

Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria – ein Mythos im Neuen Testament?

Thomas Söding

1. Die Zeugnisse

Von der Jungfrauengeburt ist im Neuen Testament nur in den Kindheitsevangelien nach Matthäus und Lukas die Rede. In beiden Versionen ist das Motiv mit der Ankündigung der Geburt Jesu und dem Auftrag zur Namensgebung verbunden (Mt 1,18-25; Lk 1,26-38). Beide Male verkündigt ein Engel. Bei Matthäus ist Joseph angesprochen, bei Lukas Maria. Matthäus zitiert Jes 7,14LXX, um die Schriftgemäßheit des Geschehens aufzuweisen (1,23). Bei Lukas bleibt derselbe Schriftrekurs implizit (Lk 1,30f). Beiden Texten geht die Glaubensüberzeugung der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria voraus. Beide Texte verleihen diesem vorausgesetzten Glauben Sprache und vertiefen ihn auf verschiedene Weise. Die sprachliche Fassung ist, wie das Septuaginta-Zitat zeigt, hellenistisch-judenchristlich. Die Personen (Maria, Joseph), die Szenerie (Nazareth, Bethlehem) und das zentrale Motiv der - pneumatisch gewirkten - Davidssohnschaft verweisen jedoch auf das palästinische Judenchristentum.¹ Dort liegt die Wurzel der Überlieferung von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria in Bethlehem.

Ob Paulus (Gal 4,4.21-31) und Johannes (1,12ff) das Motiv der Jungfrauengeburt kannten, ist unsicher. Ob die auffällige Wendung von Mk 6,3 „Sohn der Maria“ hintergründiges Wissen um die Jungfrauengeburt verrät,² muss offenbleiben.

2. Der Schriftbeleg (Jes 7,14)

Bezugspunkt von Matthäus (1,23) und Lukas ist die griechische Übersetzung von Jes 7,14. Während nach dem hebräischen Urtext Jesaja ankündigt, dass eine „junge Frau“ [*ha almáh*] ein Kind gebären und ihm den Namen Immanuel geben wird, übersetzt die Septuaginta mit „Jungfrau“ [*parthénos*]. Diese Übersetzung gibt zum einen das messianische Verständnis der Immanuelverheißung wieder, wie es sich in Israel entwickelt hat (vgl. Mi 5,1-5)³, und radikalisiert zum anderen die alttestamentliche Messianologie, dass allein der neuschöpferischen Kraft Gottes der Messias verdankt wird, nachdem die davidische Dynastie (mit dem babylonischen Exil) beendet und der davidische Messias nur noch als „Spross“ („Reis“) aus dem Wurzelstock Isais („Wurzel Jesse“), des Vaters Davids, hervorgehen kann (Jes 11).⁴ Diese Version zitiert Matthäus, setzt aber den Singular der Septuaginta („du wirst ... nennen“) in den Plural („sie werden ... nennen“) und lässt den Text somit ein Messiasbekenntnis propezeien.

3. Der religionsgeschichtliche Hintergrund von Ägypten bis nach Rom

Die religionsgeschichtlichen Parallelen zum Motiv der Jungfrauengeburt weisen vor allem in den ägyptischen Königsmythos. Die Texte handeln freilich weder von einer Geistesempfangnis noch einer Jungfrauengeburt, sondern von einer heiligen Hochzeit zwischen einem Gott und einer jungen Königin (die Jungfrau ist oder nicht)⁵. Dadurch wird der Pharao der Sohn des (höchsten) Gottes; die Göttlichkeit des Pharao ist in seinem Ursprung begründet. Der Gott zeugt seinen „Sohn“, indem er den Geschlechtsakt in Gestalt eines Menschen vornimmt. Die Funktion des Mythos liegt, mit modernen Augen betrachtet, in der Legitimation der pharaonischen Herrschaft, mit antik-ägyptischen Augen betrachtet, hingegen in der Wahrnehmung göttlicher Präsenz im Königtum; er ist ein Kapitel politischer Theologie (Jan Assmann).

