

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 29

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
Professor em. Theologische Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Anschriften der Autoren und Autorinnen:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Pichler, Parkstraße 1/II, A-8010 Graz
Dr. John Dennis, Post-Doc Researcher, K.U. Leuven
Sr. Dr. Margareta Gruber OSF, Postfach 1406, D- 56174 Vallendar
Prof. Dr. habil. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg
Prof. Dr. Rainer Riesner, Emil-Figge-Strasse 50, D-44227 Dortmund
Prof. Dr. Martin Hasitschka SJ, Karl Rahner - Platz 1, 6020 Innsbruck

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. em. DDr. A. Fuchs, Linz 2004. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemsstraße 20
email: a.fuchs@ktu-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

JOSEF PICHLER

Arbeit und Arbeitsethos im Neuen Testament. Positionen und Entwicklungen 5

JOHN DENNIS

Conflict and Resolution: John 11.47-53 as the Ironic Fulfillment of the Main Plot-Line of the Gospel (John 1.11-12) 23

M. MARGARETA GRUBER

Wandern und Wohnen in den Welten des Textes. Das Neue Testament als Heilige Schrift interpretieren 41

KLAUS SCHOLTISSEK

Johannes auslegen IV. Ein Forschungsbericht 67

RAINER RIESNER

Genesis 3,15 in der vorlukanischen und johanneischen Tradition 119

MARTIN HASITSCHKA

Die Priestermetaphorik der Apokalypse als Ausdruck der Verbundenheit der auf Erden lebenden mit den zur Auferstehung gelangten Christen 179

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage 193

REZENSIONEN 246

Apuleius, De Magia. Über die Magie (Oberforcher) 285

Avemarie F., Die Taufenzählungen der Apostelgeschichte (Neubrand) 255

Baird W., History of New Testament Research, 2 (Fuchs) 272

Becker J., Johanneisches Christentum (Fuchs) 248

Becker M., Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum (Stemberger) 265

Brunson A., Psalm 118 in the Gospel of John (Fuchs) 252

Brüske G. - Haendler-Kläsener A., Oleum laetitiae. Fs. B. Schwank (Fuchs) 268

Cifrak M., Petrusreden der Apostelgeschichte (Jaroš) 256

Crossan J.D. - Reed J., Jesus ausgraben (Öhler) 281

Crossan J.D., Jesus. Ein revolutionäres Leben (Fuchs) 282

Crossan J.D., Wer tötete Jesus? (Fuchs) 280

Gebauer R.- Meiser M., Fs. Otto Merk (Fuchs) 269

Gorman M., Apostle of the Crucified Lord (Fuchs)	257
Hahn F., Theologie des Neuen Testaments, 1-2 (Fuchs)	276
Hauser A. - Watson D., A History of Biblical Interpretation, 1 (Fuchs)	273
Johnson L., The Writings of the New Testament (Fuchs)	273
Klauck H., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (Fuchs)	278
Kraus W. - Niebuhr K., Frühjudentum und Neues Testament (Fuchs)	270
Kruse C., The Gospel According to John (Fuchs)	251
Labahn M.- Scholtissek K. - Strotmann A. – Fs. Johannes Beutler SJ (Fuchs)	270
Lierman J., The New Testament Moses (Fuchs)	277
Lindner H. „Ich bin ein Hebräer“. Gs. Otto Michel (Fuchs)	271
Lohfink G., Braucht Gott die Kirche? (Fuchs)	288
Lohse E., Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt (Fuchs)	258
Longenecker R., Prayer in the New Testament (Frizzel)	263
Malina B., Die Offenbarung des Johannes (Giesen)	263
Meyer M., Leo Baeck, Werke. Bd. 6: Briefe, Reden, Ausätze (Fuchs)	279
Mineshige K., Besitzverzicht und Almosen bei Lukas (Fuchs)	246
Neagoe A., Luke's Trial Narratives (Fuchs)	247
Niemand Ch., Fs. Albert Fuchs (Oberforcher)	272
Novakovic L., Messiah, the Healer of the Sick (Fuchs)	246
Öhler M., Barnabas (Gmainer-Pranzl)	253
Onuki T., Heil und Erlösung (Fuchs)	289
Osborne G.R., Romans (Fuchs)	287
Peterson E., Johannesevangelium und Kanonstudien (Fuchs)	249
Petracca V., Gott oder das Geld (Oberforcher)	262
Popp Th., Grammatik des Geistes (Giesen)	249
Prigent P., Commentary on the Apocalypse of St. John (Fuchs)	286
Reinmuth E., Paulus (Fuchs)	289
Ruckstuhl K. - Weder H., Neue Zürcher Evangeliensynopse (Zugmann)	285
Schmithals W., Die Evangelisten als Schriftsteller (Fuchs)	274
Shahar Y., Josephus Geographicus (Jaroš)	284
von Campenhausen H., Die Entstehung der christlichen Bibel (Jaroš)	267
von Lips H., Der neutestamentliche Kanon (Fuchs)	288
Weiser A., Der zweite Brief an Timotheus (Fuchs)	259
Wick P., Die urchristlichen Gottesdienste (Wischmeyer)	259
Wilk F., Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (Huber)	261
Witherington B., Paul's Letter to the Romans (Fuchs)	257
Zumstein J., Kreative Erinnerung (Fuchs)	288

GENESIS 3,15 IN DER VORLUKANISCHEN UND JOHANNEISCHEN
TRADITION

Für Fritz Neugebauer

Die Paradiesesgeschichte schließt mit drei harten Gerichtsworten gegen die Schlange (Gen 3,14-15) sowie über Eva (Gen 3,16) und Adam (Gen 3,17-19). War der Mensch als Abbild Gottes zur Herrschaft bestimmt (Gen 1,27-28; 2,19-20), so muß er nun die Existenz eines Knechtes (עבד) fristen (Gen 3,23). Nur im Fluchwort an die Schlange scheint eine Hoffnung durchzuschimmern. In poetisch hervorgehobener Form (vier Zweiheber und zwei Dreiheber) wird ein Kampf auf Leben und Tod zwischen den Nachkommen der Schlange und denen Evas angekündigt (Gen 3,15)¹:

„Ich setze Feindschaft
zwischen dich und die Frau (האשה)
und zwischen deinen Samen (זרעך)
und ihren Samen (זרעה);
er (הוא) wird dir das Haupt zermalmern (ישופך)
und du (אתה) wirst ihm die Ferse zermalmern (תשופנו)“.

Der Fluch über die Schlange (Gen 3,14-15) ist formal mit der prophetischen Gerichtsrede verwandt.² Den letzten Stichus, der mit einem Waw consecutivum angeschlossen ist, kann man als Begründung für die angedrohte Strafe auffassen: „Er wird dir das Haupt zermalmern, weil du ihm die Ferse zermalmst“ (Gen 3,15b). Manche Kirchenväter des 4. bis 8. Jahrhunderts, unter ihnen Johannes Chrysostomus (Hom in Gen 3 [PG 53,143]), haben die Stelle auf den andauernden moralischen Kampf des Menschen gegen das Böse bezogen.³ Auch nach der Ansicht von

¹ Zu Übersetzung und Auslegung vgl. besonders G. J. Wenham, Genesis 1-15 (WBC 1), Waco 1987, 78-81.

² Vgl. J. Haspecker – N. Lohfink, Gn 3,15: „weil du ihm nach der Ferse schnappst“, Schol 36 (1961) 357-372 (359-362).

³ Vgl. L. Drewniak, Die mariologische Deutung von Gen. 3,15 in der Väterzeit, Breslau 1934; H. Lennerz, Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen 3,15?, Greg 25 (1946) 300-318; J. Michl, Der Weibessame (Gen 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung II, Bibl 33 (1952) 476-503 (502f). R. Laurentin, L'interprétation de Genèse 3,15

einigen modernen Kommentatoren ist hier ein Ringen angekündigt, das niemals endet.⁴ Andere jüdische und christliche Ausleger sehen dagegen eine Überlegenheit bzw. einen Sieg der Nachkommenschaft der Frau angedeutet.⁵

0.1. Endloser Kampf oder später Sieg? Der Fortgang der Erzählung in ihrer pentateuchischen Endgestalt macht deutlich, daß hier tatsächlich eine Zukunftshoffnung begründet wird. Bei der Geburt ihres ersten Sohnes Kain jubelt Eva: „Ich habe einen Mann (שׂוֹאֵ) vom Herrn erworben!“ (Gen 4,1). Weil M. Luther auf den hebräischen Text zurückgriff, sah er offenbar als erster den Bezug auf Genesis 3,15 (WA.DB 8,45.47). Später warnt Gott den Kain: „Die Sünde lauert (יִרְבֵּץ) vor der Tür, auf dich hat sie es abgesehen, du aber herrsche über sie!“ (Gen 4,7). Das hebräische Verb *rbs* leitet man oft vom Akkadischen *rābiṣu* ab, das auch Dämonen bezeichnet, die Türen bewachen. Gleichzeitig wird durch den Ausdruck die Assoziation an das Lauern einer Schlange geweckt. Kain verliert den Kampf gegen die Versuchung, indem er seinen Bruder Abel ermordet. Aber damit endet die Hoffnung nicht. Eva gebiert einen weiteren Sohn und nennt ihn Seth, „weil Gott mir einen anderen Samen (וְרֵעִ) gab statt Abel, den Kain erschlug“ (Gen 4,25). Der Rückbezug auf Genesis 3,15 ist nicht nur durch das Stichwort „Same“ deutlich, sondern auch durch die Namensgebung, die auffälligerweise durch Eva erfolgt. Doch zum Vater wird gleichfalls eine besondere Beziehung hergestellt, denn mit Seth „zeugte Adam einen in seinem Bild und Gleichnis (בְּדַמּוֹתוֹ וּבְצַלְמוֹ)“ (Gen 5,3). Seth steht am Beginn der Verheißungslinie, wie die Genealogien zeigen, die über Henoah, Noah und Sem bis hin zu Abraham führen (Gen 5,3-32; 11,10-26).

0.2. Messianische Färbung? Manche Forscher nehmen an, daß der Jahwist Genesis 3 unter dem Einfluß der davidischen Königsverheißung geformt hat.⁶ Es

dans la tradition jusqu'au début du XIIIe siècle, in: *Études Mariales: La Nouvelle Ève I*, Paris 1954, 92ff (*non vid.*).

⁴ G. von Rad, *Das erste Buch Mose (ATD 2/4)*, Göttingen ⁸1967, 75; W. Zimmerli, *1. Mose 1-11: Die Urgeschichte (ZBK)*, Zürich ³1967, 171f; O. Loretz, *Schöpfung und Mythos (SBS 32)*, Stuttgart 1968, 137; C. Westermann, *Genesis (BK 1/4)*, Neukirchen/Vluyn 1974, 354f; C. Dohmen, *Schöpfung und Tod (SBB 35)*, Stuttgart ²1996, 228-239.

⁵ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis I: From Adam to Noah*, Jerusalem 1961, 160f; A. Feuillet, *Der Sieg der Frau nach dem Protoevangelium*, IKZ 7 (1978) 26-35; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 80; L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar I: Gen 1,1-11,26 (FzB 70)*, Würzburg 1992, 159f.

⁶ Vgl. W. Brueggemann, *From Dust to Kingship*, ZAW 84 (1972) 1-18; M. Görg, *Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f.)*, BN 19 (1982) 121-140; W. Vogels, *Das sog. „Proto-Evangelium“ (Gen 3,15)*, ThG(B) 29 (1986) 195-203 (201). So auch schon B. Rigaux, *La*

gäbe dann eine Verbindung zwischen dem „Samen (זרע)“, den Gott David „aufrichten wird“ (2 Sam 7,12) und dem „Samen“ Evas (Gen 3,15).⁷ Das Fluchwort über die Schlange (Gen 3,14-15) nimmt Motive auf, wie im Alten Orient besiegte Herrscher behandelt wurden („auf dem Bauch kriechen“, „Staub fressen“, „auf den Kopf treten“).⁸ Nach dem Königpsalm 89 werden David und seine Söhne ihre Feinde genauso niedertreten wie einst Gott die alte Schlange Rahab (Ps 89,24.11). Wenn laut Psalm 91,13 der Fromme „über Löwen und Nattern schreitet“ sowie „auf Löwen und Drachen tritt“, so sind damit dämonische Mächte gemeint,⁹ und man sollte eine Anspielung auf Genesis 3,15 nicht ausschließen.¹⁰ Dem davidischen Herrscher wird versichert, daß Gott ihm „die Feinde als Schemel unter die Füße legt“ (Ps 110,1) und für ihn „die Könige... und Häupter zerschmettert“ (Ps 110,5-6). Einen engen Bezug zwischen der Erschaffung Adams und der davidischen Messiaserwartung scheint Psalm 8 vorauszusetzen.¹¹ Von daher erscheinen traditionsgeschichtliche Verbindungslinien zwischen Genesis 3,15 und den davidischen Königsprophetien in Jesaja 7,14; 11,8-9 und Micha 5,1-2 als nicht ausgeschlossen.¹²

0.3. Keine frühjüdisch-urchristliche Wirkungsgeschichte? Für Irenäus war es um 180 völlig klar, daß sich Genesis 3,15 auf Christus bezieht: „Da er schon alles rekapitulierte (zusammenfaßte), hat er auch den Krieg gegen unseren Feind rekapituliert, indem er ihn, der uns am Anfang (sc. der Welt) in Adam in die Gefangenschaft geführt hatte, herausforderte und zerschmetterte und sein Haupt zertrat, wie

femme et son lignage dans Genèse III,14-15, RB 61 (1954) 321-348; J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (QD 23/24), Freiburg 1964, 300f.

