

Gudrun Holtz

# Jungfrauengeburt und Greisinnengeburt

Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 21,1f  
im antiken Judentum  
und im frühen Christentum

Gudrun Holtz, Jungfrauengeburt und Greisinnengeburt



**neukirchener**  
theologie

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen  
ISBN Print: 9783788732530 — ISBN E-Book: 9783788732547



Gudrun Holtz

# Jungfrauengeburt und Greisinnengeburt

Zur Rezeptionsgeschichte von  
Gen 21,1f im antiken Judentum  
und im frühen Christentum

2017

Vandenhoeck & Ruprecht

Biblisch-Theologische Studien 172

Herausgegeben von  
Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein, Bernd Janowski  
und Matthias Konradt

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3254-7

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter:  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

© 2017 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,  
Theaterstraße 13, D – 37073 Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter  
[www.sonnhueter.com](http://www.sonnhueter.com)  
DTP: Gudrun Holtz / Rolf Noormann

## Vorwort

Die vorliegende Studie ist das Nebenprodukt eines Vortrages zur Jungfrauengeburt als Teil des christlichen Credo, den ich auf einem Symposium in Leipzig im März 2015 gehalten habe und der unter dem Titel: »Kein Wort wird unwirksam sein, das von Gott kommt« (Lk 1,37). Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria als Erweis der schöpferischen Macht des Wortes Gottes«, in dem dazu gehörigen Tagungsband: »Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolikums im Dialog zwischen Bibelwissenschaft und Systematischer Theologie« erscheinen wird. Für die Einladung zu der Tagung und damit die Anregung zu einer ausführlicheren Beschäftigung mit der Thematik danke ich Herrn Prof. Dr. Jens Herzer sehr herzlich.

Mein Dank gilt ferner meinem Tübinger Kollegen Prof. Dr. Matthias Morgenstern, der mir ein stimulierender Gesprächspartner zu einigen der hier bearbeiteten rabbinischen Texte und Grundfragen der Entstehung von rabbinischem Judentum und frühem Christentum in ihrer wechselseitigen Beziehung war.

Herrn Prof. Dr. Jörg Frey und Herrn Prof. Dr. Matthias Konradt habe ich für die Aufnahme der Untersuchung in die Reihe der Biblisch-Theologischen Studien zu danken. Herrn Dr. Volker Hampel vom Neukirchener Verlag danke ich für die gründliche editorische Betreuung des Bandes und die überaus freundliche Zusammenarbeit. Der Abteilung Technical Support des von mir verwendeten Textverarbeitungsprogramms Nota Bene danke ich für Unterstützung bei den Feinheiten der Erstellung der Druckvorlage.

Gewidmet sei dieses Buch dem Studienprogramm »Studium in Israel«, das es mir vor vielen Jahren ermöglicht hat, an der Hebräischen Universität Jerusalem den Umgang mit der rabbinischen Literatur von der Pike auf zu erlernen.

Denkendorf, im August 2017

Gudrun Holtz

# Inhalt

Kapitel 1: Einführung .....	9
Kapitel 2: Zur Forschungsgeschichte .....	13
Kapitel 3: Der Ausgangstext: Gen 21,1f im Kontext von Gen 15,1–25,19 .....	23
Kapitel 4: ›Rewritten Bible‹: Die Herkunft Isaaks im Jubiläenbuch .....	33
Kapitel 5: Die Herkunft Isaaks in der nachbiblischen hebräisch-aramäischen Traditionsbildung .....	45
5.1 Die Herkunft Isaaks in den Targumim .....	45
5.2 Die Herkunft Isaaks im rabbinischen Midrasch .....	51
Kapitel 6: Die Herkunft Isaaks bei Philo von Alexandrien .....	73
Kapitel 7: Die frühchristliche Deutung von Gen 21,1 .....	83
7.1 Isaak als Sohn Saras nach der Verheißung bzw. nach dem Geist im Galaterbrief .....	83
7.2 Der Sara-Abraham-Stoff im Protevangelium Jacobi .....	93

7.2.1	Der Sara-Abraham-Stoff als Interpretament der Empfängnis Annas in ProtEvJac 1–6 .....	93
7.2.2	Zur Rezeptionsgeschichte von Jes 54,1 und 49,21 .....	104
7.2.3	Zur Debatte um die ›jungfräuliche‹ Empfängnis Annas .....	109
Kapitel 8: Ergebnisse und Perspektiven .....		115
8.1	Zur Rezeption von Gen 21,1f im antiken Judentum: Eine forschungsgeschichtliche Perspektive .....	115
8.2	Jungfrauengeburt und Greisinnengeburt: Lk 1,26–38 und die Interpretationsgeschichte von Gen 21,1f .....	119
8.3	Gen 21,1f im Kontext der jüdisch-christlichen Kontroverse in neutestamentlicher und nachneutestamentlicher Zeit .....	127
Literatur .....		135
1.	Quellen: Textausgaben und Übersetzungen .....	135
2.	Hilfsmittel .....	138
3.	Sekundärliteratur .....	140
Stellenregister .....		147

# Kapitel 1

## Einführung

Die Herkunft Jesu gehört seit frühester Zeit zu den zwischen Juden und Christen strittigen Themen. Neutestamentlich klingt die Kontroverse bereits in der matthäischen Version von der Empfängnis Marias durch den heiligen Geist an (Mt 1,18–25). Ab dem 2. Jh. n. Chr. schlägt sie sich dann auch im Protevangelium Jacobi sowie vor allem in der rabbinischen Literatur nieder. Dabei spielt das Handeln Gottes mit Sara und Abraham im Zusammenhang mit der Hervorbringung Isaaks eine zentrale Rolle. Die Interpretationsgeschichte dieses Überlieferungskomplexes reicht in das vorneutestamentliche Judentum zurück, ist aber im Neuen Testament auch in der lukanischen Version von der Empfängnis Marias von tragender Bedeutung. Damit ist die Frage nach der Rezeptionsgeschichte des Sara-Abraham-Stoffes gestellt. Zu den Hauptstellen, die zur Frage nach einer möglichen jüdischen Vorgeschichte der Jungfrauengeburt erörtert werden, gehört Gen 21,1f:

