

## Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34 f)

### Zur Interpretation einer christologischen Aussage

#### 1. Das Problem

Wo heutzutage die Vorgeschichten der Evangelien nach Mt und nach Lk erörtert werden, treten — besonders katholischerseits — zwei Probleme in den Vordergrund. Es handelt sich um die Fragen, ob Jesu Geburt in Bethlehem (Mt 2, 5 f; Lk 2, 4, 11) „historisch“ sei und ob seine Empfängnis und Geburt aus der Jungfrau Maria (Mt 1, 18—20; Lk 1, 26—38) in dem Sinn zu verstehen sei, daß Jesus keinen menschlichen Vater gehabt habe. Bisweilen hatte man früher beide Fragen für unzulässig erklärt wollen, indem man — übrigens zu Recht — darauf verwies, daß es vom Judentum her kein Postulat gegeben habe, der Messias müsse zu Bethlehem und aus einer Jungfrau geboren werden. Doch wird man mit einem solchen Verweis die Problematik nicht beseitigen können. Neuere katholische Exegese meint, daß das heute so häufig bemühte Problem der Kindheitsgeschichte „weitgehend Produkt falscher Problemstellungen“ sei<sup>1</sup>. Die katholische Theologie wird im Unterschied zur protestantischen Exegese stark von der Alternative „Historisches Faktum oder Theologumenon“ bewegt<sup>2</sup>. Doch sollte man sich dessen bewußt sein, daß für den Exegeten des NTs sich das „Problem einer späteren historisierenden Objektivierung und Materialisierung einer ursprünglich anders ausgerichteten Glaubensaussage auch sonst, sogar bei zentralen Aussagen des Kerygmas, stellt“<sup>3</sup>.

Obwohl die Vorgeschichten in Mt 1—2 und Lk 1—2 voneinander unabhängig sind, stimmen sie in zahlreichen Angaben überein. J. Schmid zählt in seinem Lk-Kommentar<sup>4</sup> allein elf Übereinstimmungen auf: 1. Die Empfängnis (und Geburt) Jesu durch eine Jungfrau namens Maria. 2. Diese ist mit einem Mann namens Josef verlobt. 3. Josef stammt aus dem Geschlechte Davids. 4. Die Empfängnis Jesu wird durch den Hl. Geist bewirkt, so daß Josef nicht der wirkliche Vater Jesu ist. 5. Die Empfängnis Jesu geschah zu einer Zeit, da Maria bereits mit Josef verlobt, aber noch nicht in das Haus ihres Mannes heimgeführt war. 6. Die Geburt hingegen erfolgte nach der Heimführung Marias durch Josef. 7. Die Geburt Jesu fiel (nach Mt 2, 1 ausdrücklich, nach Lk 1, 5 wenigstens wahrscheinlich) in „die Tage des Königs Herodes“. 8. Der Name Jesu wurde schon im voraus durch einen Engel bestimmt. 9. Jesus stammte aus dem Geschlechte Davids. 10. Er wurde in Bethlehem geboren. 11. Die Heilige Familie zog nach der Geburt Jesu nach Nazareth. Wenn man auch zugeben wird, daß viele dieser Punkte innerlich miteinander verbunden sind, so daß die Zahl der Übereinstimmungen in Wirklichkeit geringer ist, muß man doch die Kongruenz als Anzeichen dafür werten, daß den beiden Evangelisten weithin gleiche Traditionen über die Geburt Jesu vorgelegen haben. Diese haben neben den Namen der Eltern die davidische Abstammung und die geistgewirkte Empfängnis Jesu Christi bezeugt. Da aber das Zeugnis von der geistgewirkten Empfängnis Jesu im NT nur in den beiden sog. Kindheitsgeschichten begegnet, die jedenfalls nach dem Jahre 70 niedergeschrieben wurden,

<sup>1</sup> H. Schürmann, Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lukas 1—2: Bibel und Kirche 21 (1966), 106—111; 106.

<sup>2</sup> Siehe A. Vögtle, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte: Bibel und Leben 11 (1970), 51—67; 52. Die genannte Alternative wird etwa in dem Sammelband von H. J. Brosch und J. Hasenfuss (Hg.), Jungfrauengeburt gestern und heute, Essen 1969, sichtbar.

<sup>3</sup> A. Vögtle, a. a. O. 53.

<sup>4</sup> J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1955, 90.

kann man — auch wenn der judenchristliche Ursprung dieser Überlieferung als sicher gelten darf — nicht von einer alten Tradition reden<sup>5</sup>.

Nun wurde immer wieder der Versuch unternommen, die späte Bezeugung der geistgewirkten Empfängnis Jesu aus einer Art Familiengeheimnis, das zunächst streng gehütet worden wäre, zu erklären. Im Zusammenhang damit wollte man auch in Lk 2, 51 b (vgl. 2, 19) einen Hinweis darauf sehen, daß die beteiligten Personen selbst, insbesondere Maria, die eigentliche „Quelle“ für die übermittelten Nachrichten darstellten<sup>6</sup>. Doch wird man die genannten Stellen des Lk nicht als Angabe der Quelle seines Zeugnisses ansehen dürfen<sup>7</sup>. Es bleibt zu bedenken, was Schmid in diesem Zusammenhang schreibt: „Die innerhalb der ihr durch die Sache selbst gesteckten Grenzen bleibende historische Kritik kann die Geschichtlichkeit der hier (wie in den Evangelien überhaupt) erzählten Begebenheiten weder beweisen noch widerlegen.“<sup>8</sup> Aufgabe der theologischen Exegese ist es, die vorliegenden Texte in ihrem Kontext und von ihrer Traditionsgeschichte her zu interpretieren. Es wird sich zeigen, daß eine solche Interpretation des „Christologumenon“ von der geistgewirkten Empfängnis Jesu einer einseitig historisierenden und biologisch-materialisierenden Deutung entgegensteht.

Bevor jedoch der lukanische Text und seine Vorgeschichte erörtert werden, sei ein außerkanonisches Beispiel „beweisender“ und historisierend-objektivierender Weiterbildung der kanonischen Kindheitserzählungen erwähnt. Im Protevangelium des Jakobus<sup>9</sup>, das aus dem 2. Jh. stammt, läßt der Hohepriester Josef und Maria „das Prüfungswasser des Herrn“<sup>10</sup> trinken und schickt sie in die Wüste. Doch sie kommen, ohne Schaden genommen zu haben, zurück. So ist erwiesen, daß die Schwangerschaft Mariens nicht aus sündhaftem Verkehr herführt (16, 1–3)<sup>11</sup>. Josef informiert die hebräische Hebamme vor der Geburt des Jesuskindes über das Wissen, das er vom Engel empfangen hatte (14, 2): Maria sei nicht seine Frau, „sondern ihre Empfängnis ist aus dem Hl. Geist“ (19, 1). Die Zweifel der Hebamme werden dadurch behoben, daß das Kind auf wunderbare Weise (Lichterscheinung in der dunklen Höhle) geboren wird (19, 2). Nachdem die Hebamme die Höhle verlassen hat, begegnet ihr Salome, zu der sie sagt: „Salome, Salome, ich habe dir ein nie dagewesenes Schauspiel zu erzählen: eine Jungfrau hat geboren, was doch die Natur nicht zuläßt.“ Salome hingegen zweifelt ebenfalls zuerst und spricht: „(So wahr) der Herr, mein Gott lebt, wenn ich nicht meinen Finger hinlege und ihren Zustand untersuche, so werde ich nicht glauben, daß eine Jungfrau geboren hat“ (19, 3). Sie kann sich („handgreiflich“) überzeugen: „Und Salome ging hinein und legte sie bereit zur Untersuchung ihres Zustandes. Und sie erhob ein Wehgeschrei und sprach: „Wehe über meinen Frevel und meinen Unglauben; denn ich habe den lebendigen Gott versucht; und siehe, meine Hand fällt von Feuer verzehrt von mir ab!“ (20, 1). Die Jungfräulichkeit der Mutter

<sup>5</sup> Übrigens wird man nach der neuesten Arbeit von Ch. Burger (Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1970) nicht mehr so unbefangen wie zuvor von einer alten Davidssohn-Christologie im NT sprechen können (s. ebd. 132–135 zu Lk 1, 26–38; vgl. ferner 166 zu Röm 1, 3 f.).