¹ So, gegen die Mehrheit (z.B. U. Luz, Mt I 101f; F. Bovon, Lk I 71f), H. Schürmann, Lk I 58f.

² So, gegen die Mehrheit (z.B. R. Pesch, Mk I 319; Maria sei Witwe), J. Gnllka, Mk I 231f.

³ Vgl. Ch. Dohmen, Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption: *Bibl.* 68 (1987) 305-329.

⁴ Näheres bei Th. Söding, Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f, in: A. v.Dobbeler - K. Erlemann - R. Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*. FS K. Berger, Tübingen – Basel 2000, 325-35: 344-349.

⁵ Vgl. Alexandra von Lieven, Jungfräuliche Mütter? Eine ägyptologische Perspektive, in: Th. Söding (Hg.), *Zu Bethlehem geboren? Das Jesusbuch Benedikts XVI. und die Wissenschaft* (Theologie kontrovers, Freiburg - Basel - Wien 2013, 156-170.

Von Ägypten aus wandert das Motiv in den Hellenismus ein und verändert dabei seine Gestalt: Es wird mythisiert, um als Mythos der Ägypter rezipiert und interpretiert zu werden (vgl. Plutarch, Leben des Numa); er ist ein Topos, der als geläufiges *exemplum* für die Göttlichkeit besonderer Menschen steht.⁶

So verwendet den Mythos Vergil (*Bucolica* 4); der Dichter schreibt den Mythos als Literatur fort⁷: Der verheißene König, der das Goldene Zeitalter herbeiführt, ist jungfräulich geboren als reiner Gottessohn und kann nur als solcher der Heilsbringer Roms und der ganzen Welt sein – wie umgekehrt die *Pax Romana* nach ihrer Ursache fragen lässt, die in einem Handeln der Götter bestehen muss, das die politische Herrschaft als Verwirklichung menschlichen Glückes und die Präsenz göttlichen Segens durch einen begnadeten König begründet. Vergil hat Augustus als den Erneuerer Roms vor Augen. Die poetische Form begründet den Anspruch des Textes, Wirklichkeit darzustellen; die mythischen Motive, die zu Dichtung werden, interpretieren die Wirklichkeit in bestimmter Weise: In der Geburt des Augustus wird Geschichte, was der Mythos des göttlichen Kindes besagt; die Geburt des Augustus lässt sich im Horizont des Mythos als epochales Ereignis begreifen.

4. Die frühjüdischen Aufnahmen und Vorgaben des Mythos

Das Mythologoumenon der jungfräulichen Geburt eines göttlichen Herrscherkindes hat auch die frühjüdische Theologie beeinflusst. Allerdings wird nicht ein natürlicher Sexualakt überhöht, sondern eine direkte Kreativität Gottes affirmiert.

Jes 7,14 LXX steigert die Messianologie⁸: Der Prophet weissagt nicht einen heiligen Zeugungsakt, in dem Gott die Stelle eines Mannes einnimmt, sondern einen schöpferischen Neuanfang, der Israels Messias Hoffnung auf eine Weise erfüllt, dass zugleich die Erwartungen aller Völker auf einen gerechten, heiligen und heilenden König, der Gottes Herrschaft verwirklicht, über die Maßen erfüllt werden. Weder wird die jüdische Messianologie mythisiert noch ein Mythos instrumentalisiert. Vielmehr eröffnet der Mythos den Zugang zu einem Sprachraum, der von der Messiaserwartung neu gefüllt wird: Der Messias ist Davidssohn nicht aufgrund genealogischer Abstammung, sondern aufgrund göttlicher Zeugung, die sich nicht durch einen Geschlechtsakt, sondern durch Adoption und Erwählung (Ps 2,7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt!“), nach *Jes 7,14LXX* aber durch eine wunderbare Empfängnis vollzieht. Die Zeugung ist deshalb im Horizont der Septuaginta weder ein kreatürlicher Sexualakt noch dessen religiöse Überhöhung oder symbolische Deutung, sondern freie Tat Gottes unter dem Aspekt, zur Rettung Israels einem Menschen als Davidssohn das Leben zu schenken, der ganz und gar *seine* Gnade ist.