»Und der HERR suchte (פקד / ἐπεσκέψατο) Sara gnädig heim, wie er gesagt hatte, und der HERR tat (ויעש / ἐποίησεν) an Sara, wie er gesprochen hatte, und Sara empfing und gebar Abraham einen Sohn (בן ... ותהר ותלד שרה / συλλαβοῦσα ἔτεκεν Σαρρα ... υἱόν) in seinem hohen Alter zu der Zeit, wie Gott (bzw. der HERR)<sup>1</sup> zu ihm gesprochen hatte«.

---

<sup>1</sup> Der masoretische Text liest אלהים, die LXX κύριος.

Ein Teil der Forschung geht davon aus, dass dieser Text in seiner Deutung im hellenistischen Judentum bei der Entstehung des neutestamentlichen Theologumenons von der Jungfrauengeburt eine Rolle gespielt haben könnte. Dazu wird eine in Lk 1,26–38 und Mt 1,18–25 gleichermaßen verarbeitete gemeindliche Tradition wahrscheinlich gemacht, in der Geistzeugung und jungfräuliche Empfängnis bereits verbunden gewesen seien. Diese Überlieferung wird auf die Sara-Deutung Philos zurückgeführt, deren traditionsgeschichtliche Wurzeln in paganen Traditionen vermutet werden. Für das hebräisch-aramäischsprachige Judentum hingegen wird in der Forschung eine Deutung von Gen 21,1f im Sinne einer göttlichen Hervorbringung Isaaks ohne Zutun Abrahams einhellig in Abrede gestellt.

Dass der Sara-Abraham-Stoff bereits in der Matthäus und Lukas vorausgehenden Gemeindefradition eine Rolle gespielt haben könnte, wird durch die lukanische Version der Ankündigung der Geburt Jesu nachdrücklich bekräftigt. So könnte einschlägige Überlieferung in der Tat die intensive Rezeption von Traditionen aus dem Abraham-Sara-Zyklus in Lk 1 befördert haben, die sich im gesamten Kapitel, besonders aber in Lk 1,26–38 zeigt. In diesem Text ist V. 37 mit der an Gen 18,14 angelehnten Aussage, kein Ding sei bei Gott unmöglich, der deutlichste Beleg. Die sachliche Fortsetzung von Gen 18,14 in Gen 21,1f aber: »Heiliger Geist wird auf dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten«, scheint auf Lk 1,35 Einfluss genommen zu haben<sup>2</sup>. Zudem spielt Lk 1,30 mit der Aussage, Maria habe Gnade bei Gott gefunden, auf Gen 18,3 an; die Sohnesverheißung in Lk 1,31 greift auf Gen 16,11 zurück, die Aussage Marias (Lk 1,34), sie wisse von keinem Mann, auf Gen 24,16<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> *Strutwolf/Nestle/Aland* verzeichnen Gen 21,1 nicht als Verweisstelle zu Lk 1,35. Hinweise auf Gen 21,1f fehlen auch in den konsultierten Kommentaren; s. aber unten Kap. 2.

Die Dichte der Bezüge in Lk 1,26–38 zu Stoffen aus dem Abraham-Sara-Zyklus lässt vermuten, dass Lukas in Gen 21,1f eine Art Schriftbeweis für den aus der Gemeindefradition überkommenen Zusammenhang von Geistzeugung und jungfräulicher Empfängnis gesehen und darum weitere Stellen aus dem Sara-Abraham-Stoff für seine Erzählung fruchtbar gemacht hat. So sehr jedoch die skizzierte These einer Verarbeitung von Gemeindefradition in der matthäischen und lukanischen Erzählung von der Jungfrauengeburt vieles für sich hat, so sehr spricht der Befund der Quellen gegen die in der Forschung damit häufig verbundene Ableitung der Motivverbindung von Geistzeugung und jungfräulicher Empfängnis aus dem paganen Bereich mittels der Sara-Deutung Philo<sup>4</sup>. Demgegenüber bietet das hebräisch-aramäischsprachige Judentum hier – trotz gegenteiliger Behauptungen in der Forschung – reiches Vergleichsmaterial. Die traditionelle Sicht der Dinge gründet maßgeblich auf einer heute als überholt zu beurteilenden Quellenlage. Sie hat ihren Grund aber auch in einer unzureichenden Auswertung der relevanten Texte aus dem Buch Genesis, die von frühjüdischen Auslegern als in hohem Maße interpretationsbedürftig empfunden wurden.

Die vorliegende Studie wertet das relevante Material aus dem Buch Genesis und seiner Interpretationsgeschichte im hellenistischen wie auch im hebräisch-aramäischsprachigen Judentum neu aus, um so zu einer differenzierten Sicht auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Jungfrauengeburt in der Fassung des Lukas zu kom-

---

<sup>3</sup> Vgl. Lk 1,34: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, mit Gen 24,16: παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτήν. Dies ist zwar eine Aussage über Rahel, sie ist aber Teil der Abraham-Sara-Geschichte, die erst mit Gen 25,18 schließt. Vgl. ferner Ri 11,39; 21,12; Num 31,18.35. Da die einschlägigen Aussagen in Lk 1,26–38 in Verbindung mit einer eindeutigen Bezugnahme auf den Gen-Stoff (Gen 18,14) stehen, kommt diesem Stoff hier besondere Bedeutung zu.