⁷ Vgl. W. Wifall, Gen 3:15 – a Protoevangelium?, CBQ 36 (1974) 361-365.

⁸ Vgl. schon M. Brunec, De sensu protoevangelii (Gen. 3,15), VD 36 (1958) 193-220 (204-207).

⁹ Vgl. C. Schedl, Psalmen im Rhythmus des Urtexts, Klosterneuburg 1964, 19.

¹⁰ So auch A. Szabó, „Nunquam retrorsum“. Zur Frage des Protoevangeliums / Gen 3,15, Jud 35 (1979) 120-124 (121).

¹¹ Vgl. W. J. Bittner, Gott – Menschensohn – Davidsson. Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f., FZPhTh 32 (1985) 343-372.

¹² Vgl. A. Feuillet, Le messianisme du livre d'Isaïe: Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël, RSR 36 (1949) 184-203; Ders., La connexion de la révélation divine avec l'histoire du salut dans l'annonce prophétique du sauveur messianique et de sa mère: Le Protévangile, les oracles messianiques d'Isaïe et de Michée, Div 31 (1988) 545-564. 653-665; F. M. Braun, La Mère des fidèles: Essai de théologie johannique, Tournai – Paris ²1954, 143-145; B. Rigaux, RB 61 (1954) 347; J. A. Motyer, Messias A: Im Alten Testament, in: H. Burkhardt u. a., Das Große Bibellexikon II, Wuppertal – Gießen ²1990, 966-972 (970f).

im (Buch) Genesis Gott zur Schlange sprach: „Und Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau...“ (Adv Haer V 21,1 [FC 8/5,163]). Wenn man bedenkt, welche zum Teil entlegenen Stellen von der jüdischen Exegese auf die messianische Zeit gedeutet wurden, sollte man eigentlich eine reiche Auslegungsgeschichte der Passage erwarten, die seit dem 17. Jahrhundert Protoevangelium genannt wird. Doch Genesis 3,15 hat in der Endzeiterwartung des Frühjudentums eine überraschend geringe Rolle gespielt,¹³ und man urteilt sogar: „Das N[eue] T[estament] nimmt nirgends auf Gen 3,15 Bezug.“¹⁴ Diese Behauptung gilt es zu überprüfen, und daraus folgt dann vielleicht auch eine Erklärung für den frühjüdischen Befund.

1. GENESIS 3,15 IM FRÜHJUDENTUM

1.1. Die Septuaginta, Philo und Josephus. Die Septuaginta gibt in Genesis 3,15 das Personalpronomen, das sich auf das neutrische Substantiv σπέρμα bezieht, nicht mit αὐτό, sondern mit der männlichen Form αὐτός wieder. Manche sehen hier nur eine *constructio ad sensum* ohne tiefere theologische Bedeutung: Die Nachkommenschaft besteht in einem Sohn.¹⁵ Für A. S. van der Woude scheint es dagegen sicher, daß die Septuaginta „der damals üblichen Erklärung dieser St[elle] gemäß... eine Interpretation des Textes im Sinne eines zukünftigen Erlösers (bekundet)“.¹⁶ Philo bezeugt durch seine Zitate (All III 21.67; Agr 24) und seine Kommentierung, daß die Lesart αὐτός ursprünglich ist und keine christliche Änderung darstellt. Allerdings bietet der Alexandriner zu Genesis 3,15 nur kürzere (Quaest in Gen I 48) und längere (All III 67) moralische Anwendungen, ohne irgendeinen Hinweis auf eine eschatologische oder gar messianische Bedeutung der Stelle zu geben. Eigentlich richte sich das Wort über die Nachkommenschaft an Eva, und deshalb sollte man nach Philo das feminine Personalpronomen αὐτή erwarten. Aber, so fährt die allegorische Auslegung fort, da der Ursprung der Sün-

¹³ Die gründlichen Untersuchungen von J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995; W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London 1998; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003, erwähnen Gen 3,15 überhaupt nicht.

¹⁴ B. Willmes, *Protoevangelium*, NBL III, 2001, 203. So auch H. Petri, *Protoevangelium*, LThK VIII, ³1999, 666-668 (mit völlig unzureichender Bibliographie).

¹⁵ So J. Michl, *Der Weibessame (Gen 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung I*, *Bibl* 33 (1952) 371-401 (373-375); H. P. Rüger, *On Some Versions of Genesis 3.15, Ancient and Modern*, *BiTr* 27 (1976) 105-110 (107).

¹⁶ *ThWNT IX*, 1973, 501,29-33. Ebenso R. A. Martin, *The Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3,15*, *JBL* 84 (1965) 425-427; J. Scharbert, *Protoevangelium I: Exegese*, in: R. Bäumer – L. Scheffczyk, *Marinenlexikon V*, St. Ottilien 1993, 342.

de im νοῦς zu suchen ist, sei αὐτός gewählt worden (All III 67). Bei seiner ausführlichen Erörterung des Sündenfalls in *De opificio mundi* hat Philo Genesis 3,15 überhaupt nicht erwähnt (Op 55-60). Josephus schien die Stelle als reine Vorsichtsmaßregel über den menschlichen Umgang mit Schlangen aufzufassen (Ant I 50). Die Vetus Latina (*semen / ipse*) hat sich wie auch später Hieronymus (Quaest hebr in Gen 3,15 [PL 23,991]) der individuell-maskulinen Formulierung der Septuaginta angeschlossen. Offensichtlich übersetzte auch die Vulgata ursprünglich mit *ipse*, während die Wiedergabe durch *ipsa*, die eine direkte mariologische Interpretation unterstützte, von der Auslegung Philos beeinflusst über Ambrosius und Augustinus in den Bibeltext der Westkirche gekommen sein könnte.¹⁷

1.2. *Griechisches Leben Adams und Evas (Mose-Apokalypse), lateinisches Leben Adams und Evas.* Die Herkunft der Mose-Apokalypse ist äußerst umstritten. Doch geht der Trend der Forschung eher dahin, ein genuin jüdisches Pseudepigraphon anzunehmen, dessen (hebräischer?) Grundtext im 1. Jahrhundert n. Chr. entstand.¹⁸ Unterschiedliche Forscher vertreten eine Entstehung in pharisäischen, essenischen oder täuferischen Kreisen.¹⁹ Nach P. Riebler gilt: „Beachtenswert ist eine asketische Tendenz, die an die essenische Praxis reicht.“²⁰ Genesis 3,15 wird auf den Kampf gedeutet, den der Mensch lebenslang zwischen Gut und Böse führen muß (ApkMos 26,4; 28,4). Das Gericht Gottes beendet den Kampf (ApkMos 26,4), und wer sich dabei bewährt hat, wird auferweckt (ApkMos 28,4). Auch die lateinische Version des „Lebens Adams und Evas“ geht auf ein jüdisches Original zurück, das ebenfalls einige essenische Züge aufweist,²¹ aber christlich interpoliert wurde.²² Die Bezugnahme auf Genesis 3,15 gehört offensichtlich zur jüdischen Schicht, denn die Stelle wird nicht im Sinn eines Proto-

¹⁷ Vgl. D. de Bruyne, *La critique de la Vulgate*, RBén 36 (1924) 150-158 (156f); F. Stummer, *Die neue römische Ausgabe der Vulgata zur Genesis*, ZAW 4 (1927) 141-150 (147); F. C. Burkitt, *Notes on Genesis in the Latin Vulgate*, RBén 39 (1927) 251-261 (251f); J. Michl, *Bibl* 33 (1952) 387; H. P. Rüger, *BiTr* 27 (1976) 107f. Vgl. auch M. Peinador, *El protoevangelio (Gen. III,15) en la exposición de Filón y en un poema de Prudencio*, EphMar 39 (1989) 455-466.

¹⁸ Vgl. M. D. Johnson, *Life of Adam and Eve*, in: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha II*, New York 1985, 251-255; J. R. Levison, *Adam and Eve (Life of)*, ABD I, 1992, 64-66.

¹⁹ Vgl. O. Merk – M. Meiser, *Das Leben Adams und Evas (JSHRZ II/3)*, Gütersloh 1998, 766.

²⁰ *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg 1928, 1273.

²¹ Vgl. aaO. 1312.

²² Vgl. O. Merk – M. Meiser, *Das Leben Adams und Evas*, 1998, 767-769.

evangeliums gedeutet: Die mit dem Teufel identifizierte Schlange (VitAd 33,2) beißt Evas Sohn Seth, muß aber bis zum Gerichtstag²³ vom „Ebenbild Gottes“ ablassen, dessen Wunde daraufhin verheilt (VitAd 37,1 – 39,2).

1.3. *Qumran*. In dem Lobpsalm 1QHodajot 11 (früher 3), 7-18 vergleicht der Beter, bei dem es sich um den „Lehrer der Gerechtigkeit“ handeln könnte,²⁴ seine Anfechtungen in apokalyptisch gefärbter Sprache mit den Geburtswehen einer Frau.²⁵

„Da geriet ich in Bedrängnis wie eine ‚gebärende Frau‘ [Jer 13,21], die ihre Erstgeborenen (בכריה) gebiert, wenn [ihre] Schmerzen sie überfallen, ⁸‚vernichtende Wehen‘ [Mi 2,10] zum Kreißen im Schmelzofen, weil Söhne zu den Todeswellen gelangten. ⁹Und die mit einem Männlichen (גבר) Schwangere leidet Pein in ihren Wehen. Ja, in den Todeswellen ‚gebirt sie ein Männliches (זכר)‘ [Jes 66,7] und unter Höllenqualen bricht hervor ¹⁰aus dem Schmelzofen ein ‚Wunder von einem Ratgeber (פלא יועץ)‘ [Jes 9,5] mit seiner Kraft, und ein Mann (גבר) entrinnt den Wellen. In der Schwangeren eilen alle ¹¹Wellen und ‚vernichtende Wehen‘ bei ihrer Geburt und Beben bei ihrem Gebären. Und bei seiner Geburt brechen alle Schmerzen los ¹²im Schmelzofen der Schwangeren, und die mit einer Viper Schwangere (הרית אפעה) [gerät] in vernichtende Wehen, und Wellen des Verderbens [bewirken] allerlei Werke des Schreckens. Da zerbrechen ¹³Mauerfundamente wie ein Schiff auf dem Wasser, und Wolken brausen mit gewaltigem Getöse, und Bewohner des Staubs [sind] ¹⁴wie Seefahrer, die vor dem Tosen der Wellen erschrecken; und ihre Weisen [sind] wie Schiffer auf den Tiefen, denn verschlungen wird ¹⁵alle ihre Weisheit im Tosen des Meeres, wenn die Urfluten kochen über die Wasserquellen, (sich aufwal)len zu hohen Wellen ¹⁶und Wasserwogen. Bei ihrem Tosen öffnen sich Sch(eo)l (und Aggadon, al)le Pfeile des Verderbens ¹⁷mit ihrem Schritt, bis zur Urtiefe lassen sie ihren Schall hören, und es öffnen sich die Tore (des Abgrunds allen) Werken der Viper (מועשי אפעה), ¹⁸und es schließen sich die Tore des Verderbens hinter der mit Unheil Schwangeren und die ewigen Riegel hinter allen Geistern der Viper (רוחי אפעה).“

²³ Vgl. M. D. Johnson, *Life of Adam and Eve*, 1985, 274.

²⁴ Vgl. O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer. Bemerkungen zum Qumranpsalm 1QH III. 1ff. (1QH II. 21 – III. 18)*, in: *Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur Biblischen Theologie (WUNT I/42)*, Tübingen 1987, 3-15.

²⁵ Übersetzung nach J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT II/104)*, Tübingen 1998, 421f.

