebung der vier Frauen nicht vorgefunden haben kann. Wenn er die Namen auch der Mütter enthielt, dann sicher nicht nur die Namen gerade dieser vier. Was mag ihn aber veranlassen haben, sie ausdrücklich zu nennen. Die Erklärung, es solle durch den Stammbaum deutlich werden, dass das Heil in Jesus dem Christus nur aus Gnaden für sündige Menschenkinder komme, trägt deutlich den Stempel der Verlegenheitsauskunft. Eine befriedigende Deutung ergibt sich nur aus der apologetischen Einstellung des Evangeliums. Es ist gegebenenfalls ratsam für den Apologeten, aus der Verteidigung in den Angriff überzugehen. Dies tut Matthäus. Denen, welche die Geburt Jesu mit schmutzigen Verleumdungen belegen, hält er entgegen, dass ähnliches, wie sie zu Unrecht gegen Jesus und Maria lügen, an verschiedenen Stellen des Stammbaums Wahrheit geworden ist. Gleichzeitig, und das ist wichtiger, ergibt sich aus diesen Hinweisen, wie die Sünde in dem Geschlechtszusammenhang des Davidshauses mächtig geworden und wie heidnischer Einschlag durch Rahab und Ruth in ihn hineingekommen ist. Man hat wohl gemeint, das Matthäusevangelium, für uns Matthäus, begehe die Torheit in Kap. 1, 1–17, die Abstammung Jesu von Joseph zu verraten und in dem Folgenden sie zu leugnen. In Wirklichkeit verhält es sich ganz anders. Matthäus zeigt durch 1, 1–17 bzw. durch die Hinweise auf die vier Frauen, dass der Messias väterlicherseits nicht von David bzw. Juda abstammen kann. Sehen kann man das aber nur, wenn man weiß und beachtet, welche Anschauungen über Abstammung zur Zeit des Neuen Testaments in Israel bestanden haben.

Kreatianische und traduzianische Anschauungen verbinden sich. Der Mensch wird einerseits durch Gottes schöpferische Tat, andererseits ist er doch von den Ahnen her bestimmt. Der traduzianische

Zusammenhang zwischen Vorfahren und Nachfahren wird so stark betont, dass gesagt werden kann: der Nachfahre befindet sich potentiell in der Lende des Vorfahren. Das tritt uns ganz deutlich entgegen Hebr. 7, 9–10. Levi, der Urenkel Abrahams, zehntet dem Melchisedek, weil er in der Lende Abrahams ist und so Melchisedek auch ihm begegnet. Diese Anschauung ist keine Separatanschauung des judenchristlichen Verfassers des Hebräerbriefes, sondern gemeine jüdische Anschauung zur Zeit des Neuen Testaments. Sie kommt in der großen Scheu, ein Todesurteil zu fällen, und in der strengen Beurteilung des Mordes zum Ausdruck. Mit dem, der der Tötung bzw. dem Morde verfällt, werden alle seine potentiellen Nachfahren mit getötet bzw. gemordet. Gehen wir mit diesen Anschauungen an den Stammbaum des Matthäus heran, dann fangen die Hinweise auf die vier Frauen an zu sprechen. Joseph, der Pflegevater Jesu, war in der Lende Judas, als dieser mit der Thamar sündigte. Die Hure Rahab ist seine Stammutter, ebenso die Heidin Ruth. David, der Ehebrecher mit Bathseba, ist sein Stammvater. Er war in dessen Lenden. So wird verständlich, dass für den Juden der Messias, obwohl er ein Davidide ist, ja eigentlich, weil er ein Davidide ist, nicht sündlos sein kann. Wie wäre es aber mit Jesus, wenn er der natürliche Sohn von Joseph wäre? Dann gehörte er auch hinein in diesen engen Zusammenhang, in dem die Sünde mächtig geworden ist. Man kann infolgedessen sagen: die Sündlosigkeit Jesu, welche die Evangelien bezeugen, verlangt als notwendige Voraussetzung die Zeugung Jesu aus dem Geist. Der Stammbaum des Matthäus widerspricht nicht seiner Geburtsgeschichte. Er fordert sie vielmehr. Die christliche Gemeinde bedarf nicht der geradezu kindischen Advokatenkniffe, mit denen der Talmud nachzuweisen sucht, dass David mit Bathseba sich nicht versündigt habe. Sie sieht auch bei den größten Männern in dem Stammbaum die Sünde mächtig. Der aber, der auch sie retten soll, ist von jeder Sünde frei.

Hier ist der Einwand zu erwarten: und Maria? Stammt sie nicht nach einer früheren Behauptung auch von David und

Juda ab? Steht sie also nicht auch in dem sündigen Zusammenhang, der hier behauptet wird, drinnen? Müssen hier nicht Hilfen konstruiert werden, wie sie die römische Kirche mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Maria darbietet? Zu dieser Frage, die allerdings eine Antwort fordert, wird später das Nötige zu sagen sein.

Für jetzt seien die Ausführungen zur Geburtsgeschichte des Matthäus beendet, nachdem ihre Bestimmtheit von der apologetischen Tendenz des Matthäusevangeliums stärker und deutlicher als bisher ausgewiesen ist.

Die Kindheitsgeschichte bei Lukas.

Die Ankündigung der Geburt des Täufers.

(Luk. 1, 1 – 23.)

Die Kindheitsgeschichte Jesu ist bei Lukas aufs engste mit der des Täufers verbunden. Beide sind deutlich bestimmt von den Grundsätzen, nach denen Lukas entsprechend der Vorrede sein Evangelium geschrieben haben will. Er will, was er erzählt, als Überlieferung der Apostel bieten, welcher er bis zu ihrem Anfang nachgegangen ist und die er genau schriftlich fixiert wiedergibt. Er beruft sich, ganz wie der Verfasser des Johannesevangeliums, auf die Apostel. Was er bietet, ist Gemeingut der ersten Christenheit, nicht sein Sonderbesitz, noch weniger sein Sonderwerk. Er ist lediglich sorgfältiger und genauer Tradent.

Woher die Apostel hatten, was sie überliefert haben, wird innerhalb der Kindheitsgeschichte gelegentlich angedeutet. Wichtiger ist die betonte Aussage des Griechenchristen Lukas, dass er in dem Evangelium, also auch in den Kapiteln 1 und 2, einer Überlieferung folge, deren Bürgen die Apostel sind. So wird verständlich, was immer mehr erkannt wird, dass die beiden Kapitel deutliche Zeichen davon enthalten, dass sie aus israelitenchristlicher Quelle stammen. Es ist sogar die Vermutung durchaus ernsthaft zu nehmen, dass es bereits schriftlich fixierte Überlieferungen waren, aus denen Lukas schöpfte. Wenn Lukas die Kapitel 1 und 2 ganz frei geformt hätte, wäre ihr israelitischer Charakter kaum so unberührt geblieben, wie dies der Fall ist.

Gleich die ersten Verse tragen dieses israelitische Gepräge. Es wird betont hervorgehoben, dass die Eltern des Johannes beide aus Aarons Haus stammen. Johannes der Täufer ist aus guter Priesterfamilie. Es ist nicht Gesetz, dass der Aaronit eine Aaronitin heirate, aber wo es geschieht, da ist dies für die

Schätzung der Ehe von Bedeutung.¹ Die allgemeine Angabe, dass Zacharias Aaronit ist, genügt aber der Quelle des Lukas nicht. Es wird noch hinzugefügt, dass er zur Tagesklasse Abia gehörte. Das Bestreben ist deutlich, genau zu berichten. Sie nähere Angabe soll ein Beweis für die Zuverlässigkeit des Berichts sein. Bei der Sorgfalt, mit der gerade die Aaroniten auf ihren Stammbaum achteten, wäre es ein leichtes gewesen, die Unrichtigkeit der Überlieferung über die Abstammung des Täufers nachzuweisen, wenn die Angabe des Berichts falsch gewesen wäre. Es erscheint auch nirgends in und außer dem Neuen Testament ein Bedenken dagegen bzw. eine Bestreitung des Priestertums des Täufers.

Auch V. 6 ist nur verständlich unter Voraussetzung zeitgenössischer Anschauungen. Warum wird so geflissentlich betont, dass beide Eltern des Johannes „gerecht“ waren und in allen Geboten und Rechtsforderungen Jahwes untadelig wandelten? Man greift fehl, wenn man, wie schon geschehen, findet, dass durch V. 6 die Verderbtheit der Priesterschaft offenbar werde: während sonst die Priester sich um die Gebote Jahwes nicht kümmerten, war hier ein frommes Priesterpaar. V. 6 soll sagen, dass die Kinderlosigkeit der beiden nicht Strafe für einen Wandel in Ungerechtigkeit war, sondern im Ratschlusse Gottes begründet lag. Man könnte nach der Analogie von Joh. 9, 3 sagen: weder Zacharias noch Elisabeth haben gesündigt, sondern das ist geschehen, damit Gottes Herrlichkeit offenbar werde. Waren doch beide schon so alt, dass sie auf Nachkommenschaft nicht mehr rechnen konnten. Nur durch schöpferisches Handeln Gottes konnte ihnen der Sohn werden.

Die Beschreibung der Ankündigung des Johannes trägt in allem israelitisches Gepräge. Es ist vorausgesetzt, dass der Leser bzw. Hörer um die Auslosung der Priester für die verschiedenen Dienste weiß. Es bedarf keiner besonderen Belehrung darüber, wie die Priesterklassen wechselten. Es wird damit gerechnet, dass

¹ Es wird manchen überraschen, dass dies bei frommen Israeliten heute noch so ist. Die Ehe eines Priestersohnes mit einer Priestertochter ist heute noch etwas Besonderes.

man weiß, wann die Stunde des Räucherns ist, und ebenso, dass um diese Stunde die Menge betend vor dem Heiligen wartet.

Der zum Räucheraltar schreitende Zacharias sieht zu dessen Rechten einen Engel Jahwes stehen. Es ist ein beachtenswerter Unterschied zwischen den Berichten des Matthäus über Englerscheinungen und denen bei Lukas. Dem Joseph erscheint nach Matthäus der Engel im Traum, bei Lukas ist jedesmal das Wachsein derer, denen er erscheint, vorausgesetzt, so jedenfalls hier. Zacharias sieht nach dem Berichte den Engel Jahwes und spricht mit ihm. Die Bemerkung, dass er ihn zur Rechten des Räucheraltars stehen sieht, vereint wieder das Bemühen des Berichts um Genauigkeit. An und für sich ist es gleichgültig, ob der Engel rechts oder links vom Altar steht.

Es folgt die Ankündigung der Geburt des Johannes. Die unerwartete Erscheinung erfüllt Zacharias mit Furcht. Der Bote Jahwes ist Gegenstand heiliger Scheu wie Jahwe selbst. Zur Ankündigung durch den Engel ist zu bemerken, was auch später immer wieder zu beachten ist, dass keinerlei christianisierende Einflüsse auf die Prägung der Worte zu bemerken sind. Die Engelworte sind dem Israeliten Zacharias gesagt und entsprechen dem ganz.

Wie oft mag Zacharias um einen Sohn gebeten haben, und wie schwer mag ihm der Verzicht geworden sein, als alle Hoffnung auf Erfüllung der Bitte geschwunden war. Nun soll seine Bitte doch noch in Erfüllung gehen, und der Sohn, der ihm werden soll, wird ein besonderes Werkzeug Gottes sein. Zacharias wird voll Freude und hellen Jubels sein über dieses sein Kind. Das wird nicht die Vaterfreude sein, die jeden Vater erfüllt. Auch sie wird im Herzen des Zacharias lebendig sein. Die Freude, von der der Engel spricht, wird, wie besonders der Ausdruck ἀγαλλίασις besagt, religiösen Charakter tragen und an der besonderen Sendung des Johannes ihre Veranlassung haben. Der Messias kommt, und der zu erwartende Sohn wird sein Bahnbereiter sein. Aber nicht nur Zacharias wird sich über ihn freuen, sondern viele werden sich darüber freuen, dass Johannes geboren ist. Dabei ist nicht so sehr gedacht an die Tatsache seiner Geburt

wie 1, 58, sondern gleichfalls an die Freude, die sein Dasein und sein Wirken für das Kommen der Gottesherrschaft erwecken wird. Auch die Freude der „Vielen“ ist „messianische“ Freude.

Aber wehrt sich nicht gerade das, was in Luk. 1, 15 auf das Wort von der Freude, die der Täufer bringen wird, folgt, gegen die Anschauung, dass Johannes ein Freudenbote sein soll? „Er wird groß sein vor Jahwe; Wein und berauschendes Getränk wird er nicht trinken und mit Heiligem Geist wird er von Mutterleib an erfüllt sein.“ Wein und berauschendes Getränk wird er nicht trinken; ja, es heißt sogar später von ihm: er aß nicht und trank nicht, so dass die pharisäischen Schriftgelehrten von ihm sagten: er hat einen bösen Geist in sich (Matth. 11, 16ff.). „Er aß nicht und trank nicht“ kann selbstverständlich nicht heißen: er aß nichts und trank nichts, sondern es heißt, wie der Gegensatz: Jesus isst und wird daher ein Fresser und Weinsäufer genannt, beweist: er aß kein Fleisch und trank weder Wein noch sonst berauschende Getränke. Was aber ist das Motiv dieses Verhaltens des Johannes? Ist er etwa fanatischer Vegetarianer und Abstinenter, ein finsterer Asket? Jedenfalls erscheint in seiner Predigt nichts davon. Er sagt nicht etwa zu den Soldaten: ihr dürft kein Fleisch mehr essen und für euern Sold keinen Wein kaufen. Das Wort des Engels, Luk. 1, 15, weist in eine ganz andere Richtung. Es besagt: dieses Kind, das einst ein Großer vor Jahwe werden soll, wird sich ganz seiner Sendung weihen und um ihretwillen auf die Ehe verzichten. Jesus sagt Matth. 19, 12: es gibt solche, die um des Himmelreichs willen freiwillig auf die Ehe verzichten. Zu ihnen gehört der Täufer. Fleisch und Wein sind an sich nicht böse, aber sie „reizen“. Wer sich der Ehe enthalten will, tut daher gut, diese Reizungen zu vermeiden. Dieses Meiden ist aber immerhin nur ein Negatives. Zu ihm kommt hinzu die positive Gabe: schon von Mutterleib an wird Johannes von Heiligem Geist erfüllt werden. Es ist zu beachten, dass es nicht heißt: mit dem Heiligen Geist erfüllt werden. Es handelt sich hier nach echt zeitgenössischer Anschauung um den für die Sendung des Täufers nötigen Teilgeist. Sonst kommt der prophetische Geist, um den handelt es sich hier, über den Pro-

pheten bei seiner Berufung, hier ist er von Anfang an da und wirksam. Und so werden das Meiden der vom Wein ausgehenden Reize und die Gabe heiligen Prophetengeistes den Täufer zu einem Werkzeug machen, das ganz und rein Jahwe zu Gebote steht.

Die Aufgabe, die Johannes zufällt und deren Lösung er leistet, ist die: viele der Söhne Israels dazu zu bringen, dass sie zu Jahwe, ihrem Gott, heimkehren. An ganz Israel wird er sich wenden, nicht etwa nur an Juda und Levi, nicht nur an das unwissende Volk, sondern auch an die pharisäischen Schriftgelehrten, auch an die, welche eine Umkehr und Heimkehr nicht nötig zu haben glauben. Nicht bei allen wird er Erfolg haben, aber bei vielen, und um Umkehr, Heimkehr zu Jahwe wird es sich bei seinem Wirken handeln. Er wird vor Jahwe hergehen im Geiste und der Kraft eines Elia. Er wird kraft dieser Geistesmacht Väter Söhne wieder einen und Ungehorsame dahin bringen, dass ihr Trachten mit dem der Gerechten zusammenstimmt, und so wird er Jahwe ein Volk zurichten, das für sein Kommen bereit ist. Johannes wird nicht Elia sein. Diesen erwartet man vom Himmel her, nicht durch Geburt. Aber er wird das tun, was man von dem wiedergekommenen Elia erwartet. Er wird der Vorläufer und Vorbereiter des Messias sein. Seine Aufgabe, die damit beschrieben wird, dass er die Herzen der Väter zu den Söhnen bekehren wird und das Ungehorsame und Gerechte eines Sinnes werden sollen, löst er dadurch, dass er zum Herrn bekehrt. Als zu Jahwe Bekehrte sind alle, Väter und Söhne, Ungehorsame wie Gerechte, geeint. Für keinen gibt es einen andern Weg zu ihm als den der Umkehr, Heimkehr. Wir haben hier sachlich, inhaltlich ganz genau denselben Anschauungskomplex, wie er uns bei dem späteren Auftreten des Täufers entgegentritt. Es gibt nur einen Weg für alle, den der *μετάνοια* und der *πίστις*. Die Umkehr ist, sofern sie Abkehr vom bisherigen Stand und Wesen ist, *μετάνοια*; sofern sie Heimkehr, Zukehr zu Jahwe ist, Glaube. Wer umkehrt, ist bereit für das Kommen Jahwes, das sich durch das Kommen des Messias vermittelt.

Groß ist die Botschaft des Engels: Gott kommt, der Messias naht, und der Sohn, der dir verheißen ist, wird der Wegbereiter sein. Zacharias aber lässt sich nicht von dieser großen Verheißung erfassen. Er haftet am Irdischen. Ich bin ein Greis und meine Frau ist über das Alter hinaus, in dem sie noch Kinder erwarten könnte. Wenn ich etwas so Ungewöhnliches glauben soll, dann muss ich ein Zeichen haben, das mich vergewissert. „So ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht“: das gilt auch hier. Zacharias soll ein Zeichen haben, das für ihn aber gleichzeitig Gerichtscharakter trägt. Gabriel – der Engel bezeichnet sich nun ausdrücklich als den, der einst zu Daniel geredet hat – erwidert: Gott, vor dem ich stehe, hat mich gesandt, zu dir zu sprechen und dir solche Freudenbotschaft zu bringen. Nicht die Zeichenforderung, sondern Freude und heller Jubel wäre die rechte Antwort auf sie. Weil Zacharias zweifelt, anstatt zu glauben, soll er verstummen, bis geschehen sein wird, was der Engel ihm verkündigt hat.

Zacharias verstummt alsbald. Draußen aber wartet das Volk, dass er komme und es segne. Da der Gottesdienst sich täglich in gleicher Weise wiederholt, muss es schon auffallen, dass er so lange nicht aus dem Heiligen heraustritt. Als er aber endlich kommt, doch ohne die Möglichkeit, zu ihnen zu sprechen, merken die Wartenden, dass Zacharias ein Gesicht gehabt haben müsse. Es handelt sich aber nicht um ein nur momentanes Verstummen. Er bleibt stumm und bleibt es auch für die ganze Zeit, da sein Dienst noch währt.

Zacharias kehrt heim, und Elisabeth darf auf ein Kind hoffen. Für uns Heutige ist es auffallend, dass sie sich 5 Monate verbirgt und zwar mit der Begründung: so hat mir Jahwe getan in den Tagen, da er mich gnädig ansah und die Schmach, die ich bisher unter den Menschen zu tragen hatte, von mir nahm. Ob man mit der Begründung das Rechte trifft: sie habe so gehandelt, weil sie den Spott und die Zweifel ihrer Umgebung fürchtete? Warum hat sie dann eben gerade 5 Monate so getan? Diese Zeitbestimmung, zu der sich V. 26, 36, 56 und ähnliche gesellen, muss ihren besonderen Sinn haben, und zwar einen Sinn, der ihr

dankbares Wort verständlich macht. Das auffallende Wort περικρύπτειν, das weder in der Septuaginta noch im Neuen Testament vorkommt, möchte wohl ein ganz bestimmtes Verhalten nicht nur der Elisabeth, sondern der hoffenden Mütter überhaupt bezeichnen, etwa des Sinnes, dass die israelitische Frau, wenn sie hoffen durfte, sich 5 Monate lang im Hause hielt (s. Wilke-Grimm zum Worte), nicht um ihr Schwangersein zu verbergen, sondern einer wie immer begründeten Sitte entsprechend. In solchem Falle würde das λέγουσα ὅτι einen viel ungezwungeneren Sinn bekommen, der sich besser in den Zusammenhang fügt. Als Elisabeth sich guter Hoffnung wusste, tat sie, was in solchem Falle die israelitischen Frauen tun, sie hielt sich 5 Monate im Hause voller Freuden darüber, dass nun der Schimpf, den sie von den „Leuten“ (ἄνθρωποις) zu erleiden hatte, von ihr genommen war. Dieses ὄνειδος ἐν ἀνθρώποις dürfte eine Bestätigung des Verständnisses sein, das wir oben für V. 6 befürworteten. Die „Leute“ sagten: es muss doch wohl Sünde geschehen sein, sonst wären die beiden nicht kinderlos. Das war aber nicht der Fall, denn beide waren gerecht vor Gott, so dass keine Veranlassung zu solcher Strafe vorlag. Die Tatsache ihrer Schwangerschaft war die beste Widerlegung jenes Schimpfes.

Die Verkündigung an Maria.

(Luk. 1, 26 – 38.)

Der betonte Hinweis darauf, dass Gabriel im 6. Monat (der Schwangerschaft Elisabeths) zu Maria gesandt wird, verrät, dass es mit diesem Monat seine besondere Bewandnis hat. Da man mit einer Dauer der Schwangerschaft von 10 (Mond-) Monaten rechnete, heißt die Zeitangabe, dass Elisabeth in die zweite Hälfte ihrer Hoffnungszeit eingetreten war. Es ist nicht ausgeschlossen, dass das Erlebnis der Elisabeth, von dem V. 44 berichtet, schon hier Veranlassung ist, den Zeitpunkt der Begegnung der beiden Frauen zu nennen.

Von Gott wird Gabriel nach der Stadt Nazareth gesandt zu einer Jungfrau, welche mit einem Manne namens Joseph ver-

lobt ist, aus Davids Haus stammt und Maria heißt. V. 27 ist in verschiedener Hinsicht bedeutungsvoll. Er legt besonderen Nachdruck darauf, dass Maria, die Braut Josephs, Jungfrau ist. Das ist keineswegs selbstverständlich, da der Vollzug der ehelichen Gemeinschaft eine der Formen des Verlöbnisses ist. Jesus, der für Josephs Sohn gilt, ist nicht sein Sohn. Das wird schon durch diese Betonung der Jungfrauschaft Marias sichergestellt. Gleichzeitig wird aber auch die andere Möglichkeit, nach der der Hass greift, ausgeschlossen, dass Jesus Sohn eines anderen als des Joseph sein könnte. Wir werden sehen, dass diese Tendenz bei Lukas mehrfach wiederkehrt, so dass die Vermutung, die Beleidigung Marias und Jesu durch den hässlichen Vorwurf, den die spätere jüdische Überlieferung erhebt, reiche bis in die Zeit des Neuen Testaments zurück, auch aus Lukas begründet werden kann.