<sup>4</sup> Zur Begründung s.u. Kap. 6 und Kap. 8.2.

men. Darüber hinaus wird der Streit um die Deutungshoheit über den Sara-Abraham-Stoff, der in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung zwischen Juden und Christen mit bemerkenswerter Intensität geführt worden ist, erhellt. Bevor die Quellen analysiert werden, ist aber zunächst der Forschungsstand im Einzelnen darzulegen.

## Kapitel 2

### Zur Forschungsgeschichte

Als maßgeblich für die religionsgeschichtliche Beurteilung der Jungfrauengeburt im Raum des hebräisch-aramäischsprachigen Judentums gilt bis heute das Urteil von Hermann L. *Strack* / Paul *Billerbeck*. Ihnen zufolge »galt es der alten Synagoge« vor dem Hintergrund von Gen 17,17; 18,11–24; 21,1–7 und 25,21

»für ausgemacht, daß Isaaks u. Jakobs Empfängnis wie Geburt auf das unmittelbare schöpferische Eingreifen Gottes zurückzuführen sei. Dagegen klingt die Vorstellung, daß ein Mensch ohne Zutun eines Mannes allein durch göttliche Wirkung von einem Mutterschoß empfangen u. geboren werden könne, nirgends in der älteren jüdischen Literatur auch nur leise an«<sup>1</sup>.

Ist *Strack/Billerbeck* für den ersten Teil ihrer Aussage uneingeschränkt zuzustimmen, so trifft deren zweiter Teil, wie im Folgenden aufzuzeigen sein wird, nicht zu. Was das hebräisch-aramäische Judentum anbelangt, stellt sich die Sache für Martin *Dibelius* ähnlich dar. Auch er behauptet für den rabbinischen Midrasch, dass er »natürlich nichts von einer Ausschaltung Abrahams« wisse, wohl »aber Gottes Urheberschaft bei dem Wunder« an Sara betone. Es würde »seinem Konservativismus gegenüber dem konkreten geschichtlichen Inhalt der Bibel« widersprechen, »wenn er Gott in noch nähere Beziehung zu solchen wunderbaren Erzeugungen bringen wollte«<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Strack/Billerbeck*, Kommentar, I 49.

<sup>2</sup> *Dibelius*, Jungfrauensohn, 28.

Gleichwohl hat die Jungfrauengeburt für *Dibelius* eine Vorgeschichte im Judentum, allerdings nur im hellenistischen Judentum, das sich »gegenüber außerjüdischen Vorstellungen nicht so spröde« zeige<sup>3</sup> und um »die ausschließliche Urheberschaft Gottes bei gewissen Geburten durch fromme Frauen« wisse<sup>4</sup>. Dafür nennt *Dibelius* zwei Argumente. Zum einen weist er darauf hin, dass die von Justins Dialogpartner Tryphon zitierten Lehrer, die als Nachfolger der Pharisäer und Schriftgelehrten zu gelten hätten und das Judentum Palästinas verträten, von einer jungfräulichen Geburt des Messias nichts wüssten<sup>5</sup>. Zum anderen verweist er auf die Interpretationsgeschichte der für die Frage relevanten biblischen Texte im hellenistischen Judentum und im frühen Christentum, d.h. konkret auf die Deutung von Jes 7,14 MT durch die LXX, Matthäus und Justin<sup>6</sup>, sowie auf die Auslegung von Gen 21,1 in der hellenistisch-jüdischen Tradition, die von einer Jungfrauengeburt wisse.

Für die hellenistisch-jüdische Überlieferung reklamiert *Dibelius* drei Traditionen, das Jubiläenbuch, Philo von Alexandrien und Paulus. Für Philo verweist er mit gewichtigen Argumenten auf Cher 40–52, für Paulus mit gleichermaßen bedenkenswerten Argumenten auf Gal 4,21–31. Das Buch der Jubiläen nimmt er, obwohl es ursprünglich auf Hebräisch abgefasst ist, darum für das hellenistische Judentum in Anspruch, weil die für ihn ausschlaggebende äthiopische Version »aus einer griechischen Übersetzung des hebräischen Urtextes« stamme

---

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd., 35.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 26f. Die betreffende Auseinandersetzung steht bei Justin, Dial 66,1–85,9; zu den Lehrern Tryphons vgl. bes. § 68,7–9; 71,1.3; 77,1; 83,1; 85,6.

<sup>6</sup> *Dibelius*, Jungfrauensohn, 27. Die Deutung von Jes 7,14 MT spielt im Folgenden keine Rolle, weil sich hier keine neuen Gesichtspunkte ergeben; vgl. dazu u.a. *Davies/Allison*, Gospel, 215; *Brown*, Birth, 143–153; *Luz*, Evangelium, 150, und *Rico*, La mère.

»und es sein mag, daß der Text beim Passieren des griechischen Sprachbereiches der LXX-Übersetzung nachgeformt wurde. Sie liest: *καὶ κύριος ἐπεσκέψατο τὴν Σάρραν*, und nichts Anderes besagt der äthiopische Text«<sup>7</sup>.

*Dibelius* standen die hebräischen Fragmente des Jubiläenbuches nicht zur Verfügung, weil sie erst später in Qumran entdeckt wurden, so dass er die hohe Qualität der Übersetzungen im Vergleich zum Urtext nicht einschätzen konnte<sup>8</sup>. Er hätte allerdings problemlos feststellen können, dass es sich bei der LXX-Version von Gen 21,1 um eine wörtliche Übersetzung des masoretischen Textes handelt: *וַיַּהֲרֶה פַקֵד אֶת שָׂרָה*. Der Begriff *ἐπισκέπτομαι* ist auch sonst fast durchgängig Wiedergabe von *פָּקַד*<sup>9</sup>. Daher gibt es keinen Grund, Jub 16,12: »Gott suchte die Sara heim (oder »schaute an«) ... und sie wurde schwanger und gebar«<sup>10</sup>, für das hellenistische Judentum in Anspruch zu nehmen. Angesichts der Übereinstimmung von Gen 21,1 MT und LXX legt es sich vielmehr nahe, *Dibelius* entgegen seiner eigenen Intention als Zeugen für eine mögliche Auslegung von Gen 21,1 im Sinne einer »Ausschaltung von Abraham« bei der Hervorbringung Isaaks bereits im ursprünglichen Text anzusehen.