<sup>6</sup> Vgl. J. Schmid, a. a. O. 83. 88.

<sup>7</sup> Siehe F. Neirynck, „Maria bewaarde al de woorden in haar haart“ (Lk 2, 19. 51); Coll. Brug. et Gand. 5 (1959), 433–466; B. F. Meyer, „But Mary kept all these things . . .“ (Lk 2, 19. 51); CBQ 26 (1964), 31–49.

<sup>8</sup> J. Schmid, a. a. O. 88.

<sup>9</sup> Deutsche Übersetzung in: E. Hennecke / W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I: Evangelien, Tübingen 1959, 277–290.

<sup>10</sup> Vgl. Nm 5, 11–31.

<sup>11</sup> Siehe auch W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, 58: „Ihn [sc. den Protevangelisten] befriedigt die Darstellung des Matthäus nicht, der die Rechtfertigung der Jungfrau nur dem Joseph im Traume zu Ohren kommen läßt. Sie bot den Gegnern einen allzu bequemen Angriffspunkt.“

Jesu ist also nach dem Protevangelium des Jakobus eindeutig auch unmittelbar nach der (wunderbaren) Geburt feststellbar gewesen<sup>12</sup>.

## 2. Lk 1, 34 f im Kontext

Kommt in der Darstellung des Protevangeliums eine starke Tendenz in maiorem gloriam Mariae virginis zum Ausdruck, so ist die lukanische Vorgeschichte entschieden christologisch bestimmt. Sie ist, nicht anders als das Evangelium als Gattung, geradezu aus dem Anliegen der Christologie entstanden. Den vier Evangelien ist, was den Aufbau betrifft, gemeinsam, daß sie als Höhepunkt die Passion mit dem Tod Jesu erzählen und mit der Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten schließen. Diesem „Kern“ bzw. Gipfelpunkt schalten sie eine ansteigende Folge von Szenen und Reden aus dem sog. öffentlichen Leben und Wirken Jesu vor. Dieser letzte Komplex, der das Evangelium zu einer „Passion mit ausführlicher Einleitung“ macht, setzt in allen Evangelien mit der Taufe Jesu durch Johannes ein, wenn diese auch im Jo-Evangelium nicht eigentlich erzählt wird. Bemerkenswert ist, daß die späteren Evangelien diesen („markinischen“) Grundbestand nach zwei Seiten erweitern: zur Seite der „Kindheit“ Jesu (Mt und Lk) bzw. der „vorweltlichen“ Existenz des Christus (Jo) und zur Osterseite hin (Mt, Lk, Jo). Daraus müssen wir schließen, daß ein eminent christologisches Interesse auch zu den Erweiterungen führte. Der Grundbestand, der sich im Mk-Evangelium findet, hatte vor allem die Aussage im Sinn, der irdische Jesus von Nazareth, von dem die Himmelsstimme bei seiner Taufe sagte, daß er der Sohn Gottes sei (Mk 1, 11), habe sich durch sein Wirken und sein Todesschicksal als der Sohn Gottes erwiesen (vgl. 15, 39). Die beiden späteren Evangelien des synoptischen Typus (Mt und Lk) gehen über diese grundlegende Aussage hinaus. Sie wollen mit ihren Vorgeschichten zeigen, daß dieser Jesus nicht erst von seiner Taufe an der Messias und Sohn Gottes war, sondern von Anfang an<sup>13</sup>.

Die Vorgeschichte des Lk-Evangeliums läßt in besonderer Weise das Interesse an der Gottessohnschaft Jesu erkennen, die mit dem Hl. Geist in Verbindung gebracht wird. Daß Jesus der Sohn Gottes ist, wird nicht nur in der Verkündigungsszene (1, 32.35) ausgesprochen, sondern steht indirekt auch in der Geschichte, die das Ende des ganzen Zyklus bildet<sup>14</sup>, in einem ersten Jesuswort (2, 49). Schließlich zeigt auch die Genealogie, die traditionsgeschichtlich den Vorgeschichten nahesteht (vgl. Mt 1, 1–17), das besondere Interesse an der Gottessohnschaft Jesu (Lk 3, 23.38). Die Tatsache der Gottessohnschaft Jesu folgt aus der geistgewirkten Empfängnis (1, 35)<sup>15</sup>. Wenn Jesus nach seiner Taufe in der Kraft des Geistes wirkt (4, 1–14.18), so zeigt 1,35, daß das Fundament der Geisteskraft Jesu nicht erst in der Taufe gelegt wurde. „Bei der Taufe wird ein schon vorhandener Geistbesitz aktiviert ... Im Kontext des Lukas nimmt sich 1,35 wie ein Kommentar zur Taufperikope aus.“<sup>16</sup>

Die lukanische Vorgeschichte ist aber nicht nur im Zusammenhang der Taufperikope zu sehen, sondern auch in Verbindung mit anderen Höhepunkten des lukanischen Werkes. Der Verzicht auf eine integrale Interpretation des lukanischen Werkes, der die Kapitel Lk 1–2 ausklammert, führt zu einer einseitigen Lk-Auslegung<sup>17</sup>. Die Worte des Engels an Maria erinnern auffällig an die Worte Jesu zu den Jüngern an

<sup>12</sup> Auch Ignatius von Antiochia (ad Eph 19, 1) scheint das Wunder über die Erzeugung Jesu hinaus auch auf die Geburt auszudehnen.

<sup>13</sup> Das Jo-Evangelium schließlich zieht diese Linie noch weiter aus, wenn es im Prolog (Jo 1, 1–18) betont, daß das „Wort“ schon von Ewigkeit her („im Anfang“) bei Gott existierte.

<sup>14</sup> Die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel stellt „das eigentliche Erzählungsinteresse am Ende sichtbar heraus: Jesus ist der ‚Sohn‘“ (Schürmann, Aufbau, 106).

<sup>15</sup> Vgl. διὸ καὶ ... κληθῆσται ὑἱὸς θεοῦ. διὸ καὶ bezeichnet die Folgerung als selbstverständlich!

<sup>16</sup> H. Räisänen, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, Helsinki 1969, 101.