Philo (Cher. 45ff) denkt in den Bahnen allegorischer Schriftauslegung an eine jungfräuliche Geburt der Stammväter Israels, da sich in ihnen göttliche Tugenden verkörpern. Schriftbasis sind vor allem Gen 21,1ff (Sara/Isaak) und Gen 25,21 (Rebekka/Jakob und Esau) sowie Gen 29,31 (Lea/Ruben).

5. Die christologische Aussage

Die neutestamentliche Aussage orientiert sich an der hellenistisch-jüdischen Messianologie, nicht an der paganen Mythologie. Schon Justin hat den Unterschied festgehalten: Im Unterschied zu den jungfräulich empfangenen Göttersöhnen sei der Gottessohn Jesus „ohne jede Beiwohnung“ empfangen (apol. I 21f.32f). Freilich wenden die neutestamentlichen Texte die jüdisch-hellenistischen Vorgaben nicht nur einfach an, sondern modifizieren sie erheblich, weil sie in Jesus den von Gott gesandten, nach Gottes Heilswillen gestorbenen und von Gott auferweckten Gottessohn vor Augen haben.

Bei Matthäus und Lukas ist das Motiv der Jungfrauengeburt mit der Gottessohnschaft und der eschatologischen Heilsbedeutung Jesu verbunden, wie sie sich durch Jesu Wirken, seinen Tod und seine Auferweckung darstellt. Weder soll Leibfeindlichkeit sanktioniert oder Sexualität problematisiert noch die Menschheit Jesu relativiert werden. Vielmehr dient es der Verkündigung Jesu als Christus und der Verkündigung Gottes als Schöpfer und Erlöser. Es geht nicht darum, zu erklären, dass Jesus durch die Geistzeugung und Jungfrauengeburt Gottes Sohn *wird*, sondern darum, dass die geistgewirkte Geburt aus der Jungfrau Maria die Geschichte seines messianischen Wirkens als Gottessohn beginnen lässt, aufgrund dessen er „heilig, Sohn Gottes, genannt“ (Lk 1,35) und „Immanuel gerufen“ (Mt 1,23) wird.

⁶ Hinweis von *M. Sigismund*, Wuppertal.

⁷ Dazu grundlegend *G. Picht*, Kunst und Mythos, Stuttgart 1990.

⁸ Vgl. *H. Gese*, Natus ex virgine (1971), in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München²1984, 130-146.

a. *Die Pointe ist theozentrisch.*

Der Schlüsselsatz bei Lukas lautet: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich!“ (Lk 1,37). Dieser Satz Gabriels hebt nicht auf die Möglichkeit göttlicher Willkür ab, sondern auf die Überfülle göttlicher Gnade. Damit benennt er die Voraussetzung, unter der überhaupt die messianischen Verheißungen Israels erfüllt werden können: dass Gott als Schöpfer und Erlöser in einer Weise handelt, die alle menschlichen Möglichkeiten unendlich übersteigt. Der Schlüsselsatz bei Matthäus lautet: „Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllt, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: ...“(1,23). Damit ist weder eine Vereinnahmung der Schrift noch eine künstliche Legitimation der Christologie inszeniert, sondern Gott als derjenige ins Spiel gebracht, der schon durch seine Propheten seinen eschatologischen Heilswillen definitiv verkündet und an das Kommen des Messias gebunden hat, der als „Immanuel“ aus einer Jungfrau geboren worden ist. Die Jungfrauengeburt markiert das Christusgeschehen als eschatologisches Erfüllungsgeschehen.

b. Die Theozentrik ist *pneumatologisch* gefüllt.

Nach Matthäus (1,18.20) und Lukas (1,35) ist die Wirkkraft Gottes der Heilige Geist (*pneûma*). Im allgemein-biblischen Sinn ist der Geist Gottes die Kraft, in der Gott die Welt (jeden Tag) erschafft, die Geschichte (durch Menschen) lenkt und seine Gnade walten lässt.