*Dibelius* versteht die Vorstellung der Jungfrauengeburt freilich nicht als ein im hellenistischen Judentum unabhängig entstandenes Theologumenon. Es

»könnte ... kaum gebildet und noch weniger verstanden worden sein, wenn die Vorstellung von einem solchen Eingreifen Gottes bei der Erzeugung eines Menschen völlig unbekannt gewe-

<sup>7</sup> *Dibelius*, Jungfrauensohn, 27f.

<sup>8</sup> Laut *VanderKam*, *Studies*, 94, gehört es zu den »definite conclusions«, dass der »text of Jub. which the Ethiopic manuscripts provide is very accurate and reliable. It reproduces the Hebrew text (via a Greek intermediate stage) literally and precisely in nearly all cases«.

<sup>9</sup> Vgl. *Hatch/Redpath*, *Concordance*, 527f, s.v. *ἐπισκέπτεν*.

<sup>10</sup> So die Wiedergabe des Jub-Textes durch *Dibelius*, Jungfrauensohn, 27.

sen, völlig abwegig erschienen wäre. Man kannte gewiß im hellenistischen Judentum jene Lehre, die uns in einem gelegentlichen Referat des Plutarch als ägyptisch überliefert ist und die besagt, daß der Geist eines Gottes sich einem sterblichen Weibe nähern und in ihr Keime des Lebens zeugen könne«<sup>11</sup>.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Hervorbringung Jesu, wie sie im Neuen Testament erzählt wird, und der Sara-Geschichte in ihrer Rezeption im Midrasch, bei Paulus und bei Philo liegt *Dibelius* zufolge nun darin, dass es sich in all diesen Fällen »um Ehefrauen, in der Marienlegende aber um eine Jungfrau« handelt<sup>12</sup>. Das hellenistische Judentum aber biete »wenigstens Voraussetzungen für diese Variation des Stoffes«<sup>13</sup>. Bei diesen Stoffen denkt er an Jes 7,14 LXX sowie an Cher 45 und Gal 4,27, wo auf die Einsamkeit Saras angespielt werde. Bei Philo findet *Dibelius* hinter all den verschiedenen Texten zur Jungfrauenfrage den gemeinsamen Gedanken,

»daß allein die Jungfrau der Verbindung mit Gott fähig und würdig sei. Es ist nicht ein Gedanke jüdischen Ursprungs. Und da er uns bei Philo begegnet, liegt es nahe, seinen Ursprung in Ägypten zu vermuten«<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Ebd. 35 (tw. gesperrt). Zudem verweist *Dibelius*, ebd., 35f, auf »gewisse Heilungsberichte aus Epidauros ..., die erzählen, wie der Gott Asklepios, keineswegs als Liebhaber, sondern als Helfer den Bann der Unfruchtbarkeit von sterilen Frauen nimmt und ihnen unter Ausschaltung des Ehemanns zu Kindern verhilft; diese gelten dann aber als Kinder des Ehemannes. Diese Vorstellungen kommen für das jüdische Theologumenon von der göttlichen Zeugung nicht als Quelle, sondern nur als Analogie in Frage; als eine indirekte Bestätigung dessen, was Plutarch von den Ägyptern zu sagen weiß« (tw. kurs.).

<sup>12</sup> *Dibelius*, Jungfrauensohn, 42.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., 43 (kurs.). Vgl. ähnlich bereits *Norden*, Geburt, 80: »das von Philon berichtete »Mysterium« (sc. der Jungfräulichkeit der Gottesbraut) beruhte auf einer graeco-ägyptischen Synthese, die er durch Gewaltmaßregeln dem Judentum aufzuzwingen versucht«, dem »der Begriff der Jungfräulichkeit in religiösem Sinne wesensfremd« ist.

Pierre *Grelot* hat die These von *Dibelius* einer eingehenden Prüfung unterzogen und sie als substanzlos verworfen<sup>15</sup>. Weder führe von den ägyptischen und griechischen Mythen der Insemination der Jungfrau durch einen Gott ein Weg zu Philo<sup>16</sup> noch erweise Gal 4,21–31 Paulus als Zwischenglied zwischen Philo als dem Repräsentanten des hellenistischen Judentums und den Evangelien<sup>17</sup>.

»Il faut renoncer à chercher dans le Judaïsme hellénistique les traces d'un mythe de maternité virginale, qui pourtant aurait pu se réclamer de la Septante d'*Is* 7, 14: ›Voici que la Vierge enfantera un fils‹«<sup>18</sup>.

Eben darauf habe Philo nicht anders als Paulus verzichtet. Eine hellenistisch-christliche Spekulation über die wunderbare Geburt Isaaks

»né selon l'Esprit« c'est-à-dire sans intervention paternelle ... n'a joué aucun rôle dans la formation du *théologoumènon* relatif à la conception virginale de Jésus«<sup>19</sup>.

Für eine solche »spéculation« wäre Paulus zwar »un bon témoin«<sup>20</sup>, mit der jungfräulichen Empfängnis Marias

Das von Philo umgeprägte Theologumenon: »Gott zeugt in pneumatischer Vereinigung mit einer Jungfrau einen Sohn«, sei dann auch ins »Evangelium« gekommen (ebd., 81).