<sup>17</sup> So mit Recht P. S. Minear, Luke's Use of the Birth Stories, in: Studies in Luke-Acts, ed. by L. E. Keck and J. L. Martyn, London 1968, 111–130.

den Stellen 24, 49 und Apg 1, 8. Es handelt sich offenbar um eine absichtliche Parallelisierung. „Lk 1, 35 scheint als Modell gedient zu haben, als Lukas die Verheißung in Apg 1, 8 formulierte.“<sup>18</sup> Die geistgewirkte Empfängnis Jesu, die schon vor seiner Taufe den Geistbesitz begründet, weist voraus auf die Geistausgießung an Pfingsten, die die Kirche für ihren Auftrag ausrüstet.

Wenn nach der Gattung gefragt wird, der Lk 1–2 angehört, so wird man mit H. Schürmann zu der Ansicht gelangen können, daß es sich um eine *gläubige Erzählweise* nach Art der spätjüdischen *Haggada* handelt, „die — aufgrund von Traditionen — die Ursprünge Jesu in Gott gläubig bekennt und sie mit Hilfe typologischen Schriftverständnisses einerseits, apokalyptischer Ausdrucksmittel andererseits zur Ausdeutung bringt. Dabei ordnet man vielleicht — ohne den einen Begriff gegen den anderen auszuspielen — die so umschriebene Art von Geschichtsschreibung besser der umfassenden Gattung der *homologetischen* als der der kerygmatischen *Geschichtsschreibung* zu.“<sup>19</sup> In den sieben Einzelerzählungen von Lk 1–2 spricht sich das Bekenntnis der frühen Kirche zu Christus aus, während in dem übrigen Corpus der Evangelien, wie es sich schon im Mk-Aufriß zeigt, eher eine kerygmatische Absicht zu Wort kommt. Die heute verbreitete Ansicht, es handle sich um christlichen Midrasch oder um midraschartige Erzählung, ist darum unzutreffend, weil es sich hier nicht um aktualisierende Erklärung der Schrift handelt; vielmehr werden die Ereignisse um die Geburt Jesu mit Hilfe der Schrift meditierend ins Licht gerückt.

Was in diesem Sinn von Lk 1–2 insgesamt gelten darf, trifft auch für die Verkündungsperikope im besonderen zu. Sie ist im Lichte von Is 7, 14 (im LXX-Text) gestaltet<sup>20</sup>, deutet also die Herkunft und das Wesen Jesu Christi als Erfüllung einer atl Weissagung. Insofern aber die Verkündigung an Maria der Verkündigung an Zacharias (1, 5–25) nachgestaltet ist und zu ihr in einem Verhältnis der überbietenden Parallelität steht, wird sie kaum ursprünglich für sich tradiert worden sein. Wahrscheinlich haben dem Evangelisten die sieben Einzelgeschichten bereits als Kranz von Erzählungen schriftlich vorgelegen, und zwar in griechischer Sprache. Er hat sie dann verschiedentlich bearbeitet, so daß man vorlukanisches Gut und lukanische Redaktion nur noch schwer scheiden kann. So geschlossen die Geschichte Lk 1, 26–38 sich heute im ganzen liest, sie wird dennoch eine Traditionsgeschichte besitzen.

Die verschiedenen Versuche einer quellenkritischen Scheidung von vorlukanischem und lukanischem Material sind wegen der Divergenz ihrer Ergebnisse<sup>21</sup> kaum ermutigend, eine solche Traditionsgeschichte zu entwerfen. Dennoch wird man die VV. 32–33 wegen ihrer altertümlichen Christologie für das älteste Stück halten dürfen. Diese Einheit ist aber mit dem Stück 1, 26–31 so eng verbunden, daß man annehmen muß, im hellenistischen Judentum sei die Verkündigung an die Jungfrau Maria in der Weise erzählt worden, daß das Stück 1, 26–33 als Parallele zu der Verkündigung an Zacharias (Lk 1, 5–25) verstanden wurde. Die Form der Geschichte entspricht atl Verkündigungsgeschichten<sup>22</sup>, setzt diese aber nicht unbedingt als Vorlagen voraus. Die entscheidenden Verse 34–35, die heute den Höhepunkt der Perikope bilden, gehen vermutlich auf die Hand des Lk zurück, wenn der Evangelist auch dabei — wie die Parallele in Mt 1, 18.20 zeigt — auf bereits formuliertes Bekenntnisgut zurückgriff. Der Evangelist hat dann möglicherweise eine engere Verbindung zur Empfängnis des Johannes hergestellt, indem er sowohl in der Einleitung zu V.26 als auch in V.36 auf diese hinwies. Gleichzeitig hat er dabei das Stilmittel der Rückfrage Mariens an den Engel (V.34) verwendet<sup>23</sup>, das sich auch in der Zachariasgeschichte

<sup>18</sup> H. Räisänen, a. a. O. 102.

<sup>19</sup> H. Schürmann, Das Lukasevangelium. Erster Teil (1, 1–9, 50), Freiburg 1969, 24; vgl. überhaupt ebd. 21–24 und *Ders.*, Aufbau, 108 f.

<sup>20</sup> Vgl. die zweimalige Betonung, daß Maria προφέτος sei (V. 27), und den Wortlaut von V. 31.

<sup>21</sup> Siehe dazu den Überblick bei Räisänen, a. a. O. 81–83.

<sup>22</sup> Siehe Gn 17, 15–22; 18, 9–16; Ex 3–4; Ri 6, 11–24; 13, 1–25.

<sup>23</sup> Dazu vor allem J. Gewieß, Die Marienfrage, Lk 1, 34: BZ NF 5 (1961), 221–254.

(1, 19 f) findet und den atl Annuntiationsgeschichten entspricht<sup>24</sup>. Er hat ferner aus einer dieser Geschichten das Wort von der Allmacht Gottes (V.37 = Gn 18, 14) angefügt. Den Schlußvers 38 kann man dem Evangelisten oder eher der ursprünglichen Erzählung der VV.26–33 zuschreiben. Das Anliegen der lukanischen Einfügung ist dann ein aufklärend-verteidigendes, ähnlich dem Anliegen, das zur Formulierung bei Mt 1, 18.20 führte. Die in der Tradition vorhandene christologische Aussage von der geistgewirkten Empfängnis Jesu wird wohl gegen Zweifler verteidigt und in verschiedenen Ansätzen begründet.

Wir haben behauptet, die VV.34 f bildeten den jetzigen Höhepunkt der Verkündigungsgeschichte, und sie seien vom Evangelisten formuliert. Das ist hier zu belegen. Zugleich kann damit die Voraussetzung dafür geschaffen werden, die lukanische Aussageabsicht in der ganzen Perikope zu erhellen.

Vers 34: Es sprach aber Maria zum Engel: Wie wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?

Vers 35: Und es antwortete der Engel und sprach zu ihr: Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das geborene (Kind) heilig genannt werden – Sohn Gottes<sup>25</sup>.

Zu Vers 34

1. Die Konstruktion εἰπεν δέ + Subjekt + πρός + Adressat (im Akkusativ) kommt im NT nur bei Lk vor: 1, 34; 6, 9; 11, 39; 15, 22; 22, 52; Apg 12, 8. Von den genannten Stellen sind besonders Lk 6, 9 und 22, 52 aufschlußreich, weil sie den *redaktionellen* Charakter der Einleitungswendung belegen und zudem eine *Frage* einführen.

2. J. Gewieß hat nachgewiesen, daß die Frage ein lukanisches Stilmittel ist, das den Leser auf einen wichtigen Sachverhalt hinweist<sup>26</sup>. Als Beispiele nennt er Apg 8, 26–40; 16, 30; Lk 13, 23; 16, 5.7; 17, 37 u. a. m.