Von besonderer Bedeutung ist auch die Frage, auf wen als Subjekt das ἐξ οἴκου Δαυείδ zu beziehen ist. Heißt es: Joseph ist aus Davids Haus, oder: Maria ist aus Davids Haus? Von der Grammatik her kann die Frage nicht entschieden werden. Möglich ist sowohl die Beziehung auf Joseph wie die auf Maria. Origenes in allen Ehren, aber sein Sprachgefühl entscheidet nicht bei einer Quelle, die palästinensischen Ursprunges ist. Noch weniger kann aus der Wiederholung τῆς παρθένου etwas für die Beziehung von ἐξ οἴκου Δαυείδ gefolgert werden. Sie ist reichlich motiviert durch die Wichtigkeit der Aussage, dass Maria Jungfrau ist, für den ganzen Bericht.

Für die Entscheidung zugunsten der Beziehung auf Maria kommen die folgenden Momente in Frage. Im Mittelpunkt des Lukasberichts steht durchaus Maria, nicht Joseph. Aus welchem Hause sie stammt, ist nicht gleichgültig. Es ist auch nicht so, als besäße der Stammbaum der Frau für diese und ihre Nachkommenschaft keine Bedeutung. Daher unterlässt es der Bericht des Lukas auch anderwärts nicht, auf die Herkunft der Frau hinzuweisen. Er merkt an, dass Elisabeth aus dem Hause Aarons stammt. Man sage nicht, dass das bei der Mutter des Johannes nötig gewesen wäre. Auch der Sohn jeder frommen

Israelitin, die ein Priester ehelicht, ist zum Priestertum berechtigt. Der lukanische Bericht erwähnt aber auch ausdrücklich, dass Hanna, die Prophetin, aus dem Geschlechte Assers ist. Sie ist eine echte und rechte Israelitin, das soll der Hinweis sagen; denn von einer besonderen Beziehung gerade des Stammes Asser zum Prophetentum ist nirgends etwas zu lesen. Schon oben wurde auch darauf hingewiesen, dass Judith ihren sie als echte Israelitin ausweisenden Stammbaum hat (sie ist Simeons Tochter). Schließlich sei auch daran erinnert, dass Hillel seine davidische Abstammung auf seine Mutter zurückführt.

Endlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass später noch ausdrücklich gesagt wird, Joseph sei Davids Sohn. Es geschieht dies auf eigentümliche Weise. Es heißt von ihm nicht nur, dass er ἐξ οἴκου, sondern auch, dass er ἐκ πατριᾶς Δ. ist. Was das bedeutet, wird zu Luk. 2, 4 zu sagen sein.

Nach alldem ist zu erwarten, dass die Überlieferung über Maria nicht an ihrem Stammbaum achtlos vorübergeht. Sie sagt von ihr: sie ist aus dem Hause Davids. Wie die Eltern des Täufers beide Aaroniten, so sind die Eltern Jesu, der Pflegevater Joseph und die Mutter Maria, beide Davididen. Dass Elisabeth nach V. 36 eine συγγενίς der Maria genannt wird, spricht nicht dagegen. Elisabeths Mutter könnte etwa eine Davididin gewesen sein oder Marias Mutter eine Aaronitin.

Gabriel kommt zu ihr hinein (sie ist allein) und begrüßt sie: Heil dir, du Begnadete! Jahwe ist mit dir! Durch solchen Gruß verwirrt, fragt sie bei sich: wie kommt es zu diesem Gruß an mich? Der Engel ermutigt sie: fürchte dich nicht! Hast du doch Gnade gefunden bei Gott. Und siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären und sollst ihm den Namen Jesus geben. Er wird groß sein und Sohn des Höchsten (= Jahwes) heißen, und Jahwe, Gott wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird über das Haus Jakobs herrschen in Ewigkeit, und seines Königreichs wird kein Ende sein.

An dieser Verheißung ist zu beachten, dass David Vater des zu erwartenden Sohnes genannt wird. Hier liegt nichts von dem im Gesichtskreise, womit man wohl dieses Vatersein Davids

erklärt: David sei dadurch Jesu Vater, dass Joseph ihn als seinen Sohn erklärt habe. Hier ist nur die Rede von der Mutter. Weil sie Davids-Tochter ist, ist Jesus Davids Sohn. Auch die starke Betonung, dass Jesu Königsherrschaft kein Ende nehmen werde, hat ihren Sinn. Wir sahen, dass aus der bei Matthäus erscheinenden Stammtafel hervorgeht: der Sohn Josephs wird der Messias sein. Hier wird aller Nachdruck darauf gelegt, dass nach Jesus nicht etwa ein anderer kommen kann. Er ist in der Tat der Abschluss der Königslinie.

Maria antwortet nicht zweifelnd und Zeichen fordernd wie Zacharias. Sie sagt nicht: das kann nicht sein. Sie glaubt wie Abraham. Aber es ist ihr doch ein Unbegreifliches, was geschehen wird, weil Gott es gesagt hat.

„Heiliger Geist wird auf dich kommen und Kraft Jahwes wird dich überschatten. Darum wird das in dir gezeugte Heilige Sohn Gottes heißen.“

An dieser Stelle ist Einiges zu sagen zu der oben nur berührten Frage, ob nicht der Blutszusammenhang Jesu mit Maria so etwas wie das römische Mariendogma nötig mache. „Das heilige Wesen“, das durch die Kraft des Höchsten in Maria gezeugt wird, wird Gottes Sohn heißen. Damit, dass es gottgezeugt ist, geistgezeugt ist, ist auch gegeben, dass nichts Sündiges in dieses heilige Wesen Eingang zu finden vermag. Es ist aber nicht so, dass die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu die Jungfrauengeburt als Erfordernis verstehen ließe. Seine Sündlosigkeit könnte auch etwa so gesichert sein, wie es sich Schleiermacher denkt. Außerdem führt Sündlosigkeit nicht über das Menschenwesen hinaus. Jesus aber ist, so gewiss er Jesus = dieser geschichtliche, leibhaftige Mensch ist, gleichzeitig κύριος, d. h. Jahwe, Jahwesohn, und als solcher kann er nicht von einem menschlichen Vater gezeugt sein. Es ist auch hier wieder mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, dass bei einer ernsthaften Bejahung der Gottheit Jesu die Jungfrauengeburt als, man kann wagen zu sagen, selbstverständliche Konsequenz gegeben wäre, auch wenn in den Evangelien kein Wort von ihr stünde.

Es ist tief beschämend, dass man es innerhalb der Christenheit gewagt hat und noch wagt, das, was hier vom Geheimnis der Menschwerdung Gottes gesagt ist, in Beziehung zu bringen zu den oft so schmutzigen Geschichten der außerchristlichen Welt, welche von der Verbindung von Göttern mit Menschentöchtern und den daraus entstandenen Göttersöhnen erzählen. Wenn irgendwo, so ist die heute so beliebte Formel „ganz anders“ hier am Platze. Auch wer die ganzen Überlieferungen über Jesu Geburt meint lediglich als mythologisch werten zu können, und darum nicht vor diesen Worten, welche sachlich mit dem: „Das Wort ward Fleisch,“ eins sind, anbetend stillezustehen vermag, sollte doch dem Eindruck zugänglich sein, dass hier von dem tiefen Geheimnis in heiliger Keuschheit geredet ist.

Seitdem und soweit der israelitische Charakter der Geburtsgeschichten erkannt ist, treten jene Erzählungen von Göttersöhnen auch beiseite, denn es ist zu offensichtlich, dass Israel, zumal das fromme Israel, das das Schema betet, das sich scheut, auch nur Jahwes Namen zu nennen, das die Distanz zwischen Jahwe und dem Menschen, auch dem Israeliten, nicht groß genug machen kann, für derartiges unzugänglich ist. Es ist vielmehr ein sehr ernst zu nehmendes Problem, wie, was hier berichtet ist, bei der aus Israel gesammelten Christenheit überhaupt Auf- und Annahme finden konnte. Dass dies der Fall war, dafür ist die Tatsache Beweis, dass die Geburtsgeschichte, welche Lukas bietet, ihm als bereits verfestigte Überlieferung vorliegt.

Das Problem veranlasst zu fragen, ob sich etwa innerhalb Israels Anschauungskomplexe finden, die mit größerem Rechte als „Analogien“ für das Luk. 1, 35 Berichtete in Anspruch genommen werden können als auch die sauberste unter den Geschichten von Göttereihen mit Menschentöchtern usw.

Da ist zunächst zu beachten, welche Anschauungen über das Werden des Menschen in Israel galten. Es wurde schon gesagt, dass sich in ihnen traduzianische und kreatianische Momente verbinden. Der Traduzent ist dabei der Vater. Er ist der Erzeuger, die Mutter die Empfangende. Daher heißt es auch in Joh. 1, 13: Der Mensch wird durch den Willen des Mannes.

Mit dieser traduzianischen Anschauung verbindet sich aber die andere, dass Gott bei jedem Werden eines Menschen schöpferisch beteiligt ist. Im Prediger heißt es 11, 5: ὡς ὅστᾳ ἐν γαστρὶ Κυοφορούσης, ὅυτως οὐ γνώση τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ, ὅσα ποιήσει τὰ σύμπαντα: Gleichwie du nicht weißt, wie die Gebeine im Leibe der Schwangeren entstehen, also verstehst du die Werke Gottes nicht, der alles wirkt. Das Wort bekommt noch seine besondere Bedeutung, wenn man weiß, dass es die Meinung ist, die Gebeine seien das erste, was Gott vom Menschen schafft. Der, der alles schafft, ist auch schöpferisch beteiligt, wenn ein Mensch wird. Schöpferisch, das heißt: durch seinen Geist. Es ist so, wie Paulus Apg. 17, 28 sagt: wir sind seines Geschlechts. Derselbe Paulus sagt kurz vorher aber auch, dass alle Völker von Einem her auf Erden wohnen, und zeigt uns so in knapper Zusammenfassung die Verbindung von traduzianischer und kreatianischer Anschauung, die wir als israelitisch bezeichneten.

Unter Voraussetzung dieser Anschauungen werden die Erzählungen verständlich, in denen ein außergewöhnliches Zusammentreffen beider Momente stattfindet, wie bei Isaak, Samuel, Johannes dem Täufer. Besonderes schöpferisches Wirken Gottes ist Voraussetzung für ihr Werden, aber nicht so, dass dabei von den natürlichen Funktionen abgesehen würde.

Bei Johannes dem Täufer kommt noch ein Drittes hinzu. Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch. Das gilt auch von ihm, denn er ist doch auch aus dem Willen des Mannes, aus dem Willen des Fleisches, aber Heiliger Geist heiligt ihn vom Mutterleibe an.

Ein Besonderes ist es auch um Adam. Er verdankt sein Dasein ganz dem schöpferischen Handeln Gottes.

Mit diesen Anschauungen hat das, was von Jesu Werden gesagt ist, Berührungen. Schöpferisches Handeln durch Heiligen Geist ist Voraussetzung seines Werdens, aber es steht nicht allein wie bei Adam. Jesus wird „geboren von einem Weibe“. Er ist einer Mutter Sohn. Er wird von einer irdischen Mutter geboren wie jedes andere Menschenkind, aber er wird nicht von einem irdischen Vater gezeugt.

Am nächsten kommt dem, was von ihm gesagt ist, die Überlieferung über den Täufer. Dennoch ist aber schließlich der Unterschied so bedeutsam und entscheidend, dass auch hier das „ganz anders“ am Platze ist. Johannes wird vom Mutterleibe an „geheiligt“; Jesus ist heilig, weil vom Geiste gezeugt.

Man kann daher nicht eigentlich von Analogien, sondern nur von Berührungen reden. Sie zusammen mit dem Glauben an den allmächtigen Schöpfer machen es verständlich, dass die erste aus Israel gesammelte Christenheit dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes, das ihr völlig Wunder bleibt, doch nicht ganz unvorbereitet gegenüberstand.

Der Hinweis auf Gottes Allmacht ist es auch, der Maria helfen soll, sich in das schlechthin Unerhörte und Unbegreifliche zu finden. Auch sie erhält ein Zeichen, aber dieses trägt nicht gleichzeitig Gerichtscharakter wie bei Zacharias. Es ist ganz gnädige Hilfe. Elisabeth, ihre Verwandte, ist trotz ihres Greisenalters guter Hoffnung; sie, die man unfruchtbar hieß, ist es schon im 6. Monat (wieder diese Betonung des Stadiums der Schwangerschaft). An ihr ist etwas geschehen, was nach menschlichem Ermessen unmöglich war. Nach menschlichem Ermessen, aber nicht für Gottes Allmacht. Für Gott gibt es kein: unmöglich!

Darauf antwortet Maria schlicht und demütig: „Siehe, hier ist Jahwes Magd,“ vielleicht übersetzten wir besser: „Jahwes Sklavin,“ damit noch deutlicher zum Ausdruck komme, wie ganz sie sich als Jahwe gehörig weiß. „Es geschehe mir nach dem Worte, das Jahwe dich zu mir sprechen hieß.“

Man kann begreifen, dass jemand die ganzen Berichte von der Ankündigung des Engels an Maria ablehnt. Fast nicht zu begreifen ist es aber, dass bei denen, welche sie gelten lassen, der Eindruck dessen, wie Maria sich der Botschaft des Engels gegenüber verhält, nicht tiefer und stärker wirkt, als dies weithin der Fall ist. Die Opposition gegen die Marienverehrung der römischen Kirche mag viel schuld daran sein. Maria ist für uns nicht die Himmelskönigin, deren Fürbitte der Sohn nichts verweigern kann, nicht die Heilige, deren Geburt noch näher an die Jesu herangerückt erscheint als die des Täufers. Sie ist für uns die de-

mütig Glaubende. Die ehrwürdige Gestalt des greisen Abraham, der dem traute, der ins Dasein ruft, was nicht ist, muss vor ihr noch in den Schatten treten. Hier ist Größeres als Abraham.

Die römische und erst recht die östliche Kirche halten die Erinnerung an das Geheimnis der Menschwerdung Gottes ganz anders lebendig, und mit ihr bleibt ihnen die Gestalt der Frau, die Gott erwählt hat, dass sie den Heiland der Welt gebäre, ganz anders gegenwärtig als uns. Es sollte so nicht bei uns sein. Sie sei nicht unsere Madonna! Nein, niemals! Aber sie sei als die Mutter dessen, vor dem Thomas mit dem Bekenntnis in die Knie sinkt: mein Herr und mein Gott, Gegenstand auch unserer Verehrung (nicht einer solchen religiösen Charakters) und immer erneuten dankbaren Gedenkens. Sie, die einst sprach: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου ist auch eines evangelischen Marienliedes würdig.

Maria bei Elisabeth.

(Luk. 1, 39 – 56.)

In den ersten Tagen nach der Ankündigung beeilt sich Maria von Nazareth fort und zu Elisabeth zu kommen, die im Gebirge in einer Stadt Judas wohnt. Das μετὰ σπουδῆς geht nicht auf die Eile, mit der sie unterwegs reist, sondern auf die Eile, mit der sie Nazareth verlässt. Sie „sputete“ sich, könnte man sagen, von dort wegzukommen. Warum aber dieses μετὰ σπουδῆς? Es kann uns bzw. dem Leser der Geschichte ganz gleichgültig sein, in welchem Tempo Maria reiste. Wenn aber bei der Erzählung des Lukas wie bei der des Matthäus vorausgesetzt ist, dass allerhand Maria beschämende Gerüchte über sie umgehen, und wenn diese durch die Darstellung, ohne dass sie ausdrücklich berührt werden, zurückgewiesen werden sollen, dann verstehen wir das μετὰ σπουδῆς. Sowohl das Gerücht, Joseph sei der Vater Jesu, wie erst recht die Verleumdung, ein anderer sei sein Vater, soll durch diesen Zusatz abgeschnitten werden. Maria begibt sich alsbald nach dem Empfang der Engelsbotschaft zu ihrer ehrwürdigen Verwandten, der frommen Priestersfrau Elisabeth. Bei ihr bringt sie die nächsten Monate zu.

Sie betritt das Haus des Zacharias und begrüßt Elisabeth. Was dann erzählt wird, ist ein Zeichen der keuschen Naivität des Berichts, wohl nichts für unsaubere Ohren, aber ein besonders für Mütter herzbeweglicher Zug.

Es sei an dieser Stelle auch nur leise darauf hingewiesen, wie der Bericht den Moment der Entstehung des Lebens Jesu ganz unter der Hülle heiligen Geheimnisses liegen lässt. Eine besonders lebhaft bewegte ihres Kindes deutet heiliger Geist der Greisin als einen Gruß an die Hoffnung Marias, und mit lauter Stimme¹ begrüßt sie die junge Mutter. „Gesegnet bist du unter den Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes! Woher kommt mir das, zu wissen, dass meines Herrn (= des Messias) Mutter zu mir kommt? Denn siehe, als die Stimme deines Grußes in mein Ohr kam, sprang in Jubel das Kind in meinem Leibe. Und Heil dir, die du geglaubt hast, dass geschehen wird, was dir von Jahwe gesagt wurde!“ Man „exegesiert“ nicht gern an diesen Worten herum.

Wohl aber ist einiges zu sagen zu dem nun folgenden Lobgesang der Maria. Bei der Frage nach der Historizität des Berichts bilden er und der Psalm des Zacharias einen besonders wichtigen Gegenstand der Erörterung. Mag man es bei sehr gutem Willen, so sagt man wohl, noch für möglich halten, dass sich der Gruß der Elisabeth Maria so tief eingepägt hat, dass sie ihn nie wieder vergaß, so kann doch bei dem 10 Verse langen Magnifikat und dem 12 Verse langen Benediktus unmöglich angenommen werden, dass sie, einmal gesprochen, alsbald vom Gedächtnis festgehalten worden und bis in die Zeit der Fixierung des Berichts über die Geburt Jesu sicher tradiert worden sind. Darin ist man weithin einig, dass die beiden Psalmen nicht von Lukas geformt sind. Stammen sie von ihm, der uns das klassisch griechische Vorwort bietet, dann lauteten sie anders. Ja, gerade die beiden Lieder sind starke Argumente dafür, dass Lukas eine schriftlich fixierte Quelle israelitenchristlichen Charakters be-

¹ In die Szene passt kein lautes „Geschrei“, gar „Kreischen“ der Elisabeth. Mit κραυγή kann laq die Stimme übersetzt werden. Daher die oben gegebene Übersetzung.

nutzt hat. So könnte man versucht sein, die Psalmen dem Verfasser dieser Quelle zuzuschreiben. Man könnte etwa sagen, er habe im Sinne der Maria und des Zacharias seine Psalmen geschrieben. Sie besäßen also, auch wenn sie nicht von den beiden stammten, doch innere Wahrheit. Doch das wäre matte Apologetik. Im Zusammenhang der Vorlage und im Lukasevangelium selbst wollen diese Lieder von Maria und Zacharias sein. Das Problem, das damit gestellt ist, ist in seiner ganzen Schwere zu belassen.

Versuchen wir eine Lösung, so kann es sich nicht um eine solche handeln, die man jedermann aufzuzwingen und zuzumuten vermag. Vor allem aber ist jeder Versuch von vornherein aussichtslos, der nicht unter Voraussetzung der einschlägigen zeitgenössischen Anschauungskomplexe gemacht wird. Es ist nicht ohne Wert, darauf hinzuweisen, dass beide Lieder durchaus alttestamentliches, israelitisches Gepräge tragen und von christlichen Einflüssen nichts zeigen. Ein christlicher Verfasser der Lieder müsste mit klarer Absicht und starker Konsequenz jeden spezifisch christlichen Gedanken ferngehalten haben. Es lässt sich aber von dieser einen Beobachtung nicht erschließen, dass Maria und Zacharias die beiden Lieder gesprochen haben.

Ganz vorsichtig geredet lässt sich immerhin dies sagen, dass es sich verständlich machen lässt, wie die ersten Empfänger des Berichts, Israelitenchristen, zu der Meinung kommen konnten, hier Gaben der Maria und des Zacharias zu haben. Maria geht im Glauben an die hohe Verheißung des Engels zu Elisabeth. Elisabeth grüßt sie im Geiste und auf Grund ihres Erlebnisses als Mutter des Messias. Dadurch wird es Maria gewiss, dass, was sie bisher geglaubt, Ereignis geworden ist, und unter dem Eindruck dieser Erkenntnis bricht sie in ihren Lobgesang aus. Die Meinung, dass das Lied nicht ein Lied der Maria, sondern ein solches der Elisabeth sein soll, wird wohl auch damit begründet, dass Maria keinen besonderen Anlass gehabt habe, in lauten Jubel auszubrechen. Wenn es aber so ist, dass gesagt sein soll, der Gruß der Elisabeth habe in Maria die Gewissheit geweckt, dass sie Mutter des Messias sei, dann gibt es wohl keinen

Augenblick in ihrem Leben, in dem sie mehr Veranlassung zum Lobpreis hatte, als gerade in diesem.

Doch, man kann dies alles zugeben, die Frage bleibt: wie ist es denkbar, dass diese Lieder im Gedächtnis festgehalten und später tradiert worden sind. Sie sind gerade nach dem Bericht Ausbrüche momentaner tiefer Bewegtheit. Wer kann darum daran gedacht haben, sie überhaupt, vollends aber in ihrem Wortlaut, festzuhalten?