Vor allem wegen der Anspielungen auf die Prophetien in Jesaja 9,5 und 66,7 wurde früh eine messianische Deutung vorgeschlagen,²⁶ die dann aber rasch weitgehende Ablehnung fand.²⁷ Der Ausdruck **נָבִיר** hat jedoch auch in der Gemeineregel messianische Konnotationen (1QS 4,20-22),²⁸ und so bringt J. Zimmermann wieder die Möglichkeit ins Gespräch, 1QHodajot 11 „so zu erklären, daß die Geburt des Heilskönigs als einer messianischen Gestalt und die Geburt des neuen Gottesvolkes... eng miteinander verbunden werden; an der Spitze der [sic] neuen Gottesvolkes würde dann dessen Herrscher und Repräsentant stehen, der ‚wunderbare Ratgeber‘“.²⁹ Nach der angespielten Stelle aus Jesaja 66 gebiert Zion während der Heilszeit in einem einen Knaben und ein Volk (Jes 66,7-8). J. V. Chamberlain sah im Hintergrund von 1QHodajot 11 auch Micha 4 stehen³⁰: Die „Tochter Zion“ liegt in Wehen, soll aber Völker unter ihre Füße treten (Mi 4,8-13; vgl. Gen 3,15). Unmittelbar danach wird vom Propheten die Geburt des davidischen Heilskönigs angekündigt, der den „Rest“ Israels weidet (Mi 5,1-6). Der Frau, die ein verheißungsvolles Kind gebiert, steht im Qumran-Psalms die „mit einer Viper / Otter Schwangere“ gegenüber (1QH 11,12). Am Ende verschlingt dann die Scheol „die Werke der Viper..., die mit Unheil Schwangere... und alle Geister der Viper“ (1QH 11,16-18).³¹ Alttestamentlicher Hintergrund für eine derartige Kontrastierung von zwei Frauengestalten kann nur Genesis 3,15 sein.³²

1.4. *Bilderreden des Henoch.* Nach Meinung einer Mehrheit von Forschern stammt dieser Teil der Henoch-Überlieferung aus der Periode um die Zeitenwende.³³ Der nach Daniel 7,13 „wie ein Sohn des Menschen (**כְּבָר אֱנוֹשׁ**)“ erscheint,

²⁶ J. V. Chamberlain, Another Qumran Thanksgiving Psalm, JNES 14 (1955) 32-41; Ders., Further Elucidation of a Messianic Thanksgiving Psalm from Qumran, JNES 14 (1955) 181f; A. Dupont-Sommer, La Mère de Messie et la Mère de l'Aspic dans une hymne de Qoumrân, RHR 147 (1955) 174-188.

²⁷ Vgl. G. Hinson, Hodayot, III,6-18: In What Sense Messianic?, RdQ 2 (1959/60) 183-203.

²⁸ Vgl. G. Vermes, Scripture and Tradition in Judaism (StPB 4), Leiden ²1973, 56-61.

²⁹ Messianische Texte aus Qumran, 1998, 425f.

³⁰ JNES 14 (1955) 39f.

³¹ Zur Übersetzung vgl. J. Zimmermann, Messianische Texte aus Qumran, 1998, 421f. Man könnte fragen, ob bei den „Werken der Viper“ (1QH 11,17) nicht auch an ihre Nachkommen, die „Geister der Viper“ (1QH 11,18), gedacht ist. Das würde Licht auf die Divergenz „Werke“ (**ἔργα**) bzw. „Kinder“ (**τέκνα**) der Weisheit in den beiden Q-Fassungen des Jesus-Wortes Mt 11,19 diff. Lk 7,34 werfen.

³² Das wurde offenbar noch nie erwogen. Auch A. Dupont-Sommer, RHR 147 (1955) 186, verwies nur allgemein auf Gen 3.

³³ Vgl. S. Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1984, 574f; G. W. E. Nickelsburg, Enoch (First Book of), ABD II, 1992, 508-516.

wird am Beginn von Äthiopischer Henoach 37-71 als „(dieser / jener) Sohn des Menschen“ bezeichnet (äthHen 46,2.3.4; 48,2). Zweimal begegnet der Ausdruck „Sohn des Mannes“ mit der jeweiligen Variante „Sohn der Frau“ (äthHen 62,5; 69,28). Im Schlußteil der Bilderreden heißt die zukünftige Gestalt mit Ausnahme von äthHen 71,14 („Sohn des Mannes“) immer „(jener) Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen“ (äthHen 62,7.9.14; 63,11; 69,26.27; 70,1; 71,17).³⁴ P. Billerbeck hat in den Wiedergaben, die eine Frau nennen, einen bewußten Bezug zu Genesis 3,15 gesehen.³⁵ Dieser Annahme wurde von S. Mowinkel mit dem Hinweis widersprochen, daß der Ausdruck „Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen“ die reguläre Übersetzung von „Menschensohn“ im äthiopischen Neuen Testament ist.³⁶ Doch könnte es nicht gerade aufgrund der in der äthiopischen Kirche lebendigen Henoach-Überlieferung zu dieser auffälligen Wiedergabe gekommen sein? E. Sjöberg hielt die Variante „Sohn der Frau“ für einen bloßen Übersetzungsfehler im Äthiopischen.³⁷ Man sollte aber beachten, daß die in Frage stehenden Bezeichnungen nicht gleichmäßig über die Bilderreden verteilt sind, sondern daß die auf eine Frau bezogenen Ausdrücke nur in zwei bestimmten Zusammenhängen vorkommen.

Äthiopischer Henoach 62-63 schildert das Gericht über die Könige und Mächtigen der Erde (vgl. Dan 7,13ff). Ihre Qualen vor dem Gericht werden in einer Weise beschrieben, die an 1QHodajot 11,7-12 erinnert (äthHen 62,4 [JSHRZ V/6, 614]):

„Der Schmerz wird über sie kommen wie über eine Frau, die in den Wehen ist und der es schwer wird zu gebären, wenn ihr Sohn in den Muttermund tritt, und die Not leidet beim Gebären.“

Gleich darauf erscheint in diesem Zusammenhang zum ersten Mal der „Sohn des Mannes“ bzw. „Sohn der Frau“ (äthHen 62,5). Unmittelbar danach ist davon die Rede, daß der „Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen“ (äthHen 62,7.9.14) bis dahin verborgen war (äthHen 62,7). Am Tag des Gerichts

³⁴ Vgl. G. Beer, in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, Darmstadt 1975 (Tübingen 1900), 262 Anm. p (mit den äthiopischen Wendungen).

³⁵ Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I: Das Evangelium nach Matthäus, München 1926, 957f.

³⁶ He That Cometh, Oxford 1956, 362. Ebenso E. Lipinski, Études sur des textes „messianiques“ de l'Ancien Testament, Sem 20 (1970) 43-57 (48).

³⁷ Der Menschensohn im äthiopischen Henoachbuch (SHVL 41), Lund 1946, 9.

wird auch „die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen gepflanzt“ (äthHen 62,8). Weil sie diese Auserwählten unterdrückten, liefert Gott die Mächtigen den Strafengeln aus (äthHen 62,11). Dagegen werden die Gerechten „sich von der Erde erhoben haben und werden aufgehört haben, das Angesicht zu senken, und sind bekleidet mit dem Gewand der Herrlichkeit“ (äthHen 62,15 [JSHRZ V/6, 615]). Das klingt wie eine Aufhebung des gegen Adam gerichteten Fluchs und seiner Auswirkungen (Gen 3,19-21).

Äthiopischer Henoch 68-71 schildert das Gericht über die abgefallenen Engel und Henochs Aufstieg in den Himmel, wobei jeweils der Engel Michael eine besondere Rolle spielt. Der dritte Oberst der bösen Engel „zeigte den Menschenkindern alle tödlichen Schläge. Und er hat die Eva verführt und hat den Menschenkindern die Todes (= Tötungs) Werkzeuge gezeigt“ (äthHen 69,6 [JSHRZ V/6, 626]; vgl. Gen 4,8). Der vierte Oberst zeigte ihnen „das Bittere und Honigsüße..., alle Geheimnisse ihrer Weisheit“ (ebd.). Der von Jesaja angekündigte „Sohn der jungen Frau... wird Butter und Honig essen, bis er versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen“ (Jes 7,14-15). Die Versuchung im Paradies bestand darin, „Gutes und Böses zu wissen“ und damit „zu sein wie Gott“ (Gen 3,5,22). Der fünfte abgefallene Engel hat „den Menschenkindern alle bösen Schläge der Geister und Dämonen gezeigt“ (äthHen 69,12 [JSHRZ V/6, 627]). Abschließend ist in einem allerdings nicht ganz klaren Zusammenhang vom „Biß der Schlange“ und vom „Sohn der Schlange“ die Rede (ebd.). Das Gericht über die bösen Mächte wird dann vom „Sohn der Frau“ (äthHen 69,28) bzw. vom „Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen“ (äthHen 69,26,27) vollzogen, zu dem Henoch in den Himmel erhöht wird (äthHen 70,1; 71,17). Hier ist der Bezug zu Genesis 3,15 kaum zu übersehen. Eine scheinbare Ausnahme in der Wahl der Bezeichnung ist Äthiopischer Henoch 71,14, wo Henoch erfährt: „Du bist der Sohn des Mannes, der zur Gerechtigkeit geboren ist“ (JSHRZ V/6, 634). Diese genauere Wiedergabe von „Menschensohn“ ist hier wohl bewußt gewählt, um den Bezug zu Daniel 7,13 deutlich zu machen. Am Ende der Bilderreden geschieht „Heil, (das aus)geht seit der Erschaffung der Welt“ (äthHen 71,15), und damit wird der Blick auf den Beginn des Buches Genesis (Gen 3,15?) zurückgelenkt.

Die beiden Textzusammenhänge Äthiopischer Henoch 62-63 und 68-71 weisen also Bezüge zu Genesis 3 auf, und deshalb dürfte es kein Zufall sein, daß gerade hier vom „Sohn der Frau“ bzw. vom „Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen“ die Rede ist. Die erste Wendung klingt an Genesis 3,15 an, die zweite bezieht sich direkt auf die Benennung von Eva in Genesis 3,20. Deshalb ist immer noch die Erklärung naheliegend, die P. Billerbeck für die abweichenden Bezeichnungen gegeben hat: Beim Verfasser der Bilderreden „erkennt man deutlich den Versuch, den Ausdruck ‚Menschensohn‘ bei Daniel aus dem Protevangelium zu verstehen: der Messias soll ‚Menschensohn‘ heißen, weil er derjenige Sproß der

Nachkommenschaft der Mutter aller Lebendigen ist, den Gn 3,15 weissagend in Aussicht gestellt hat“.³⁸

1.5. *Johannes der Täufer*. Der Täufer sagte „den Kommenden“ (ὁ ἐρχόμενος) als Weltenrichter an (Mt 11,2 / Lk 7,19; vgl. Mt 3,11). Das heißt, Johannes erwartete den Messias in der Gestalt des „kommenden Menschensohns“ von Daniel 7,13 (הוּא אֱנֹכִי אֲנִי אֵלֶּיךָ הָיָה לְבָרֵךְ; Theodotion: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν),³⁹ wie ihn die „Bilderreden des Henoch“ schildern. Ähnlich wie Qumran (1QS 4,18-22) rechnete Johannes im Zusammenhang des Gerichts mit einer Reinigung des Gottesvolkes durch den heiligen Geist (Mt 3,11 / Mk 1,7 / Lk 3,16). Unter den wenigen überlieferten Täufer-Logien findet sich auch folgendes harte Gerichtswort (Mt 3,7-9 / Lk 3,7-8), das nach Matthäus 3,7a an Führer des jüdischen Volkes gerichtet war:

„Nachkommen der Ottern (γεννήματα ἐχιδνῶν),
wer hat euch gezeigt,
dem kommenden Gericht zu entrinnen?
Bringt Früchte würdig der Umkehr
und beginnt nicht bei euch zu sagen:
Wir haben Abraham zum Vater!
Denn ich sage euch:
Gott kann aus diesen Steinen
dem Abraham Kinder erwecken.“

Das prophetische Scheltwort von den „Nachkommen der Ottern“ bezieht sich offensichtlich auf Genesis 3,15.⁴⁰ Den Angeredeten wird so ihre Verwerfung verkündigt und dabei vorausgesetzt, daß sie nicht Abraham, sondern den Satan zum Vater haben. Das Gottesvolk der Endzeit entsteht durch eine Neuschöpfung, die einer Totenaufweckung gleicht. Für die Echtheit des Logions spricht neben der poetisch-memotechnischen Struktur auch, daß dahinter das hebräische Wortspiel אבנים „Steine“ / בנים „Söhne“ (Mt 3,9 / Lk 3,8) und vielleicht sogar ein

³⁸ Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 1926, 958.

³⁹ Vgl. F. Neugebauer, Jesus der Menschensohn. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien (ATH I/50), Stuttgart 1972, 38-41.