3. Wenn auch vom Wortlaut und Stil her der *Inhalt* der Marienfrage kaum eindeutig als lukanische Formulierung erwiesen werden kann, ergibt sich doch aus den beiden Beobachtungen (1.2), daß hier Lukas — im Hinblick auf den Leser — schreibt. „Der Hervorhebung der wunderbaren, jungfräulichen Geburt aus Hl. Geist dient... die Frage Marias 1, 34. Lukas legt sie — wenigstens in dieser Form — der Jungfrau in den Mund, damit die Leser die Bedeutung dessen ganz erfassen, was V.35 verheißen wird.“<sup>27</sup>

Zu Vers 35

1. Die Einleitungswendung für die Antwort des Engels kann in ihrer formalen Struktur (καὶ ἀποκριθεὶς + Subjekt + εἰπεν + Adressat [im Dativ]) als lukanisch gelten. Sie kommt im NT nur Mt 11, 4; 24, 4; Mk 14, 48; Lk 1, 19.35; 4, 8 vor. Doch sind auch die Stellen Lk 1, 60; 5.31; 7.40; 13, 2; 14, 3 zu vergleichen. Da sich die Konstruktion nicht in Apg findet, wird man fragen, ob sie vielleicht für eine *vor-lukanische Tradition* charakteristisch ist. Doch zeigt Lk 5, 31 (diff Mk), daß Lk auch von sich aus so konstruieren kann (vgl. auch Lk 4,8: diff Mt).

2. (τὸ) πνεῦμα ἄγιον begegnet in den Evangelien und in Apg in folgender Häufigkeit: Mt 5, Mk 4, Lk 13, Jo 3, Apg 42mal. Die Zahlen für den Gebrauch ohne Artikel sind: Mt 3, Mk 1, Lk 8, Jo 2, Apg 16. Es handelt sich auf jeden Fall um einen lukanischen Vorzugsterminus.

<sup>24</sup> H. Räisänen, a. a. O. 81, unter Hinweis auf S. Muñios Iglesias, El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos; EstBibl. 16 (1957), 329–382.

<sup>25</sup> Wir folgen der Übersetzung von Schürmann, Lukasevangelium, 41, der diese auch im einzelnen begründet.

<sup>26</sup> J. Gewieß, a. a. O. 247–252.

<sup>27</sup> Ebd. 253.

3. ἐπέρχομαι kommt im NT außerhalb des lukanischen Werkes nur zweimal vor. Lk hat 3, Apg 4 Belege. Entscheidend für den lukanischen Charakter ist Apg 1, 8, wo das Verbum vom Kommen des Hl. Geistes spricht.

4. Lk liebt es, „nach einem Kompositum mit der gleichen Präposition zu konstruieren“<sup>28</sup>: ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ.

5. „δύναμις begegnet in der hier vorliegenden abstrakten Bedeutung 10 mal in Lk und 7 mal in Apg, nur 2 mal in Mk.“<sup>29</sup> Dabei ist vor allem zu beachten, daß die Nebenordnung von δύναμις und πνεῦμα für Lukas charakteristisch ist: Lk 1, 17.35; 4, 14; Apg 1, 8; 6, 8.10; 10, 38; vgl. Lk 24, 48 f.

6. Das absolute ὄψιστος steht als Gottesbezeichnung im NT nur bei Lukas: Lk 1, 32.35.76; 6, 35; Apg 7, 48<sup>30</sup>.

7. ἐπισκάπω wird außer Mk 9, 7 parr. (Verklärungsgeschichte) im NT nur Lk 1, 35 und Apg 5, 15 verwendet. Die beiden nicht von Mk abhängigen lukanischen Belege gehen darin zusammen, daß sie das Verbum mit dem Dativ konstruieren. Wenn Mt 17, 5 und Lk 9, 34 im Unterschied zu Mk 9, 7 in der Verklärungsgeschichte αὐτούς setzen, so werden sie an ein (völliges) Bedecktwenden der Jünger denken im Unterschied zu einer Überschattung, in der der Schatten lediglich auf sie fällt<sup>31</sup>.

8. διὸ καὶ steht im NT 3 mal bei Lk (1, 35; Apg 10, 29; 24, 26), 6 mal bei Paulus und 2 mal in Hebr. Nur bei Lukas folgt auf διὸ καὶ das Subjekt der Aussage jeweils als Partizipium. Die Statistik weist zudem für (einfaches) διὸ folgende Zahlen auf: Mt 1, Mk 0, Lk 2, Jo 0, Apg 8, übriges NT 42 Stellen.

9. τὸ γεννώμενον ist substantiviertes Partizipium<sup>32</sup>. Dieses ist für Lk bezeichnend, wie Schürmann<sup>33</sup> nachweisen konnte. So kommt H. Räisänen zu dem Ergebnis, daß der Versteil 35 c lukanischer Kommentar zu dem Vorhergehenden sei<sup>34</sup>. Außerdem weist er darauf hin, daß V.35 c den Parallelismus und das Metrum von V.35 b verlasse und offenbar als Prosa zu beurteilen sei<sup>35</sup>. Doch wird eher Lk von sich aus V.35 b konstruiert haben (vgl. die lukanische Vorliebe für Doppelungen).

10. ἄγιον ἀληθήσεται. Es scheint sich um eine feste Wendung zu handeln (Is 4, 3; vgl. Lv 21, 6; 23, 2.37 LXX). Dabei ist ἄγιον Prädikatsnomen. In entsprechenden Wendungen der LXX und des NT folgt ἀλεῖσθαι dem Prädikatsnomen regelmäßig. Somit ist τό γεννώμενον als Subjekt zu nehmen, während νίος θεοῦ als „lose Apposition“ angefügt wird<sup>36</sup>.

Nach dieser Analyse kann der Schluß nur lauten: Lk hat 1, 34 f von sich aus formuliert. Dabei wird man zugleich betonen müssen: Er hat dennoch das Wesentliche aus V.35 der Tradition entnommen, wie die Übereinstimmungen mit Mt 1, 18.20 beweisen<sup>37</sup>. Diese Tradition wird als mündliche Überlieferung zu denken sein; andernfalls hätte Lk kaum dem Wortlaut so sehr seinen eigenen Stempel aufdrücken können.

<sup>28</sup> H. Schürmann, Der Paschamahlbericht, Münster 1953, 94; vgl. G. Schneider, Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu, München 1969, 75.

<sup>29</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium, 55, Anm. 109.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 48, Anm. 57.

<sup>31</sup> Siehe W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Berlin 1958, s. v. ἐπισκάπω. Wahrscheinlich aber ist auch in Mk 9, 7 ursprünglich αὐτούς zu lesen (siehe P<sup>46</sup> H<sup>8</sup> W<sup>φ al</sup>).

<sup>32</sup> So auch (pluralisch) Philo, plant. 15.

<sup>33</sup> H. Schürmann, Jesu Abschiedsrede, Münster 1957, 5. 71. 74. 121.

<sup>34</sup> H. Räisänen, a. a. O. 100 f.

<sup>35</sup> Ebd. 100.

<sup>36</sup> Zum ganzen Punkt 10 vgl. H. Schürmann, Lukasevangelium, 54 f.