Matthäus hat den Geist Gottes als Gottes Kraft verstanden, die in schlechterdings umfassender Weise durch Jesus (12,18; Jes 42,1f), besonders auch durch sein Wunderwirken (Mt 12,28; vgl. Lk 11,20⁹), aber letztlich durch seine gesamte Sendung, seine Auferweckung und Parusie (Mt 3,11), die Gottesherrschaft nahebringt.

Lukas hat eine reiche Theologie des Heiligen Geistes, die Jesu Geschichte einerseits mit der Heilsgeschichte Israels, andererseits mit der Wirkungsgeschichte der Kirche verklammert, und zwar unter dem Aspekt, dass Gott seine Gnade walten lässt.

c. *Die christologische Pointe* folgt aus der pneumatologischen Theozentrik.

Jesus ist als der Retter weder das Produkt menschlicher Phantasien noch das Resultat männlicher Potenz, weder eine Laune der Natur noch des Schicksals, sondern ganz und gar ein Geschenk des allmächtigen, gerechten Gottes. Er *wird* nicht erst zu Gottessohn (etwa nachdem er sich bewährt hat), sondern ist es schon von Anfang an: desto größer Gottes Gabe für die Menschen, desto glaubwürdiger die Verheißung. Die „Jungfrauengeburt“ gehört von Haus aus in eine „Christologie von unten“, die beim Menschen Jesus ansetzt, aber die Frage beantwortet, weshalb der Mensch Jesus von Anfang an der davidische Messias ist und als solcher der Retter seines Volkes wie auch der Völker.

Bei Matthäus: „Jesus“ erlöst „sein Volk von seinen Sünden“ (Mt 1,21) durch sein Wirken (Mt 9,1-8 par. Mk 2,1-12) und sein Sterben (Mt 26,28) *als* Immanuel, kraft des Geistes (1,18.20) geboren von der Jungfrau Maria (1,23).

Bei Lukas: „Jesus“ verwirklicht die messianische Herrschaft (1,32) *als* der heilige Gottessohn (1,35), dessen irdisches Leben beginnt, weil „der Heilige Geist“ die Jungfrau „überschattet“ (Lk 1,35), d.h. Gottes Offenbarungs- und Schöpfermacht (Ex 40,35 und Mk 9,7 parr.) sie erfüllt.

d. *Die marianische Seite* macht Lukas unter dem Aspekt des Glaubens stark: „Wie soll das geschehen ...?“ (Lk 1,34) – „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach seinem Wort“ (Lk 1,38). An ähnlicher Stelle bringt Matthäus den Glauben Josephs ins Spiel, der auf das Wort des Engels hin Maria zu sich nimmt und Jesus den vorbestimmten Namen gibt. Der Unterschied ist allerdings gravierend. Joseph spielt nach Matthäus und Lukas als Adoptivvater die Rolle eines Beschützers. Maria hingegen ist als leibliche Mutter des „Herrn“ (Lk 1,43) durch ihren Glauben direkt in das Heilsgeschehen eingebunden („*Ich bin die Magd* des Herrn; *mir* geschehe nach seinem Wort“); sie „hat Gnade gefunden“ (Lk 1,30) und ist deshalb von allen Generationen „selig“ zu „preisen“ (Lk 1,48).⁹

6. *Das historische Problem und die Gattungsfrage*

Die Gattungsfrage gewinnt Brisanz, weil sie nicht nur eine literarische Frage ist, sondern immer zugleich das Problem der Historizität aufwirft. Dieses Problem hat zwei Aspekte: War die Jungfrauengeburt für Matthäus und Lukas in ihrem kulturell-theologischen Denkhorizont ein geschichtliches Faktum? Und kann man es heute als geschichtliches Faktum verstehen?

a. Die Texte sind *kein Mythos*, weil die Geburt Jesu ein historisches Faktum ist; Maria ist seine natürliche Mutter. Vor allem: Die Kindheitsevangelien erzählen keine Göttergeschichte, sondern den Beginn der Geschichte des Menschen Jesus durch das eschatologische Handeln des einen Gottes; sie erzählen nicht, was „niemals war und immer ist“ (so die klassische Definition des Mythos bei Sallust, *De diis et mundo* 4), sondern was einmal war und immer gilt.