⁴⁰ Während der Bezug zur Schlange im Paradies in der älteren Auslegung gesehen wurde (vgl. J. C. Wolff, *Curae philologicae et criticae in IV Ss. Evangelia et Actus Apostolorum*, Hamburg ²1733, 55, mit Hinweis auf J. J. Rambach und C. Schoettgen), wird er in der modernen Exegese kaum ernsthaft diskutiert.

lokaler Bezug auf den Ort stehen, wo die Israeliten gegenüber von Jericho durch den Jordan gingen.⁴¹ Bei der Wendung „Nachkommen der Ottern“ handelt es sich offenbar um eine originale Wortschöpfung des Täufers, die dann von Jesus und/oder Matthäus aufgegriffen wurde (Mt 12,34; 23,33).⁴²

1.6. Zwölf-Patriarchen-Testamente. Ihre jüdische Grundlage zeigt besonders in der doppelten Messiaserwartung eine Verwandtschaft zu den Qumran-Schriften.⁴³ Andererseits bezieht sich die Zukunftshoffnung auf ganz Israel, und das spricht für essenische oder essenernahe Kreise, die weniger partikularistisch eingestellt waren als Qumran. Die christlichen Interpolationen werden oft einer Gruppe am Beginn des 2. Jahrhunderts zugeschrieben, die Beziehungen zur johanneischen Tradition hatte.⁴⁴ In Testamentum Simeon 6,5-6 (JSHRZ III/1, 45) heißt es:

„⁵Dann wird Sem verherrlicht werden,
denn der Herr Gott, der Große Israels,
wird auf Erden [wie ein Mensch] erscheinen
und selbst Adam retten.

⁶Dann werden alle Geister der Verführung zum Zertreten (εἰς καταπάτησιν) gegeben...,
und die Menschen werden über die bösen Geister herrschen.“

Der Bezug auf Genesis 3,15 ist deutlich (TestSim 6,6), wobei diese Stelle kollektiv verstanden wird (Dämonenwelt versus Menschheit). Bemerkenswert scheint, daß die eschatologische Rettung auch den Stammvater Adam umfaßt. Die eingeklammerten Worte gelten allgemein als christliche Interpolation.⁴⁵ Ob bei dem Zu-

⁴¹ Vgl. R. Riesner, Bethanien jenseits des Jordan. Topographie und Theologie im Johannes-Evangelium (BAZ 12), Gießen 2002, 22.

⁴² Vgl. H. Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums (UUÅ 1949/2), Uppsala 1949, 27-30.

⁴³ Vgl. J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (SPS 7), Chico 1981, 212.

⁴⁴ Vgl. H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha I*, New York 1983, 775-828 (777f). Zum griechischen Text: M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (PsVTGr I/2), Leiden 1978.

⁴⁵ Vgl. J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGAJU 8), Leiden 1970, 331-333.

satz „wie ein Mensch“ (ὡς ἄνθρωπος) auch an den „Menschensohn“ von Daniel 7,13 gedacht ist, kann man fragen.

Verwandt ist die Ankündigung des Erzvaters in Testamentum Asser 7,2-3 (JSHRZ V/1, 117):

„²Denn ich weiß, daß ihr sündigen werdet
 und (darum) in die Hände eurer Feinde ausgeliefert werden werdet...,
 bis der Höchste die Erde heimsucht
³[und er selbst kommt wie ein Mensch,
 mit Menschen essend und trinkend],
 und gefahrlos das Haupt des Drachens im Wasser zermalmt (συντρίβων).
 So wird er Israel retten und alle Völker
 [Gott zum Menschen redend].“

Bemerkenswert ist, daß hier die Paradiesesschlange als Drachen (δράκων) aus dem Wasser vorgestellt ist. Das ist durch die Parallelisierung von Schlangen und Drachen im Alten Testament vorbereitet (Jes 14,29; 30,6; Ps 91,13). Der Drache erhält seine Macht offensichtlich durch die Versuchlichkeit des Gottesvolkes zur Sünde. Die Feinde des Gottesvolkes, also ein Kollektiv, werden in diesem einen Drachen besiegt. Die eingeklammerten Teile gelten als christliche Zusätze, und dann wäre Gott der Drachentöter. Gerade wegen des Bezugs auf Genesis 3,15 kann man aber fragen, ob Testamentum Asser 7,3a nicht schon in seiner ursprünglichen jüdischen Form von einer messianischen Gestalt (dem Menschensohn?) redete. Nur die Deutung auf die Inkarnation Gottes in diesem Menschen wäre dann christliche Umformung.

Für eine solche Rekonstruktion könnte eine weitere Bezugnahme auf Genesis 3,15 in Testamentum Levi 18,10-12 (JSHRZ III/1, 61) sprechen, wo es im Blick auf den zukünftigen priesterlichen Messias heißt:

„¹⁰Und er wird die Tore des Paradieses öffnen
 und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen.
¹¹Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben,
 und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen.
¹²Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern
 Macht geben, auf die bösen Geister zu treten (πατεῖν).“

J. Becker hält diesen Abschnitt für den Teil einer jüdischen Apokalypse, die ursprünglich vom endzeitlichen Eingreifen Gottes handelte.⁴⁶ Wenn aber die Verbindung mit der vorangehenden messianischen Weissagung über den endzeitlichen Hohenpriester aus dem Stamm Levi schon im jüdischen Bereich vollzogen wurde (vgl. 4Q521), dann wird der Sieg über Satan sowohl dieser Messiasgestalt wie auch dem Gottesvolk zugeschrieben (TestLev 18,12). Falls die messianische Deutung erst ein christliches Werk ist, dann stammt sie wegen der priesterlichen Messiaserwartung so gut wie sicher von einem Judenchristen. J. Daniélou nannte die Zwölf-Patriarchen-Testamente sogar das „Werk eines konvertierten Esseners“.⁴⁷ Auch in Testamentum Levi 18,10 ist die eschatologische Hoffnung wieder bis auf Adam ausgeweitet.

1.7. *Targumim*. Das Targum Onkelos versteht Genesis 3,15 kollektiv, ohne irgendeine Verbindung zur messianischen Zeit herzustellen. Das geschieht dagegen im Palästinischen Targum, wie es mit geringen Abweichungen von Jeruschalmi I und II sowie Neofiti repräsentiert wird⁴⁸. Targum Neofiti I lautet:

„Ich will Feindschaft zwischen dich und die Frau setzen, und zwischen deine Söhne (בניך) und ihre Söhne (בניה). Und es wird geschehen, wenn ihre Söhne (בניה) das Gesetz halten und die Vorschriften erfüllen, werden sie auf dich zielen und dich auf den Kopf treten und dich töten. Und wenn sie die Vorschriften des Gesetzes vergessen, wirst du auf ihn zielen und ihn in die Ferse beißen und verwunden. Aber für ihre Söhne (לבריה) wird es ein Mittel geben und für dich, Schlange, wird es kein Mittel geben; denn sie werden eine Heilung für die Ferse in den Tagen des Königs Messias vollbringen.“

Auch hier wird die Nachkommenschaft der Schlange und der Frau kollektiv aufgefaßt. Eine Deutung auf die messianische Zeit erfolgt nicht über das Stichwort „Same“ (זרע), das in Neofiti im Gegensatz zu den anderen Versionen sogar fehlt. Anlaß zur eschatologischen Interpretation gab vielmehr das Wort „Ferse“ (עוקבה), das auch „Zukunft“ bedeuten kann (vgl. Ps 119,33.112; Sir 16,3). Nicht der Messias, sondern die torahtreuen Juden sind Schlangenzertreter. Die „Tage des Königs

⁴⁶ AaO. 297f.

⁴⁷ Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme, Paris 1974, 106-110.

⁴⁸ Zum Text vgl. M. McNamara, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (AnB 27A), Rom ²1978, 218-220.

Messias“ beenden den ethischen Kampf und heilen die daraus entstehenden Wunden der Gesetzestreuern.

1.8. *Rabbinen*. P. Billerbeck konnte im gesamten rabbinischen Schrifttum „nur zwei flüchtige Bezugnahmen auf Gn 3,15“ finden.⁴⁹ Die eine Tradition (ARN 1 / GenR 20 [13c]) berührt sich mit dem Palästinischen Targum, ist aber genauso wie die andere Überlieferung (jAZ 1,6 [39c]) ohne jede messianische Konnotation. M. McNamara hat diesen Befund ausdrücklich bestätigt.⁵⁰ Das fast völlige Schweigen der Rabbinen über die im Alten Testament durchaus hervorgehobene Stelle Genesis 3,15 stellt ein äußerst erstaunliches Phänomen dar, das nach einer Erklärung verlangt.

2. DIE LUKANISCHE SONDERÜBERLIEFERUNG

2.1. *Lukas 10,18-20 und die Versuchung Jesu*. Nach der Rückkehr von einer Aussendung berichten die (70 bzw. 72) Jünger laut Lukas 10,17 „mit Freude“: „Herr, auch die Dämonen sind uns in deinem Namen unterworfen!“ Darauf antwortet Jesus mit einem Logion, das dem Evangelisten aus seiner Sonderüberlieferung zugekommen ist (Lk 10,18-20):

„¹⁸Ich sah den Satan (σατανᾶν)

wie einen Blitz vom Himmel fallen.

¹⁹Siehe, ich habe euch die Vollmacht gegeben,

auf Schlangen (ὄφεις) und Skorpione zu treten (πατεῖν)

und auf alle Macht des Feindes (τοῦ ἐχθροῦ),

und nichts wird euch schaden.

²⁰Doch darüber freut euch nicht,

daß euch die Geister (πνεύματα) unterworfen sind;

freut euch aber,

daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind!“

Der Hintergrund von Genesis 3,15 ist offensichtlich: Der Sieg über den Satan wirkt sich darin aus, daß die Jünger auf „Schlangen und Skorpione treten“ können, die hier wie in 1QHodajot 11 und Äthiopischer Henoah 69,12 für dämonische

⁴⁹ Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 1926, 958 Anm. 1.

⁵⁰ The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, ²1978, 220f.

Mächte stehen. Durch diese Nachkommen übt der „Feind“ seine Macht aus. Nach A. Szabó darf man für Lukas 10,19 „mit grösster Wahrscheinlichkeit behaupten, dass Jesus das vom Samen der Frau Gesagte [Gen 3,15] – mit seiner wohlbekanntesten Zurückhaltung messianischen Titeln gegenüber – auf sich selbst bezogen hat“.⁵¹ Das Logion spielt aber nicht nur auf die Sündenfallgeschichte an, sondern blickt auch auf die Versuchung Jesu zurück, wie vor allem J. Jeremias gezeigt hat.⁵² Es begegnet dieselbe Trias wie in der kryptischen und sehr altertümlich wirkenden Zusammenfassung der Versuchungsgeschichte Markus 1,12-13: 1) ein Sieg über Satan, 2) die Harmlosigkeit wilder Tiere, 3) die Aufnahme in die Gemeinschaft der himmlischen Welt.

Poetische Strukturierung und semitische Färbung zeigen, daß Lukas 10,18-20 aus alter palästinischer Überlieferung stammt.⁵³ Jesus selbst kann auf diese Weise nach dem Petrus-Bekenntnis (Mk 8,27-33) dem engsten Jüngerkreis von den außergewöhnlichen Erfahrungen am Beginn seines Weges erzählt haben.⁵⁴ Gegen einen von ihm selbst festgestellten weitgehenden Konsensus bestreitet jetzt D. Rusam die Echtheit des Logions und erklärt es als lukanische Bildung.⁵⁵ Dabei weist Rusam nicht als erster darauf hin (Origenes, Princ I 5,5), daß wie schon Lukas 10,15 an Jesaja 14,13-15 so auch Lukas 10,18 an Jesaja 14,12 anklingt. Die Anklänge sind aber nicht von der Septuaginta-Fassung von Jesaja 14 abhängig. Der Gottesfeind von Jesaja 14, der den Himmel stürmen will, aber in die Unterwelt herabgestoßen wird (Jes 14,12-15), wird zwar mit dem König von Babylon identifiziert (Jes 14,3.22), konnte aber leicht typische Bedeutung gewinnen.⁵⁶ Zu

⁵¹ Jud 35 (1979) 123.

⁵² Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh² 1973, 74-78.

⁵³ Vgl. J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums, Göttingen 1980, 187-189; J. Marcus, Jesus' Baptismal Vision, NTS 41 (1995) 512-521 (515); M. Hengel, Jesus, the Messiah of Israel: The Debate About the „Messianic Mission“ of Jesus, in: B. Chilton – C. A. Evans, Authenticating the Activities of Jesus (NTTS 28/2), Leiden 1999, 323-349 (345).

⁵⁴ Vgl. auch J. Dupont, Die Versuchungen Jesu in der Wüste (SBS 37), Stuttgart 1969, 104-126; D. C. Allison, Behind the Temptations of Jesus: Q 4:1-13 and Mark 1:12-13, in: B. Chilton – C. A. Evans, Authenticating the Activities of Jesus, 1999, 195-213 (206).