<sup>37</sup> Ähnlich H. Schürmann, a. a. O. 55, der zugibt, daß der Evangelist an V. 35 „theologisch mitformuliert“ hat.

### 3. Tradition und Redaktion

Abgesehen davon, daß das hohe Ausmaß lukanischer Prägung ein erhöhtes theologisches Interesse des Evangelisten in 1, 34 f vermuten läßt, kann auch von der Anlage der gesamten Perikope 1, 26–38 her erkannt werden, daß die betreffenden Verse den Mittelpunkt oder den Zielpunkt der Darstellung bilden. Ehe wir nun die theologischen Konturen des Lk im einzelnen erkennen können, müssen wir die Frage stellen, inwieviel dem Evangelisten die Materialien zu dem entscheidenden V.35 durch die Tradition überkommen waren. Das wird durch einen Vergleich mit Mt 1, 18.20 einigermaßen gelingen können. Erst von daher kann dann die lukanische „Christologie der geistgewirkten Empfängnis“ von der früheren Tradition abgehoben werden. Zugleich soll aber auch die Traditionsgeschichte und – wenn möglich – der Ursprung dieser christologischen Aussage erfragt werden.

#### A) Die vor Lk und Mt liegende Überlieferung

Sowohl Lk 1, 34f als auch Mt 1, 18.20 erwecken den Eindruck, daß die Aussage von der wunderbaren Empfängnis Jesu bereits verteidigt wird. Bei Lk gibt die Frage „Wie kann dies geschehen . . . ?“ zu erkennen, daß der Leserschaft die Empfängnis durch die Jungfrau (vgl 1,27.31) nicht unproblematisch war. Zur Antwort verweist er auf Gottes Allmacht (vgl. VV. 35b.36.37). Gottes Geist wird im Schoß der Jungfrau ein Kind erschaffen. Bei Mt 1,18–25 tritt deutlicher eine apologetische Absicht zutage. Mt antwortet solchen, die an einem Satz des Gemeindeglaubens zweifeln und die Empfängnis Jesu offenbar auf „natürliche“ Weise erklären wollen<sup>38</sup>. Wenn aber die diesbezüglichen Argumentationen der Evangelisten schon den vorhandenen Glaubenssatz verteidigen, so ist zu fragen, ob ihre – weithin übereinstimmenden – Begründungen (besonders der Hinweis auf die ursächliche Wirkung des göttlichen Geistes) nicht dem eigentlichen Glaubenssatz gegenüber sekundär sind.

Im Hinblick auf diese Frage muß aber betont werden, daß in beiden Fällen die argumentierende Tendenz nicht eigentlich auf die jungfräuliche Empfängnis ausgeht. Vielmehr wird die Glaubensüberzeugung von der geistgewirkten Empfängnis im Fall des Mt-Evangeliums für eine Argumentation verwendet, die A. Vögtle so beschreibt: „Darin, daß die Szene 1, 18–25 nicht mit dem Reflexionszitat schließt, sondern mit der Feststellung, daß Joseph das vom Engel Befohlene ausführte, kommt gerade die eigentliche Pointe dieses Exkurses zum Ausdruck. Mit der Namengebung ist der von seiner rechtmäßigen Frau geborene Sohn rechtlich endgültig und unumstößlich in die an Joseph geknüpfte Geschlechter-Erbofolge eingesetzt, und zwar – wie der Evangelist, das spezifische Beweisanliegen der Genealogie aufnehmend, eben durch die Schriftgemäßheit der Mitteilung und Anordnung des Engels bestätigt sieht 1,23 = Is 7,14 – : als der Messias.“<sup>39</sup> Auf der Seite des Lk-Evangeliums tendiert die Antwort des Engels nicht lediglich auf eine Beantwortung des Wie der jungfräulichen Empfängnis Jesu, sondern sie gipfelt in der Prädikation des Kindes als des „Heiligen“ und des „Sohn Gottes.“<sup>40</sup> Insofern können wir bei der Rückfrage nach dem vorsynoptischen Glaubenssatz von der geistgewirkten Empfängnis Jesu voraussetzen, daß dieser Satz von den beiden Evangelisten nicht eigentlich argumentierend und apologetisch geschützt werden soll, sondern als unbestrittenes Bekenntnis zu einer christologischen Beweisführung verwendet wird.

<sup>38</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium, 57. Siehe schon M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukasevangelium (erstmalig 1932), in: Botschaft und Geschichte. Bd. I, Tübingen 1953, 1–78; 24. Demgegenüber schreibt A. Vögtle, daß sich solche Apologetik „schwerlich als eigentliches oder gar einziges Motiv nachweisen“ lasse (Die Genealogie Mt 1, 2–16 und die matthäische Kindheitsgeschichte: BZ NF 8 [1964] 45–58. 239–262; 9 [1965] 32–49; hier 243).

<sup>39</sup> A. Vögtle, a. a. O. 8 (1964), 245; vgl. auch M. Krämer, Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1): Bibl. 45 (1964), 1–50; besonders 4–6.

<sup>40</sup> Siehe H. Schürmann, Lukasevangelium, 53.

Die entscheidenden Bestandteile des Traditionsstückes bestehen offensichtlich in den beiden terminologischen Berührungspunkten zwischen der matthäischen und der lukanischen Form (1. u. 2.). Hinzu kommen zwei Berührungspunkte anderer Art (3. u. 4.).

1. Die Ursache dafür, daß Maria ihr Kind empfängt, wird im Wirken des *Hl. Geistes* gesehen. Nach Mt 1, 18 stellt sich vor der Heimführung Mariä durch Josef heraus, daß sie schwanger ist. Der Evangelist nimmt schon die Botschaft des Engels an Josef voraus, daß die Schwangerschaft *ἐκ πνεύματος ἄγγελου* stammt. V.20 bringt dann das Wort des Engels an Josef, das ihm sagt, Maria sei durch das Wirken des heiligen Geistes schwanger: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἄγγελος*. Damit soll das Bedenken des Josef weggeräumt werden, das erwartete Kind stamme aus ehebrecherischem Verkehr mit einem anderen Mann. Die Präposition *ἐκ* in Verbindung mit dem Verbum *γεννάω*, das an unserer Stelle mit „zeugen“ zu übersetzen ist, läßt die Wirksamkeit des göttlichen Geistes nach Analogie der Zeugung durch den Mann verstehen<sup>41</sup>. Anders verhält es sich damit bei Lukas. Lk 1, 35 spricht zurückhaltender vom „Kommen“ des göttlichen Geistes „auf“ Maria, von einer „Überschattung“ der Jungfrau durch die Kraft des Höchsten<sup>42</sup>. Damit wird nicht euphemistisch ein Zeugungsakt umschrieben, sondern das Wirken des Geistes gekennzeichnet. Der Zielpunkt der Aussage ist die Folge des Geisteswirkens: das Kind wird (mit Recht) als „heilig“ und als „Sohn Gottes“ bezeichnet.