<sup>15</sup> *Grelot*, La naissance. Die Ergebnisse dieser Studie übernehmen *Davies/Allison*, Gospel, 215, für Philo und Paulus.

<sup>16</sup> *Grelot*, La naissance, 487.568–573.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 471.

<sup>18</sup> Ebd., 570.

<sup>19</sup> Ebd., 487.

<sup>20</sup> Ebd. Für Philo, Cher 40–52, leugnet *Grelot*, ebd., 569, zwar nicht, dass »le thème de la maternité sans intervention de l'homme ... est présent ici dans quatre exemples empruntés à l'Écriture«, nämlich bei den Beispielen Abrahams, Isaaks, Jakobs und Moses, es sei aber nicht um dieser Beispiele willen relevant, sondern »exclusivement à cause de son utilité dans l'élaboration d'une doctrine relative à la fécondité de la vertu«. Zur Kritik dieser Deutung s.u. Kap. 6.

habe dies aber nichts zu tun. Zugleich aber betont *Grelot*, dass Paulus »ne dit rien qui l'affirme, rien non plus qui la nie«. Gleichwohl aber sei die Vorstellung der jungfräulichen Empfängnis Marias ohne seine Christologie unverständlich<sup>21</sup>: Die Verbindung zwischen Christus und dem Geist als Macht Gottes bei Paulus »rend seul pensable la façon«, in der Mt 1,20 und Lk 1,35 über die jungfräuliche Empfängnis sprächen<sup>22</sup>. Damit postuliert er implizit einen Zusammenhang zwischen Gal 4,29 und den beiden Evangelienstellen, der das Handeln Gottes, nicht aber die Jungfräulichkeit Marias betrifft.

Angeregt durch das Zitat Jes 54,1 in Gal 4,27 reflektiert *Grelot* auf die Verbindung der Jes-Stelle mit Gen 21 im palästinischen Judentum, konkret in der Liturgie der Synagoge, in der nach manchen Traditionen die Haftara zu Gen 16 der Text Jes 54 gewesen sei<sup>23</sup>. Paulus sei womöglich ein früher Zeuge für diese Verbindung, wenn er in Gal 4 die unfruchtbare Sara mit dem unfruchtbaren Jerusalem und die Tröstung Saras durch einen Sohn mit der Tröstung Jerusalems durch viele Söhne verknüpft<sup>24</sup>. Der

---

<sup>21</sup> *Grelot*, La naissance, 486: »... une christologie sans laquelle, de fait, la conception virginale eût été proprement inintelligible« (tw. kurs.).

<sup>22</sup> Ebd.; zum Geist als Macht Gottes vgl. ebd., 484f

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 477–480.

<sup>24</sup> Es ist jedoch zu bemerken, dass in Gen 16 die Tröstung Saras noch nicht einmal ins Auge gefasst wird. Hier ist sie nur die Unfruchtbare (V. 2), die sich von Hagar gedemütigt fühlt (Vv. 4f). Die Tröstung Saras erfolgt erst in Gen 21,1f. Die Argumentation *Grelots* hätte dann mehr Gewicht, wenn der Toraabschnitt Gen 16 und 17 umfasst hätte, wo die Geburt eines Sohnes der Sara angekündigt und insofern ihre Tröstung in den Blick genommen wird. Dies wird von *Mann*, Bible, 122, auf den sich *Grelot* bei seinen Überlegungen bezieht, erwogen, von diesem aber nicht aufgenommen. *Mann* weist aber zugleich darauf hin, dass der mit Gen 16,1 beginnende »Seder was not generally accepted«. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. *Boer*, Galatians, 302. *Sellin*, Hagar, 66, Anm. 14, zufolge ist der »älteste Beleg für eine Beziehung von Jes 54,1 auf Sara ... Philon, Praem 158f«.

für Gal 4,21–31 relevante palästinische Befund betreffe freilich die beiden Frauen Abrahams, nicht aber die wunderbare Geburt Isaaks nach dem Geist. Deshalb sei »la spéculation attribuée à saint Paul à propos de la naissance d’Isaac, qui serait fils de Sara sans intervention paternelle«, eine »illusion d’optique«<sup>25</sup>. *Grelot* selbst verweist zur Erklärung der Herkunft des Theologumenons von der jungfräulichen Empfängnis Marias auf die Tatsache, dass Maria »la seule survivante qui l’avait expérimentée« sei<sup>26</sup>, und gibt damit zu erkennen, dass er diese Empfängnis als historische Tatsache versteht<sup>27</sup>.

Mit *Strack/Billerbeck*, *Dibelius* und *Grelot* sind die grundlegenden traditionsgeschichtlichen Herleitungsmöglichkeiten markiert, die sich bis heute in der einen oder anderen Weise in der Diskussion zur Jungfrauengeburt widerspiegeln<sup>28</sup>. Auch das von ihnen für die Erforschung der Rezeptionsgeschichte von Gen 21,1 herangezogene Textmaterial hat sich nicht wesentlich verändert<sup>29</sup>. Die Diskussionslage seit diesen Arbeiten lässt sich

---

<sup>25</sup> *Grelot*, La naissance, 480.

<sup>26</sup> Ebd., 486.

<sup>27</sup> Genauer argumentiert er ebd. folgendermaßen: Das Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis, über das, hypothetisch gesprochen, nur Maria, »la seule survivante qui l’avait expérimentée«, gesprochen haben könne, habe zur Zeit der Abfassung des Gal das hellenistische und palästinische Milieu, mit dem Paulus in Verbindung stand, noch nicht durchdrungen gehabt und sei ihm darum unbekannt gewesen. Auf das Verständnis der Jungfrauengeburt als eines historischen Faktums läuft im übrigen die gesamte Argumentation *Grelots* zu Paulus hinaus. Zu diesem Deutungsansatz vgl. bes. *Bovon*, Evangelium, 66 mit Anm. 8.