Das Problem ist ziemlich genau dasselbe wie bei der Frage nach der Entstehung unserer Psalmen überhaupt und berührt sich weithin mit der anderen Frage nach der Überlieferung der prophetischen Rede. Auch hier entstehen die Fragen: ist es denkbar, dass wir die Psalmen so haben, wie sie erstmalig gebetet und gesungen worden sind, und dass die Worte, die die Propheten als Mund Jahwes sprechen, so auf uns gekommen sind, wie sie sie empfangen haben? Um ein Beispiel zu brauchen: Jeremia diktiert seine prophetischen Worte seinem Diener geraume Zeit, nachdem er sie empfangen hat, und nachdem Jojakim das kostbare Buch verbrannt hat, diktiert er sie zum zweiten Mal. Entspricht das erste Diktat mit seinem immer wiederholten: „spricht der Herr“ dem, was Jeremia im Geiste empfangen hat, und entspricht das zweite Diktat dem ersten? Es ist fraglos, dass es die Meinung des Jeremiabuchs ist, es sei so. Wir sehen also: das Problem, das die Lieder der Maria und des Zacharias stellen, ist kein isoliertes.

Zunächst ist zu sagen: die Prophetenworte wie die Psalmen werden angesehen von denen, die sie sprechen und singen, wie von denen, die sie empfangen, als Gabe göttlichen Geistes. Was 2. Petr. 1, 20-21 steht, ist allgemeine Anschauung. Und was Psalm 40, 4 zu lesen ist: Jahwe hat mir ein neues Lied in meinen Mund getan, zu loben unsern Herrn, gilt nicht nur von diesem Psalm. Beachtenswert ist auch die Formel: ein neues Lied. Zu den bereits überlieferten Psalmen kommen dann neue, wenn Gott mit ihnen begabt. Wenn sie aber angesehen werden als Gottes Gaben, dann haben sie ihre Bedeutung nicht nur für den Augenblick, sondern fügen sich an das an, was bisher

schon an solchen Psalmen vorhanden ist. Sie werden festgehalten. Dabei muss man nicht, wie wir heute, alsbald an Tinte und Papier denken, sie werden in dem sicheren Schrein des Gedächtnisses bewahrt und vielleicht später erst schriftlich fixiert.

So haben wir uns die Vermittlung der Worte, die Jahwe zu Jeremia sprach, zu denken. Was er von Gott empfing, „behielt er und bewahrte es in einem feinen guten Herzen“. Bei gegebener Gelegenheit sprach er es aus und auf Jahwes Geheiß fixierte er es durch die Schrift. So haben wir uns auch die Entstehung der Psalmen zu denken, bzw. so hat man sich zur Zeit des Neuen Testaments die Entstehung und Überlieferung der Psalmen gedacht. Das neue Lied, das Jahwe, Jahwe in den Mund gegeben hatte, behandelte man nicht so achtlos wie sonst Worte und Lieder. Es galt als der Bewahrung wert und nahm seinen Weg, durch die Tradition vermittelt, zu gegebener Stunde zur Schrift.

Mit diesen Voraussetzungen müssen wir an das Problem, das die Lieder der Maria und des Zacharias stellen, herangehen. Sie sind bzw. wollen sein Gaben des Geistes. Dass es bei Maria nur schlicht heißt: καὶ εἶπεν Μαριάμ, und Maria sprach,“ nicht wie bei Zacharias ausdrücklich: „er wurde mit Heiligem Geist erfüllt und weissagte,“ bedeutet nichts. Auch bei dem berühmten Liede, das Mose und Israel nach 2. Mos. 15 sangen, heißt es: καὶ εἶπαν λέγοντες, und doch sagt die Mechiltha: „Der Heilige Geist ruhte auf Israel und sie sangen“ (zu 2. Mos. 15, 1). Maria und Zacharias empfangen ein neues Lied. Sie wiederholen nicht irgendeinen Lobpsalm, und ihr Lied ist neu trotz allen Anklängen an frühere Lieder. Wo der Geist wirkt und gibt, scheidet auch der sonst so bedeutsame Unterschied zwischen Mann und Frau aus. Auch Debora singt wie Hanna und Maria. Was aber der Geist gibt und wirkt, ist nicht nur des Beachtens, sondern auch des Bewahrens wert. So wird unter der Voraussetzung, dass Maria und Zacharias ihre Lieder gesungen bzw. gesprochen haben, verständlich, dass man zur Zeit des Neuen Testaments meinen konnte, diese Lieder durch Überlieferung empfangen zu haben.

Oben sagten wir, dass Lukas sein ganzes Evangelium unter die Versicherung stellt, dass die Apostel Gewährsmänner für es seien. Damit erscheinen sie auch als Garanten dieser Lieder, schwerlich aber in dem abgeschwächten Sinn des oben berührten apologetischen Versuchs, sondern in dem ganz ernsthaften Sinn der Verbürgung, dass diese Lieder von Maria und Zacharias stammen.

Niemand sage nun, dass mit dem Vorstehenden ein Beweis für die Echtheit der Lieder geführt sei, dem man sich nicht entziehen kann. Es handelt sich lediglich um den Versuch, die Quelle zunächst einmal so zu lesen, wie sie ihre ersten Empfänger gelesen haben. Niemand kann durch ihn genötigt werden, sich dankbar an ihre Seite zu stellen. Niemandem kann es aber auch verwehrt werden. Die ersten Gemeinden kannten die in der Gemeinde betende und weissagende Frau (1. Kor. 11, 5). Ihnen war es kein so schwer vollziehbarer Gedanke, dass Maria, von Gott-Geist erregt, ein „neues Lied“ gesprochen habe. Ein „neues“ Lied? Kann man nicht fast jedes Wort des Magnifikat aus dem Alten Testament belegen? Gewiss, und doch ein „neues Lied“. Das „neue Lied“ entsteht nicht aus dichterischer Originalität und Genialität, sondern unter Voraussetzung eines neuen Tuns Gottes. „Singet dem Herrn ein neues Lied, denn er tut Wunder.“ Im Wunder, das Gott an Maria getan, liegt der Anlass zu ihrem Jubel. Wohl nimmt sie Worte der Hanna in ihren Mund, aber welche ändern, höheren Sinn erhalten sie durch das, was Gott an ihr getan! „Jahwe hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen. Denn siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter, denn Großes hat der an mir getan, dessen Schöpfermacht keine Grenze kennt.“

Für die Auslegung des Magnifikat im Einzelnen sei auf Zahns Lukas verwiesen.

Über den Aufenthalt Marias bei Elisabeth wird, abgesehen von der Begrüßungsszene, nichts berichtet. Lediglich die Dauer ihres Aufenthaltes wird angegeben. Drei Monate blieb Maria mit Elisabeth zusammen, dann kehrte sie in ihr Haus zurück. Die Angabe: drei Monate hat ihre besondere Bedeutung. Sie ge-

winnt ihren Sinn von der Beobachtung her, dass das Bestehen einer Schwangerschaft nach drei Monaten als zweifellos galt. Maria kehrte also in voller Gewissheit, dass ihr geschehen war, was der Engel verheißen, heim in ihr Haus, das heißt zu ihren Eltern. Sie war noch nicht von Joseph „heimgeführt“. Mit dieser Heimkehr mag zusammenfallen, was Matthäus berichtet: es fand sich, dass sie schwanger war durch heiligen Geist (1, 18). Die Schwangerschaft ließ sich nicht mehr verbergen (s. 1. Mos. 38, 24).

Die Geburt des Täufers.

(Luk. 1, 57 – 80.)

Elisabeths Zeit ist erfüllt, und sie gebiert den ihr verheißenen Sohn. Ihre Nachbarn und Verwandten freuen sich mit ihr über die Barmherzigkeitstat, die Jahwe an ihr getan hat. Diese allgemeine Mitfreude verstärkt die zu 1, 24-25 ausgesprochene Vermutung, dass sich Elisabeth nicht 5 Monate „verborg“, weil sie den Spott ihrer Umgebung fürchtete, sondern dass es sich um eine Sitte handelt, möglicherweise eine solche, die die Schonung der hoffenden Mutter während der ersten Hälfte der Schwangerschaft sicherstellt.

Die mit der Frage der Namengebung verbundenen Umstände erhöhen den Eindruck davon, dass es sich hier um ein Wirken Gottes besonderer Art handelt. Diesem offensichtlichen Wirken Gottes gegenüber entsteht die Furcht, von der so oft die Rede ist, wenn Gottes Nähe irgendwie merkbar wird. Die merkwürdigen Ereignisse bei der Beschneidung des Knaben werden in der ganzen Gebirgsgegend Judäas besprochen. Allen, die davon hören, prägen sie sich tief ein, und die Frage entsteht: was wird dies Knäblein sein? War doch Gottes Hand offensichtlich mit ihm.

Wir haben hier eine der Stellen bei Lukas, an denen er deutlich machen will, woher man um die Ereignisse bei der Geburt des Täufers und später Jesu weiß. Sie prägten sich den Beteiligten und den Zeitgenossen tief ein, so dass sie sie nicht vergaßen.

Mit dem Satze: „alle, die alle diese Vorgänge (ῥήματα sowohl = Ereignisse, wie = Worte) hörten, bewahrten sie in ihrem Herzen auf,“ soll schwerlich auch auf das Erlebnis der Maria hingewiesen werden (gegen Zahn). Von dem, was mit Johannes geschah, ist die Rede.

Wie Maria nach dem Erlebnisse, das sie bei Elisabeth hat, ein neues Lied spricht, so auch Zacharias, nachdem ihm die Fähigkeit, zu sprechen, wiedergeschenkt ist. Bei ihm heißt es nun ausdrücklich, dass sein Lied Gabe und Wirkung des Heiligen Geistes ist, und in die Sphäre des προφητεύειν gehört. Im Benediktus des Zacharias ist allerdings deutlich, dass Zacharias selbst um das weiß, was mit Maria geschehen ist. Sein Lied geht fast ganz darauf, dass Gottes Stunde gekommen ist, in der er das verheißene Heil durch den Heiland bringt. Nur V. 76 und 77 reden von der Aufgabe des Johannes. Auch hier sei für die Einzelauslegung auf Zahn verwiesen.

Die Mitteilung über die Zeit zwischen Beschneidung und öffentlichem Auftreten ist sehr knapp. Immerhin sagt sie einiges. Αὐξάνειν ist Übersetzung von לַגַּד, von הַרְבֵּה und הַעֲלֶה. Alle drei Worte weisen auf eine normale und erfreuliche, vor allem körperliche Entwicklung hin. Κραταιοῦν ist besonders häufig Übersetzung von קָזַח. Nach V. 15 ist das πνεύματι auf Gottes Geist zu beziehen. Das Imperfektum deutet an, dass Johannes dauernd durch Gottes Geist gestärkt wurde. Damit ist die der besonderen Berufung des Täufers entsprechende, die körperliche Entwicklung begleitende Geistwirkung bezeichnet. Mit dem: er war ἐν ταῖς ἐρημοῖς soll möglicherweise gesagt werden, was Johannes bis zu seinem Auftreten getan hat. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass ἡ ἔμμηρος und αἱ ἔμμηροι durch das Wort „Wüste“ nicht glücklich übersetzt sind. Besser brauchte man dafür die Worte: Anger, Trift. Wüste ist das Land, das nicht unter den Pflug genommen ist, im Gegensatz zum Ackerland. Es wächst dort, wie Mark. 6, 39 zeigt, Gras. Die Trift ist daher Weideland. Man redet von den Tieren, die auf dem Anger über Nacht bleiben. „Tiere der Trift sind solche, die zur Zeit des Passahfestes (ungefähr April) auf den Anger ausgetrieben und zur Zeit des ersten Regenfalles

(ungefähr November) in die Stallungen eingetrieben werden“ (Levy, Neuhebr. und chaldäisches Wörterbuch s. v. מִדְּבָרַר und מִדְּבָרַי). Die Wendung: „er war in den Triften“ ist ungefähr ebenso zu verstehen, wie, wenn man heute in der Schweiz sagt: er war auf der Alm. Johannes war mit hoher Wahrscheinlichkeit bis zu seinem Auftreten Hirte. Dass er ein Einsiedlerleben geführt habe, ist weniger wahrscheinlich. Dazu nahm man die Pflicht, zu arbeiten, zu ernst. Die Formel: ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ, übersetzt man am besten so: bis zu dem Tage, da Gott ihn aus der Einsamkeit der Wüste als Wegbereiter des Messias zu Israel senden sollte.

Die Geburt Jesu.

(Luk. 2, 1 – 20.)

Es hat seine ganz besonderen Schwierigkeiten, wenn man zum Ursinn der Geburtsgeschichte des Lukas vordringen will. Sie sind verschiedener Art. Es ist so viel von der poetischen Kraft der Erzählung, so viel von dem Duft und Zauber, der über ihr liegt, gerührt und geredet, dass es einem fast roh vorkommt, ganz nüchtern zu fragen: was steht nun eigentlich da? Das ist aber gerade hier dringend nötig. All das Gerede und Gerühme von Poesie, Duft und Zauber hat die Erzählung für viele in eine fatale Nähe zum Märchen gebracht. Ja, für viele ist sie nicht mehr als ein schönes Märchen. Erschwerend für ein zutreffendes Verständnis wirkt auch die begreiflicherweise hohe Bedeutung, die sie für die Kunst gewonnen hat. Die Bilder der Heiligen Nacht, die Krippendarstellungen und Krippenspiele beeinflussen uns unwillkürlich. Hinzu kommen die Weihnachtslieder, die homiletische und katechetische Verwendung der Geschichte. Aber auch die wissenschaftliche Arbeit an ihr ist belastet. Da man nicht genügend beachtet, dass wir auch sie, wie die ganze Kindheitsgeschichte des Lukas, der Tradition der palästinensischen Gemeinde verdanken, unterlässt man es, aus der damaligen jüdischen Umwelt die Hilfen zu holen, die sie zur Erklärung bietet. Die Exegese der Aufklärung mit dem verhängnisvollen Vorurteil: so,

wie es bei uns heute ist, war es damals auch, wirkt auch hier trübend nach.

Es gilt die Geschichte so zu lesen und zu verstehen, wie sie einst verstanden wurde. Es gilt sie zu lesen unter Beachtung des durch V. 19 erhobenen Anspruchs, dass sie Erzählung von tatsächlich Geschehenem sei. Mit diesem Anspruch fügt Lukas sie seinem Evangelium ein. Die kritische Frage, ob dieser Anspruch berechtigt sei, darf nicht der Bemühung um das Verständnis des Gesagten vorangehen. Sie kann ja überhaupt erst unter der Voraussetzung beantwortet werden, dass zuvor unvoreingenommen beobachtet ist, was da steht.

Lukas rückt die Geschichte der Geburt Jesu in den Zusammenhang der Weltgeschichte ein. Der Kaiser Augustus ordnet eine Ausschreibung, man sagte wohl besser Registrierung, innerhalb des ganzen römischen Kaiserreiches an. Diese Registrierung findet für Palästina unter dem Statthalter von Syrien, Cyrenius, statt. Da so etwas den Juden zum ersten Male zugemutet wird, ist es verständlich, dass die Registrierung große Erregung bringt, ja der Anlass zur Gründung der Partei der Zeloten wird. Wenn Luther ἀπογραφή mit „Schätzung“ übersetzt, so ist er damit insofern im Recht, als die Registrierung schwerlich in der Neugierde, wie viel Einwohner das Römische Reich habe, ihren Grund hatte, sondern vor allem eine Verwaltungsmaßregel war, die steuerlichen Zwecken dienen sollte. Als solche bedeutete sie die Erhebung eines Anspruchs an die Steuerpflicht der Juden seitens des Kaisers, der die Erregung begreiflich macht. Muss man dem Kaiser Zins geben? Das ist eine Frage, die man Jahrzehnte später auch an Jesus richtete.

Bei diesem Verständnis der Registrierung wird auch allein verständlich, was weiter erzählt wird. Alle reisten, um sich registrieren zu lassen, „jeder in seine Stadt“. Das heißt selbstverständlich nicht, dass z. B. der Jude, der handelshalber in Spanien wohnte, an seinen Geburtsort in Palästina zurückkehrte. Das heißt: innerhalb des Gebietes von Palästina ging jeder dahin, wo er registrierungspflichtig war. Das ergab kein so großes Wandern, als es vielfach angenommen wird.

Die meisten waren da, wo sie wohnten, registrierungspflichtig. Wir haben uns also, da die Registrierung zudem schwerlich auf einen einzigen Tag anberaumt war, in Bethlehem jenes Gedränge nicht zu denken, das in so vielen Krippenspielen die Raumnot erzeugt, durch welche Joseph und Maria in einen Stall genötigt werden.

Joseph war in Bethlehem, als in „seiner Stadt“, registrierungspflichtig und reiste daher dorthin. Nun heißt es aber V. 39: Joseph und Maria kehrten in „ihre Stadt“ Nazareth zurück. Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen, der selbst den Laien kritisch machen könnte. Entweder ist Bethlehem Josephs Stadt oder Nazareth: so ist man versucht zu sagen. Nun liegen die Dinge aber so: wer in einer Stadt 12 Monate gewohnt hat, ist Vollbürger darin. Die Stadt heißt seine Stadt. Damit hört aber die Stadt, die seine eigentliche Heimatstadt ist, nicht auf, auch weiter seine Stadt zu heißen (Strack-Billerbeck, Das Evangelium des Matthäus. München 1922, S. 494). Wenn also Nazareth die Stadt von Joseph und Maria (ihre Stadt) heißt, so bedeutet das, dass sie mindestens 12 Monate dort gewohnt haben. Für Maria scheint Nazareth gleichzeitig Heimatstadt gewesen zu sein, für Joseph war dies Bethlehem. Warum ließ sich aber Joseph nicht in Nazareth registrieren? Zahn gibt darauf mit Recht die Antwort: nur dann konnte die obrigkeitliche Anordnung Joseph nötigen, nach Bethlehem zu reisen, wenn er dort ein unbewegliches Eigentum besaß oder Mitbesitzer eines solchen war. Lukas nennt, wie es zunächst scheint, einen andern Grund. Er sagt, Joseph sei nach Bethlehem gegangen, weil er „aus dem Hause und Geschlechte“ Davids war. Die Nebeneinanderstellung von οἶκος, Haus, und πατριά, Vaterschaft, ist selten. Sehr häufig ist die Formel οἶκος πατριῶν. Am nächsten kommt dem ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Jer. 2, 4, wo es heißt: Ἀκούσατε λόγον κυρίου οἶκος Ἰακώβ καὶ πᾶσα πατριὰ οἴκου Ἰσραήλ. Aus dieser Formel geht hervor, dass οἶκος, Haus, der weitere, und πατριά, Vaterschaft, der engere Begriff ist. Warum stehen beide in der Erzählung des Lukas nebeneinander? Warum heißt es sowohl: Joseph ist aus Davids Haus, wie: er ist aus Davids Vaterschaft? Es liegt die

Vermutung nahe, dass damit auf die eigentümliche Stellung des Joseph in der Frage seiner Geschlechtszugehörigkeit hingedeutet ist. Er gehört zum Hause Davids als dessen Nachkomme aus der Nathanlinie, und er gehört zur Vaterschaft Davids als dessen Nachkomme in der Königslinie. Wie dem aber auch sei, jedenfalls soll mit dem Hinweis: Joseph ist aus Davids Haus und Davids Vaterschaft, begründet werden, dass er nach Bethlehem geht. Dafür ist das entscheidende Wort nicht das weitere: Davids Haus. Es ist nicht daran zu denken, dass alle Davididen nach Bethlehem mussten. Wer dort keinen Besitz hatte, konnte ebenso gut anderwärts registriert werden. Dagegen wird mit dem engeren Begriff πατριά begründet, dass Joseph nach Bethlehem reist. Er ist ja, wie der Matthäusstammbaum zeigt, der Fortsetzer der Königslinie. Als solcher ist er auch, sofern sich in Bethlehem noch etwas wie Erbbesitz der Davidsfamilie findet, der, welcher Anspruch darauf hat. So kommen wir auch von hier aus zu der These Zahns: Joseph muss nach Bethlehem, weil er dort ein unbewegliches Eigentum hat. Dann ist aber nicht anzunehmen, dass er Maria darum mitnahm, um auch sie in Bethlehem registrieren zu lassen. Sie konnte ebenso gut, so weit es sich um Namensaufschreibung handelte, in Nazareth aufgeschrieben werden. So unpraktisch waren die römischen Beamten nicht, dass sie von jedem Manne, den etwa ähnliche Gründe wie Joseph, aus seinem Wohnort in seine Heimat nötigten, verlangt hätten, er müsse auch seine Frau und gegebenenfalls auch seine Kinder mitbringen. Wir sind so sehr an Luthers Übersetzung gewöhnt, dass es uns gar nicht beikommt, einmal so zu übersetzen, wie auch übersetzt werden kann: Joseph ging mit seiner schwangeren Verlobten nach Bethlehem hinauf, um sich dort registrieren zu lassen, deutlicher gesagt: Joseph ging nach Bethlehem, um sich dort registrieren zu lassen, und nahm (obwohl dies nicht nötig gewesen wäre) seine schwangere Verlobte mit. Versteht man den Satz so, dann erhebt sich allerdings sofort die Frage: warum tat er das, wenn es doch in Konsequenz der kaiserlichen Verordnung nicht nötig war? Man nötigte zu keinen Zeiten eine hoffende Mutter zu

einer unnötigen Reise und tat das zumal nicht bei dem beschwerlichen Reisen in Palästina zur Zeit Jesu.

Wir lassen die Frage hier noch offen und wenden uns einer andern zu. Wir kommen damit an die Stelle, „wo auch der nichtgeschulte Leser (nach Johannes Weiß) ein Problem der Textkritik leicht wird beurteilen können“. Es verlohnt sich, auf sie näher einzugehen. Im griechischen Texte steht: mit Maria, seiner schwangeren Verlobten; wir können auch sagen: mit seiner schwangeren Braut. In altlateinischen Übersetzungen, die auf griechische Handschriften aus dem 2. Jahrhundert zurückgehen, heißt es: mit seinem Weibe. Die späteren griechischen Handschriften, so auch der *textus receptus* und mit ihnen Luther, haben: mit seinem vertrauten Weibe.

Liegt es hier nicht auf der Hand, dass die Lesart der altlateinischen Übersetzungen die echte und älteste, dass „mit seiner schwangeren Braut“ die spätere und „mit seinem vertrauten Weibe“ ein Kompromiß ist? In Wirklichkeit ist es so, dass es ebensowohl heißen kann: „mit seinem Weibe“ wie „mit seiner Verlobten“ wie „mit seinem verlobten Weibe“. Wird doch auch die Verlobte, wie wir oben sahen, auch wenn sie noch *παρθένος* ist, *γυνή*, Weib genannt. Es ist aber sehr wohl verständlich, dass man bei Übersetzungen für Leser, die darum nicht wissen, lieber davon spricht, dass Maria als das Weib des Joseph schwanger gewesen sei. Auch uns würde es wenig behagen, wenn vor unsern Kindern und vor den mit den sprachlichen Verhältnissen nicht vertrauten Laien am Heiligen Abend von Maria, der schwangeren Braut Josephs, gelesen würde. Es ist ein Zeichen des feinen Übersetzertaktes Luthers, dass er nicht einmal übersetzt: dem verlobten Weibe, sondern dem „vertrauten“ Weibe. Damit ist ein Anstoß, den unkundige Laien nehmen könnten, so gut wie vermieden.