⁵⁵ Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10.18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium, NTS 50 (2004) 87-105.

⁵⁶ Vgl. J. E. Kalms, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93), Neukirchen/Vluyn 2001, 144-149: „Deutlich wird, dass diese Beschreibung des Herrschers die zuvor genannten Züge des Königs und Feldherrn der Superlative noch übersteigt - hier wird der Erzfeind der Menschheit zum Gottesfeind“ (aaO. 149). Nach Jes 14,22 wird sein „Same (ׁוֹר) vernichtet“ (vgl. Gen 3,15).

einer Deutung auf Satan mußte vor allem Jesaja 14,29 einladen, wo es wohl mit Anklang an Genesis 3,15 heißt:

„Aus der Schlangenzurzel kommt eine Natter hervor,
und ihre Frucht ist ein geflügelter Drache“.

Ein Bezug auf Jesaja 14,13 und den „Versammlungsberg im äußersten Norden“ liegt offenbar schon in der Versuchungsgeschichte vor, wobei Matthäus 4,8 (diff. Lk 4,5) konkret an den Hermon gedacht haben dürfte.⁵⁷ Man muß grundsätzlich fragen, warum nicht schon Jesus selbst seine außergewöhnlichen Erfahrungen mit Rückgriff auf Jesaja 14 verarbeitet haben kann. Den Sieg über Satan hat er auch sonst mit Hilfe der Schrift gedeutet, durch Jesaja 53 (Lk 11,22; vgl. Jes 53,12)⁵⁸ und besonders auf dem Hintergrund von Daniel 7.⁵⁹ Gegen eine Bildung von Lukas 10,18-20 durch den Evangelisten spricht auch die Parallele im langen Markus-Schluß (Pseudo-Mk 16,17-18), die nicht aus dem Lukas-Evangelium, sondern aus vorlukanischer Tradition stammt.⁶⁰

2.2. *Die Versuchung des Sohnes Adams.* Vor allem F. Neugebauer hat gezeigt, daß es sich bei der Versuchung Jesu um eine Menschensohn-Geschichte handelt.⁶¹ Die Visionsschilderung Daniel 7 erinnert an Genesis 1-3 zurück. Wie der erste Mensch Adam ursprünglich über die Tiere herrschte (Gen 1,28; 2,19-20), so wird „einer wie ein Mensch“ (כְּבָר אִנְשׁ, ὡς ἄνθρωπος) zur Herrschaft über Tiere eingesetzt (Dan 7,13-14), die Weltreiche symbolisieren (Dan 7,17-27). Nach W. Foerster gilt von der politischen Tiersymbolik im Alten Testament einschließlich Daniel: „Gn 3,15 hat dabei wohl oft die Ausmalung der Vorstellung bestimmt.“⁶² Man kann fragen, ob das vierte schauerliche Tier „mit Zähnen aus Eisen und Klauen aus Bronze“ (Dan 7,19), das aus dem Wasser aufsteigt (Dan 7,3), nicht wie in Testamentum Asser 7,3 als eine Art Drache vorgestellt ist (1.6). Immerhin wurde die griechische Version des Daniel-Buches mit der Geschichte von „Bel und dem Drachen“ abgeschlossen (Dan 14). Sowohl in der babylonischen wie in der

⁵⁷ Vgl. R. Riesner, *Bethanien jenseits des Jordan*, 2002, 105f.

⁵⁸ Vgl. W. Grundmann, *Das Evangelium des Lukas* (ThHK 3), Berlin/Ost ⁵1969, 329.

⁵⁹ Vgl. C. A. Evans, *Defeating Satan and Liberating Israel: Jesus and Daniel's Visions*, JSHJ 1 (2003) 161-170.

⁶⁰ Vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*. Kap. 8,27-16,20 (HThK II/2), Freiburg ⁴1991, 544-546. 553f.

⁶¹ *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*, Tübingen 1986.

⁶² Δράκων, ThWNT II, 1935, 284-286 (286, 14).

griechischen Mythologie, aber auch im Alten Testament (1.6) gibt es fließende Übergänge zwischen Schlangen und Drachen. Selbst für die Paradiesesschlange hat man gelegentlich drachenhafte Züge angenommen.⁶³ Auffällig in der Visionsschilderung von Daniel 7 ist eine Spannung: Zuerst wird einem Menschenähnlichen „Herrschaft und Königtum“ übergeben (Dan 7,14), dann aber dasselbe vom „Volk der Heiligen des Höchsten“ gesagt (Dan 7,18.27). Diese Verschränkung von Individuum und Kollektiv erinnert an Genesis 3,15 und seine frühjüdische Wirkungsgeschichte. Daniel 7 scheint eine umgekehrte Paradiesesgeschichte zu erzählen: Während der erste Mensch Adam vor Gott fliehen mußte und ihn ein Engel an der Rückkehr hinderte (Gen 3,24), wird der Menschenähnliche zu Gott und den ihn umgebenden Engeln gebracht (Dan 7,10.13).

Die Versuchungsgeschichte Jesu erinnert nicht nur an die Erprobung des Volkes Israel in der Wüste (Mt 4,1-2 / Mk 1,12-13 / Lk 4,1-2), sondern auch an die Versuchung im Paradies. Jesus ist wie Adam herausgefordert, göttliche Macht an sich zu reißen (Mt 4,3 / Lk 4,3; vgl. Gen 3,5). Der Versuchung geht in der lukianischen Sonderüberlieferung ein Stammbaum voraus, der bis zu Adam zurückgeführt wird (Lk 3,23-38) und so Jesus offensichtlich als „Sohn Adams“ kennzeichnen soll. Der Versucher bezieht sich darauf zurück, daß Jesus von Gott bei der Taufe als sein Sohn proklamiert wurde (Mt 3,17 / Mk 1,11 / Lk 3,22). Jesus weist die Herausforderung ab, indem er Deuteronomium 8,3 zitiert: „Der Mensch (ὁ ἄνθρωπος) lebt nicht vom Brot allein“ (Mt 4,4 / Lk 4,4). Offenbar ist diese Stelle als eine Aussage über den „Menschensohn“ verstanden.⁶⁴ Schon J. Jeremias hat auf zwei weitere Adam-Motive in der Versuchungsgeschichte hingewiesen,⁶⁵ die aber auch im Zusammenhang mit dem Menschensohn von Daniel 7 erscheinen: 1) Adam, der über die Tiere herrschen sollte (Gen 2,19-20), muß sie nach der Versuchung vor ihnen fürchten (Gen 3,15). Jesus besteht die Versuchung und erlebt den wiederhergestellten Paradiesesfrieden mit den Tieren (Mk 1,13; vgl. Jes 11,6-8; 65,25). Der kommende Menschensohn herrscht über die Tiere (Dan 7,13ff). 2) Adam wird durch einen Engel vom Paradies ferngehalten (Gen 3,24). Jesus erfährt den Dienst der Engel (Mt 4,11; Mk 1,13), so wie es der Midrasch von Adam vor dem Fall erzählt (VitAd 4; bSanh 59b). Der Menschensohn wird in den Kreis der Gott umgebenden Dienstengel erhöht (Dan 7,9-13).

⁶³ Vgl. P. Joüon, *Le grand Dragon, l'ancien Serpent*, RSR 17 (1927) 444-446. Umfassende Information über die Schlangen-Symbolik in der Antike darf man erwarten von J. H. Charlesworth, *The Serpent: A Symbol of Life or Death? The Symbolic Genius of the Ancients* (im Erscheinen).

⁶⁴ Vgl. F. Neugebauer, *Jesu Versuchung*, 1986, 53-62.

⁶⁵ Ἀδὰμ, ThWNT I, 1933, 141-143 (141).

Es gibt auch eine Verbindung zwischen der lukanischen Form der Versuchungsgeschichte und dem Logion Lukas 10,18-20: Der Sturz des Satans aus dem Himmel (Lk 10,18) setzt voraus, daß er sich dort in einer Machtposition befunden hatte, was Lukas 4,6b ausdrücklich sagt. Diese Beziehung zwischen beiden Texten spricht dafür, daß Lukas auch die Versuchungsgeschichte in seiner Sonderüberlieferung vorgefunden hat.⁶⁶ Gerade die Sonderfassung Lukas 4,6b enthält durch aramäische Eigentumsurkunden belegte jüdische Rechtsvorstellungen⁶⁷ und ist deshalb sicher vorlukanisch. Wie die Wendung „er führtet ihn hinauf“ (ἀναγαγόν) andeutet (Lk 4,5), war in der Versuchungsgeschichte der Sonderüberlieferung auch das Motiv vom Weltenberg (Mt 4,8) vorhanden, das Lukas für seine gebildeten hellenistischen Leser als offenbar zu unverständlich empfand. Aus demselben Grund dürfte er auch den Tierfrieden (Mk 1,13) ausgelassen haben, den Lukas 10,19 voraussetzen scheint. Es ist bemerkenswert, daß der vom Versucher nach Matthäus 4,6 / Lukas 4,10-11 zitierte Psalm 91,11-12 über die Bewahrung durch Engel mit Anklang an Genesis 3,15 fortfährt: „Du schreitest über Löwen und Nattern, trittst auf Löwen und Drachen“ (Ps 91,13). Das Motiv des Engelsdienstes (Mt 4,11 / Mk 1,13) kommt bei Lukas später in der Gethsemane-Geschichte vor (Lk 22,43), die in seiner Sonderüberlieferung mit der Versuchung in der Wüste auch sonst motivisch verbunden ist (2.3).⁶⁸

2.3. *Satan und Passion.* In der lukanischen Sonderüberlieferung steht am Anfang der Passionsgeschichte der weitgehend mit Johannes 13,27 übereinstimmende Satz: „Da fuhr der Satan in Judas“ (Lk 22,3a). Im Abendmahlssaal kündigt Jesus dem Petrus in einem alten, ebenfalls aus vorlukanischer Überlieferung⁶⁹ stammenden Wort an (Lk 22,31-32):

„³¹Simon, Simon,
 siehe der Satan (ὁ σατανᾶς) hat euch begehrt,
 wie den Weizen zu sichten.
³²Ich aber habe für dich gebeten,
 daß dein Glaube nicht aufhört.
 Und du, wenn du umkehrst,
 stärke deine Brüder!“

⁶⁶ Vgl. F. Neugebauer, *Jesu Versuchung*, 1986, 77f.

⁶⁷ Vgl. D. Rudman, *Authority and Right of Disposal in Luke 4.6*, NTS 50 (2004) 77-87.

⁶⁸ Vgl. R. Riesner, *Versuchung und Verklärung* (Lukas 4,1-13; 9,28-36; 10,17-20; 22,29-53 und Johannes 12,20-36), ThBeitr 33 (2002) 197-207 (198-202).

⁶⁹ Vgl. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (AnB 28A), New York 1985, 1421; D. L. Bock, *Luke 9:51-24:53* (ECNT 3B), Grand Rapids 1996, 1730f.

Der Satan will für sich beanspruchen, was Johannes der Täufer vom kommenden Menschensohn erwartete: Das Gericht wie beim Würfeln auf einer Getreidetenne zu vollziehen (Mt 3,12 / Lk 3,17). Jesus kann für Petrus vollmächtig bitten, weil er im Gegensatz zu ihm und den anderen Jüngern die Versuchung durch Satan schon bestanden hatte (Lk 4,1-13). Auf die Gethsemane-Geschichte bei Lukas wirkt ebenfalls seine Sonderüberlieferung ein.⁷⁰ Die Wendung εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν bildet eine *inclusio* um die Perikope (Lk 22,40.46). Jesus betet im Todeskampf (ἐν ἀγωνίᾳ) unter Blut und Schweiß (Lk 22,44).⁷¹ Ein Engel stärkt ihn (Lk 22,43), während die Jünger „vor Trauer“ schlafen (Lk 22,46). Gegenüber Judas gebraucht Jesus das sonst von Lukas eher vermiedene Wort „Menschensohn“ (Lk 22,48). Als Jesus gefangengenommen wird, erklärt er in gleichermaßen an Qumran wie Johannes erinnernder Ausdrucksweise: „Das ist eure Stunde (ὕμῶν ἡ ὥρα) und die Macht der Finsternis (ἡ ἐξουσία τοῦ σκοτους)“ (Lk 22,53). Die anwesenden jüdischen Führer (ἀρχιερεῖς bzw. ἄρχοντες [Lk 22,52; vgl. 23,13.35; 24,20]) handeln als Werkzeuge Satans. Jesus erleidet nach der lukanischen Sonderüberlieferung die „Wehen des Messias“⁷² und ein weiteres Mal die Versuchung des Sohnes Adams (des Menschensohns).