<sup>28</sup> Dies gilt unbeschadet dessen, dass *Grelots* Schlussfolgerungen aus seinen traditionsgeschichtlichen Analysen in der jüngeren wissenschaftlichen Diskussion keinen Widerhall gefunden haben.

<sup>29</sup> Das schließt das umfangreiche Material ein, das *Aus*, Matthew, 52–70, zu Jochebed, den Töchtern Zelofchads, sowie zu Sara und Miriam zusammengetragen hat. In diesem Material geht es um die Wiederherstellung der Jugend bzw. der Gebärfähigkeit dieser Frauen. Keiner der von *Aus* aufgeführten palästinischen Texte rechnet mit der Möglich-

damit folgendermaßen zusammenfassen: Noch immer wird, bei Unterschieden im Einzelnen, die maßgeblich durch *Dibelius* begründete Herleitung der Jungfrauengeburt aus Ägypten und / oder der griechisch-hellenistischen Tradition vertreten<sup>30</sup>, die durch die Vermittlung des hellenistischen Judentums in das hellenistische Judenchristentum Eingang gefunden habe<sup>31</sup>. Dabei wird in aller Regel eine Anknüpfung an das Alte Testament oder das palästinische Judentum explizit oder implizit ausgeschlossen<sup>32</sup>. Nur wenige Stimmen plädieren für eine direkte Ableitung der Jungfrauengeburt aus dem Alten Testament<sup>33</sup>. Andere Ausleger wiederum sehen die alt-

---

keit einer durch Gott gewirkten Zeugung unter Absehung von einem Mann.

<sup>30</sup> Vgl. bes. *Kügler*, Pharaos, 283–288; *Blumenthal*, Weihnachtsgeschichte, 33f; *Radl*, Jungfrauengeburt, 706f; *Luz*, Evangelium, 144; *Klein*, Lukasevangelium, 101f; *Lincoln*, Luke, 653f, und *Konradt*, Evangelium, 36. Abgelehnt wird die These u.a. von *Rengstorf*, Evangelium, 25f; *Grelot*, La naissance, 570–574; *McHugh*, Mother, 284–292.307; *Fitzmyer*, Gospel, 342; *Gnilka*, Matthäusevangelium, 28; *Nolland*, Luke, 43f, und *Brown*, Birth, 523f.

<sup>31</sup> Das hellenistische Judenchristentum als Traditionsmilieu der Jungfrauengeburt vermuten etwa *Luz*, Evangelium, 145; *Aus*, Conception, 64; *Wolter*, Lukasevangelium, 87, und *Lüdemann*, Jungfrauengeburt, 138.

<sup>32</sup> Vgl. u.a. *Mayordomo-Marin*, Anfang, 255 (»Dem Judentum ist diese Vorstellung fremd«), *Luz*, Evangelium, 145 (»[im palästinischen Judentum nicht belegten] Gedanken der Jungfrauengeburt«) sowie implizit die oben, Anm. 30 (Teil 1) und Anm. 31 (mit Ausnahme von *Aus*), genannten Autoren. *Lincoln*, Luke, 651f, weist im Anschluss an *Kessler*, Israel, 113, für das AT und die rabbinische Überlieferung darauf hin, dass »despite the normal assumption that three parties are involved«, nämlich Gott, der Mann mit seinem Samen und die Frau mit dem Blut und den Flüssigkeiten ihres Schoßes, »texts can also simply talk of conceptions as needing just two – God and the woman«. So werde die Bedeutung des Mannes »de-emphasized relative to God's««, bleibe aber dennoch bestehen.

<sup>33</sup> Vgl. *Gese*, Natus ex Virgine, 131: »Äußere Gründe, wie eine Entstehung dieses Stoffes in Ägypten, sind bei dem palästinischen Charakter gerade der lukanischen Vorgeschichte rein hypothetisch. Es

testamentlich-jüdische Tradition als einen wesentlichen Faktor, um den Gesamtkomplex, d.h. die bei Lk wie bei Mt mit der jungfräulichen Empfängnis verbundene Vorstellung einer Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist, traditionsgeschichtlich zu erhellen, und sie verweisen in diesem Zusammenhang auch auf Traditionen aus dem Raum des hebräischsprachigen Judentums, ohne jedoch für die jungfräuliche Empfängnis selbst signifikante jüdische Parallelen zu erkennen<sup>34</sup>.

Die vorliegende Studie vermag in manchem an die dargelegte Forschung anzuknüpfen, geht im Entscheidenden aber eigene Wege. Ausgehend von dem Befund im Lukasevangelium nimmt sie, darin *Strack/Billerbeck* und *Dibelius* folgend, erneut die Frage nach der Bedeutung der Stelle Gen 21,1f und ihrer Interpretationsgeschichte für die traditionsgeschichtliche Herleitung der jungfräulichen Empfängnis Marias auf. Mit Gen 21,1f stellt sie zu-

---

bleibt also die Frage, wie und warum die Tradition von der Jungfrauengeburt hat entstehen können, und eine Antwort scheint nur vom Ganzen der biblischen Traditionsbildung her möglich zu sein.« Besondere Bedeutung haben für *Gese* dabei Jes 7,10–17, bes. V. 14; Ps 2,7; 110,3; Jes 9,5f (vgl. ebd., 139–145). S. ferner *Bovon*, Evangelium, 66, der aber ebd., 66–69, zugleich mit weiteren Einflüssen rechnet, sowie *Green*, Gospel, 85 (»echo effect« bezogen auf Jes 7,10–17).