Jedenfalls ist zu raten, den nichtgeschulten Laien nicht zu textkritischen Experimenten zu ermuntern, ohne ihm vorher eine zutreffende Kenntnis der zeitgenössischen Verhältnisse zu vermitteln.

Mit V. 6 kommen wir wieder an eine Stelle, die besonders durch die Krippenspiele viel missverstanden wird. In ihnen sieht es meist so aus, als käme Maria schon in Nöten in Bethlehem

an, und als erfolge die Geburt alsbald, nachdem die armselige Herberge im Stall gefunden ist. Nichts davon sagt der Text. Auch Luthers Übersetzung sagt es nicht. „Als sie daselbst waren, kam die Zeit, da sie gebären sollte.“ Das heißt doch nicht: kaum hatten sie Bethlehem erreicht, da wurde Jesus geboren. Der griechische Text sagt geradezu etwas anderes: „Sie waren in Bethlehem, und da geschah es, dass die Tage, nach deren Ablauf die Geburt zu erwarten war, voll waren.“¹

„Und sie gebar ihren ersten Sohn.“ Das Wort ward Fleisch! Es wird förmlich schwer, gerade zu V. 7 so manches sagen zu müssen, was liebe Illusionen zerstört. „Maria gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe.“ Damit tritt uns das liebliche Bild vor Augen, oft besungen, oft gemalt, künstlerisch und unkünstlerisch gestaltet: die Krippe im Stalle zu Bethlehem, das Kindlein darinnen aus Heu und auf Stroh, Maria und Joseph dabei und Ochs und Eselein traulich im Hintergrund. Wir fragen: entspricht dies Bild dem, was Lukas erzählt? Augenscheinlich ist es entstanden im Anschluss an die Mitteilung: sie legte es in eine Krippe. Wo eine Krippe ist, ist auch ein Stall. Also ist Jesus im Stall geboren. Aus Jes. 1, 3 (ἐγνώ βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτιν τῷ κυρίου αὐτοῦ) kommen Ochs und Esel in diesen Stall. Und das übrige fügt freundliche Phantasie leicht hinzu. Ist es nun aber wirklich so, dass Jesus nach Lukas in einem Stall geboren ist? Er sagt: Maria habe ihr Kind in eine Krippe gelegt, weil sie sonst „keinen Raum hatten in der Herberge“. So übersetzt Luther. Er versteht die Bemerkung so: in der Herberge war kein Platz mehr für die beiden; alles war schon besetzt, so mussten sie in einen Stall. Andere beziehen wohl auch das κατάλυμα auf den Stall selbst: im Stall war sonst kein Raum da. Am besten geht man aus von dem Wort κατάλυμα. Was heißt es? Wir finden das Wort noch einmal bei Lukas (22, 11), ebenso bei Markus (14, 14). Beide Male bezeichnet es das Zimmer eines Hauses in Jerusalem, in dem Jesus mit seinen Jüngern das letzte Mahl hält. Das Wort bezeichnet ganz allgemein den

¹ Menge übersetzt gut: während ihres dortigen Aufenthalts...

Ort der Einkehr, an dem man übernachtet. Lukas 19, 7 heißt es: alle murren und sagen: bei einem „Sünder“ kehrt er ein, um bei ihm zu übernachten (καταλύσαι). Da ist weder an eine Herberge, noch an einen Stall gedacht. Durch Lukas 22, 11 und Mark. 14, 14 ist man veranlasst, κατάλυμα zu übersetzen mit: Zimmer für Gäste. Es war eine Pflicht und wohl auch eine gute Einnahmequelle für die Hausbesitzer in Jerusalem, dass sie für die vielen Pilger in ihren Häusern Räume bereit hielten und zur Verfügung stellten. Sonst dienten sie zum Übernachten, in der Passahnacht auch zum Abhalten der festlichen Mahle. Bei dieser Deutung von κατάλυμα ergibt sich uns für Luk. 2, 7 ein anderes Bild als das übliche. Maria und Joseph haben in einem Gastzimmer ihre Unterkunft gefunden. Wenn sie schon einige Zeit in Bethlehem waren, ehe das Kind geboren ward, wie dies V. 6 verlangt, dann hat Joseph sich sicher nach einem geeigneten Raum umgetan, in dem Maria bis dahin sein und dann auch ihre Stunde erwarten konnte. Mögen auch die meisten Häuser in Bethlehem einräumig gewesen sein oder höchstens noch eine Kammer gehabt haben, so wird es doch nicht ganz an Häusern von größerem Umfang gefehlt haben, die auch eine Stube für Gäste enthielten. Wir besitzen die reizende Schilderung eines solchen Stübchens in 2. Kön. 4, 8ff. Die reiche Frau von Sunem sagt zu ihrem Manne: lass uns ihm ein kleines ummauertes Obergemach machen und ein Bett, Tisch, Stuhl und Leuchter hineinsetzen, auf dass er, wenn er zu uns kommt, dahin sich tue. Griechisch heißt es: ποιήσομεν αὐτῷ ὑπερῶον, τόπον μικρόν, einen kleinen Raum! An solch ein Stübchen wäre zu denken. Aber die Krippe? Nötigt sie uns nicht doch, am Stalle festzuhalten? Sehen wir näher zu. Wenn es sich bei der Krippe, in die Maria Jesus legte, um eine Krippe im Stalle handelte, dann hätte Maria ihr in Windeln gewickeltes Kind auf den Stallboden legen müssen, denn die Stallkrippe war eine muldenartige Vertiefung im Boden (אֲבוֹס שֶׁל קֶרְקַע). Auf den alten Bildern sehen wir dementsprechend auch das Kindlein auf dem Stallboden liegen. Erst später tritt die erhöhte Krippe auf. Ob dem eine Kenntnis der Stallkrippe zugrunde liegt? Nun seien sämtliche Mütter
gefragt,
ob

sie ihr neugeborenes Kind auf den Boden gelegt haben würden, dazu noch in einem Stalle. Es ist von allen ein energisches Nein zu erwarten. Und wenn sie gar erfahren, dass man darüber debattiert, ob die Mäuse nur an ein totes Kind gehen oder auch an ein lebendiges, dann wird dieses Nein noch energischer werden. Es ist zu erwarten, dass Maria nicht getan hat, was sonst keine Mutter täte.¹ Aber die Krippe? Sie ist nicht nur fest im Erdboden. Sie kann auch ein muldenförmiges oder schüsselförmiges Gefäß sein. Die Krippe, „die vor den Arbeitern steht,“ aus der der Tagelöhner zu essen bekommt“ (s. Levy I, S. 13 s. v. אֲבוֹס) ist nicht in den Fußboden eingelassen. Eine solche Mulde kann aber sehr wohl auch einmal einem Kindlein als Wiege dienen. Und das ist allerdings unsere Meinung. Ein Krippentröglein musste Jesus als Wiege dienen. Dabei ist das Wort Wiege ernst gemeint. Man darf nur nicht an unsere Wiegen, noch weniger an die heutigen, die alte, gute Wiege verdrängenden Kinderwagen denken, sondern an die Art Wiege, wie sie die Griechen kannten, die man heute in Polen noch viel findet, die es bis vor kurzem auch noch in Deutschland gab und vielleicht bei sehr beschränktem Raume heute noch gibt, nämlich an eine Art Mulde, die mit Stricken an der Decke hängt und dort, ohne den Raum im Zimmer sehr zu beschränken, gemütlich schaukelt. Es wäre merkwürdig, wenn man dieses praktische Möbel bei dem beschränkten Raum in den einräumigen Häuschen Palästinas nicht gekannt hätte. Der Grieche nannte diese schwebende Wiege αἰώρα.

Danach wäre es also so gewesen: an Stelle einer Wiege, die Maria nicht zur Verfügung stand, nahm man eine bewegliche muldenförmige Krippe und hängte sie bei dem Raummangel an der Decke des Gaststübchens auf. Dafür spricht auch das Wort, was Luther mit: „legte“ übersetzt: ἀνέκλινεν. Genauer heißt es: sie legte es hinauf!

Für manchen mag diese Deutung von V. 7 schon rein stimmungsmäßig schwer annehmbar sein. Wo bleibt das: er ward arm, damit wir durch seine Armut reich würden? Dazu ist zu

¹ Das letztere Bedenken gälte auch, wenn die Stallkrippe erhöht, etwa an der Wand, gewesen wäre.

sagen: auch das ist Armut, wenn der Heiland der Welt keine rechte Wiege hat, sondern in einem Futtertröglein liegt, und wenn das Kämmerchen, in dem er geboren wird, so eng ist, dass man das Tröglein an die Decke hängen muss. Das ist allerdings richtig, die ganze Krippenpoesie hat am Lukastexte dann ebenso wenig Anhalt wie der Ochse und das Eselein.

Es steht aber in dem wichtigen Verse 7 noch ein Wort, das ernsthafte Beachtung verlangt, das Wort: sie wickelte ihn in Windeln. Da mag mancher fragen, wieso dies der Fall ist. Er sieht in dieser Mitteilung nichts weiter als einen malenden Zug der Erzählung und darum in jedem Bemühen, lange Erörterungen an diese Wendung zu knüpfen, ein Banalisieren. Es soll aber hier, auch auf die Gefahr hin, des Banalismus geziehen zu werden, doch geschehen, denn es muss geschehen.

Es klingt sehr banal, wenn zu solcher Stelle gefragt wird, ob die Erwähnung von Windeln nicht etwas Besonderes besagen will. Es scheint noch banaler, wenn man erwägt, ob Maria selbst das Kind in Windeln gewickelt hat. Wenn die Geburt erwartet wurde, dann hat bei Maria ebenso wenig wie bei der ärmsten jüdischen Frau die Wehmutter gefehlt, und sie ist es dann eigentlich, die das Wickeln in Windeln und, was zuvor geschehen muss, besorgt. Das ist so selbstverständlich, dass das nicht besonders gesagt zu werden braucht. Warum aber werden die Windeln doch erwähnt? Das ist eine Frage von Ernst und nicht von jener neugierigen Art, die fragt: wo Maria die Windeln hergehabt habe, und die, wie Luther in einer seiner Weihnachtspredigten ablehnend mitteilt, antwortet: sie habe das Kind ins Josephs Hosen gewickelt.

Suchen wir auf unsere ernsthafte Frage eine ernsthafte Antwort, dann hilft uns wieder, wie so oft, die Septuaginta und die Konkordanz. Es ist nicht oft in der Bibel von Windeln die Rede. Im Neuen Testament kommt das Wort *σπαργανοῦν* nur hier vor, im Alten Testament *σπάργανον* und *σπαργανοῦν* Ez. 16, 4, Hiob 38, 9 und Weisheit 7, 4. Die beiden letzteren Stellen tragen für unsere Stelle nichts aus. Dagegen ist Ez. 16, 4 für sie von großer Bedeutung. Dort ist die Rede von Jerusalem:

„Dein Vater war ein Amoriter und deine Mutter eine Chetiterin. An dem Tage, da du geboren wardst, wurde weder deine Nabelschnur abgeschnitten, noch wurdest du mit Wasser abgewaschen, noch mit Salz abgerieben, noch in Windeln gewickelt. Niemand blickte mitleidig auf dich, sondern du wurdest hingeworfen aufs freie Feld.“ Jerusalem wurde behandelt wie ein Kind, das ausgesetzt wird, wie ein vom Vater verworfenes Kind. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, was mit dem ehrlichen Kind unmittelbar nach der Geburt geschieht. Das Letzte ist, nachdem es gebadet und mit Salz abgerieben ist, dass es in Windeln gewickelt wird. Wenn daher gesagt ist, dass Maria ihren Sohn in Windeln wickelte und in das Futtertröglein hinauflegte, so heißt das, dass das geschehen ist, was als erste Besorgung des Neugeborenen geschehen musste. Ob aber damit nicht doch noch ein anderes gesagt sein soll? Es geschieht mit dem Kinde, was einem ehelichen, ehrlichen Kinde zuteil wird. Wir haben hier einen ähnlichen Anschauungskomplex vor uns wie bei der Schoßsetzung des Neugeborenen, mit welcher dieses als echtes Kind anerkannt wird, (s. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestl. Gräzität, Gotha b. Perthes, s. v. κόλπος). Hier wird deutlich, warum Joseph Maria trotz ihrer Schwangerschaft mit auf die beschwerliche Reise genommen hat, obwohl sie in Bethlehem nicht nötig war. Ihr Kind sollte keinen Tag auf die förmliche Anerkennung seitens Josephs warten. Das Sätzchen: sie wickelte ihn in Windeln, ist nicht malende Epik, sondern hat eine bestimmte Tendenz, die verständlich wird, wenn, wie wir schon bei Matthäus sahen, damit zu rechnen ist, dass schon zur Zeit der Bildung der lukanischen Vorlage in Palästina ein hässliches Gerücht über die Herkunft Jesu verbreitet war. Dieses Gerücht wird durch die Erwähnung der Tatsache, dass das Kind alsbald in Windeln gewickelt wird, aufs einfachste widerlegt.

Nehmen wir einmal an, es sei in der Form schon umgegangen, dass Maria von einem römischen Soldaten Gewalt erlitten habe. Dann würde ihr Kind als Bastard gegolten und auf ihm all die Schmach gelegen haben, die den מִזְזֵר trifft.

Auch bei den Hirten leiten die Krippenspiele an einem für die Erzählung durchaus nicht nebensächlichen Punkt irre, ebenso auch manche Weihnachtslieder. Immer wieder sehen wir in den Spielen die Hirten bei ihren Herden schlafen. „Ihr Hirten erwacht,“ ruft das Kinderlied. So erscheint ihr Erlebnis als ein schöner Traum. Wir mögen zu dem Erzählten stehen, wie wir wollen, das sollte nicht geleugnet werden, dass die Vorlage des Lukas die Engelserscheinungen, die Engelsworte und den Engelssang als Wirklichkeiten nimmt und bietet. Die Hirten wachen, sehen und hören, sind Zeugen des von ihnen Erlebten.

Man könnte versucht sein, indem man die Angabe über die Hirten ganz ernst nimmt, aus ihr etwas zu erschließen über die Jahreszeit, in der Jesus geboren wurde. Da man im allgemeinen das Vieh nur von ungefähr April bis ungefähr November auf dem Anger weiden ließ, ließe sich sagen, dass die Geburt Jesus in diesen Zwischenraum fallen müsse, und die Vermutung ließe sich noch dadurch verstärken, dass selbst, wenn, was auch vorkam, die Herden auch zwischen November und April auf der Weide waren, sie doch schwerlich in dieser Zeit über Nacht draußen belassen worden wären, zumal der Text es nahelegt, dass das Hirtenfeld nicht allzu weit von Bethlehem ab lag. Doch, wie es auch gewesen sein mag, wie es nicht entscheidend ist, ob wir das Geburtsjahr Jesu genau wissen, so ist es auch nicht nötig, über den Geburtstag Gewisses zu sagen. Noch weniger über die Stunde der Geburt, obwohl aus dem σήμερον: „euch ist heute der Heiland geboren,“ sich wohl etwas über sie erschließen ließe.

Mehrere Hirten behüten in der Nacht in einer Hürde nahe bei Bethlehem eine Herde. Das ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν lässt darauf schließen, dass sie die Aufgabe gemeinsam zu leisten haben. Da tritt ein Engel Jahwes zu ihnen, und der Glanz Jahwes (der Jahwe umgibt) umleuchtet sie. Der Himmel ist geöffnet über den Hirten. Es ergreift sie die heilige Scheu, die immer da erweckt wird, wo Jahwe nahe ist und seine Nähe bemerkbar macht, denn Jahwe ist der Heilige. So ist es auch des Engels erstes Wort: fürchtet euch nicht! Er bringt eine Botschaft, welche große Freude, und zwar für ganz Israel, bringt: heute ist euch der

σωτήρ geboren, welcher ist der Messias in Herrschermacht, und zwar ist er geboren in Davids Stadt. Was sagte dies Wort den Hirten? Wir verstehen das so lange nicht, als wir, wieder von den Krippenspielen unbewusst beeinflusst, sie als eine Art Tolpatsche ansehen oder doch das Bild, das uns heute der Hirte bietet, ohne weiteres nach dem Hirtenfeld übertragen. Man kennt nicht nur Hirten, die für andere hüten, Mietlinge; man kennt auch solche, denen die Herde zu eigen gehört. Und wenn es heißt: sie hüteten ihre Herde, so liegt es näher, daran zu denken, dass sie Eigentümer der Tiere sind, die sie hüten, als dass sie Mietlinge sind. Wir haben keine Veranlassung, uns diese Männer als halbvertrottelt vorzustellen. Es waren israelitische Männer, Bethlehemiten, denen die Hoffnung, dass einmal aus ihrer Stadt der Messias kommen werde, welcher der Herr sein wird und der Retter, bekannt und vertraut ist. Nun erfahren sie: heute, in dieser Nacht, ist der geboren, der Χριστός, κύριος, σωτήρ, für das ganze Volk sein soll. Sie verstehen als Israeliten, was das heißt. Sie werden aufgefordert, alsbald nach dem Kinde zu sehen. Sie können es dadurch finden, dass ihnen gesagt wird: der Säugling liegt in Windeln gewickelt in einem Futtertröglein. Es ist zu fragen, was an dieser Weisung das Weisende, das σημεῖον ist. Die Windeln können es nicht sein. Jedes ehrliche Kind wird in sie gewickelt. Wenn sie hören, dass es in Windeln gewickelt sei, so hören sie daraus, dass all das geschehen ist, was nach einer Geburt zu geschehen hat, und so ist es für sie möglich, sich alsbald auszumachen und nach dem Kinde zu sehen. Das eigentliche Erkennungszeichen ist aber das Futtertröglein. Die Kinder in Bethlehem haben sonst ihre Wiege. Das Kind, das σωτήρ, Χριστός, κύριος, ist, muss mit einem Futtertrog vorliebnehmen. So wird es den Hirten sofort eindrucklich, dass das Kind, über das sie sich freuen, in Niedrigkeit geboren wird.

In gewaltigem Kontrast dazu steht allerdings, was sie erleben. Zu dem Engel mit seinem Evangelium tritt die Menge des himmlischen Heeres, um Gott zu preisen. Der Engelsgesang hat nicht den Sinn einer Aufforderung etwa an die Hirten, Gott die Ehre zu geben. Er ist ein Preis der Herrlich-

keit Gottes: Herrlich ist Gott in der Höhe! Ebenso enthält der Fortgang des Lobliedes nicht ein Programm, das für die Erde gelten soll: Friede sei auf Erden! -Vielmehr ist mit der Geburt des Kindes nunmehr Gottes Hilfe und Heil auf Erden gegenwärtig. Gegenwärtig, weil der Heiland, Christus der Retter da ist. Am meisten Schwierigkeiten macht das ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Die Übersetzung der römischen Kirche: bei den Menschen, die eines guten Willens sind, ist sicher falsch. Luthers: und den Menschen ein Wohlgefallen, macht den Sang dreigliedrig, während er nur zwei Glieder hat. Sie bringt auch nicht deutlich zum Ausdruck, inwiefern auch die Wendung ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας ein Lobpreis Gottes ist. „Den Menschen sei ein Wohlgefallen“ klingt, als sollte dies Wohlgefallen ein Wunsch sein. Εὐδοκία ist Übersetzung von **!Acr**; und bezeichnet Gottes Wohlgefallen, Gottes freie Güte und Gnade. Wenn nun die Engel singen: das Heil Gottes ist jetzt auf Erden bei den Menschen, sofern ihnen Gottes Wohlgefallen, seine freie Gnade und Güte gilt, dann enthält der Lobpreis der Engel eine Entschränkung, die man in der Botschaft des Engels, die von einer Freude für ganz Israel redet, noch vermissen könnte. Mit Recht singt das Kinderlied: Welt ging verloren, Christ ist geboren. Für die Welt, hier für die Menschenwelt, wird Gottes freie Gnade gegenwärtig im Kinde. Daher wäre vielleicht am besten zu übersetzen: Herrlich ist Gott in der Höhe, und aus seiner freien Gnade ist nun für die Menschheit Heil (im Kinde) zur Erde gekommen.

Die Engel kehren zum Himmel zurück. Die Hirten gehen hinein nach Bethlehem. „Lasst uns nach Bethlehem gehen und das, was da geschehen ist, und das uns Jahwe kundgetan hat, sehen.“ Luther hat gut übersetzt: die Geschichte sehen. ᾿Ρῆμα, eigentlich Wort, bezeichnet als Übersetzung von רָבַר nicht nur das Gesprochene, sondern auch allgemein: die Sache, das Ereignis, ebenso wie λόγιον. Eilends machen sich die Hirten auf die Suche und finden denn auch Maria und Joseph und den Säugling im Futtertrog. Warum mag Joseph neben Maria besonders genannt sein? Luther hebt es mit Recht durch die Übersetzung hervor: sie fanden beide.

Der Vater ist auch dabei.

Was für die Hirten nebensächlich sein konnte, brauchte es für den Bericht nicht zu sein. Er betont den Vater aus demselben Grunde, aus dem er die Windeln erwähnt. Die Mitnahme der schwangeren Maria nach Bethlehem, das Wickeln in Windeln, das Dabeisein, als die Hirten kommen, alles das wird erwähnt, um so stark als möglich zu betonen, dass Joseph das Kind, man möchte sagen, von seinem ersten Atemzug an als sein Kind anerkannt hat. Was mit der Lesart: *Josephus, cui desponsata erat Maria virgo, genuit Jesum* gesagt ist, das sichert der lukanische Bericht auf seine Weise gegen alle Missdeutung. Joseph erklärt durch sein Verhalten den Jungfrauensohn als sein Kind, gibt sich ihm zum Vater. Auch nach Lukas „zeugt“ er den Jungfrauensohn.