2.4. *Die Erprobung der Mutter des Messias.* Bei den folgenden Ausführungen ist zu beachten, daß sie viele hypothetische Überlegungen umfassen, um ein Rätsel zu beantworten: Warum hat Lukas in den ersten beiden Kapiteln so viel Positives über Maria zu sagen, um dann im Rest seines Evangeliums völlig von ihr zu schweigen? An einer auch nur unbewußten Abwertung kann das nicht liegen, denn in Apostelgeschichte 1,14 hebt er „Maria, die Mutter Jesu“ neben den Zwölfen als einzige unter den Repräsentanten der allerersten Gemeinde in Jerusalem mit Namen hervor. Nach Lukas 2,26-38 kündigt der Engel Gabriel, der neben Michael in den Bilderreden des Henoah eine hervorgehobene Rolle spielt, Maria die Geburt eines Sohnes an. Theophylact (PG 123,702-706) und andere Kirchenväter haben ihr Erschrecken (Lk 2,29) und die Frage „Ich erkenne doch keinen Mann?“ (Lk 2,34) so verstanden, daß Maria die Erscheinung des Engels zuerst als satani-

⁷⁰ Vgl. J. Nolland, Luke 18:35-24:53 (WBC 35C), Dallas 1993, 1081f; R. Riesner, ThBeitr 33 (2002) 199.

⁷¹ Zur textkritischen Ursprünglichkeit von Lk 22,43-44 vgl. W. Radl, Das Lukas-Evangelium (EdF 261), Darmstadt 1988, 11f; D. L. Bock, Luke 9:51-24:53, 1996, 1763f.

⁷² Zu dieser jüdisch-apokalyptischen Vorstellung vgl. H. Gollinger, Das „große Zeichen“ von Apokalypse 12 (SBM 11), Würzburg - Stuttgart 1971, 133-150; G. Bertram, ὠδὶν C, ThWNT IX, 1973, 673-675.

sche Versuchung auffaßte.⁷³ Nach dem „Leben Adams und Evas“ näherte sich der Satan Eva „in der Lichtgestalt der Engel“ (VitAd 9,1 [JSHRZ II/5,793]). Unter den Exegeten der Neuzeit trat E. Burrows vorsichtig für diese altkirchliche Interpretation ein.⁷⁴ Der heutige Lukas-Text legt ein solches Verständnis nicht nahe, aber für seine Vorlage kann man es nicht völlig ausschließen.

Ein anderer Text redet hingegen deutlich von einer künftigen Prüfung Marias. Es handelt sich um den Schluß der Weissagung des greisen Simeon⁷⁵ über sie und ihren Sohn (Lk 2,34-35):

„³⁴Siehe, dieser ist zum Fall und zum Aufstehen vieler in Israel gesetzt und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird.

³⁵Und auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen, damit die Gedanken vieler Herzen enthüllt werden.“

Mannigfaltige Interpretationen und literarkritische Operationen haben die Schwierigkeit zu beseitigen versucht, daß Lukas 2,35b plötzlich in den Plural übergeht. Ein bedenkenswerter Vorschlag sieht Maria als „Tochter Zion“ (vgl. Lk 1,28-30) und damit als Repräsentantin des Gottesvolkes: Was an ihr geschieht, geschieht auch an Israel.⁷⁶ Schon die darauf folgende Geschichte vom Zwölfjährigen im Tempel zeigt, was das heißen kann: Joseph und Maria suchen Jesus „Schmerzen leidend“ (ὀδυνώμενοι), verstehen aber das Geheimnis seiner Verbundenheit mit dem himmlischen Vater nicht (Lk 2,48-50). Die Prophetie des „Schwertes“ bezieht sich auf Jesaja 49,2: Jesus ist der Gottesknecht, durch den es

⁷³ Vgl. J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Lucam* (CSS III/3), Paris 1926 (²1904), 67f. Zu Protev 13,1 (vgl. TPsJ Gen 4,1) G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*, Louisville 2001, 89-92.

⁷⁴ *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays* (hrsg. E. F. Sutcliffe), London 1940, 53 Anm. 1.

⁷⁵ Vgl. auch R. Riesner, *James's Speech (Acts 15:13-21), Simeon's Hymn (Luke 2:29-32) and Luke's Sources*, in: J. B. Green – M. Turner, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* [FS für Howard Marshall], Grand Rapids – Carlisle 1994, 263-278.

⁷⁶ Vgl. J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, 37-52. 104-113. 150-156. Vorgearbeitet hat dieser Deutung vor allem H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* (ASNU 12), Uppsala 1945, 148-150. 161-166. 183-189. 273-279. Diese Interpretation wurde auch von einem protestantischen Exegeten wie W. Grundmann, *Das Evangelium des Lukas* (ThHK 3), Berlin/Ost ²1961, 98, aufgenommen (doch vgl. ⁵1969, 91f).

zur Scheidung in Israel kommt. In einem Gleichnis des Lukas-Sonderguts steht die Witwe, die den Richter um ihr Recht angeht, für „die Auserwählten, die zu Gott schreien“ (Lk 18,1-7). Auch diese Frau ist also in gewisser Weise die Personifizierung des Gottesvolkes, das der kommende „Menschensohn“ auf die Probe des „Glaubens“ stellt (Lk 18,8).

Die sogenannte Antrittspredigt in Nazareth mit ihren Anklängen an die Jubeljahr-Thematik (Lk 4,15-30) hat Lukas ebenfalls seiner Sonderüberlieferung entnommen.⁷⁷ Es spricht einiges dafür, daß Nazareth im 1. Jahrhundert v. Chr. als Niederlassung von Nachfahren der Davidsfamilie gegründet wurde und von ihnen nach Jesaja 11,1 (נָצְרֶת) den messianischen Hoffungsnamen Nazareth „Sproßdorf“ bekam.⁷⁸ Dann würde aber Lukas 4,22-30 auf die Ausstoßung Jesu aus seiner Großfamilie hindeuten. Auch die markinische Überlieferung deutet einen schweren Konflikt an (Mk 3,20-21.31-35). Indirekt wird Jesu Mutter in der Seligpreisung des Lukas-Sonderguts erwähnt, die eine andere Frau ausruft (Lk 11,27):

„Selig ist der Leib, der dich getragen hat,
und die Brüste, die du gesogen hast!“

Die Antwort Jesu erinnert an das frühere vorbildliche Verhalten Marias (Lk 2,51) und macht es gleichzeitig zum Maßstab für die Prüfung aller: „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren!“ (Lk 11,28). Es gibt Beziehungen (Lk 11,27; 23,29)⁷⁹ zwischen der Seligpreisung durch die unbekannte Frau und dem stark semitisch geprägten Klageruf⁸⁰ Jesu über die Frauen am Kreuzweg (Lk 23,28-31):

„²⁸Töchter Jerusalems,
weint nicht über mich,
weint vielmehr über euch
und über eure Kinder!

⁷⁷ Vgl. J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums, 1980, 119-128.

⁷⁸ Vgl. B. Pixner, Wege des Messias und Stätten der Urkirche (BAZ 2), Gießen ³1996, 45-50. 336-339; R. Riesner, Nazaret/Nazoräer, NBL II, 1995, 908-912; R. Pesch, Über das Wunder der Jungfrauengeburt (Urfelder Reihe 5), Bad Tölz 2002, 141-148.

⁷⁹ Der Verfasser des Thomas-Evangeliums hat diese Nähe erkannt und (aufgrund seiner gnostischen Leibfeindlichkeit) beide Worte miteinander kombiniert (ThEv 79).

⁸⁰ Vgl. I. H. Marshall, The Gospel of Luke, Exeter – Grand Rapids 1978, 864f; J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums, 1980, 305.

²⁹Denn siehe, Tage kommen, wo sie sagen:

Selig die Unfruchtbaren

und die Leiber, die nicht geboren haben,

und die Brüste, die nicht genährt haben!

³⁰Dann werden sie anfangen zu sagen

zu den Bergen: Fallt auf uns!

und zu den Hügeln: Bedeckt uns!

³¹Denn wenn sie das am grünen Holz tun,

was wird dann mit dem dürren werden?“

Die meisten Ausleger⁸¹ deuten Lukas 23,35 als Gerichtsansage: Wenn man (die römischen Soldaten, Gott?) schon so mit dem unschuldigen Jesus umgeht, was wird dann Jerusalem angetan werden? J. A. Fitzmyer sieht beim „grünen Holz (ξύλον)“ auch eine Anspielung auf das Kreuz Jesu.⁸² Allerdings handelte es sich beim Kreuzespfahl um abgehauenes und insofern totes Holz. Trotzdem ist nicht auszuschließen, daß zumindest in der vorlukanischen Überlieferung schon eine symbolische Bedeutung mitschwang.⁸³ Das Kreuz als der Lebensbaum im Paradies (Gen 3,22) scheint eine judenchristliche Vorstellung zu sein (Barn 11,1-8; vgl. Ignatius, Trall 11,1-2),⁸⁴ die vielleicht schon in der Johannes-Apokalypse (ξύλον τῆς ζωῆς) vorkommt (Offb 2,7; 22,2.14.19).⁸⁵ Die lukanische Sondertradition gebraucht für das Kreuz auch sonst das Wort ξύλον mit seiner doppelten Bedeutung „Holz, Baum“ (Apg 5,30; 10,39; 13,29). Die Bemerkung „alle seine Bekannten/Verwandten (γινωστούς) und die ihn seit Galiläa begleitenden Frauen standen von ferne“ (Lk 23,49) kann man so verstehen (vgl. Apg 1,14), daß die

⁸¹ Vgl. D. L. Bock, Luke 9:51 – 24:53, 1996, 1847f.

⁸² The Gospel according to Luke X-XXIV (AB 28A), New York 1985, 1498f.

⁸³ Der judenchristliche Glossator der „Prophetenleben“, der offenbar mit lukanischer Sonderüberlieferung vertraut war (R. Riesner, Essener und Urgemeinde in Jerusalem [BAZ 6], Gießen 1998, 97), hat bei Vit Proph 14 eingefügt: „Dann sprach er (Jeremia) zu den Umstehenden: ‚Der Herr ist vom Sinai in den Himmel gegangen; er kommt aber wieder als Gesetzgeber auf den Zion mit Macht, und das wird das Zeichen für euch sein: Alle Völker verehren ein Holz (ξύλον).‘“

⁸⁴ Vgl. J. Daniélou, The Theology of Jewish Christianity I (hrsg. J. A. Baker), London – Philadelphia 1964, 276f; Ders., Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia) [ThH 5], Paris 1966, 104f. 131. Zur frühchristlichen Kunst seit Ende des 2. Jh. vgl. J. Schneider, ThWNT V, 1954, 40.

⁸⁵ Vgl. R. Roberts, The Tree of Life (Rev 2,7), ET 25 (1913/14) 332.

Anwesenheit der Mutter Jesu bei der Kreuzigung vorausgesetzt ist.⁸⁶ Sollte Maria auch unter den klagenden Frauen von Lukas 23,38-31 mitgedacht sein, und hat die vorlukanische Tradition sie vielleicht sogar direkt erwähnt? Einige Ausleger nehmen an, daß Lukas 2,35 bei dem „durch die Seele dringenden Schwert“ an ein Mitleiden Marias mit ihrem Sohn dachte.⁸⁷ Man kann fragen, ob die Sonderüberlieferung, stärker als es bei Lukas selbst deutlich wird, die Mutter Jesu in die „Wehen des Messias“ einbezogen hatte, deren Prüfung allerdings nur er in allem standhielt.

3. JOHANNES-OFFENBARUNG 12

3.1. *Protoevangelium, Davids- und Menschensohnweissagung.* Offenbarung 12 gehört zu den neutestamentlichen Texten, bei denen die Auslegungen besonders weit auseinander gehen.⁸⁸ Wir beschränken uns auf einige für unsere Fragestellung wichtige traditionsgeschichtliche Aspekte. Die ganze Visionsschilderung Offenbarung 12-14 ist stark von Daniel 7 geprägt. Am Ende erscheint einer „gleich einem Menschensohn (ἄριστον υἱὸν ἀνθρώπου)“ (Offb 14,14), aber auch das „Tier aus dem Meer“ (Offb 14,1) trägt die „Zahl des Menschen“ (ἀριθμὸς τοῦ ἀνθρώπου). Wie 1QHodajot 11,7-10 schildert Offenbarung 12,2,4-5 mit Anklang an Jesaja 66,7 und Micha 4,10 die qualvolle Geburt eines Individuums, das gleichzeitig ein Kollektiv repräsentiert (Off 12,17).⁸⁹ In Qumran wie der Johannes-Apokalypse stehen dem Drachen bzw. der Viper böse Geister- oder Engelmächte bei (1QH 11,18; Offb 12,7,9). Die geöffnete Erde hilft der einen Menschen Gebärenden, die von Wasserfluten bedroht wird (1QH 11,16-18; Offb 12,15-16). Noch deutlicher als im Qumran-Psalms ist in der Johannes-Apokalypse der Bezug auf Genesis 3,15: Der „große Drache“ wird als „die alte Schlange, Diabolos und Satan genannt“ identifiziert (Offb 12,9). Im ganzen Neuen Testament erhält nur in

⁸⁶ Vgl. R. Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, Edinburgh – Grand Rapids 2002, 220f.