2. Ähnlich ist der Unterschied zwischen Mt und Lk in einem zweiten Berührungspunkt zu beurteilen. Nach Mt 1, 20 wird *das Kind im Schoß der Mutter* mit *τὸ γεννώμενον* bezeichnet. Vor der Geburt kann dieses substantivierte Partizipium (Aor. 1 pass.) nur „das Gezeugte“ meinen. Bei Lk (1, 35) jedoch ist das Partizipium (Praes. pass.) *τὸ γεννώμενον* ganz von der Mutter aus gesehen und daher mit „das, was geboren wird“ bzw. allgemeiner mit „das Kind“ zu übersetzen<sup>43</sup>. Der Gedanke an eine zeugende männliche Tätigkeit ist weniger direkt vorhanden als bei Mt. Somit kann (aus 1. u. 2.) geschlossen werden, daß in der vorsynoptischen Tradition das betreffende Christologumenon der zurückhaltenden Fassung des Lk entsprochen hat. Denn die Entwicklung ging, wie insbesondere die Apokryphen zeigen, in die Richtung einer biologisch-materiellen Ausfaltung der Glaubensaussage. Der Nachdruck liegt ursprünglich nicht auf der „vaterlosen“ Lebensentstehung, sondern auf der Tatsache, daß die Existenz Jesu, des Heilbringers, ganz dem Wirken des Hl. Geistes zu verdanken ist<sup>44</sup>.

3. In beiden Fällen wird die entscheidende christologische Aussage von einem *Engel* gesprochen. Sicherlich ist das ein Stilmittel, durch das u. a. der Offenbarungscharakter der Aussage kenntlich gemacht wird. Die vorliegende Tradition weiß, daß es sich bei der Aussage über die geistgewirkte Empfängnis nicht um eine konstatierbare und empirisch beweisbare Tatsache handelt, sondern um die von Gott kommende vertiefte Deutung der Person Jesu Christi. Übrigens hatte auch die oben postulierte Annuntiationsgeschichte der vorlukanischen Form (Lk 1, 26–33) die entscheidende christologische Aussage dem Engel in den Mund gelegt (VV.32.33).

4. Sowohl bei Mt als bei Lk wird das Christologumenon von der geistgewirkten Empfängnis Jesu mit Is 7, 14 in Verbindung gebracht. Zwar erscheint der atl Text bei Mt erst im Vers 23 als nachträgliches Reflexionszitat und ist insofern nicht unmittelbar mit dem Christologumenon verbunden. Deshalb wurde häufig betont, die geistgewirkte Empfängnis Jesu könne von der Urkirche nicht aus Is 7, 14 erschlossen

<sup>41</sup> Siehe W. Bauer, Wörterbuch, s. v. *γεννάω* 1 a; vgl. Jo 1, 13; 3, 6.

<sup>42</sup> Siehe auch oben zu V. 35: Nr. 7.

<sup>43</sup> Vgl. den Beleg bei Philo, plant. 15 (vgl. Herodot I 108), angesichts dessen die Unentschiedenheit W. Bauers (a. a. O. 1 a und 2) unberechtigt erscheint.

<sup>44</sup> Die zeugende Tätigkeit des Mannes wird in der griechischen Antike als die eigentlich aktive und entscheidende Ursache bei der Entstehung eines Menschen angesehen; vgl. D. M. Balme, Zeugungslehre, in: Lexikon der alten Welt, Zürich 1965, 3331–3333.

worden sein<sup>45</sup>. Sobald man indessen berücksichtigt, daß in dem vorlukanischen Stück Lk 1, 26–33 bereits der Bezug auf die Is-Stelle offenkundig ist, ja, daß die ganze Szene von dieser Stelle her komponiert erscheint (vgl. besonders 1, 26.31), wird man mit einem solchen Urteil zurückhaltender sein. Freilich ist mit Is 7, 14 nicht der Gedanke der Geistzeugung verbunden. Deshalb wird man nicht behaupten können, das Christologumenon beruhe auf urchristlicher Interpretation von Is 7, 14. Dennoch scheint deutlich zu sein, daß diese Schriftstelle schon sehr bald mit dem christologischen Glaubenssatz in Verbindung gebracht worden ist.

### B) Die Wurzeln des Christologumenon

Nachdem schon die vorsynoptische Überlieferung von der geistgewirkten Empfängnis Jesu nicht mit Sicherheit wiedergewonnen werden konnte, wird man zugeben müssen, daß ein weiteres Vordringen zu den Wurzeln dieser christologischen Aussage nur sehr hypothetisch gelingen kann. Das schließt aber doch nicht die Aussicht aus, mögliche Wurzeln zu nennen und unmögliche auszuschließen.

1. Wenn man bedenkt, daß im Vordergrund der Aussage die vom Hl. Geist gewirkte Zeugung bzw. Geburt Jesu steht, die durch göttliche Offenbarung bekannt wurde, so wird man zunächst an Ps 2, 7 erinnert, wo Gott dem messianischen König sagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt!“ Die göttliche „Zeugung“ macht Jesus zum Messias und Sohn Gottes. In einer ntl Aussage wird der Psalmvers auf die Auferweckung Jesu bezogen (Apg 13, 33). Eine sekundäre Textüberlieferung sieht das „heute“ in der Taufe Jesu gekommen (Lk 3, 22 D it). Die Qumrangemeinde besaß das Theologumenon von der göttlichen Zeugung des Messias (1 QSa 2, 11 f) im Anschluß an Ps 2, 7<sup>46</sup>. Dennoch wird man sagen müssen, daß gerade die entscheidende Aussage von der Zeugung durch Gottes Geist in Qumran nicht vorliegt<sup>47</sup>.

Diese spezifische Aussage der vorsynoptischen Überlieferung kann im palästinischen Judentum nicht belegt werden. Aus dem NT kann man eine „hellenistische“ Analogie wie Gal 4, 29 (vgl. Röm 4, 17.19; Jo 1, 13; 3, 6) heranziehen. Die entscheidende Frage jedoch wird lauten: Wie kam es dazu, daß man *Empfängnis und Geburt Jesu* mit dem Wirken des Hl. Geistes in Zusammenhang brachte? Die Antwort wird wohl von der Tauffoffenbarung ausgehen müssen, die Jesus als den Sohn Gottes prädierte, und zwar in dem Augenblick, als der Geist Gottes auf ihn herabkommt (Mk 1, 10 f). Wie diese Offenbarung in Beziehung zu Ps 2, 7 steht, so wird dabei der Geistbesitz Jesu mit seiner Gottessohnschaft in Beziehung gesetzt (vgl. Röm 1, 3 f; Lk 1, 35).

2. Nach der oben vorgetragenen Hypothese gab es bereits vorlukanisch eine Verkündigungsgeschichte, die Jesu Geburt durch die Jungfrau Maria ankündigte, allerdings ohne Jesu Empfängnis mit dem Hl. Geist in Verbindung zu bringen (Lk 1, 26–33). M. Dibelius hielt die ausgeführte Erzählung gegenüber dem eigentlichen (knapp aussagenden) Christologumenon für sekundär<sup>48</sup>. Wenn man wegen der unzulässigen Voraussetzung Dibelius' – es handle sich um eine legendäre Bildung – dieses Urteil

<sup>45</sup> Vgl. etwa J. Schmid, Evangelium nach Lukas, 47 (gegen A. Harnack).

<sup>46</sup> Siehe O. Michel / O. Betz, Von Gott gezeugt, in: Judentum, Urchristentum, Kirche (FS. f. J. Jeremias), Berlin 1964, 3–23; 15.