Mit V. 17 kommen wir wieder zu einer Aussage, die gegenüber einer reichen homiletischen und katechetischen Tradition in ihrem eigentlichen Sinn sichergestellt werden muss. Denken wir an das Schnorrersche Bild, wie die Hirten geradezu aus dem Stalle hinausstürmen, um ihr Erlebnis, man möchte fast sagen, in Bethlehem auszuschreien. Auch Luthers Übersetzung kann zu diesem, unseres Erachtens keineswegs nebensächlichen Irrtum veranlassen. „Da sie es aber gesehen hatten, breiteten sie das Wort aus, welches zu ihnen von diesem Kinde gesagt war.“ Das hört sich in der Tat so an, als hätten es sich die Hirten angelegen sein lassen, ihr Erlebnis möglichst vielen in Bethlehem mitzuteilen. Albrecht übersetzt zutreffender: bei seinem Anblick erzählten sie, was sie über dieses Kindlein vernommen hatten. Wir befinden uns nicht auf den Gassen Bethlehems, sondern im Gaststübchen, in dem Jesus geboren ist. Wer mag außer Joseph und Maria dort noch gewesen sein? Wir wissen es nicht. Viele werden es nicht gewesen sein. Wie viele oder wie wenige es aber auch waren: alle ἐθαύμασαν hinsichtlich dessen, was ihnen die Hirten erzählten. Das unübersetzt gelassene ἐθαύμασαν wird gewöhnlich mit sich wundern, verwundert sein wiedergegeben. Und gewiss, was die Hirten erlebt haben und erzählen, ist reichlich zum Sichwundern. Es ist nur die Frage, ob ἐθαύμασαν mit: sich wundern, sich verwundern richtig wiedergegeben ist. Es ist von Wichtigkeit, ihr Aufmerksamkeit zu schenken. Die Septuagintakonkordanz weist aus, dass θαυμάζειν Übersetzung von

סַמְּשׁ ist, ebenso von הַמְּתָּ. Beide Worte bedeuten aber: vor Entsetzen starr sein bzw. vor Entsetzen sprachlos sein. Von andern Beobachtungen her bin ich geneigt, als dasjenige Wort, mit dem θαυμάζειν gleiche Bedeutung hat, הַמְּתָּ anzusehen um des Gleichklangs der Worte willen. Der neutestamentliche Befund zeigt eine ähnliche Verwendung von θαυμάζειν. Es heißt im Neuen Testamente nicht bewundern, auch nicht harmlos: sich wundern, sondern: betroffen sein. Es steht geradezu zusammen mit ἐξιστάναι Apg. 2, 7: ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον. Auch Offb. 17, 8 wird θαυμασθήσονται zu schwach wiedergegeben mit: sie werden sich verwundern. Man könnte eher sagen: sie werden das Tier aus dem Abgrund entsetzt anstarren.

Jedenfalls erlaubt es der Sprachgebrauch, ἐθαύμασαν zu übersetzen: alle, die die Erzählung der Hirten hörten, waren sehr betroffen. Sofort entsteht die Frage: warum das? Gab das Herrliche, das die Hirten berichteten, Grund, betroffen zu sein? Verkündigte der Engel nicht große Freude? Dass uns der Grund, warum die Hörer der Rede der Hirten betroffen waren, so fernliegt, kommt daher, dass wir alle in Gefahr sind, Luk. 2 in eine Art Märchensphäre anstatt in die nackte Wirklichkeit jener Stunde hineinzurücken. Nehmen wir den Bericht ernst und ebenso die Situation, in die er uns versetzt, dann ist die Lage doch die: hier erschallt die Botschaft der Himmlischen über dem neugeborenen Kinde und preist es als den kommenden Retterkönig, den Herrn, und wenige Kilometer von Bethlehem sitzt der furchtbare Mann, der Weib und Söhne nicht schont, wenn er seine Herrschaft gefährdet sieht. Dass er vor nichts zurückschreckt, wenn es seinen Thron gilt, beweist die Überlieferung über den bethlehemitischen Kindermord. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Hoffnung auf die Nähe des Messias zu des Herodes Zeit stark war. Es müsste merkwürdig zugegangen sein, wenn man sich nie gefragt hätte, wie wird sich Herodes dazu stellen, wenn wirklich der Messias kommt? Nun ist er da, ein Kindlein in dürftiger Armut, schutzlos, wehrlos. Vermag jemand zu glauben, dass Joseph und Maria ein Interesse daran hatten, dass das Erlebnis der Hirten in Bethlehem ausgerufen werde? Im Gegenteil. Wenn etwas

naheliegt, dann ist es dies, dass sie, von der Kunde der Hirten betroffen, diese gebeten haben, zu schweigen, jedenfalls öffentlich nicht von ihrem Erlebnis zu reden.

Es liegt ein ganz charakteristischer Unterschied vor zwischen dem Bericht über des Johannes Geburt und dem der Geburt Jesu. Dort heißt es: Das ganze Bergland Judäas redete von den Ereignissen. Hier heißt es: Maria aber prägte sich alle diese Ereignisse ein und hielt sie fest, indem sie sie immer in ihrem Herzen bewegte. Es ist deutlich, dass dieser Vers besagen soll, woher die Gewährsmänner des Lukas die Kunde von den Ereignissen bei der Geburt hatten. Maria ist ihre Quelle. Sie bewahrte still, was, auf der Straße ausgerufen, ihres Kindes Leben gefährdet hätte. Es ist auch nicht gesagt, dass die Hirten das getan haben. Im Gegenteil: sie kehren zu ihren Herden zurück und dort loben und preisen sie Gott dafür, dass sie gewürdigt waren zu hören und zu sehen, wie es ihnen gesagt war. Sollten sie das Kind durch unzeitiges Proklamieren in Gefahr bringen? Das wäre ein schlechter Dank gewesen für das Hohe, dessen sie gewürdigt waren. Die hier gegebene Auslegung weicht in nicht wenigen Punkten von der herkömmlichen ab. Liebgewordene Vorstellungen vom Verlauf der Weihnachtsgeschichte müssen aufgegeben werden. An die Stelle einer poetischen Erzählung oder gar einer ans Märchen grenzenden Dichtung tritt eine, wenn man das Wort recht versteht, tendenziöse Darstellung, eine Erzählung mit ganz bestimmten Absichten, die den Ausdruck bis in scheinbare Nebenzüge bestimmen (s. die Windeln). Es ist aber nicht so, als ob die Weihnachtsgeschichte jenes Zuges entbehrte, den man immer besonders hervorhebt, indem sie nämlich die Niedrigkeit und Unscheinbarkeit der Geburt dessen, „der alle Welt erhält allein“, beseitigte. Es ist wohl nicht die Rede von einer Geburt im Stalle, nicht von einem Lager von Heu und Stroh in einer Stallkrippe, nicht von der Unmöglichkeit, menschenwürdig unterzukommen. Aber das sind doch äußerliche Dinge. Bei der hier gegebenen Deutung tritt die Niedrigkeit der Geburt Jesu in viel gewichtigeren Zügen zutage. Um hässlichen Gerüchten zu wehren, muss

Maria die für sie beschwerliche Reise machen. In seiner eigentlichen Heimat kommt der Messias in engen Verhältnissen zur Welt, als ein Fremdling, für den es nur einen Futtertrog als Wiege gibt. Über den ersten Tag seines Lebens fällt alsbald (in dem ἑθαύμασσαν kommt dies zum Ausdruck) der schwarze Schatten der Feindschaft gegen den, der der Welt Retter sein wird. Wir werden sehen, dass dieser Zug auch ferner noch den lukanischen Bericht bestimmt.

Die Beschneidung und die Darstellung im Tempel.

(Luk. 2, 21 – 39.)

In Gal. 4, 4 sagt Paulus: als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn von sich heraus, ihn, der geboren ward von einer Frau und unter das Gesetz getan. Dieser eine Vers ist wie eine Zusammenfassung des lukanischen Berichts über Jesu Geburt. Zu der Zeit, da die Macht des Kaisers dieser Welt auf ihrer Höhe steht, wird der König der Könige geboren, und der stolze Befehl des Gewaltigen dieser Erde muss dazu dienen, dass der Messias in der Davidsstadt zur Welt kommt. Der von Gott ab- und herausgesandte Sohn (ἐξαπέστειλεν) wird von einem Weibe geboren. Er kommt nicht etwa so, wie heidnische Phantasie die Götter in die Menschenwelt eintreten lässt. Er wird Kind, aber nicht Sohn eines Mannes aus dem Willen des Mannes (ein unvollziehbarer Gedanke, da doch der, der als Jesus in die Geschichte eintritt, nach Paulus Sohn Gottes ist), sondern er wird von einem Weibe empfangen und geboren und unter das Gesetz getan. Wie dies sofort nach seiner Geburt geschieht, erzählt nun Lukas in Vers 21 ff.

Was über die Beschneidung gesagt ist, ist kurz. Das Kind wird am achten Tage, wie es Gesetz ist, beschnitten. Es erhält den Namen Jesus, den der Engel nannte, ehe es noch im Mutterleib empfangen war. Damit ist auch in der kurzen Mitteilung von der Beschneidung ausdrücklich enthalten, dass der, den man da beschnitt, nicht wie andere Menschenkinder in diese Welt kam. Wir lassen uns daran erinnern und verbinden mit dieser Erinnerung die Frage: warum dann doch die Beschneidung? Mag

der Sinn der Beschneidung ursprünglich gewesen sein, welcher er mag, zur Zeit der Geburt Jesu wurde sie als ein Akt der Reinigung verstanden (s. auch Kol. 2, 11). Nur unter dieser Voraussetzung ist auch die spätere Meinung zu verstehen, dass Melchisedek, Mose, David beschnitten geboren sind! (Strack-Billerbeck, Bd. 4, 1. Teil, S. 34 u.). An diesen bevorzugten Frommen haftete die Unreinigkeit auch nicht einen, geschweige denn acht Tage. Sie waren rein von Anfang an. Von hier aus gesehen, erscheint die Tatsache der Beschneidung im selben Lichte wie später die Taufe durch Johannes. Jesus bedarf der Taufe zur Vergebung der Sünde nicht, er lässt sie aber an sich vollziehen, weil die Aufforderung zur Bußtaufe nach Gottes Auftrag durch den Täufer an ganz Israel ergeht und er sich mit dem Volke, in das er hineingeboren ist, ganz zusammenschließt. Indem an ihm die Beschneidung vollzogen wird, ist er in das Volk des Bundes aufgenommen und zur Erfüllung der ganzen Thora verpflichtet. Durch die Beschneidung wird er recht eigentlich unter das Gesetz getan. Gleichzeitig ist aber jeder Einwand, dass er eigentlich gar nicht zum Bundesvolk gehöre, der von den Gerüchten über seine Geburt her erhoben werden könnte, unmöglich. Wie Joseph bei der Geburt sich als Jesu Vater bekannt hat, so tut er es erneut dadurch, dass er ihn beschneiden lässt.

Die Verse über die Darstellung im Tempel und über die Darbringung des Reinigungsofers bieten einige Schwierigkeit. Auf wen ist das ἀὐτῶν V. 22 zu beziehen? Schwerlich außer auf Maria auch auf Joseph. Nirgends ist von einer Reinigung des Mannes die Rede. Eher ist es denkbar, dass Lukas, der die Darstellung im Tempel mit dem Reinigungsoffer so eng verbindet, Mutter und Kind mit dem ἀὐτῶν meint. Wichtiger aber ist es, zu fragen, warum über beides, über die Darstellung und Lösung des Erstgeborenen und über das Reinigungsoffer berichtet wird. Das Folgende legt nahe, dass dies um deswillen geschieht, was von Simeon und Hanna zu sagen ist. Wenn es aber richtig ist, was oben zur Beschneidung gesagt wurde, dann bildet die Mitteilung über die Darstellung und das Reinigungsoffer zunächst nur die Fortsetzung dessen, was dort zutage tritt. Mit Jesus ge-

schieht alles, was mit einem Sohne zu geschehen hat, der als Erstgeborener in das Heilsvolk eingefügt wird. Wir müssen uns immer wieder daran erinnern, dass die Erzählung, die Lukas seinem Evangelium voranstellt, palästinensischen Ursprunges ist. Für die erste Gemeinde war es aber einer bösen Verleumdung Jesu gegenüber von Wert, davon zu hören, dass mit dem Kinde Jesu alles im Gesetze Geforderte geschah.

Er wird nach 2. Mos. 18, 11 ff. im Tempel „dargestellt“. Es dürfte nicht fraglich sein, dass es zur Zeit der Geburt Jesu keineswegs Sitte war, jedes erstgeborene Knäblein nach Jerusalem in den Tempel zu tragen, und dass auch keineswegs jede israelitische Mutter zwecks Darbringung des Reinigungsopfers selbst im Tempel erschien. Es ist ein Beweis der Gesetzestreue des Joseph, dass er, da ihm die Nähe Bethlehems die Möglichkeit dazu bietet, mit Maria und dem Kinde zum Tempel kommt und so den denkbar korrektesten Vollzug der gesetzlichen Vorschriften ermöglicht.

Der erstgeborene Sohn der israelitischen Mutter, das ist Jesus ja in ganz eigentlichem Sinne, ist zu lösen (2. Mos. 18, 15-37 λύτροῦν). Für alle Zeiten soll diese Lösung an die Errettung aus Ägypten erinnern: „Mit gewaltiger Hand hat dich Jahwe aus Ägypten geführt.“ Hier wird der zum Tempel gebracht, vor dessen Rettertat die Errettung aus Ägypten in den Hintergrund treten wird. Zu dem, was 2. Mos. 18 steht, kam nach 4. Mos. 18, 16 ein Weiteres. An die Stelle der zu priesterlichem Dienst ursprünglich verpflichteten Erstgeborenen sind die Söhne Levis getreten. Und diese Ablösung wird immer wieder gleichsam vergütet durch Zahlung von 5 Schekeln Silber (etwa 13 M.) an den Priesterstand. Auch diese Zahlung brauchte keineswegs in Jerusalem zu geschehen. Es ist aber anzunehmen, dass Joseph, mochte es ihm auch schwer fallen, diese Ablösungssumme auch im Tempel entrichtet hat. Dass ihm das nicht leicht gefallen sein mag, ist daraus zu entnehmen, dass er von der Möglichkeit Gebrauch macht, die nach 3. Mos. 12, 8 besteht, wonach statt des Lammes als Ganzopfer eine Taube, und für das Sündopfer eine zweite genügt. Wenn, wie oben mit Zahn angenommen wurde, Joseph

als Davidsspross in Bethlehem irgendwelche Eigentumsrechte besaß, dann können sie nicht besonders wertvoll gewesen sein.

Jesu Priesterpflicht wird abgelöst zugunsten der Söhne Levis, denn er ist unter das Gesetz getan. Es sollte eine Zeit kommen, da er als ewiger Hoherpriester den Hohenpriester aus Aarons Geschlecht ablöste (s. den Hebräerbrief). Im Zusammenhang mit seiner Geburt wird im Tempel zu Jerusalem ein Sündopfer dargebracht. Es sollte die Zeit kommen, da er das Sündopfer ward für die Welt.

Und schon in seine ersten Kindheitstage hinein dringt der Hinweis auf dieses sein Los. Wir sagten zur Geburtsgeschichte, dass von Jerusalem her schon ein drohender Schatten auf das Kind fällt. Wir hören jetzt aus des greisen Simeons Mund von einem Schwert, das einst durch Marias Seele gehen wird, von hartem Widerspruch, der sich später gegen dies Kind erheben wird.

Ehe das Kind dargestellt ist, ehe das Opfer dargebracht wird, tritt eine würdige Greisengestalt zu den Eltern und zum Kinde. Es ist Simeon. Er wohnt zu Jerusalem, ist ein Mann von Güte (δικαιος) und Frömmigkeit (εὐλαβής). Und er wartet auf den Trost Israels. Das ist eine bedeutsame Mitteilung. Er ist es nicht allein, der darauf wartet. Es gibt in Jerusalem noch mehr solcher Wartenden. Hanna redet von dem Kinde zu allen, die auf die Befreiung Jerusalems warten.

Hier bietet uns die palästinensische Vorlage des Lukas sehr wertvolle Mitteilungen. Und wir haben keinen Grund, sie zu überhören oder ihnen zu misstrauen. Sind sie doch förmlich und, wie es scheint, absichtlich gesichert durch die ausdrückliche Nennung der beiden Hauptpersonen mit Namen: Simeon und Hanna. Die Absicht tritt ganz besonders deutlich bei Hanna hervor. Es ist für die Sache selbst völlig gleichgültig, wie alt Hanna ist, ob sie Witwe ist, wie lange sie das ist, ob sie aus dem Stamm Asser ist, wie lange sie verheiratet war. Wenn man dennoch zur Zeit, da die Vorlage des Lukas entstand, dies alles wusste (aus welchem Grunde sollte man es erfunden haben?), dann haben wir es in Hanna mit einer zu ihrer Zeit in ihren Kreisen wohlbekanntem, hochgeschätzten Frau zu tun, an die die Erinnerung in Jerusalem

nicht so rasch erlosch. Dasselbe legt auch die ehrende Mitteilung nahe: sie war eine Prophetin. Man war zur Zeit Jesu in Israel nicht so freigebig mit diesem Ehrentitel. Im Gegenteil, man klagte darüber, dass prophetenlose Zeit sei. Selbst große Lehrer wie Hillel wagten nicht nach der Prophetenehre für sich zu greifen; sie waren nur Schriftgelehrte. Selbst Simeon wird nicht als Prophet bezeichnet, obschon das, was von ihm gesagt wird, dies hätte nahelegen können. Von ihm heißt es: heiliger Geist, nicht der Heilige Geist war auf „ihn“. Es ist eine eigentümliche Wendung, dieses: heiliger Geist war auf ihn hin (ἐπ’ αὐτόν, nicht ἐπ’ αὐτῶ oder ἐν αὐτῶ). Es kommt damit zum Ausdruck, dass der Teilgeist, der ihn leitete, nicht ein Teil seines Wesens, nicht sein Besitz geworden ist. Er bleibt immer auf ihn hingerichtet. Immerhin aber wird von diesem Teilgeist gesagt, dass er dauernd auf ihn gerichtet war. Wenn wir eine Analogie für das, was hier gesagt ist, suchen, dann bietet sie uns am besten das neutestamentliche Charisma.

Von diesem Sein heiligen Geistes auf Simeon hin ist zu unterscheiden die von dem Heiligen Geiste dem Greise gewordene Offenbarung, dass er vor seinem Tode noch den Christus, den Herrn sehen werde. Voraussetzung dieser Verheißung ist, dass man in Jerusalem um die Zeit der Geburt Jesu gespannt auf das Kommen des Messias wartete. „Es wird nicht lang mehr währen,“ so glaubte Simeon, so Hanna, so der Kreis derer, die die Befreiung Jerusalems erwarteten. Wir haben bei Matthäus darauf hingewiesen, dass das Zahlenschema des Stammbaums, wenn es nicht von Matthäus geschaffen ist, und das ist es nicht, es nahelegen musste: nun kommt der Messias. Es fehlt auch sonst nicht an Spuren, dass falsche Messiasse auftraten (s. Apg. 5, 36; Joh. 10, 8). Wir haben es uns also so vorzustellen, dass es fromme Kreise in Israel, in Jerusalem gab, die auf den bald kommenden Messias warteten. Wenn das Kadischgebet wirklich bis in die Zeit Jesu zurückreicht, dann beteten ja die Frommen darum, dass der Messias bald, noch in ihren Tagen, erscheinen möge. Das mag auch das Gebet des Simeon gewesen sein. Es sollte erhört werden. Es mag sein, dass er sich die Erfüllung

seines Wunsches anders gedacht hatte. Die Formel, welche den Kreis der Wartenden in Jerusalem bezeichnet, lenkt auf eine andere Spur. Wenn Luther übersetzt: welche auf die Erlösung zu Jerusalem warteten, so ist das nicht ganz genau. Auch das Wort „Erlösung“, so gewiss es als Übersetzung von λύτρωσις möglich ist, ist kaum ganz zutreffend. Wir übersetzen besser: auf die Befreiung Jerusalems. Der messianische König soll der Befreier Jerusalems sein. Das geht nicht nur auf Innerliches – auch solches wird mit dem Messias kommen –; das geht auf die Befreiung vom Römerjoch und von der Tyrannei des Herodes. Wenn man sich gewöhnt hat, die Kreise, die durch Luk. 2, 25 ff. für uns aus der Verborgenheit heraustreten, die „Stillen im Lande“ zu nennen, so ist man damit insofern im Rechte, als diese Kreise weit entfernt waren von jedem Zelotismus. Damit ist aber nicht gesagt, dass ihre Hoffnung auf den Messias nicht auch dies einschloss, dass er der große Befreier sein werde. Aus demselben Grunde ist es aber auch nicht zu erwarten, dass diese Stillen ihre Hoffnungen in Jerusalem ausriefen. Unter sich werden sie von ihnen geredet haben, nicht aber vor Herodes und den Römern.

Simeon kommt ἐν τῷ πνεύματι, von dem Heiligen Geist geführt, in den Tempel. Er geht den Eltern entgegen, nimmt das Kind in seine Arme, lobt Gott und spricht: Herr, nun lässtest du deinen Diener in Frieden scheiden, denn mein Augen haben dein Heil gesehen, dass du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht, dass über den (Heiden) Völkern wie die Offenbarung eines Geheimnisses aufgehen und dein Volk Israel verherrlichen soll.

Wir haben hier wieder ein „neues Lied“ vor uns, das zu seiner Voraussetzung Gottes große Wundertat hat. Nun ist der da, der alle die Verheißungen erfüllen wird, die hin und her im zweiten Jesaja zu lesen sind. Man kann nur dann bezweifeln, dass die Weite des Blicks, der nicht nur auf Israel schaut, sondern auch auf die Heidenwelt, bei einer Gestalt wie der des Simeon unmöglich sei, wenn man übersieht, dass diese auf den Messias wartenden Frommen in den Propheten wohl zu Hause waren, ganz besonders aber im 2. Jesaja. Dass der Messias universale Bedeutung nicht nur für alle Stämme Israels, sondern auch für

alle Völker haben werde, stand den frommen Israeliten fest vor dem Neuen Testamente.