⁸⁷ Vgl. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean*, Paris 1974, 58-59. 100-102; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium (HThK 3/1)*, Freiburg ²1981, 128-130; W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3)*, Berlin/Ost 1988, 80.

⁸⁸ Vgl. P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse (BGBE 2)*, Tübingen 1959; H. Gollinger, *Das „große Zeichen“ von Apokalypse 12*, 1971, 25-72; J. E. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes*, 2001, 100-108.

⁸⁹ Schon F. M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, RB 62 (1955) 5-44 (29f), hat auf die Nähe von Offb 12 zu essenischen Vorstellungen hingewiesen. Vgl. auch A. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf 1958, 138-146.

Offenbarung 12,17 die Nachkommenschaft einer Frau die Bezeichnung „Same“, so dass dieser Vers Genesis 3,15 nicht nur paraphrasiert, sondern sogar teilweise zitiert⁹⁰: „Da ergrimte der Drache über die Frau und ging fort, um Krieg mit den übrigen ihres Samens (τοῦ σπέρματος αὐτῆς) zu führen, die Gottes Gebote und das Zeugnis Jesu festhalten.“ Das „Halten der Gebote“ erinnert an die Auslegung des Palästinischen Targum zu Genesis 3,15 (1.7). Einen Anklang an diese Stelle hatte W. Engelkemper auch für die Wendung „zu vernichten, welche die Erde vernichten“ (Offb 11,18) angenommen,⁹¹ mit der das Gericht über die feindlichen Völker angekündigt wird. Deutlicher ist der Bezug auf Genesis 3,15 bei der „tödlichen Wunde“, die dem „Tier“ beigebracht wird (Offb 13,3 vgl. 13,14).⁹² Das „große Zeichen am Himmel von einer Frau..., die gebiert“ (Offb 12,1-2) dürfte sich auf die Immanuels-Weissagung beziehen (Jes 7,11.14). Sie wird in Offenbarung 12,5 mit Jesaja 66,7 und dem Davids-Psalms 2,9 kombiniert: „Und sie gebar einen männlichen Sohn, der die Völker mit eisernem Stab weiden wird.“

3.2. *Johannes-Offenbarung und lukanische Sonderüberlieferung.* Auffälligerweise betreffen Berührungen zwischen beiden besonders Motive und Traditionen, die uns im thematischen Zusammenhang mit Genesis 3,15 begegnet sind. Der Text Hosea 10,8, der sonst im Neuen Testament keine Rolle spielt, wird in Offenbarung 6,16 genauso angewandt wie im Klagewort Jesu über die Frauen Jerusalems (Lk 23,30). Wie in Lukas 21,24 wird die heilige Stadt für eine bestimmte Zeit „von den Heiden zertreten (πατεῖν)“ (Offb 11,2). Die Schau des Tempels Gottes im Himmel, in dem sich die Bundeslade befindet (Offb 11,19), ist offenbar die Einleitung für das „Zeichen der Frau am Himmel“ (Offb 12,1). Manche finden hier die Mutter des eschatologischen Gottesvolkes wie die Mutter Jesu in der lukanischen Sonderüberlieferung (Lk 1,35.43) mit dem Symbol der Bundeslade verbunden.⁹³ Sieht man Maria in Lukas 1,28-30 als jungfräuliche ‚Tochter Zion‘ dargestellt, dann ist bedeutsam, daß „die aus den Menschen erkaufte Erstlinge jungfräulich (παρθένοι)“ sind (Offb 14,4) und „auf dem Zion stehen“ (Offb 14,1). Nach dem endgültigen Sieg über den „Drachen, die alte Schlange, die der Teufel und Satan ist“ (Offb 20,2), sieht der Prophet „die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen, bereit wie eine für ihren Mann ge-

⁹⁰ Vgl. J. Sweet, *Revelation*, London 1979, 205; D. E. Aune, *Revelation 6-16* (WBC 52B), Nashville 1998, 708; G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC), Grand Rapids – Cambridge 1999, 677.

⁹¹ Das Protoevangelium, BZ 8 (1910) 351-371 (370 Anm. 1).

⁹² Vgl. G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNTS 166), Sheffield 1998, 263.

⁹³ Vgl. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean*, 1974, 42f.

schmückte Braut“ (Offb 21,2). Für eine Verbindung der beiden Frauengestalten spricht auch, daß die Frau von Offenbarung 12,1 wie die Braut in Hoheslied 6,10 beschrieben ist.⁹⁴ Später wird „Jesus...“, die Wurzel und das Geschlecht Davids, der leuchtende Morgenstern“, mit dem Bräutigam identifiziert (Offb 22,16). Eine ähnliche Kombination des „Sterns“ aus Numeri 24,17 mit einem (aus einer Wurzel) „aufgehenden“ Sproß (vgl. Jes 11,1) findet man auch am Ende der messianischen Weissagung des Zacharias (Lk 1,78).⁹⁵

Wie in der lukanischen Versuchungsgeschichte dem Satan (Lk 4,6b), so ist in Offenbarung 13,5 dem Drachen „Macht gegeben“ (παραδέδοται / ἐδόθη ἐξουσία). Aber während sich Jesus weigerte, Satan „anzubeten (προσκυνεῖν)“, der ihm den „Erdbereich (ὀκουμένην)“ versprach (Lk 4,5-6), „betet ihn“ nach Offenbarung 13,4 (vgl. Offb 13,8) „die ganze Erde (ὅλη ἡ γῆ) an“. Die lukanische Versuchungsgeschichte erreicht ihren Abschluß und Höhepunkt in Jerusalem, wo Jesus Gott zwingen soll, ihn beim Sturz von der Tempelzinne durch Engel zu bewahren (Lk 4,10-11). Das Tier, dem der Drache seine Macht übergeben hat, öffnet sein Maul nicht nur zu Lästerungen gegen „den Namen Gottes“, sondern auch „gegen seine Wohnung (σκηπήν αὐτοῦ) und die im Himmel Wohnenden (σκηνοῦντας)“ [Engel] (Offb 13,6). Himmlische σκηνοαί, die an die Bilderreden des Henoch (äthHen 39,4) erinnern, gibt es im Neuen Testament außer in der Johannes-Apokalypse (Offb 13,6; 15,5; 21,3) nur noch in der lukanischen Sonderüberlieferung (Lk 16,9). Eine Reminiszenz an die Versuchungsgeschichte (Mt 4,1 / Mk 1,12 / Lk 4,1) könnte es weiter sein, daß die Frau im Angesicht Satans „in der Wüste ernährt“ wird (Offb 12,14).

Auch alle drei Bestandteile des Jesus-Wortes Lukas 10,18-20 mit seinem deutlichen Bezug auf Genesis 3,15 (2.1) kann man im Zusammenhang von Offenbarung 12-14 wiederfinden: das „Stürzen“ Satans (Offb 12,9-10.13), das „Aufschreiben“ der Erwählten „im Himmel“ (Offb 13,8) und das „Zertreten“ der Feinde Gottes (Offb 14,20; vgl. 19,15). Das Verb πατεῖν kommt innerhalb des Neuen Testaments überhaupt nur in der lukanischen Sonderüberlieferung (Lk 10,19; 21,24) und in der Johannes-Apokalypse (Offb 11,2; 14,20; 19,15) vor. Das Logion Lukas 17,35 (diff. Mt 24,28): „Wo der Leib ist, sammeln sich die Adler“, steht in einer vom Alten Testament (Ex 19,4; Dtn 32,11) ausgehenden frühjüdischen Tradition von der Sammlung der Erwählten (äthHen 96,2; TestMos 10,8; TestJud 25,5). Die einzige neutestamentliche Parallele ist Offenbarung 12,14, wo die Frau mit

⁹⁴ Vgl. H. Gollinger, Das „große Zeichen“ von Apokalypse 12, 1971, 79-89; A. Feuillet, Jésus et sa Mère, 1974, 33; J. McHugh, The Mother of Jesus, 1975, 421-425.

⁹⁵ Vgl. R. Riesner, Bethanien jenseits des Jordan, 2002, 94-96.

„zwei Flügeln des großen Adlers“ vor dem Drachen fliehen kann. S. L. Bridge bemerkt dazu: „Like the other representatives of this tradition, Rev. 12.14 envisions the (eschatological) deliverance of the elect (from certain destruction) by eagle-like means. Furthermore, if an allusion to Gen 3.15 is intended, as most commentators rightly hold, then an additional parallel emerges: the woman is delivered from her personal adversary.“⁹⁶

Das Wort ὑπομονή begegnet innerhalb der Evangelien nur bei Lukas und zwar immer als „Geduld“ in Verfolgung (Lk 8,15; 21,19). Genauso wird der Ausdruck in Offenbarung 3,10; 14,12 gebraucht, und zwischen Offenbarung 3,10 und Lukas 8,15 gibt es eine darüber hinausgehende Übereinstimmung („das Wort bewahren“). In Offenbarung 13,13 wie in Lukas 9,54 gilt es als besonders schreckliches Zeichen, „Feuer vom Himmel heruntersinken“ zu lassen. Der „Satan als Verkläger unserer Brüder“ in Offenbarung 12,10 erinnert an die Fürbitte Jesu in der lukanischen Sonderüberlieferung (2,3), Petrus vor dem Sichtungsgesicht Satans zu bewahren, um später seine „Brüder zu stärken“ (Lk 22,31-32).

4. JOHANNES-EVANGELIUM UND ERSTER JOHANNES-BRIEF

4.1. *Die Frau, die Schlange und der Menschensohn.* Die ungewöhnliche Anrede „Frau (γύναι)“, die Jesus nach dem Evangelisten bei der Hochzeit zu Kana und am Kreuz für seine Mutter gebraucht (Joh 2,4; 19,26), läßt sich am besten als Bezugnahme auf Genesis 3,15 erklären. Die beiden Marien-Szenen bilden eine große *inclusio*, und das spricht für ihre theologische Wichtigkeit. Von dieser Komposition her kann man eindeutig die Frage beantworten, was Jesus mit seinem Wort an Maria sagen wollte: „Meine Stunde (ὥρα) ist noch nicht gekommen“ (Joh 2,4). In „jener Stunde (ὥρα ἐκεῖνη)“ der Kreuzigung übergab Jesus seine Mutter dem „Jünger, den er liebte“ (Joh 19,27). Wie sich dazwischen das Verhältnis Jesu zu Maria gestaltete, hat der Evangelist vielleicht im Verhalten seiner Brüder angedeutet: Ähnlich wie Maria (Joh 2,3) wollen sie, daß sich Jesus „der Welt offenbart“ (Joh 7,4). Aber auch hier weist Jesus darauf hin, daß seine „Zeit (καιρός) noch nicht da ist“ (Joh 7,6); und der Evangelist merkt besonders an: „Auch seine Brüder glaubten nämlich nicht an ihn“ (Joh 7,5). Trotz dieser ursprünglichen Haltung der Familie des Messias verwirklicht sich nach dem Johannes-Evangelium die Verheißung von Genesis 3,15.

⁹⁶ „Where the Eagles are Gathered“: The Deliverance of the Elect in Lukan Eschatology (JSNTS 240), Sheffield 2003, 111.

Im Zusammenhang des nächtlichen Gesprächs Jesu mit Nikodemus über die „Wiedergeburt aus Wasser und Geist“ (Joh 3,5) steht das hervorgehobene Wort (Joh 3,14):

„Wie Mose in der Wüste die Schlange (τὸν ὄφιν) erhöht hat,
so muß der Menschensohn erhöht werden.“

Hier dürfte doch gemeint sein, was Johannes an anderer Stelle deutlicher sagt (Joh 12,31-32): Mit der Erhöhung Jesu ans Kreuz wird *auch* der Satan gerichtet (4.3). Ein solcher Bezug auf Genesis 3,15 braucht nicht im Gegensatz dazu stehen, daß der Evangelist bei der aufgerichteten Schlange ebenfalls an das „Zeichen“ (ὄ, σημεῖον) von Jesaja 11,10.12 denkt (vgl. Joh 12,20-23), wie vor allem W. J. Bittner⁹⁷ und J. Frey⁹⁸ herausgearbeitet haben. Die davidisch-messianische Prophetie Jesaja 11 entfaltet ja gerade im Anklang an Genesis 3,15 das Bild des wiedergekehrten Paradiesesfriedens (Jes 11,8-9):

„⁸Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter,
das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.