<sup>47</sup> Gegen Michel / Betz, die nur durch einen Kettenschluß (aus 1 QH 3, 10 und 1 QH 7, 6 f.) zu der These kommen, „daß es sich bei der Zeugung des Messias um einen Akt des schöpferischen Gottesgeistes handeln muß“ (15). Siehe A. George, Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc: RB 72 (1965), 185–209; 191 mit Anm. 17. — L. Legrand (L'arrière-plan néo-testamentaire de Lc, I, 35; RB 70 [1963], 161–192) möchte den Hintergrund von Lk 1, 35 in einem „apokalyptischen Schema“ sehen, das ursprünglich die Parusie beschrieben habe (vgl. Röm 1, 3 f.). Dieses Schema hätten die Christen zunächst auf die „Verherrlichung Christi“ angewendet, ehe Lk die Linie bis zur Empfängnis weiterzog. Er wolle damit sagen, daß nicht nur die Auferstehung schon eine „Parusie“ war, sondern auch Jesu Empfängnis (185). Diese Hypothese kann m. E. nicht überzeugen, weil sie Röm 1, 3 f. zu unbekümmert mit Lk 1, 35 in Verbindung bringt.

<sup>48</sup> M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 35.

nicht teilt, so wird man in dieser Erzählung eine Überlieferung sehen dürfen, die ebenso alt sein kann, wie das kurze Christologumenon. Allerdings gehört diese Erzählung, die weitgehend auf Is 7, 14 LXX fußt, ins griechisch sprechende Judentum. Eine ihrer Wurzeln liegt eben in der Schriftstelle Is 7, 14, die in der LXX wenigstens auf eine Jungfrau im engeren Sinn bezogen werden konnte. Die Erzählung steht aber auch in einer Beziehung zu atl Verkündigungsgeschichten. Was hier jeweils als Wunder der Allmacht Gottes angekündigt wird, findet seine unvergleichliche Überbietung, wenn das Kind aus einer *Jungfrau* geboren wird. Dieses Kind ist der Messias, die entscheidende Gestalt der von Gott geführten Heilsgeschichte! Also steht die Geschichte auch hier in einer biblischen Tradition. Lk wird dann von sich aus – in Analogie zu 1, 15 – die Ursächlichkeit des Hl. Geistes in dieses Stück eingefügt haben, von der er aus der Tradition wußte. Jesus ist nicht nur vom Hl. Geist *erfüllt* wie Johannes (1, 15), sondern er verdankt seine Existenz diesem Gottesgeist (1, 35).

3. Die Frage religionsgeschichtlicher Analogien spielt nicht in dem Sinn eine Rolle, daß diese als eigentliche Wurzeln in Frage kämen<sup>49</sup>. Dennoch sollten sie nicht außer Betracht bleiben, weil sich in ihnen zeigt, daß die hellenistischen Judenchristen mit ihrer christologischen Aussage bei den Heiden, die sie für Christus gewinnen wollten oder gewonnen hatten, Anklang und Verständnis finden konnten<sup>50</sup>.

Die ägyptischen Vorstellungen von der Zeugung durch den göttlichen Geist<sup>51</sup> können schon auf die Übersetzung von 'almāh durch παρθένος in der LXX eingewirkt haben<sup>52</sup>. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, daß gerade Philo von Alexandria die Vorstellung bezeugt, bestimmte Gestalten der Heilsgeschichte, die nach der Schrift eindeutig einen menschlichen Vater hatten, seien auf dem Wege jungfräulicher Empfängnis durch ein Wunder Gottes ins Leben getreten<sup>53</sup>. Wenn Philo auch in allegorischer Weise die jungfräulichen Frauengestalten auf Tugenden bezieht, so liegt dennoch die genannte Vorstellung zugrunde. Man kann angesichts dessen nicht sagen, diese Vorstellung sei dem Judentum fremd. Sie ist im *hellenistischen Judentum* bezeugt. Daß eine solche Aussage über Christus dem Hellenisten verständlich – wenn auch vom Christusglauben her gesehen: mißverständlich – sein konnte, bezeugt im 2. Jh. Justin, wenn er den Juden Tryphon im Zusammenhang mit der jungfräulichen Empfängnis Jesu auf den Perseusmythus verweisen läßt<sup>54</sup>.

4. Alle möglichen Wurzeln und Vorstellungshintergründe weisen somit auf das hellenistische Judentum. Damit wird die ohnehin fragwürdige Theorie einer geheim gehaltenen Familitentradition über die geistgewirkte Empfängnis Jesu in einem weiteren Punkt unwahrscheinlich. Zur Widerlegung dieser Theorie, die auffallenderweise wiederum bei Schürmann<sup>55</sup> begegnet, hat Vögtle kürzlich das Entscheidende zusammengestellt<sup>56</sup>. Hier sei wenigstens auf die Tatsache hingewiesen, daß es im NT

<sup>49</sup> E. Schweizer (ThW VIII 378): „Wirkliche religionsgeschichtliche Par scheint es nicht zu geben.“ Siehe auch J. Hasenfuss, Die Jungfrauengeburt in der Religionsgeschichte, in: Brosch / Hasenfuss, Jungfrauengeburt, 11–23.

<sup>50</sup> Vgl. H. Schürmann, Lukasevangelium, 61: Religionsgeschichtliche Analogien vermögen „die Denk-, Sprech- und Erzählweise, damit auch den günstigen Verbreitungsraum des Überlieferten verständlich zu machen“.

<sup>51</sup> E. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee (1924), Neudruck Darmstadt 1958, 77 f. 80 f.

<sup>52</sup> Siehe G. Delling, παρθένος, in: ThW V (1954), 824–835; 831, 34–40.

<sup>53</sup> Philo, de cherubim, 40–52, besonders 43, 46, 50; dazu G. Delling, a. a. O. 831 f. Siehe auch Plutarch, Numa 4, 6; quaestiones convivales, VIII 1.

<sup>54</sup> Justin, Dial. 67, 2; 70, 5.

<sup>55</sup> H. Schürmann, Lukasevangelium, 61. Exemplarisch dafür: P. Gaedter, Maria im Erdenleben, Innsbruck 1953, 75–77. Vgl. Ders., Der Verkündigungsbericht Lk 1, 26–38: ZKTh 91 (1969), 322–363, 567–586; besonders 576–579.

<sup>56</sup> A. Vögtle, Offene Fragen, 59–64.

drei miteinander konkurrierende Vorstellungen gibt, die die Heilbringerwürde Jesu begründen wollen. Neben der Menschwerdung einer präexistenten Gestalt (bzw. der Sendung des Sohnes) wird die Abstammung Jesu „aus dem Samen Davids“ vertreten, „der als fortführende Aussage die von der Geburt des Messias in Bethlehem entspricht“<sup>57</sup>. Als dritte Vorstellung begegnet die Empfängnis vom Hl. Geist. Da außerdem die Vorstellungen innerhalb der Kapitel Lk 1–2 konkurrieren, kann man die von Vögtle gestellte vorsichtige Frage m. E. bejahen: „Erklärt sich der Umstand, daß nicht nur die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus, sondern auch die von der himmlischen Proklamation der in Bethlehem erfolgten Messiasgeburt sogar noch bei Lukas das Wissen um die geistgewirkte Empfängnis ignoriert, nicht doch am ungezwungensten bei der im allgemeinen vertretenen Hypothese, daß die beiden Szenen von der geistgewirkten Empfängnis und von der Geburt des Messias ‚in der Stadt Davids‘ nicht in historischer Überlieferung wurzeln, sondern in verschiedenen Stufen und Ansätzen der christologischen Reflexion („Sohn Davids‘ und ‚Sohn Gottes‘) entsprungen sind?“<sup>58</sup>

### C) Lk 1, 34 f in der lukanischen Christologie

Lk hat insbesondere in 1, 34 f seiner eigenen christologischen Absicht Ausdruck verliehen. Doch auch in der gesamten Verkündigungsperikope, wie sie heute in Lk 1, 26–38 vorliegt, kommen Konturen der lukanischen Christologie zum Vorschein.