<sup>34</sup> Vgl. *Davies/Allison*, Gospel, 201f, die die Vorstellung einer Hervorbringung Jesu durch den heiligen Geist v.a. auf biblisch-jüdische Vorstellungen zurückführen, aber auch paganen Einfluss nicht ausschließen, während sie ebd., 214–216, die für die Jungfrauengeburt diskutierten paganen wie jüdischen Parallelen zurückweisen; vgl. ferner *Nolland*, Luke, 46 (»should be understood in relation to the thought world of Judaism«), und in eigener Zuspitzung *Aus*, Conception, 57–64. *Aus* betont zwar die Bedeutung von Cher 40–52 für Mt und Lk, leitet die Jungfrauenthematik in Cher aber nicht aus dem paganen Bereich ab, sondern aus dem palästinischen Judentum. Von diesem habe das alexandrinische Judentum die Vorstellung einer durch Gott gewirkten »woman's restoration to virginity« (ebd., 63) erhalten und diese dann im Sinne der jungfräulichen Empfängnis weiter entwickelt.

gleich einen Text ins Zentrum, der bei denjenigen Autoren, die diese Vorstellung in jüngerer Zeit aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition abzuleiten suchten, ganz zu Unrecht keine Rolle spielt<sup>35</sup>.

Eigene Wege beschreitet die Studie darin, dass sie die Bedeutung der Überlieferung des hebräisch-aramäischsprachigen Judentums für die Traditionsgeschichte des Theologumenons von der jungfräulichen Empfängnis Marias herausarbeitet. Neben dem hebräisch-aramäischsprachigen Material werden auch Gal 4,21–31 und Philo Abhandlung Cher 40–52 einer Analyse unterzogen, obwohl zu diesen Texten, insbesondere zu Gal 4, bereits eine Reihe von Studien vorliegt. Mit ihrer neuerlichen Untersuchung verbindet sich die Absicht, ihren traditionsgeschichtlichen Ort bei der Entstehung der Vorstellung der jungfräulichen Empfängnis zu klären. Mit dem Protevangelium Jacobi wird zudem ein bislang kaum beachteter Text, für den der Sara-Abraham-Stoff einschließlich der Stelle Gen 21,1f eine wichtige Rolle spielt, in die Diskussion einbezogen. Das Protevangelium ist dabei nicht nur unter traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten relevant, sondern vermag zugleich die zwischen Juden und Christen geführte Auseinandersetzung um die Jungfrauengeburt historisch und inhaltlich zu erhellen.

---

<sup>35</sup> Dass Jes 7,14 LXX für die Entstehung des Theologumenons von der jungfräulichen Empfängnis Marias von entscheidender Bedeutung gewesen ist, wird hier mit *Grelot* bezweifelt. Das Zitat Jes 7,14 LXX in Mt 1,23 und die Anspielung auf Gen 21,1 in Lk 1,35 sind vielmehr als Schriftbelege für das bereits bestehende Theologumenon von der Jungfrauengeburt anzusehen.

## Kapitel 3

### Der Ausgangstext: Gen 21,1f im Kontext von Gen 15,1–25,19

Wie bereits angedeutet, lässt sich Gen 21,1:

»Und der HERR suchte Sara gnädig heim (תָּרַפּ / ἐλεσκέψατο), wie er gesagt hatte, und der HERR tat an Sara, wie er gesprochen hatte«,

so lesen, dass Gott selbst unter Absehung von Abraham die Schwangerschaft Saras gewirkt hätte<sup>1</sup>. Das hat seinen

---

<sup>1</sup> Für die Literatur zum Alten Testament lassen sich für die Frage nach der Entstehung Isaaks grundsätzlich zwei Zugangsweisen unterscheiden. Für die große Mehrzahl der Kommentatoren ist festzustellen, dass sie sich mit dieser Frage erst gar nicht befassen; vgl. *Jacob*, Genesis, 477; *Skinner*, Commentary, 320f; *Speiser*, Genesis, 154. 156f; *Westermann*, Genesis 12–36, 406; *Sarna*, Genesis, 145; *Wenham*, Genesis 16–50, 79f (ebd., 87, setzt er aber implizit die biologische Vaterschaft Abrahams voraus); *Seebass*, Genesis, II 177; *Towner*, Genesis, 177; *Waltke*, Genesis, 292; *Cotter*, Genesis, 139, und *Arnold*, Genesis, 194. Die wenigen Autoren, die die Frage nach der Herkunft Isaaks erörtern, kommen zu gegensätzlichen Ergebnissen. Während die einen Isaaks Geburt im Rahmen der natürlichen Ordnung verstehen und in Abraham den Erzeuger Isaaks sehen, verweisen andere auf Gott als Ursache seiner Geburt. Erstere Position vertreten besonders *Brueggemann*, Genesis, 182: »Miracle« (and this is a miraculous birth) is not a violation of natural order«; die Verheißung habe bei Isaak anders als bei Jesus ein »fleshly fulfillment« (ebd., 181), sowie *Hamilton*, Genesis. Chapters 18–50, 72, der die Deutung zurückweist, »that we have here the torso of a myth about Isaac's divine paternity«. Ähnlich wie *Brueggemann* weist auch *Chouraqi*, La Bible, 211, auf den »caractère miraculeux de la naissance d'Is'hac«, präzisiert dies dann aber folgendermaßen: »Il se serait agi d'une

Grund zunächst ganz einfach darin, dass Abraham in V. 1 nicht erwähnt wird. Auffällig ist zudem die Verwendung der Begrifflichkeit פקד / ἐπισκέπτεσθαι, die in den übrigen Erzählungen der jüdischen Bibel, die von der Überwindung der Unfruchtbarkeit der Mütter Israels handeln, keine Verwendung findet<sup>2</sup>. Sie steht für die »direct involvement and intervention of God in human affairs«<sup>3</sup>. In den auf die Sara-Geschichte folgenden Aqara-Erzählungen, die explizit oder implizit eine natürliche Zeugung voraussetzen, ist demgegenüber statt von einem פקד / ἐπισκέπτεσθαι Gottes davon die Rede, dass Gott der jeweiligen Frau »gedachte«<sup>4</sup> und ihren

---

visitation semblable à celle de Marie«. In eine ähnliche Richtung scheint *Grelot*, *La naissance*, 569, zu denken: Die Geburt Isaaks ist »la seule que la Genèse présentait comme merveilleuse«. Vgl. auch *Wick*, Jerusalem, 333: »Es wird dort (sc. in Gen 21,1f) nicht davon gesprochen, dass Abraham ihn (sc. Isaak) gezeugt habe, sondern dass Gott Sara heimsuchte und sie daraufhin schwanger wurde«.