Und nun folg auf diesen Lobpreis des Simeon, genau wie zuvor auf die Erzählung der Hirten, jenes θαυμάζειν. Wieder ist es unzureichend übersetzt mit: „Und sein Vater und seine Mutter wunderten sich des, das von dem Kinde geredet wurde.“ Ja, hier ist es noch deutlicher als 2, 18, dass „sich wundern“ nicht die rechte Übersetzung von θαυμάζειν sein kann. War es denn für die Eltern etwas so Überraschendes, was Simeon sagte. Mussten sie es sich zuerst von ihm sagen lassen, dass ihr Kind Heil und Licht für Israel und die Völker bedeutet? Eher konnten sie sich darüber wundern, woher denn Simeon wisse, dass dies ihr Kind der Messias sei. Aber auch dafür ist θαυμάζειν nicht das richtige Wort. Wieder ist zu übersetzen: sie waren betroffen, erschrocken. In Bethlehem war man immerhin noch ein wenig abseits von Jerusalem, von Herodes; hier wurde nun im Tempel, in Jerusalem selbst Ähnliches laut wie dort bei der Krippe. Was Engel dort verkündigt, verkündigt hier der Geist durch Simeons Mund. Was soll werden, wenn die Kunde von dem Kinde, das der Messias werden soll, in die Weite dringt?

Was Simeon weiter sagt, ist dazu angetan, die Eltern Jesu zu beruhigen. Er preist sie glücklich darum, dass ihnen dies Kind geschenkt ward, aber er zeigt auch deutlich, dass er davon weiß, wie sich gegen dies Kind, wenn es ein Mann geworden, Widerstände erheben werden bis zu der Schwere, dass das, was die Mutter mit ihm zu erleben haben wird, ihr einen Schmerz bereitet, wie wenn ein Schwert sie durchbohrte. „Siehe, dieses Kind ist dazu bestimmt, viele in Israel zu Fall zu bringen, andere aufzurichten. Ja, er wird ein Zeichen sein, dem man so heftig widerspricht, dass es dir, seiner Mutter, sein wird, als dringe ein Schwert durch deine Seele. Und das alles wird geschehen, damit offenbar werde, was in den Gedanken der Menschen verborgen ist.“

Es ist begreiflich, dass die üblich gewordene Gesamtanschauung von dem Lebensgange Jesus in diesem Wort des Simeon eine Weissagung sieht, die keine ist, sondern erst nach Jesu Tod von – nun von der Gemeinde, diesem willigen Hilfsmittel der Kri-

ker – geformt worden ist. Es hat aber sehr den Anschein, dass hinsichtlich der Anschauungen von dem leidenden Messias eine bedeutsame Wendung kommt. Dalman hat mit seinen Ausführungen über Jesaja 53 nicht das letzte Wort gesagt. Und wenn die messianische Beziehung der Psalmen mit der Überschrift: auf das „Ende“ (εἰς τὸ τέλος in der Septuaginta), auf die ich in meinem Buche über „Das Wirken des Christus“ hingewiesen habe¹, sich im Zusammenhange mit anderen Beobachtungen durchsetzt, dann wird es uns nicht mehr so unmöglich sein, wie bisher vielen, einzusehen, dass sich, in welchen Kreisen, das wäre näher zu untersuchen, mit der Hoffnung auf den Messias die Erwartung verbunden hat, dass er, ehe das Ende, der Sieg kommt, durch Leiden hindurch muss. Der Knecht Gottes bei Jesaja und der leidende Gerechte in den Psalmen legen beide den Gedanken nahe, dass, wer für Gottes Sache eintritt, zu leiden bekommt, dass aber sein willig getragenes Leiden seinem Volke zugute kommt. Davon allerdings, dass der Messias von seinem Volke verstoßen, getötet, ja dass er gekreuzigt werden wird, ist nirgends die Rede. So wird es verständlich, dass die Leidensweissagungen Jesu, da sie alle vom Sterben reden, für seine Jünger unverständlich blieben. Nicht dass der Messias leidet, ist für sie ein unvollziehbarer Gedanke, wohl aber, dass er stirbt, erst recht, dass er als ein Exkommunizierter am Kreuze stirbt. Psalm 22, ein Psalm „auf das Ende“, redet von Leiden, von tiefen Leiden – ich habe darauf hingewiesen, dass die Schilderung die der eines Gekreuzigten ist² –, aber bis zum Tode kommt es nicht. Vor dem Letzten kommt die Rettung, und nach ihr und aus ihr entsteht der Psalm mit seiner Rückschau auf das schwere Leiden und mit seinem Lobpreis dessen, der diesem Leiden reichen Segen schenkt.

So ist es nicht ungereimt, weil unmöglich, dass Simeon (und wie er jene Wartenden) damit rechnen, dass der Messias durch Kampf mit Widersachern und durch Leiden zum Siege gelangt. Er hat das Kindlein in seinen Armen und sieht hinaus auf das Los des Mannes. Er sieht die Mutter vor sich und gedenkt ihres Schmerzes, wenn sie den Sohn im Kampfe leiden sehen wird.

¹ Gütersloh 1924, C. Bertelsmann. S. 213 f.

² ebd. S. 210 ff.

Trotzdem preist er Joseph und Maria hoch, dass sie dieses Kindleins Eltern sind. Sie haben aber nicht zu befürchten, dass er in Jerusalem ausbreitet, was ihm zuteil geworden ist.

Zu dem würdigen Greise tritt die ihm ebenbürtige Hanna. Was von ihr gesagt wird, ist bemerkenswert. Auch sie kommt gerade zur rechten Stunde heran. Dass sie dies tut, ist damit erklärt, dass sie eine Prophetin heißt. Auch sie kommt auf Anregung des Geistes. Ihr Lebensgang ist der einer echten Israelitin. Sie hat ihren Stammbaum, der sie als Tochter Assers erweist. Phanael, ihr Vater, mag ein bekannter Mann gewesen sein. Die Nennung seines bloßen Namens genügt. Als Jungfrau trat Hanna in den Ehestand. Das besagt nicht nur, dass der Gatte, den sie nach 7 Jahren verliert, ihr erster Mann war. 84 Jahre ist sie alt, oder wenn die 84 Jahre die Zeit ihrer Witwenschaft bezeichnen, gar über 100 Jahre. Ob so oder so, jedenfalls muss sie, auch wenn sie nur (!) etwa 64 Jahre täglich im Tempel zu sehen war, dort eine bekannte Erscheinung gewesen sein, von der man auch zur Zeit der Entstehung der lukanischen Vorlage noch wissen konnte. Was über ihr Verhalten als Witwe gesagt ist, hat ähnliche Bedeutung wie das ἀπὸ παρθενίας. Die Pastoralbriefe zeigen, dass man etwas von den Gefahren frühen Witwenstandes weiß. Hanna ist, die üblichen Verhältnisse vorausgesetzt, etwa mit 20 Jahren Witwe geworden. Es scheint auch, dass sie kinderlose Witwe war. Sie tritt nicht wieder in eine Ehe und tut, was die Gefahren ihres jungen Witwenstandes überwindet. Sie fastet und betet und steht stets vor Gott. Sie ist keine σπαταλώσα. Es ist auffallend, wie ähnlich die rechte Witwe, die allein steht, nicht für Kinder und Enkel zu sorgen hat, in 1. Tim. 5, 5 beschrieben wird: sie setzt ihre Hoffnung auf Gott und sie verharrt im Bitten und Beten Nacht und Tag.

Diese fromme Greisin tritt auch herzu und lobpreist Gott. Ähnlich wie in der Geburtsgeschichte legt die übliche Übersetzung nahe, dass von dem Kinde auch in der Öffentlichkeit die Rede gewesen sei. Wie man meint, dass die Hirten Bethlehem mit der Verkündigung ihrer Erlebnisse erfüllt hätten, so versteht man hier den abschließenden Satz dahin, dass Hanna im Tempel, man

möchte fast sagen, von dem Kinde gepredigt hat. Aber auch hier legt der Text anderes näher. Zu wem redet Hanna von dem Kinde: zu allen, die auf die Befreiung Jerusalems warten. Sollten die auch etwa auf Anregung des Geistes alle zu jener Stunde im Tempel gewesen sein? Das ist nicht wahrscheinlich und durch den Text nicht gegeben. Es liegt überhaupt nahe, dass der Kreis derer, die wie Hanna und Simeon die Befreiung Jerusalems erwarteten, sich nicht an die Öffentlichkeit gedrängt hat, schon aus Furcht vor Herodes. Dieser Kreis erfuhr durch Hanna – wo und wie? ist nicht gesagt –, dass der Messias geboren, dass er aber noch ein unmündiges Kind sei. Dadurch waren diese Wartenden auf weiteres Warten angewiesen. Und viele mögen darüber heimgegangen sein wie Simeon und Hanna.

Es fehlt hier der Zusatz: Maria aber behielt all das und bewegte es in ihrem Herzen. Auf die Frage, woher man in der ersten Gemeinde um diese Vorgänge wusste, würde aber Lukas keine andere Antwort gegeben haben als durch 2, 19 und 51.

Nachdem alles getan ist, was entsprechend dem „unter das Gesetz getan“ geschehen sollte, kehren Joseph und Maria mit dem Kinde nach ihrem derzeitigen Wohnsitz Nazareth zurück. Warum die Bezeichnung „in ihre Stadt“ keinen ausschließlichen Gegensatz dazu bedeutet, dass nach 2, 3 Bethlehem die Stadt Josephs genannt wird, ist oben gesagt (S. 98).

Es ist hier aber die geeignete Stelle, etwas über das Verhältnis der Geburtsgeschichte bei Matthäus zu der bei Lukas zu sagen. Es ist nur zu begreiflich, dass man heute sagt: sie widersprechen sich, sie sind miteinander nicht vereinbar. Wo man dieser Meinung ist, erscheint jeder Versuch, die beiden Berichte in Harmonie zu bringen, als verwerfliche Apologetik. Es ist nicht zu leugnen, dass Lukas mit V. 40 die Lücke zwischen V. 39 und 41 überbrückt und V. 52 seinerseits für die Zeit bis zum öffentlichen Auftreten Jesu reichen soll. Somit scheint kein Raum zu sein für die Erzählung des Matthäus von den Magiern, von der Flucht nach Ägypten, der Rückkehr nach Palästina und der Niederlassung in Nazareth. Dies vollends nicht, wenn, wie Luther durch die Übersetzung: wo ist der neugeborene König der Juden? nahe legt, dass

das Erlebnis mit den Magiern bald nach der Geburt erfolgt sein soll. Wenn, wie die Tötung der zweijährigen Kinder dies fordert, der Kindermord erst zwei Jahre nach der Geburt erfolgt ist, dann ist es durchaus möglich, dass Joseph mit Maria nach einiger Zeit aus seinem zeitweiligen Wohnort Nazareth nach seinem Geburtsort, seiner eigentlichen Heimat Bethlehem zog, nach seiner Rückkehr aus Ägypten sich aber nicht wieder dort niederließ, sondern in die Heimat der Maria zog.

Es ist nicht zu leugnen, dass beide Erzählungen, die des Matthäus wie die des Lukas, den starken Eindruck erwecken, dass eine die andere ausschließe. Es ist aber doch zu erwägen, ob wir uns nicht dabei wieder einmal von dem fatalen Vorurteil bestimmen lassen, das schon so viel Unheil gestiftet hat, nämlich dem, dass es so wie bei uns heute, auch damals gewesen sei. Wieviel Not hat es doch gemacht, dass wir so lange an die Evangelien mit der Meinung herangetreten sind, dass sie Biographien seien. Es wirkt immer wieder wie eine Befreiung, wenn man sich von Schlatter sagen läßt, dass die Evangelien ihre Analogie an den Überlieferungen über die großen Rabbinen haben. Es ist für diese charakteristisch, dass weder Vollständigkeit noch genaue zeitliche Aneinanderreihung des Berichteten beabsichtigt ist. Daher ist es nicht möglich zu sagen: was ein Evangelist nicht berichtet, ist nicht geschehen. Das Johannesevangelium sagt ausdrücklich: viele andere Wunder hat Jesus noch vor den Augen seiner Schüler getan, die nicht in diesem Buche geschrieben sind. Ähnlich könnte jeder Evangelist sagen: das, was ich berichte, ist nicht alles, was geschehen ist, auch nicht alles, was ich weiß. Auch die Vorrede des Lukas besagt nicht, dass er alles, was er weiß bzw. erfahren hat, für Theophilus aufschreibt, sondern dass er das, was er ihm schreibt, nach gewissenhafter Prüfung berichtet. Für Theophilus schreibt er, für einen Heiden bzw. Katechumenen aus den Griechen. So wird er die Auswahl seines Stoffes und seine Berichterstattung genau so von dem Empfänger seines Evangeliums haben bestimmt sein lassen, wie der Verfasser des Johannesevangeliums dies ausgesprochenermaßen tut. Beachten wir dies, so wird es uns nicht befremden, dass Lukas, der für einen vornehmen griechischen Nochnichtchristen schreibt, anders berichtet als Matthäus, der für Christen

aus Israel, und wiederum Johannes, der für Israeliten schreibt, um sie zu missionieren. Es ist z. B. ganz begreiflich, dass alle jene Stellen bei Matthäus, die von Erfüllung reden, bei Lukas nicht oder nicht so erscheinen. Der Katechumene Theophilus hätte sie gar nicht verstanden. Ebenso ist ganz deutlich, dass, worauf schon oben hingewiesen wurde, bei Matthäus Joseph, bei Lukas Maria im Vordergrund steht. Man darf also nicht zu rasch schließen: die Darstellung des Lukas lässt keinen Raum für die des Matthäus und umgekehrt, folglich berichtet der eine oder der andere falsch oder tun es gar beide. Man muss, ohne von apologetischen Wünschen dazu verführt zu sein, einfach konstatieren: so berichtet der eine, so der andere, und die Möglichkeit offen lassen, dass die verschiedene Tendenz die Darstellungen einseitig (das Wort streng genommen) bestimmt, so dass in der Tat der Schein entstehen kann, als schlössen sie sich aus. Man sollte auch nicht übersehen, dass es nachgerade nicht nur eine Apologetik der Tradition, sondern auch eine Apologetik der Negation gibt, welche schlecht dazu disponiert, Erwägungen wie den eben angestellten gerecht und ruhig Gehör zu geben.

V. 40 überbrückt mit einem Satze die Zeit von der Rückkehr nach Nazareth bis zum ersten Tempelbesuch. Es ist wenig, was gesagt ist. Um so sorgfältiger muss dies wenige beachtet werden. Zunächst ist dasselbe gesagt wie von dem Kinde Johannes: „Jesus gedieh“: So lässt sich das ἀὐξάνειν wohl übersetzen. Seine leiblich-seelische Entwicklung war die normale. Damit ist all das Läppische, was die Legende von Jesu Kindheit zu sagen weiß, ausgeschlossen. Das Jesuskind hat nicht Vögelchen aus Ton geknetet und sie dann lebendig gemacht usw. „Und er wurde stark, indem er stetig mit Weisheit erfüllt wurde.“ Bei Johannes dem Täufer heißt es: er wurde stark durch Geist. Was von Jesus gesagt wird, schließt auch Geistgegenwart und Geistwirkung ein. Weisheit ist Gabe und Wirkung des Geistes. Auf dem messianischen König wird nach Jes. 11, 2 ruhen Geist der Weisheit (πνεῦμα σοφίας). In der Weisheit Salomos kommt die Verbindung von πνεῦμα und σοφία wiederholt vor (1, 5; 7, 7). Nach 1, 6 wird nach der bevorzugten Lesart die σοφία πνεῦμα genannt: Φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία.

Und wenn es Sir. 1, 1 heißt: $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ σοφία ἀπὸ κυρίου, alle Weisheit kommt von Jahwe, dann heißt das auch nichts anderes als: sie kommt durch Geist.

Wenn also gesagt ist: entsprechend der normalen leiblich-seelischen Entwicklung erstarkte Jesus, indem er dauernd, der jeweiligen Entwicklungsstufe entsprechend, mit Weisheit erfüllt wurde, dann ist für jeden, dem das Wort σοφία (= hm'k.t') seinem Inhalte nach gegenwärtig ist, viel, ja genug gesagt. Ist doch σοφία (nicht die griechische σοφία, sondern die der israelitischen Weisheitsliteratur) die Größe, besser gesagt, die Gabe, kraft deren der, welcher sich ihrer Gegenwart erfreut, in jedem Falle weiß, was jetzt das vor Gott Rechte ist und, da diese σοφία zugleich als eine bestimmende Macht, nicht nur als eine aufklärende Weisung erscheint, so heißt: er war jeweils von Weisheit erfüllt, nicht nur: er wusste in jedem Augenblick, was zu tun war, sondern er tat es auch.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel.

(Luk. 2, 41 – 51.)

Auch dieser Abschnitt ist von der exegetischen wie von der homiletisch-katechetischen Tradition her gründlich belastet. Wie vieler Katechesen letzter Schluss ist der: man muss in der Nachahmung Jesu jeden Sonntag zur Kirche gehen und muss seinen Eltern gehorchen! Zur Frage der Teilnahme des zwölfjährigen Jesus am Passahfest gibt Strack-Billerbeck (z. Stelle) erwünschten Aufschluss. Erst mit 13 Jahren ist die Teilnahme am Passahfest für den Israeliten gebotene Pflicht. Von der Mahnung her, die Knaben schon vorher an die Beobachtung der Gebote zu gewöhnen, wird verständlich, dass Jesu Eltern ihn schon mit zwölf Jahren nach Jerusalem mitnehmen. Jedenfalls ist der Zwölfjährige zum ersten Male in Jerusalem. Was wir von Teilnahme kleinerer Kinder am Passahfest hören, bezieht sich wohl nur auf Kinder derer, die in Jerusalem wohnen. Dass die Eltern Jesu es mit ihren gesetzlichen Pflichten ernst genommen haben, besagt auch die Mitteilung: sie gingen Jahr für Jahr nach Jerusalem zum Passahfest. Wir dürfen es uns nicht so vorstellen, dass alle Israeliten, dem Gesetze entsprechend, zu allen drei Wallfahrtsfesten nach Jerusalem gekommen sind. Das war nicht nur für die außerhalb Palästinas Wohnenden unmöglich. Ja, wir können sogar nicht einmal annehmen, dass alle Palästinenser regelmäßig zum Passahfest kamen. Die Bemerkung in Joh. 4, 45: „denn auch sie (die Galiläer) waren auf das Fest gegangen“ setzt voraus, dass es keineswegs selbstverständlich war, dass die „Galiläer“ regelmäßig zum Passah gingen. In meinem Johannesevangelium¹ habe ich darauf hingewiesen, dass die „Judäer“, so weit es ihnen die Verhältnisse erlaubten, regelmäßige Besucher des Passahfestes gewesen sind. Die Bemerkung, dass Jesu Eltern alle Jahre auf das Osterfest gingen, heißt daher auch: sie hielten sich als „Judäer“, wie ja beide als Davidskinder solche waren.

Die Darstellung des Erlebnisses der Eltern mit dem Jesusknaben hält sich gar nicht mit einer Beschreibung ihrer Festfeier auf. Wir werden alsbald an das Ende ihres Aufenthalts geführt.

¹ Gütersloh 1928, E. Bertelsmann. S. 139ff.

Es ist aber geraten, V. 42 u. 43 nicht so rasch zu erledigen. Die Eltern gehen hinauf nach Jerusalem nach „der Sitte des Festes“ (κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς). Das soll doch wohl heißen: sie feierten Passah, so, wie es damals Sitte war. Ἔθος ist nicht gleich νόμος¹. Und gerade beim Passahfest zeigte die Sitte des Festes manche Abweichung von den gesetzlichen Verordnungen. Das Passah „der Geschlechter“, d.h. das spätere Passah unterschied sich von dem Passah „Ägyptens“, d.h. dem ersten Passah. Aber auch bei dem Passah der Geschlechter hatten die veränderten Verhältnisse manche Veränderung erzwungen. Wenn zur Zeit des Neuen Testaments mehr als 100 000 Festgenossen in Jerusalem gleichzeitig feierten, so ergab sich aus dieser Tatsache ganz von selbst die Notwendigkeit mancher Änderung. So ist es begreiflich, um nur eine solche zu nennen, dass man das abendliche Festmahl, das ja ein Sättigungsmahl sein sollte, nicht mehr mit dem gebratenen Lamm allein bestreiten konnte, sondern außer ihm noch Rinder schlachtete, und es gelten ließ, wenn einer vom Passahlamm nur so viel wie olivengroß genoss. Ähnlich liegt es auch mit der Dauer des Festes für die Feiernden. Wir kommen hier nicht aus mit einer einfachen Berufung auf die Anordnungen in der Thora und können nicht mit Albrecht unter Berufung auf 2. Mos. 23, 14-17 einfach übersetzen: nach Ablauf der Festwoche. Strack-Billerbeck (z. St.) sagt zur Frage der Dauer des pflichtmäßigen Aufenthalts in Jerusalem aus Anlass des Passahfestes:

¹ In der Septuaginta kommt das Wort bei den kanonischen Schriften überhaupt nicht vor, in den außerkanonischen (Weisheit Salomos, 1., 2. und 4. Makkabäer) selten und überwiegend in der Bedeutung Sitte, Gewohnheit. Im neuen Testament braucht es eigentlich nur Lukas (außer ihm steht es nur noch Joh. 19, 40 im Sinne von Sitte, und Hebr. 10, 15 ebenfalls im Sinne von Brauch, Sitte). Beachtenswert ist die Stelle Luk. 1, 9. Dort heißt es: Zacharias erlangte gemäß dem beim Priesterdienst üblichen Brauch durch das Los die Aufgabe, zu räuchern. Hier ist deutlich wie an unserer Stelle unterschieden zwischen dem, was für den Priesterdienst Brauch und was gesetzliche Verordnung ist. Von einer Verlosung der Priesterdienste steht in der Thora nichts. In der dritten und letzten Stelle, in welcher das Wort im Evangelium vorkommt, ist es mit Gewohnheit zu übersetzen (22, 39). Innerhalb des Evangeliums liegt also ein eindeutiger Gebrauch von ἔθος vor. Anders liegen die Dinge in den Acta.