⁹ F. Mußner, Maria. Die Mutter Jesu im Neuen Testament, St. Ottilien 1993, 43-50.

b. Die Texte sind *keine Ammenmärchen*, die etwa den Skandal einer unehelichen Geburt Jesu vertuschen wollen. Die Auffassung, Maria habe Ehebruch begangen (z.B. mit einem römischen Soldaten namens Pantheras), ist antichristliche Propaganda, die seit dem 3. Jh. regelmäßig auftaucht (auch bei den Nazis), aber das Bekenntnis zur Jungfrauengeburt immer schon voraussetzt.¹⁰ Die moderne These, Maria sei vergewaltigt worden¹¹, ist reine Spekulation. Ob die ntl. Texte apologetisch sind (was meist angenommen wird), bleibe dahingestellt; die zitierten Erzählzüge (Mt 1,19f - Lk 1,34.36f) erklären sich auch topisch.

c. Die Texte sind *keine Legenden*. Allerdings wird diese These mehrheitlich vertreten¹²: die Geburt Jesu sei historisch, die Jungfrauengeburt aber eine Metapher ohne geschichtlichen Anhaltspunkt, ebenso seien die Engelvisionen narrative Imaginationen ohne (erkennbare) historische Substanz. Kritische Leser entlastet die Gattungsbezeichnung vom Problem des Historischen, fromme Leser führt sie in eine Welt des Symbolischen, in der die Wahrheit Jesu Christi zuhause sei. Für die Gattung „Legende“ spricht das Vorkommen typisch legendarischer Motive: Engel, Vision, Audition. Nur fehlen alle Ausmalungen des Wunderbaren, wie sie für die apokryphen Evangelien typisch werden (z.B. das Protevangelium des Jakobus). Ebenso fehlt das Typische, Nachzuahmende. Der entscheidende Punkt ist aber, ob auch die Geburt aus der Jungfrau Maria legendarisch ist. Wo das behauptet wird, herrscht nicht historische Kritik, sondern weltanschaulicher Rationalismus.

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

e. Die Geburtsankündigungsgeschichten sind für Matthäus ein Kapitel im „Buch der Geschichte Jesu [*biblos genéseos*]“ (1,1), für Lukas Teil des „Berichts“ [*diégesis*] über die „unter uns zur Erfüllung gekommenen Ereignisse [*prágmata*]“ (1,1). Gattungsmäßig stehen sie in der *Nachbarschaft* anderer neutestamentlicher Erzählungen, die „zwischen Himmel und Erde“ spielen: die Versuchung, die Verklärung und die Erscheinungen Jesu, und in der *Nachfolge* atl.-frühjüdischer Geburtsankündigungsgeschichten¹³, die jeweils von Gottes wunderbarem Eingreifen handeln, dass Gott zu Israels Heil einem Kind das Leben geschenkt hat, wo es nach natürlichen Bedingungen unmöglich oder doch extrem erschwert ist. In keinem Fall handelt es sich um Legenden, in keinem um Reportagen. Hellenistische Biographien können den Mythos göttlicher Herkunft integrieren, um auf diese Weise die Funktion, die der Held für die Gemeinschaft hat, im göttlichen Geheimnis seiner Person zu begründen.¹⁴ In den Geburtsevangelien des Matthäus und Lukas wird die äußerste Möglichkeit, die das Judentum kennt, um Gottes Wirken zur Empfängnis eines Menschen zu denken, genutzt, um das Heilsgeschehen des Evangeliums in der Mitte des Menschen Jesus und seiner Theozentrik zu begründen.

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

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

¹⁰ Vgl. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, New York 1979, 534ff.

¹¹ G. Lüdemann, *Jungfrauengeburt?*, München 1997; G. Vermes, *Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende*. Darmstadt 2007.

¹² Nicht nur von den meisten Kommentaren, auch von W. Pannenberg, *Das Glaubenskenntnis*, Gütersloh⁵ 1990, 84.

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

¹⁴ Vgl. K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 369f.