<sup>2</sup> Eine entsprechende Formulierung findet sich zwar auch in 1Sam 2,21, aber nicht im Kontext der Geburt Samuels (so *Sarna*, *Genesis*, 145), sondern im Zusammenhang mit der Geburt von Samuels nachgeborenen Geschwistern: Gott sieht fürsorglich (פקד) auf Hanna, so dass sie mit drei weiteren Söhnen und zwei Töchtern schwanger wird. Darin vollzieht sich der Segen Elis über sie und Elkana. Samuel selbst ist ausweislich von 1Sam 1,19f nicht das Ergebnis einer Sara gleichen Heimsuchung Gottes, sondern ist auf natürlichem Weg entstanden: Elkana erkennt (יירע) seine Frau Hanna, Gottes Intervention besteht hier in seinem Gedenken Hannas (ויזכרה), das ihre Unfruchtbarkeit überwindet, so dass sie schwanger wird (והרה). Deshalb ist auch die Argumentation von *Hamilton*, *Genesis. Chapters 18–50*, 72f, dass, »as evidenced by 1. Sam. 2:21, we have here an instance where *visit* takes on the connotation of Yahweh mercifully delivering one from an apparently hopeless situation, that is, infertility«, ohne Anhalt am Text.

<sup>3</sup> *Sarna*, *Genesis*, 145. Das Verb sei ein »leitmotif of the divine promises of national redemption from Egyptian slavery« (in diesem Sinne wird es erstmals in Gen 50,24f gebraucht). Die Geburt Isaaks bedeute daher »a new and momentous stage in the unfolding plan of history«. Vgl. auch *Hamilton*, *Genesis. Chapters 18–50*, 73, Anm. 5.

<sup>4</sup> Vgl. Gen 30,22 (ויזכר / ἐμνήσθη), bezogen auf Rahel, und 1Sam

»Schoß öffnete«<sup>5</sup>, dass er sich »erbitten« lieb<sup>6</sup>, dass er sie »erhörte«<sup>7</sup>. So ist der auffällige Sprachgebrauch in Gen 21,1 ein weiteres Indiz für die außergewöhnliche Entstehung Isaaks.

Der Deutung der Aussage Gen 21,1 auf eine Hervorbringung Isaaks unter Absehung von Abraham scheinen im weiteren Kontext aber wenigstens zwei Formulierungen entgegenzustehen, nämlich Gen 15,4 und 25,19, die die Erzählung von der Nachkommenschaft Abrahams umschließen<sup>8</sup>. Im ersteren Text ergeht die Verheißung an Abraham, dass nicht Elieser ihn beerben werde, sondern derjenige, der »aus deinen Lenden hervorgehen wird (אֲשֶׁר יֵצֵא מִמְעֵיךָ / ἐξελύσεται ἐκ σοῦ)«, d.h. der leibliche Sohn Abrahams<sup>9</sup>. Im letzteren Text heißt es: »Abraham zeugte (הוֹלִיד / ἐγέννησεν) Isaak«. Damit ist Isaak in diesen Rahmenaussagen eindeutig als der leibliche Sohn Abrahams verstanden. Allerdings ist es bemerkenswert, dass letzterer Satz »an dieser Stelle« als »rätselhaft«<sup>10</sup> und die Betonung der biologischen Vaterschaft Abrahams als auf-

1,19, bezogen auf Hanna. Zu Gen 30,22 bemerkt *Chouraqi*, *La Bible*, 316, mit Recht: »Ici il n'est pas question de visitation comme c'était le cas pour Sara«.

<sup>5</sup> Vgl. Gen 30,22 (וַיִּפְתַּח אֶת־רַחֲמָהּ / ἀνέφξεν αὐτῆς τὴν μήτραν).

<sup>6</sup> Vgl. Gen 25,21: Gott lässt sich aufgrund des Gebetes Isaaks erbitzen (וַיַּעֲרַת / ἐπήκουσεν); s. auch 1Sam 1,19.

<sup>7</sup> Vgl. Gen 30,17: Gott erhört (וַיִּשְׁמַע / ἐπήκουσεν) Lea.

<sup>8</sup> Zuvor wird diese Frage bereits in Gen 11,30; 12,2 berührt, ohne jedoch weiter ausgeführt zu werden.

<sup>9</sup> Vgl. dazu etwa *Hamilton*, *Genesis*. Chapters 1–17, 422: »Abram's own *flesh and blood* or issue«; *Wenham*, *Genesis* 1–15, 329: »a real son, not simply a legal heir«, sowie *Westermann*, *Genesis* 12–36, 263f.

<sup>10</sup> *Westermann*, *Genesis* 12–36, 503; er folgt hier *Speiser*, *Genesis*, 196: »The initial phrase, traditional ›these are the generations of Isaac,‹ leads one to expect a genealogical list, but none is forthcoming. The only birth recorded is that of Isaac himself, so that *tōl'dōt*, if applied here in its usual technical sense, should actually have referred to Abraham as begetter, and not to Isaac. Something is obviously out of line here«; s. ferner *Hamilton*, *Genesis*. Chapters 18–50, 175.