„Die mangelnde Übereinstimmung der Meinungen lässt darauf schließen, dass diese Frage überhaupt nicht fest geregelt war: man wird es den einzelnen Festbesuchern überlassen haben, die Dauer ihres Aufenthalts in Jerusalem selbst zu bestimmen. Nur die Abreise vor dem Morgen des zweiten Feiertags war ausgeschlossen.“ Es fragt sich nun, ob die Erzählung irgendwelche Anhaltspunkte enthält, welche verraten, wie sich Jesu Eltern bzw. er verhielten. Das τελειωσάντων τὰς ἡμέρας könnte zur Annahme bestimmen, dass sie die ganze Festwoche ausgehalten haben. Es ist aber keineswegs an dem, dass etwa der Pluralis ἡμέρας dazu nötigte. Auch wenn man schon am Morgen des zweiten Festtags Jerusalem verließ, war man mehrere Tage dort gewesen. Verlangte doch eine rechte Festfeier, dass man sich für sie durch ein Vollbad heiligte (Joh. 13, 10; 11, 55). Es sind also mehrere Tage der Anwesenheit in Jerusalem nötig zu einer rechten Festfeier.

Es gibt nun einige Momente in der Erzählung, welche es nahelegen, dass die Eltern Jesu vorhatten, Jerusalem schon am zweiten Feiertag zu verlassen. Sie beabsichtigten ihre Rückreise gemeinsam mit ihren Verwandten und Bekannten zu machen. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, dass alle diese Festpilger das ganze Fest bis zum Ende der Festwoche mitgemacht haben, wenn doch die Möglichkeit bestand, schon früher heimzukehren. Sowohl die Kosten der Reise wie auch besonders die sicher vorhandenen Unterkunftsschwierigkeiten legten es nahe, von der Möglichkeit einer Kürzung der Wallfahrt Gebrauch zu machen. Dazu kommt die Aussage von V. 43: während die Eltern heimkehrten, ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλήμ. Es ist eigentlich schwer zu begreifen, dass man ὑπομένειν so rasch hin mit: „er bleib zurück,“ übersetzt. Das heißt ὑπομένειν nicht, sondern: er harrte in Jerusalem aus; er hielt in Jerusalem aus. Das hat aber nur dann Sinn, wenn die Eltern ihre Heimreise, ehe das ganze Fest geschlossen war, antraten.

Das οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ist ebenso wenig richtig wiedergegeben mit: seine Eltern bemerkten es nicht, wie das ὑπέμεινεν durch: er blieb zurück. Wir möchten es eher übersetzen mit: seine Eltern verstanden es nicht, dass Jesus das ganze Fest

über aushielt, besser gesagt: aushalten musste. Sie waren es bisher gewohnt gewesen, am Morgen des zweiten Festtages heimzukehren, warum sollten sie es nicht auch dieses Mal so halten? Die bisherige Übung ließ sie auch vermuten, dass sie Jesus am ersten Rastplatz der Reisegesellschaft treffen würden. Er hatte es ja schon öfter erlebt, dass seine Eltern nach Hause kamen, ehe das Fest in Jerusalem zu Ende war, dass sie also von dem Rechte früheren Aufbruchs Gebrauch zu machen pflegten. Bei der größeren Selbständigkeit, die der Orient der früher reifen Jugend zubilligt, kann es nicht als unbegreiflich bezeichnet werden, dass Maria und Joseph damit rechnen, sie würden Jesus mit der Reisegenossenschaft am ersten Rastplatz treffen. So gehen sie ohne Unruhe von Jerusalem fort. Als sie sich aber bei Verwandten und Bekannten nach ihm erkundigen, ist er nicht mit ihnen dort. So kehren sie zurück, schwerlich noch am selben Tag. Das würde für Maria zu viel gewesen sein. Wenn es heißt: sie kehrten nach Jerusalem zurück „ihn suchend“, so ist das nicht dasselbe wie: als sie nach Jerusalem zurückgekehrt waren, suchten sie ihn dort. Es wird vielmehr gesagt, dass sie auch auf dem Rückweg sich nach ihm erkundigt haben. Es ist daher das: nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel, nicht so zu verstehen, dass sie drei Tage lang in Jerusalem herumgelaufen sind, um Jesus zu suchen, bis sie endlich auf den Gedanken kamen, er könnte im Tempel sein. Ein psychologisch derart unverständliches Handeln sollte man ihnen nicht zutrauen. Es ist vielmehr so, dass sie am dritten Tage (das *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* heißt nicht notwendig, dass der dritte Tag schon vorüber war) ihn im Tempel finden. Eine genaue Kenntnis der damaligen Verhältnisse lässt den Hergang verständlich erscheinen. Es ist durchaus zu begreifen, dass die Eltern Jesus bei den Lehrern suchen und finden. Es wäre merkwürdig, wenn es ihnen nicht gewiss gewesen wäre: dort werden wir ihn, wenn er noch in Jerusalem ist, am sichersten finden. Da man nun aber nach manchen Anzeichen in der Regel nur bis 12 Uhr lehrte, so war, wenn die Eltern nach einer Tagereise wieder nach Jerusalem zurückkamen, nicht mehr zu erwarten, dass sie Jesus bei Lehrern im Tempel finden würden. Sie mögen also wohl sonst sich nach

ihm erkundigt, aber ihre Hoffnung auf den andern Morgen, den Morgen des dritten Tages gesetzt haben. An ihm gehen sie zum Tempel und finden ihn wirklich. Alles das mag manchem als blühende Phantasie erscheinen. Wer eine lebendige konkrete Anschauung von den damaligen Verhältnissen hat, für den wird es nicht so sein.

Wir sind aber mit dem Versuch, den Hergang der Geschichte verständlich zu machen, noch nicht zu Ende. Auch das Verhalten Jesu gibt Rätsel auf. Er findet, da, wo er zu übernachten gewohnt ist, weder Eltern noch Verwandte noch Bekannte mehr vor und bleibt doch in Jerusalem. Von den Verwandten und Bekannten hat er sicher angenommen, dass sie heimgereist sind. Wenn er dies auch von den Eltern angenommen hatte, wäre es doch seine Pflicht gewesen, irgendwie ihnen nachzukommen zu suchen. Stattdessen bleibt er in Jerusalem und geht zu den Lehrern. Wie ist das möglich? Es gibt nur eine Erklärung, und sie gibt Jesu Wort an seine Eltern. Wir können sie darum auch dort erst geben.

Zuvor wenden wir uns der Szene im Tempel zu. Wie oft ist sie gemalt worden, und wie oft trifft die Darstellung völlig daneben. Jesus sitzt unter den Lehrern. Das besagt, dass er an ihren Lehrgesprächen dauernden Anteil nimmt. Er hört und fragt. Das heißt nicht: er belehrt sie. Wohl macht er von der Erlaubnis Gebrauch, Fragen an die großen Lehrer zu richten. Das rabbinische Lehren (dies Wort in seinem technischen Sinn gebraucht) verläuft dialogisch und rechnet mit der Schülerfrage. Aber Jesus fragt nicht nur. Er antwortet auch, und es heißt: alle Zuhörer seien über sein Verständnis und seine Antworten entsetzt (!) gewesen. Weizsäcker übersetzt: sie waren alle außer sich. Es ist gut, wenn die Übersetzungen das ἐξέστησαν nicht abschwächen. Luthers: „sie verwunderten (früher: wunderten sich)“, ist zu schwach. Es handelt sich hier nicht um ein frühreifes Wunderkind, das etwa durch seine Klugheit und Schlagfertigkeit in Erstaunen setzt, sondern um etwas ganz anderes. Die großen Lehrer standen hier vor einer Erscheinung, die sie betroffen machte (es könnte auch hier heißen ἐθαύμασαν) und die sie keineswegs

erfreute, viel eher erregte. Was erlebten sie? Hier war σύνεσις. Was heißt das? Σύνεσις ist הַיָּבִיטָה, Einsicht. Sie ist eine Gabe Gottes ebenso wie die σοφία, mit der sie oft zusammen genannt wird. So sagt z. B. 1. Chron. 22, 12 David zu Salomo: δωη σοι σοφίαν καὶ σύνεσιν Κύριος, Jahwe gebe dir Einsicht und Weisheit. Der Geist der Einsicht und der Weisheit wird auf dem messianischen König ruhen (Jes. 11, 2: ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσενως). Demnach ist vom Standpunkt der palästinensischen Quelle aus die σύνεσις Jesu nicht das, was man hohe Intelligenz zu nennen pflegt, sondern von dem ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας her zu verstehen. Sie ist gott-, geistgewirkte Einsicht. Ähnlich ist es mit den „Antworten“ Jesu.

Wir gehen völlig in der Irre, wenn wir das Verständnis von V. 47 von unserer heutigen Schule und ihren Methoden her zu gewinnen suchen. Es handelt sich nicht um Schulunterricht, sondern um Gelehrtengespräch. Dieses Gespräch hat die Form der Diskussion, des Disputs. Und von hier her ist der Sinn des Wortes ἀπόκρισις zu holen. Er ist gleich תְּשׁוּבָה = Entgegnung (so besonders bei Hiob). Dies dürfte wohl auch der eigentliche Sinn von Ant=wort sein: Gegenwort, Widerwort. Die ἀποκρίσεις Jesu sind also nicht gute, zutreffende Antworten auf Lehrerfragen, sondern Entgegnungen auf die Sätze der Schriftgelehrten. Es ist keineswegs so, dass das Lehrgespräch jedes mal in einem von allen gebilligten Resultat endet. Es führt vielmehr oft zur Fixierung der gegensätzlichen Thesen. So entsteht der Gegensatz zwischen dem „Hause“ (= der Schule) Hillels und dem „Hause“ Schammais. So ist auch der Talmud entstanden. Neben dem Sinn „Entgegnung“ steckt in ἀπόκρισις gleichzeitig der Sinn: Entscheidung, so dass ἀπόκρισις übersetzt werden kann (nicht muss) mit: entschiedener Widerspruch. So ist das Wort in Luk. 2, 47 zu verstehen. Wenn die Antworten Jesu mit den Worten der Lehrer zusammengestimmt hätten, dann hätten diese keinen Grund gehabt, sich zu entsetzen. Hier trafen zwei gegensätzliche Welten zusammen, die pharisäische Theologie und die in Jesus wohnende und durch ihn zu Wort kommende (gottgegebene, geistgewirkte) Weisheit. Es war aber nicht geraten, den großen Autoritäten in

Jerusalem zu widersprechen. Den widerspenstigen Gelehrten konnte der Fluch treffen, ja noch Schwereres. Als die disputierenden Widersacher des Stephanus seinem Geist und seiner Weisheit nicht zu widerstehen vermochten, traf ihn der Märtyrertod.

So haben wir uns die Szene, die Joseph und Maria vorfanden, als sie zum Tempel kamen, ganz anders vorzustellen, als die Maler meist tun. Es herrscht hohe Erregung. Betroffen, ja feindselig sehen die Lehrer auf Jesus, gegen dessen *σύνεσις* sie nicht aufkommen und der sich ihnen nicht beugt. Daher heißt es auch: als sie das Bild sahen, dass sich ihnen bot, erschrakten sie. Es sind psychologische Sentimentalitäten, wenn man sagt, als Maria Jesus sah, da drängte sich all die Sorge und all das Erschrecken über das Verlorensein Jesu noch einmal wie in einem Moment zusammen usw. Sie sahen: hier ist Streit, und bangten um Jesus. Ach, wäre er doch mit ihnen gegangen, dann wäre dieses vermieden worden. Kind, was hast du uns angetan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht. Es ist nicht nötig zu übersetzen: warum hast du uns das angetan? So enthält die Frage einen Vorwurf und die Forderung einer rechtfertigenden Antwort. Wenn man übersetzt: was hast du uns angetan! Ist es richtiger, anstatt eines Fragezeichens ein Ausrufzeichen hinter den Satz zu stellen. Es enthält dann nicht eine Frage, sondern bringt die Not der Eltern ergreifend zum Ausdruck. Sie wird dann näher beschrieben: es war ein peinvolles Suchen. Dieser Deutung entspricht auch Jesu Antwort. Sie enthält keine Motivierung des Bleibens, sondern den Hinweis darauf, dass sie sich ihre Not selbst bereitet haben, da ihr Suchen in angstvoller Pein nicht nötig gewesen wäre. Es wäre aber auch verkehrt, wenn wir nun aus Jesu Entgegnung einen Vorwurf heraushörten. Jesus macht den Eltern keinen Vorwurf. Was er sagt, ist ein Ausdruck des Schmerzes darüber, dass ihn seine eigenen Eltern so wenig kennen. Was ist das, besser: was kommt darin zur Erscheinung, dass ihr mich suchtet? Es war euch nicht bewusst, dass ich „in den Sachen“ (*ἐν τοῖς*) meines Vaters sein muss. Der Satz könnte auch als Fragesatz genommen werden. Als Aussage fügt er sich besser in den Gesamttenor der Geschichte

ein. Was sind aber τὰ τοῦ πατρός? Meist meint man, dass sie den Tempel bedeuten. Dalman wird aber recht haben, wenn er das τὰ auf die Thora bezieht. Das Wichtige im vorher Erzählten ist nicht, dass Jesus im Tempel ist, sondern, dass er dort unter den Lehrern sitzt und mit ihnen disputiert. Worüber? Nun, eben darüber, worüber die Gelehrten, die Schriftgelehrten disputieren, über die Thora. Jeder rechte Israelite kannte den ersten Psalm. Wohl dem Manne, der nicht wandelt im Rate der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder noch bei dem Lehrstuhl der Spötter (nach der Septuaginta: ἐπὶ καθέδραν) sitzt, sondern seine Lust hat am Gesetze Jahwes (Κυρίου), und sich mit seinem Gesetze abgibt Tag und Nacht (μελετήσει). Luthers Übersetzung: er redet von seinem Gesetze, lässt sich durchaus rechtfertigen, denn an mehreren Stellen ist von der Zunge die Rede, welche μελετᾷ. Auch nach dem 119. Psalm ist das μελετᾶν, mit Beziehung auf die Thora, ein Zeichen des Gerechten (V. 16, 47, 70, 117, 148). Die Thora ist für Jesus des Vaters Gabe, sie ist es in besonderem Maße für ihn. Er weiß sich unter das Gesetz getan und ist gekommen, es zu erfüllen. So verstehen wir, dass für ihn nicht die von der ἐντολή, dem Gebote, abweichende Sitte (ἔθος) der Festfeier galt, sondern, dass er das Fest ganz aushielt. Ebenso aber war es für ihn gegeben, dass er über die Tage des Festes da zu finden war, wo man von der Thora redete. Das hätten die Eltern wissen können und sollen. Dann hätte ihnen gar nicht der Gedanke kommen können, dass er mit den Verwandten noch früher als die Eltern von Jerusalem fortgeeilt sei. Und wenn er selbst damit rechnete, dass die Eltern ihm die ganze Festfeier gönnten, wird es auch verständlich, dass er sorglos im Tempel blieb.

Die Eltern haben nicht mit seinem Gehorsam gegen den Vater gerechnet. Ja, sie verstanden nicht einmal das Wort, das er zu ihnen sagte. Das mag uns verwunderlich sein. Das Wort ist doch so einfach! Es scheint so einfach, ist es aber für Jesu Eltern keineswegs. Es tritt hier zum ersten Male eine Spannung zutage, die auch später noch einige Male sichtbar wird. Für Jesus gilt als oberstes Gesetz seines Handelns der Gehorsam gegen

seinen Vater. Das Wort des Petrus: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen, lässt sich für Jesus so fassen: Ich muss meinem Vater mehr gehorchen als euch beiden. Es gibt für mich ein Muss, dem gegenüber alle anderen Bindungen ungültig werden. Jesus muss sein in dem, was seines Vaters ist, so wie er auch wirken muss, solange es Tag ist. Wenn er in Jerusalem alle Tage des Festes „aushielt“, so war das nicht Gehorsam gegen den Buchstaben der Thora, sondern Gehorsam gegen den ihm gewiss gewordenen Willen seines Vaters. Und diesem gegenüber trat alles andere in den Hintergrund. Die Situation ist dieselbe wie später bei der Hochzeit zu Kana, wo nicht der Mutter Bitte, sondern des Vaters Stunde sein Handeln bestimmt, wie am Laubhüttenfest (Joh. 7, 1 ff.), da die Brüder ihn bestimmen wollen, mit ihnen nach Jerusalem zu gehen, wie endlich dort, wo seine Mutter und seine Brüder draußen sind (Matth. 10, 46) und er sagt: wer meines Vaters Willen tut, ist mir Mutter, Bruder, Schwester. Es war immer „seine Speise, des Vaters Willen zu tun“, so auch schon hier. Dieses völlige Gebundensein an den Vater macht ihn den Menschen, auch seinen Nächsten gegenüber, einsam. In dem, was sein Eigenstes ist, in dem Verhältnis zu seinem Vater, verstehen sie ihn nicht.

Nun ist es aber nicht so, dass solche Spannung stets bestand. Jesus geht mit den Eltern heim und ist ihnen untertan. Es ist nicht zu übersehen, wie eigentümlich das ausgedrückt ist: er war ein sich ihnen Unterordnender. Damit ist zum Ausdruck gebracht, was in seinem Verhältnis zu Joseph und Maria das Regelmäßige war. Er wusste sich auch hier „unter das Gesetz getan“. Es gab keinen gehorsameren Sohn als Jesus, sofern nicht jenes ihn ganz bestimmende Muss in Frage kam.

So ist die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus alles andere als eine Knabengeschichte, aus der sich für Schuljungen gute Lehren ziehen lassen. Sie ist eine Geschichte voll tiefen, schweren Ernstes. Sie lässt uns einen Blick tun in die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten seit der Taufe. Was zeigt er uns? Er zeigt uns, wie sich das Verhältnis zu den Führern des Volkes beim ersten Zusammentreffen gestaltet. Sofort tritt ein Gegen-

satz, und zwar durchaus nicht harmloser Art, zwischen ihm und den großen Lehrern zutage. Hier treffen sich zwei Welten, die sich nie finden, sondern je länger desto mehr als Gegner einander gegenüberstehen werden.

Als zweites tritt zutage, dass Jesus in seinem Eigensten selbst von der Mutter nicht verstanden wird. Selbst da, wo er daheim ist und wo man ihn liebhat, ist er schließlich doch einsam. Hinter dieser Erzählung steht in der Ferne Golgatha. Dort hat der Gegensatz gegen die Lehrer des Volks seine höchste Schärfe gewonnen; dort ist er allein, wenigstens auf die Menschen gesehen. (Es kommt die Stunde, dass ihr mich allein lasset. Joh. 16, 32.)

Auf einem der Hofmannschen Bilder sieht man die heilige Familie in ihrem Heim. Joseph arbeitet mit dem Zimmermannsbeil an einem Balken, Maria spinnst am Nocken und Jesus trägt Joseph Lineal und Winkelmaß zu. Die beiden formen sich, ohne dass es das Knäblein weiß, zu einem Kreuz. Die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus steht im Zeichen des Kreuzes und wird nur von ihm her voll verstanden. Sie ist aber nicht nur als Einzelgeschichte erzählt. Sie charakterisiert das Verhältnis Jesu vor seinem Heraustreten aus der Stille zum messianischen Wirken. Er ist als Dreizehnjähriger wieder zum Passahfest gekommen und so fort bis zur Zeit seines öffentlichen Auftretens. Von 13 Jahren an gilt für ihn ja das Gesetz mit seinem ganzen Ernst. Schwerlich ist es, wenn er etwa wieder mit den Lehrern disputierte, anders gegangen als das erste Mal. Es wird wohl so sein, dass es zu einem ähnlichen Ereignis, wie dem beim ersten Male, für ihn und seine Eltern nicht wieder gekommen ist. Aber an Gelegenheiten, bei denen die Spannung, die dort in Jerusalem zutage trat, wiederkehrte, wird es nicht gefehlt haben.

Wem danken wir aber diesen Einblick in die Jünglingszeit Jesu? „Seine Mutter bewahrte alle diese Erlebnisse (besser als „Worte“) in ihrem Herzen.“ Begreiflich, dass sie die Stunden der bange Sorge, die sie beim peinvollen Suchen nach Jesus erlebt, nie vergessen hat. Begreiflich aber auch, dass sie alle die Umstände jenes Erlebnisses, das für die Eltern, wenn sie auch Jesu

Wort nicht begriffen, doch etwas hinsichtlich ihres Verhältnisses bedeutet hat, im Gedächtnis festhielt.