1. Der Zielpunkt von 1, 34 f ist in den letzten Worten erreicht: das Kind wird „heilig genannt werden, Sohn Gottes“. Es besteht kein Grund, hier von einer adoptianischen Christologie zu sprechen<sup>59</sup>. Vielmehr will der Evangelist sagen, daß „heilig“ und insbesondere „Sohn Gottes“ sachgemäße christologische Bezeichnungen Jesu sind, weil seine Empfängnis bewirkt wurde vom „heiligen Geist“, der als „Kraft des Höchsten“ gekennzeichnet ist. Dem Parallelismus von Hl. Geist und Kraft des Höchsten entspricht die Parallelität von „heilig“ und „Sohn Gottes“. Jesus ist von seiner Geburt an der Heilige und der Sohn Gottes. Wenn diese Qualifikation mit dem Wirken des Gottesgeistes begründet wird, liegt doch noch keine Wesenschristologie im engeren Sinn vor, die von einer physischen Gottessohnschaft spräche<sup>60</sup>. Der „Heilige“ ist gänzlich für den Dienst Gottes ausgesondert und erwählt. Der „Sohn Gottes“ ist dem Vater grundsätzlich untergeordnet<sup>61</sup>.

Wenn Lk dem schöpferischen Wirken des Gottesgeistes die Existenz Jesu Christi zuschreibt, dann will er damit vielleicht die mit Jesus beginnende Zeit als die der Neuen Schöpfung kennzeichnen<sup>62</sup>, als die Zeit, in der Gottes Geist als der Hl. Geist nicht nur Christus heiligt (Apg 3, 14; 4, 27), sondern auch die Christen (Apg 9, 13.32).

2. Der Kontext von 1, 34 f macht die christologischen Absichten des Evangelisten noch deutlicher. Er erzählt die Verkündigung an Maria als überbietende Parallele zu der Verkündigung der Johannesgeburt. Ohne Zweifel geht die Parallelisierung zu einem guten Teil auf die Hand des Evangelisten zurück<sup>63</sup>. Jesus wird – auch in

<sup>57</sup> Ebd. 62.

<sup>58</sup> A. Vögtle, a. a. O. 62.

<sup>59</sup> So W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1961, 56; F. Hahn, Christologische Hoheitsstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1966, 306.

<sup>60</sup> Siehe F. Hahn, a. a. O. 308; G. Voss, Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen, Paris/Brügge 1965, 79; E. Schweizer, ThW VIII 378.

<sup>61</sup> Mit Recht betont von H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1962, 161.

<sup>62</sup> Vgl. C. M. Barrett, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London 1954, 21–24.

<sup>63</sup> Siehe neuerdings A. George, Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1–2, in: Mélanges Bibliques (FS. f. B. Rigaux), Gembloux 1970, 147–171; 168. Weniger vorsichtig äußerte sich seinerzeit G. Erdmann, Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge, Göttingen 1932, 9–11.

Analogie zu atl Annuntiationsgeschichten — als die entscheidende Gestalt der göttlichen Heilsgeschichte gekennzeichnet, die so absolut im Dienst Gottes steht, daß sie ihr Dasein ausschließlich dem Wirken des Geistes verdankt. Während Johannes „groß vor dem Herrn“ ist (1, 15), wird Jesus absolut „groß“ genannt (1, 32). Sosehr die Gestalt des Johannes mit der des Messias zusammengesehen wird, um beide als Akteure eines einheitlichen Geschichtshandelns Gottes zu kennzeichnen — Jesus ist mehr als der Vorläufer-Prophet. Schließlich wird auch die Verhaltensweise der Jungfrau Maria mit der des Zacharias verglichen werden müssen. Das Interesse des Evangelisten geht nicht auf eine Biographie Mariens, sondern auf ihren Vorbildcharakter für den Gläubigen<sup>64</sup>. Maria ist Vorbild des gläubigen Menschen, der sich trotz aller Fragen dem Wort Gottes unterstellt (1, 38.45; vgl. auch 1, 34)<sup>65</sup>. Zacharias hingegen fordert im Grunde ein Zeichen (1, 18). Eine weitere Parallele kann in der Tatsache gesehen werden, daß Johannes im Gebet von Zacharias erbeten worden war (1, 13), die Verkündigung an Maria aber nichts dergleichen erzählt. Das Kind Mariens ist ganz Geschenk der Gnade<sup>66</sup>, während Johannes der menschlichen Aktivität seines Vaters sein Leben verdankt, der um das Kind gebetet hat und das Kind zeugte. Dennoch ist dieser Gnadencharakter, daß Jesus das Geschenk Gottes an die Menschheit ist, nicht die vorwiegende Aussage des Theologumenon<sup>67</sup>.

3. Neuere Versuche zur lukanischen Theologie haben einen antignostischen Tenor des lukanischen Werkes erkennen wollen<sup>68</sup>. Wenn diese Hypothese auch als einseitig gelten muß, wird man doch beachten, daß im Unterschied zu apokryphen (gnostisierenden) Kindheitserzählungen<sup>69</sup>, Lk keine Wundertat des Jesuskindes erzählt. Vielmehr betont er gerade das menschliche Wachstum des Kindes, das „heranwuchs und erstarkte, indem es mit Weisheit erfüllt wurde“ (Lk 2, 40; vgl. 2, 52). Anders als beim Vorläufer Johannes wird in der entsprechenden redaktionellen Wendung nicht gesagt, daß das Kind „im Geiste erstarkte“ (1, 80)<sup>70</sup>. Jesus ist eben von Anfang an wesentlich im Besitz des Gottesgeistes. Er ist mit Gott verbunden in einer Tiefe, die atl und jüdische Vorstellungen über den Messias übersteigt. Er ist der „Sohn Gottes“ in einem absolut neuen Sinn.

<sup>64</sup> Die Ansicht, Maria werde als Repräsentantin Israels vorgestellt (so vor allem R. Laurentin, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967), wird von H. Räisänen (a. a. O. 86—92) mit guten Gründen in Frage gestellt.

<sup>65</sup> Siehe vor allem auch Lk 2, 19, 51 im Lichte von Lk 8, 15.

<sup>66</sup> Vgl. κεχαριτωμένη (V. 28); χάρις (V. 30).

<sup>67</sup> Siehe die einseitige Interpretation des Holländischen Katechismus: *De nieuwe Katechismus*, Hilversum/Antwerpen 1966, 89 f.

<sup>68</sup> Als Repräsentant sei Ch. H. Talbert genannt: *Luke and the Gnostics. An Examination of the Lucan Purpose*, Nashville/New York 1966; *An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology*: NTS 14 (1967/68), 259—271.

<sup>69</sup> Beispiele bietet vor allem die „Kindheitserzählung des Thomas“ (Hennecke / Schneemelcher I 290—299).

<sup>70</sup> Dazu A. George, a. a. O. (Anm. 63) 154 mit Anm. 1.