Was sie erzählt hat und was in der Gemeinde weitererzählt wurde, hat schließlich auch noch seine Bedeutung für das Verständnis des Verses 52. Jesus wurde dauernd reifer (Imperfektum: προέκοπτεν). Er nahm zu hinsichtlich der Weisheit, hinsichtlich des Wuchses (= der leiblich-seelischen Entwicklung), und hinsichtlich der χάρις παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις. Die Weisheit bezieht sich auf seine Haltung und Führung, denn die חָכְמָה ist die Voraussetzung von חָלָה, σοφία die Voraussetzung von ὁδός, Weisheit die Voraussetzung des rechten Wandels. Die ἡλικία bezieht sich auf seine körperlich-seelische Entwicklung. Um den Reichtum des Begriffs ἡλικία zu fassen, muss man die häufige Verwendung des Wortes in den Makkabäerbüchern beachten. Ἡλικία heißt soviel wie: im besten Mannesalter. Nach 2. Makk. 5, 24 sollen alle, die ἐν ἡλικία sind, niedergehauen, alle Frauen und Jüngeren (männlichen Geschlechts) verkauft werden. Nach 3. Makk. 4, 8 bezeichnet ἡλικία das jugendfrische Alter (μετὰ ἀκμαίας νεανικῆς ἡλικίας), wobei aber zu bedenken ist, dass dabei nicht an Jugend nach unserem Sprachgebrauch zu denken ist, sondern an verheiratete Männer. In 4. Makk. 5, 11 ist die Rede von der Vernunft (νοῦς), wie sie zum Alter (hier Greisenalter) Eleazars passt. In 4. Makk. 8, 10 steht die ἡλικία (Jugendalter) mit der εὐμορφία, mit der Schönheit, zusammen. Nehmen wir das alles zusammen, dann heißt das: προέκοπτεν ἐν ἡλικία in der Tat: er entwickelte sich leiblich-seelisch in schöner Normalität. Aber, was heißt schließlich: er machte Fortschritte ἐν χάριτι παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις? Die übliche Übersetzung ist: an Gnade bei Gott und den Menschen. Man sagt etwa auch an Gunst bei Gott und den Menschen. Jedenfalls sieht man in Jesus den Empfänger, und in Gott und den Menschen die Spender dieser Gnade und Gunst. Das liegt ja auch so nah. Ob aber hier nicht doch ein weitest verbreiteter, tief eingewurzelter Irrtum vorliegt? Sehen wir zu. Es ist keineswegs entscheidend, aber doch beachtenswert, dass man bei der üblichen Deutung erwarten sollte, dass es hieße: παρὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Wichtiger ist dies,

dass doch von einem Vorwärtsschreiten Jesu die Rede ist: an Weisheit, an leiblich-seelischer Entfaltung usw. Da sollte man erwarten, dass er auch Fortschritte machte ἐν χάριτι, dass dieses ἐν χάριτι sich auf ihn bezieht nicht als auf den Empfänger, sondern als auf den, der χάρις erzeugt, und zwar je länger, desto mehr und reifer. Es ist ja auch nicht zu erwarten, dass von Gottes χάρις gesagt werde: sie wurde immer reifer und reicher. Gottes χάρις wächst nicht im Sinne des Reifens, und seines Vaters χάρις war immer mit gleicher Ganzheit auf Jesus gerichtet. Es bedarf aber vollends nur geringen Nachdenkens, um einzusehen, dass davon nicht die Rede sein kann, dass Jesus bei den Menschen, bei allen Menschen in Gunst gestanden habe, dass er „allbeliebt“ gewesen und immer beliebter geworden sei. Hier wirkt die Wirklichkeitsferne der Auslegung, die daher kommt, dass man mit der Wirklichkeit des Berichteten so oft nicht (nicht einmal hypothetisch) ernst macht. Dabei handelt es sich gar nicht um einen harmlosen Irrtum, sondern um einen, der in der Leben-Jesu-Forschung lange verheerend gewirkt hat. Jenes flache Schema, das leider heute noch nicht überwunden ist, dass Jesus zuerst gemeint habe, er könne mit Liebe und helfender, verstehender, verzeihender Güte sein Volk gewinnen, und dass der warmherzige, weltunkundige Schwärmer erst durch bittere Erfahrungen auf den Gedanken gebracht worden sei, er werde leiden müssen, beruht auf demselben Missverständnis der Quellen wie die Missdeutung unserer Formel. Umsonst hat Jesus, und zwar gerade nach Lukas, zu seinen Schülern gesagt: „wehe euch, wenn euch alle Menschen wohl reden. So taten ihre Väter den falschen Propheten auch« (6, 26). Der rechte Prophet hat mit Leiden und Gegnerschaft, nicht mit Allbeliebtheit zu rechnen. Und es gehört wahrhaftig nicht viel Menschenkunde und nicht viel Phantasie dazu, um sich deutlich zu machen, dass Jesus, wenn er unentwegt in allen Lebenslagen nach des Vaters Willen handelte, für seine Umgebung, sogar für seine allernächste, z.B. für seine Brüder, oft zum Anstoß werden musste, vollends aber für κακοί, für boshafte Menschen, die es in seiner Umgebung auch gab. Für solche Elemente musste ihm gegenüber erst recht gelten, was

in Weish. 2, 13 f. die Gottlosen von den Gerechten sagen: „Er nennt sich selbst Gottesknecht. Er ist uns zum Vorwurf für unsere Gesinnungen geworden; er ist uns lästig, wenn wir ihn nur ansehen, weil abweichend von andern seine Lebensweise und sein Benehmen auffällig ist.“ Überdies enthält gerade die unmittelbar vorhergehende Erzählung einen Zug, der dem widerspricht, dass Jesus bei allen Menschen beliebt gewesen sei. Von den über Jesu Entgegnungen entsetzten Lehrern kann nicht gesagt werden, dass sie voll χάρις gegen ihn gewesen seien.

Mit diesen allgemeinen Erwägungen ist aber die Formel χάρις παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις noch nicht erklärt. Und wenn wir in 1, 30 lesen εὐρες χάριν παρὰ θεῶ, so scheint diese Wendung die Übersetzung: Gnade, Gunst bei Gott, geradezu zu erzwingen. Es sage niemand, dass wir uns die Begründung unserer abweichenden Meinung durch Verschweigen solcher Wendung erleichtern.

Sehen wir aber da näher zu, wo Gott und die Menschen ähnlich zusammengerückt sind, so werden wir auf Spr. 3, 4 und 1. Sam. 2, 26 verwiesen. In der ersten Stelle finden wir sogar die Wendung εὕρισκειν χάριν wieder. Sehen wir sie uns aber näher an, so heißt es dort: Almosen und Treuerweisungen mögen dir nicht fehlen (ἐλεημόσυναί καὶ πιστεῖς μὴ ἐκλιπέτωσάν σε). Binde sie an deinen Hals, so wirst du Gnade finden. Und sinne auf Gutes vor Gott und den Menschen (καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον Κυρίου καὶ ἀνθρώπων). Es hat keine Schwierigkeiten, dies mit Beziehung auf ἀνθρώπων so wiederzugeben: siehe zu, wie du Menschen Gutes tun kannst. Das liegt ganz im Zuge der Mahnung, Almosen und Treuerweisungen immer zu gewähren. Schwieriger ist es, auch das ἐνώπιον Κυρίου so wiederzugeben: siehe, wie du Gott Gutes erweistest.

Paulus bezieht sich auf unsere Stelle in Röm. 12, 17. Es heißt dort nach der Septuaginta προνοδύμενοι καλὰ ἐνώπιον (πάντων) ἀνθρώπων. Das πάντων ist eingefügt, um die Pflicht des Christen, auf Gutes aus zu sein, als völlig universale zu betonen. Wenn das ἐνώπιον θεοῦ hier ausgelassen ist, so erklärt sich das daraus, dass Paulus in Kapitel 12 von den Pflichten gegenüber

den Mitmenschen spricht. Immerhin wird aber durch das Zitat deutlich, dass in Spr. 8, 4 die Rede ist von καλα, von Gutem, das Gott erwiesen wird.

In Sam. 2, 26 wird das Verhalten Samuels in Gegensatz gestellt zu dem der Söhne Elis. Sie sündigen nicht nur ἀνὴρ εἰς ἄνδρα, einer gegen den andern, sondern sie sündigen auch gegen Gott (2, 25). Im Gegensatz dazu heißt es von Samuel: er wuchs heran (לְהַגִּיר וְלֵי יְהוָה) und war gut mit Jahwe und den Menschen (τὸ παιδάριον Σαμουήλ ἐπορεύετο καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων). Auch hier ist es wieder einfach zu übersetzen: er war gütig gegen die Menschen. Ungewöhnlicher ist die Wendung: er war gütig gegenüber Jahwe. Die Verbindung von Jahwe und Mensch macht dies aber nötig.

Von hier aus wird es verständlich, wenn man die χάρις in Luk. 2, 52 so auf Jesus bezieht, dass nicht von Gnade, Gunst die Rede ist, sondern von Güte, die er übt, die er beweist. Wir kennen die Bedeutung: tätige Güte für χάρις gerade aus Lukas. Luther übersetzt zwar 6, 32 ποία ὑμῖν χάρις mit: was Danks habt ihr davon?, wohl dazu verleitet durch das: euer Lohn wird reich sein. Gewiss kann χάρις auch Dank heißen. Man sollte aber nicht übersehen, dass das Wort in den Evangelien nur einmal sicher in dieser Bedeutung vorkommt (Luk. 17, 9), und ebenso, dass in der Septuaginta χάρις nie in dem Sinne von Dank vorkommt, sondern ganz überwiegend Übersetzung von יָן ist. Es ist also eher in Luk. 6, 32-34 ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν zu übersetzen: was ist das für Güte, deutlicher: das ist doch nicht die Güte, die ihr als meine Schüler beweisen sollt. Denen Gutes tun, die euch Gutes tun, das übertrifft die Sünder nicht. Aber denen Gutes tun, die Feinde sind, das ist χάρις, das verdient den Namen Güte.

Die Beziehung von χάρις im Sinne von tätige Güte findet sich bei Lukas auch in der Apostelgeschichte und dort in einer Verwendung, die der ganz analog ist, die wir für Luk. 2, 52 behaupten. Dort (2, 47) heißt es von den Gliedern der ersten Gemeinde: sie waren täglich im Tempel beisammen, sie brachen im Hause Brot, sie nahmen die Speise mit heller Freude und Lauterkeit des Herzens, sie lobten Gott und ... „hatten Gnade bei dem

ganzen Volk“. So übersetzt Luther. Wir begegnen bei der üblichen Übersetzung wieder dem Wechsel, den wir schon bei Luk. 2, 52 trafen. Erst ist die Rede von dem, was seitens des Subjekts getan wird, dann ganz unvermittelt von dem, was es erfährt. Bei näherem Zusehen sagt überdies die übliche Übersetzung etwas von der ersten Gemeinde aus, was weder wahrscheinlich ist noch sonst durch die Apostelgeschichte bestätigt wird. Das Gegenteil ist der Fall. Die erste Gemeinde ist nicht beim ganzen Volk (ὅλος betont) beliebt bzw. in Gunst. Von Anfang an begegnet uns auch der Widerspruch gegen sie. „Die sind ja betrunken,“ sagen die höhnnenden Spötter, und Petrus schließt seine erste Predigt mit der Aufforderung: lasst euch retten aus den Händen dieses verdrehten Geschlechts. Es hat also keine Zeit gegeben, da das ganze Volk der jungen Gemeinde seine Gunst zuwandte. (Wir haben kein Recht, ὅλος einzuschränken und jenes verdrehte Geschlecht auszunehmen.) Das Wort will vielmehr sagen: die ersten Christen waren voller χάρις gegenüber dem ganzen Volk. Sie bewährten sich als Christen, als echte Gotteskinder dadurch, dass ihre Güte Freund und Feind galt.

Derselbe Sinn von χάρις liegt auch Apg. 4, 33 vor. Dort heißt es: χάρις μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς. Es ist begreiflich, dass hier doch manchem fraglich wird, wessen χάρις bei ihnen (bei den Christen) allen war, ob Gottes Gunst oder der Menschen Gunst. Mit der letzteren Beziehung hapert es sehr, denn eben ist ja davon erzählt, dass Petrus und Johannes vor das Synedrion gestellt wurden. Setzen wir Gottes Gnade ein, dann haben wir zum dritten Mal jenen befremdlichen Wechsel, nur dass er hier noch befremdlicher ist. Erst ist gesagt, was die Gemeinde tut, dann, was sie erfährt, und dann wieder, was sie tut. Und dabei ist V. 34 noch durch ein γάρ an das Vorhergehende angeschlossen. Es gibt keinen guten Gedankenfortschritt, wenn man übersetzt: Gottes große Güte war bei ihnen allen, denn es gab keinen Bedürftigen unter ihnen, denn die Besitzenden verkauften Äcker und Häuser, und es wurde jedem gegeben, was er brauchte. Wohl aber gibt es einen guten Sinn: große Güte (außergewöhnliche Güte) beseelte und bestimmte sie alle, denn es

gab keinen Bedürftigen unter ihnen, weil die Besitzenden die Güter verkauften usw. War in Apg. 2, 47 von der Güte gegenüber Freund und Feind die Rede, so hier gegenüber den Gemeindegossen.

Nun mag wohl zur Genüge begründet sein, dass wir übersetzen: Jesu Güte gegenüber Gott und den Menschen wuchs mit seiner fortschreitenden Entwicklung. Auch hier haben wir die Empfindung, dass diese Beziehung verständlicher ist bei der Beziehung der χάρις auf die den Menschen entgegengebrachte und erwiesene Güte. Dagegen will es uns nicht recht eingehen, dass gesagt sein soll: Jesu Güte gegen Gott wuchs. Wenn wir uns aber daran erinnern, dass in Luk. 6, 32 ff. die Güte, die der Christ beweisen soll, als ἀγαπᾶν, als Lieben erscheint, dann schwindet das Befremden. Dann heißt 2, 52: er nahm zu an Liebe zu Gott und den Menschen. Das heißt: Jesus erfüllte das Doppelgebot der Liebe, in das er später das ganze Gesetz zusammenfasst, selbst, und zwar durch seine ganze Lebenszeit. Je mehr er wuchs, desto reicher betätigte er diese Liebe zu Gott und den Menschen. Zu den Menschen. Seine Liebe ist φιλανθρωπία, nicht nur φιλαδελφία; sie gilt allen. Hier gibt es keine Unterschiede, vor allem nicht die zwischen Feind und Freund. Die Forderung, die Jesus in der Berglehre an seine Jünger stellt, hat er selbst vorher erfüllt.

Wir erinnern uns daran, dass wir oben bei V. 40 die Deutung von καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό ausgesetzt haben. Nach dem obigen ist auch hier zu übersetzen: und Liebe zu Gott war in ihm. Es ist verständlich, dass da, wo die Entwicklung Jesu vom Säuglingsalter an beschrieben ist, von tätiger Liebe zu den Menschen noch nicht die Rede sein kann. Aber die Liebe zu Gott ist in ihm lebendig von Anfang an. So eröffnet uns Lukas, nachdem er bei der Erzählung der Geburt Jesu ausführlicher gewesen war, mit zwei Sätzen einen Einblick in das Leben Jesu von der frühesten Kindheit an bis zu seinem Auftreten. Von da an wird dann die Darstellung wieder ausführlicher. Die Formulierung der beiden Sätzchen ist aber so, dass sie schwerlich von Lukas stammt. Sie sind Gabe der palästinensischen Überlieferung.

Schluß.

Der Versuch eines zeitgenössischen Verständnisses der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu ist gemacht. So, das ist die Meinung, haben die ersten Leser und Hörer sie verstanden. Mutet manches fremd an, so hat dies darin seinen Grund, dass uns die Anschauungswelt dieser ersten Leser und Hörer fernliegt und es einer ernsthaften Bemühung bedarf, wenn man sie sich nahebringen will. Es ist darum zu erwarten, dass sich gegen manche Ausführungen — z. B. zur Geburtsgeschichte des Lukas — schon rein stimmungsmäßig in dem an das traditionelle Verständnis gewohnten Leser etwas regt. Allein auch die schönste Tradition, mag sie noch so lieb geworden sein, mag sie sich noch so fest bei uns eingewurzelt haben, darf es nicht verwehren, den ersten Sinn der Evangelien mit immer neuem Bemühen zu suchen und neue Beobachtungen in den Dienst dieses Bemühens zu stellen. Auch was hier vorliegt, will, wie meine übrigen Bücher, nicht mehr sein als ein Versuch. Wir stehen in der Arbeit, die Evangelien aus ihrer Zeit zu verstehen, erst am Anfang. So masst sich auch die hier gegebene Untersuchung nicht an, das letzte Wort zur Frage zu sprechen. Das ist allerdings die Meinung und Hoffnung, dass bei umfassenderer und eindringenderer Beherrschung des gewaltigen Materials, das, wie Strack-Billerbeck doch wohl unwiderleglich gezeigt haben, bei der Bemühung um den Ursinn der Evangelien Beachtung verlangt, die entscheidenden Thesen der vorliegenden Untersuchung nicht ins Unrecht gesetzt werden, sondern Bestätigung finden.

Zum Schluss seien noch einige Bemerkungen zur Frage der Zuverlässigkeit der Berichte angefügt. Es muss zu ihnen wiederholt werden, was zu Anfang gesagt ist: Voraussetzung für die ganze Untersuchung ist die Abfassung des Matthäusevangeliums, und zwar auch des uns griechisch heute vorliegenden, durch den Apostel Matthäus und die des Lukasevangeliums durch den Paulusbegleiter Lukas, den Arzt. Für die erste These berufe ich

mich auf Schlatters Kommentar zum Matthäusevangelium. Für die zweite sind seine einschlägigen Ausführungen von nicht geringerer Bedeutung. Schlatter behauptet und begründet folgendes Verhältnis der drei ersten Evangelien zueinander: das älteste Evangelium ist das des Matthäus. Es ist das Evangelium für die palästinensische Christenheit. Markus ist jünger als Matthäus. Lukas jünger als diese beiden. Er hat Matthäus und Markus benutzt und außerdem noch einen uns unbekannt gebliebenen Evangelisten. Ihm verdankt er sein Sondergut. Dieser Gewährsmann ist Palästinenser wie Matthäus. Bei ihm mag Lukas auch den Stoff zu seiner Geburts- und Kindheitsgeschichte gefunden haben. Ihr palästinensisches Gepräge verwehrt es, Lukas als den Schöpfer dieser Abschnitte in Anspruch zu nehmen.

Wann sind nun aber diese Schriften entstanden? Bei der Zusammenordnung, wie sie Schlatter gibt, muss man ausgehen vom Lukasevangelium. Es geht der Apostelgeschichte, deren Verfasser ebenfalls Lukas, der Arzt, ist, voraus. Sieht man in dem Schluss der Apostelgeschichte den Grund für die Annahme, dass der Märtyrertod des Paulus noch nicht erfolgt ist, dann liegt diese vor der Mitte der sechziger Jahre, und das Lukasevangelium seinerseits einige Zeit früher. Früher als dieses ist Markus, und früher als Markus Matthäus. Da nach der Vorrede des Lukas Markus und Matthäus bereits im Gebrauche waren, kann man bezüglich der Abfassungszeit des Matthäus kaum später als auf das Jahr 60 gehen. Sie kann sehr wohl früher sein, aber nicht später. Da nun wiederum, was Matthäus berichtet, vor Abfassung seines Evangeliums in Palästina innerhalb der christlichen Gemeinde mündlich umging, haben wir das Vorhandensein des Inhalts von Matth. 1 u. 2 noch früher anzusetzen. Dass die Überlieferung über die Geburt und Kindheit Jesu reicher war, als sie bei Matthäus erscheint, zeigt die Quelle, aus der Lukas schöpft. Wir können also bei aller Vorsicht sagen, dass die Überlieferungen, welche im Matthäus- und Lukasevangelium schriftlich vorliegen, schon in den fünfziger Jahren in Palästina umgingen.¹

¹ Siehe Schlatter, Der Evangelist Matthäus. Stuttgart 1929, S. 303 f.

Dabei ist weiter folgendes zu beachten: Wenn Lukas den Matthäus kennt und dennoch eine Geburtsgeschichte gibt, welche von der des Matthäus so verschieden ist, dass man es verstehen kann, wenn heute behauptet wird, dass sie mit jener unvereinbar sei, so muss er hinsichtlich der Zuverlässigkeit seines Berichts völlig seiner Sache sicher gewesen sein. Er verrät uns an zwei Stellen den Grund seiner Sicherheit: seine Darstellung geht auf Erzählungen der Maria, der Mutter Jesu, zurück. Wir sehen also die Lage so: in den fünfziger Jahren lag das Material sowohl zur Geburtsgeschichte des Matthäus wie zu der des Lukas als in der palästinensischen Gemeinde überliefert bereits vor. Mehr wird nicht zu sagen sein. Aber auch diese Sachlage ist von hoher Bedeutung. Alle Argumente, welche aus der Konkretheit der Berichte, aus der Nennung von Namen gewonnen werden können, gewinnen bei dieser frühen Ansetzung des Vorhandenseins des Überlieferungsinhalts verstärktes Gewicht. In den fünfziger Jahren ließ sich wirklich noch feststellen, ob es jemals in Bethlehem jenen Kindermord durch Herodes gegeben hat, von dem die palästinensische Gemeinde erzählte. Ebenso lagen Gestalten wie Zacharias, Elisabeth, Johannes der Täufer, Simeon, Hanna noch nicht in solch nebuloser Ferne, dass es unmöglich gewesen wäre, in den Städten im judäischen Gebirge, die nicht allzu zahlreich gewesen sein können, festzustellen, ob die Erzählung von der Geburt des Täufers bei höchstem Alter seiner Eltern, ob die Stummheit des Vaters bis zur Geburt, ob die Erlebnisse bei der Beschneidung wirklich sich ereignet hätten. Ebenso wäre es, zumal den scharfen Augen des Hasses, gelungen, auszuspiüren, dass die Erzählung von Simeon und Hanna erfunden sei, wenn es diesen Simeon und diese Hanna in Jerusalem nie gegeben hätte. Hinzu kommt endlich, dass sich aus den apologetischen Zügen der Berichte, die wir sowohl bei Matthäus wie bei Lukas feststellen konnten, auch noch das Folgende ergibt: das Jesus herabsetzende Gerede geht nicht dahin, dass er nicht der Jungfrauensohn sei, weil er der legitime Sohn des Joseph sei. Ja, die Weihnachtsgeschichte verrät sogar, dass Zweifel an der Vaterschaft Josephs bis in die Tage vor der Geburt Jesu

zurückreichen, Zweifel, deren hässliche Fixierung später die Verleumdung darstellt, Jesus sei der Sohn des Pandera oder Pantera.

So ergeben sich von den oben gemachten Voraussetzungen aus allerhand Schlüsse, welche geeignet sind, die Zuverlässigkeit der Berichte zu begründen. Dass sie jeden nötigten, ja zu ihnen zu sagen, wird nicht behauptet. Die Dinge liegen hier ebenso wie an manchen andern wichtigen Punkten der Überlieferungen der Evangelien. Für wen, aus welchen Gründen immer, echtes Wunder unmöglich ist, für den wird die Tatsächlichkeit der Jungfrauengeburt ebenso fragwürdig sein wie die Auferstehung Jesu aus dem Grabe. Für den, der sich nicht zu Jesus als seinem Herrn und Gott zu bekennen vermag, wird es immer ausgeschlossen sein, die Jungfrauengeburt zu bejahen. Wenn aber und solange unter der Verkündigung des Evangeliums durch die Wirkung Gottgeistes das Bekenntnis entsteht: Jesus ist Herr, Jesus ist Jahwe, so lange wird es auch Christen geben, welche die Berichte des Matthäus und Lukas in ihrer Zartheit und Keuschheit, mit der sie von dem Geheimnis reden, das die Geburt dessen umgibt, in dem das Wort Fleisch ward, als ein Geschenk und eine Gabe Gottes an die Christenheit dankbar schätzen. Sie bedürfen nicht dieser Geschichten, um an Jesus glauben zu können. Sie stehen aber den Gründen, welche sich für die Zuverlässigkeit der Berichte aus diesen selbst und ihrem zeitgenössischen Verständnis ergeben, nicht verschlossen gegenüber. Ihnen möchte die vorliegende Untersuchung zu diesem zeitgenössischen Verständnis helfen.