⁹Man tut nichts Böses mehr
und begeht kein Verbrechen...“

Auf seine allegorisierende und moralisierende Weise hat schon Philo die Paradiesesschlange mit der Mose-Schlange in Verbindung gebracht: Die eine war ihm Symbol für die Lust (Agr 108; All II 72), die andere für Selbstbeherrschung (Agr 97) und Besonnenheit (All II 79).

Nach Johannes siegt nur der *eine* Mensch („Menschensohn“) über die Schlange, aber er bleibt dabei nicht allein (Joh 3,14-15). Das zeigt auch eine Passage aus den Abschiedsreden, auf deren Nähe zu 1QHodajot 11 schon J. V. Chamberlain hingewiesen hatte.⁹⁹ Das theologische Gewicht der johanneischen

⁹⁷ Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messiaserkennntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT II/26), Tübingen 1987, 245-258.

⁹⁸ „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...“. Zur frühjüdischen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel – H. Löhrr, Schriftauslegung im antiken Judentum und Urchristentum (WUNT I/73), Tübingen 1994, 153-205 (189-194).

⁹⁹ JNES 14 (1955) 41.

Stelle wurde dann unabhängig durch A. Feuillet aufgezeigt.¹⁰⁰ Nach Johannes 16,20-22 spricht Jesus im Rahmen seiner Abschiedsreden zu den Jüngern:

„²⁰Amen, Amen, ich sage euch:

Ihr werdet weinen und klagen,
aber die Welt wird sich freuen;

ihr werdet trauern,
aber eure Trauer wird zur Freude werden.

²¹ Die Frau (ἡ γυνή), die gebiert, hat Trauer,
weil ihre Stunde (ὥρα) gekommen ist;
wenn aber das Kind geboren ist, erinnert sie die Trauer nicht,
aus Freude, daß ein Mensch (ἄνθρωπος) in die Welt geboren wurde.

²² Und auch ihr habt nun Trauer;
Aber ich will euch wiedersehen,
und euer Herz soll sich freuen,
und eure Freude soll niemand von euch nehmen.“

Aus der Jüngergemeinde heraus wird durch Kreuz und Auferstehung des einen „Menschen“ Jesus das endzeitliche Gottesvolk geboren. Am Kreuz vereinigt Jesus dann die Jüngergruppe in Gestalt des „Lieblingsjüngers“ und seine Familie, wobei Maria als dessen künftige „Mutter“ eine besondere Stellung in der neuen Gemeinde erhält (Joh 19,26). Welche Bedeutung Genesis 3,15 für Johannes hatte, zeigen auch andere Abschnitte.

4.2. *Teufelssöhne, Gottessohn und Gotteskinder.* In Johannes 7-8 geht es im Kontext des Laubhüttenfestes um die wahre Herkunft Jesu. Ihn trifft der Vorwurf, er „habe einen Dämon (δαίμονιον)“ (Joh 7,20), stehe also mit dem Teufel im Bund. Ein anderer Einwand gegen den Anspruch Jesu besteht darin: „Wir wissen, woher dieser ist; aber wenn der Christus kommt, weiß niemand, wo er her ist“ (Joh 7,27). Das erinnert an die Verborgtheit des Messias in den Bilderreden des Henoch (äthHen 48,6-7; 62,7).¹⁰¹ Ein weiterer Einwurf lautet, daß Jesus aus Galiläa stammt, während doch der Messias „aus dem Geschlecht Davids aus Bethlehem

¹⁰⁰ Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse, RB 66 (1959) 55-86 (61f) [ND in: Études johanniques (ML.B 4), Paris 1962, 272-310].

¹⁰¹ Seine Ausführungen zu diesem Thema schloß E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, 1946, 102-115, mit dem Urteil: „Wenn das so genannte Messiasgeheimnis in den Evangelien einen geschichtlichen Grund hat, wird es von diesem Zusammenhang aus verstanden werden müssen“ (115).

kommen soll“ (Joh 7,41-42). Schließlich wird Jesus sogar unterstellt, „aus Hurerei (ἐκ πορνείας) geboren“ zu sein (Joh 8,41). In der ihm eigenen Art von Ironie läßt Johannes durchblicken, daß er die Traditionen von der jungfräulichen Geburt Jesu in Bethlechem durchaus kennt und anerkennt.¹⁰² Jesus antwortet auf den schweren Vorwurf gegen seine Herkunft und den Plan zu seiner Ermordung mit dem unglaublich harten Angriff: „Ihr habt den Teufel (διδάβολος) zum Vater, und nach seinem Begehren wollt ihr handeln. Er ist ein Mörder von Anfang an... und ein Vater der Lüge“ (Joh 8,44). Mit Recht weist J. McHugh darauf hin, daß im Hintergrund Genesis 3,15 und auch 3,4 sowie 3,13 stehen,¹⁰³ wie schon Tertullian gesehen zu haben scheint (De carne Christi 18,6). Ein weiterer Bezug auf Genesis 3 dürfte im Urteil Jesu vorliegen: „Amen, Amen, ich sage euch: Wer die Sünde tut, ist der Knecht der Sünde“ (Joh 8,34): Nach dem Sündenfall ist Adam zum Dienst eines Knechtes verurteilt (Gen 3,23). Seine Nachkommen sollen „über die Sünde herrschen“ (Gen 4,7), aber schon Kain scheitert durch seinen Mord an Abel an dieser Forderung. Am Ende des johanneischen Gesprächs erneuern die Gegner den Vorwurf, daß Jesus „einen Dämon habe“ (Joh 8,48.52), also ein Kind des Teufels sei.

Judas wird zum Werkzeug des Satan (Joh 12,27) und führt seinen Verrat in „der Nacht“ aus (Joh 13,30), was hier nicht bloß die Tageszeit meint, sondern auf die Macht der „Finsternis“ anspielt (vgl. Joh 3,19). Im sogenannten Hohepriesterlichen Gebet bezeichnet Jesus den Verräter ausdrücklich als „Sohn des Verderbens (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας)“ (Joh 17,12), was eine nahe Parallele in den „Kindern des Verderbens“ im Jubiläen-Buch hat (Jub 15,26 [JSHRZ 2/3,408]). Von den Jüngern gilt: „Die Welt hat sie gehaßt, denn sie sind nicht aus der Welt, wie ich nicht aus der Welt bin“ (Joh 17,14). Jesus bittet seinen himmlischen Vater, die Jünger „vor dem Bösen (ἀπὸ τοῦ πονεροῦ) zu bewahren“ (Joh 17,15). Das erinnert an die Fürbitte in der lukanischen Sonderüberlieferung, Petrus vor dem Satan zu schützen (Lk 22,31-32). Es besteht aber auch eine Parallele zur abschließenden Bitte des matthäischen Vaterunsers (Mt 6,13), die ebenfalls die Bewahrung vor Satan (vgl. Mt 13,19.38) meinen dürfte.¹⁰⁴ R. Schnackenburg sah

¹⁰² Zu einem ähnlichen Verfahren in Joh 6,41-47 (Sohn Gottes oder des Joseph?) vgl. I. de la Potterie, *La Mère de Jésus et la Conception virginale du Fils de Dieu, étude de théologie johannique*, Mar 40 (1978) 41-90 (53-59).

¹⁰³ *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975, 374. Vgl. auch P. W. Ensor, *Jesus and His „Works“: The Johannine Sayings in Historical Perspective* (WUNT II/85), Tübingen 1996, 283f.

¹⁰⁴ Vgl. D. A. Hagner, *Matthew 1-13* (WBC 33A), Dallas 1993, 151. Wahrscheinlich hat sogar die Erinnerung an solche Fürbitte Jesu vor der Passion zur Einfügung von Mt 6,13b in das Herrengebet geführt. Vgl. R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT II/7), Tübingen³ 1988, 446.

beim Motiv der „Teufelskindschaft“ eine auffallende Nähe des Johannes zu Qumran.¹⁰⁵

4.3. *Satanssturz und Erhöhung des Menschensohns.* In der johanneischen Einzugs-geschichte wird das einzige Mal im Evangelium der Zion erwähnt, indem Sacharja 9,9 zitiert wird: „Fürchte dich nicht, Tochter Zion, denn dein König kommt“ (Joh 12,15 / Mt 21,5). Gleich darauf aber wird deutlich, daß Jesus auch zur Erlösung der Heiden kommt. Den Griechen, die auf dem Passahfest nach ihm fragen, gibt er zur Antwort: „Die Zeit ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht wird“ (Joh 12,23). Das darauf folgende Wort macht klar, daß diese Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung geschieht (Joh 12,24):

„Amen, Amen, ich sage euch:
Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt,
bleibt dieses allein;
wenn es aber erstirbt,
bringt es viel Frucht.“

Die Entstehung der eschatologischen Gemeinde, die auch Heiden umfaßt, ist ein Prozeß von Sterben und Wieder-Leben. Im folgenden Abschnitt Johannes 12,20-36 klingen viele Motive an, die wir auch aus den Bilderreden des Äthiopischen Henoch (besonders äthHen 69,29) kennen.¹⁰⁶ In Johannes 12,27-33 hat der Evangelist nicht nur die Gethsemane-Geschichte verarbeitet, wie viele Exegeten mit Recht annehmen.¹⁰⁷ Es findet sich auch eine Reminiszenz an die von Johannes ebenfalls nicht erzählte Versuchungsgeschichte¹⁰⁸ (Joh 12,31-32):

„³¹Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt,
nun wird der Fürst dieser Welt (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου)
hinausgestoßen.

³²Und wenn ich erhöht werde von der Erde,
so will ich alle zu mir ziehen.“

¹⁰⁵ Das Johannesevangelium II: Kommentar zu Kap. 5-12 (HThK 4/2), Freiburg ⁵1990, 289.

¹⁰⁶ Vgl. J. L. Kovacs, „Now Shall the Ruler of the World Be Driven Out“. Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12:20-36; JBL 114 (1995) 227-247.

¹⁰⁷ Vgl. B. Schwank, Evangelium nach Johannes, St. Ottilien 1996, 329; U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 193f.

¹⁰⁸ Vgl. R. Riesner, ThBeitr 33 (2002) 201.

Johannes 12,31 enthält eine doppelte Parallele zur lukanischen Sonderüberlieferung: in der Herrschaft Satans über die Welt (Lk 4,6b) und in seinem Sturz aus dem Himmel (Lk 10,18). Die besonders starke Verbindung zwischen den Versuchungen Jesu in der Wüste und in Gethsemane, die wie bei Johannes in der lukanischen Sondertradition vorliegt, ist schon deutlich geworden (2.2 und 2.3). Aus dem weiteren Verlauf wird klar, daß es in Johannes 12,32 wie im Wort über die „erhöhte Schlange“ (Joh 3,14) um die „Erhöhung des Menschensohns“ geht (Joh 12,34) und daß Jesu Tod am Kreuz gemeint ist (Joh 12,33). Später macht Jesus am Beginn seiner Abschiedsreden deutlich, daß in diesem Geschehen der „Fürst der Welt“ (ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων) seine Macht auszuspielen versucht, sie aber verliert (Joh 14,29-30). Abgeschlossen wird der Zusammenhang in Johannes 12,35-36 durch mahnende Worte über das Leben „im Licht“, die an das Ende des Gespräches mit Nikodemus über die Wiedergeburt erinnern (Joh 3,19-21). Dabei fällt auch der Ausdruck „Söhne des Lichts (υἱοὶ φωτός)“ (Joh 12,36), der aus den Qumran-Schriften so bekannt ist (1QS 1,9; 1QM 1,3 usw.), innerhalb der Evangelien aber nur noch in der lukanischen Sonderüberlieferung vorkommt (Lk 16,8).

4.4. *Erster Johannes-Brief*. Gelegentlich wurde ein Bezug auf Genesis 3,15 für 1. Johannes 3,8 erwogen¹⁰⁹, wo man einen parallelismus- und inclusioartigen Aufbau entdecken kann:

„Wer Sünde tut, der ist vom Teufel (δίαβολος);
denn der Teufel sündigt von Anfang an.
Der Sohn Gottes aber ist erschienen,
um die Werke des Teufels zu zerstören.“

Die Annahme einer Anspielung auf Genesis 3,15 gewinnt an Kraft, wenn man 1. Johannes 3,8 in seinen engeren und weiteren Kontext stellt. Es schließt sich das Motiv der Gottes- und Teufelskindschaft an, das uns schon im Zusammenhang mit der Wirkungsgeschichte von Genesis 3,15 begegnet ist (1.3 und 1.5): „Wer aus Gott geboren ist (παῖς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ), tut keine Sünde; denn Gottes Same (σπέρμα [!]) bleibt in ihm... Daran werden die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels (τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου) offenbar...“ (1 Joh 3,9-10). Gleich darauf wird auf den Brudermörder Kain verwiesen (1 Joh 3,12; vgl.

¹⁰⁹ W. Engelkemper, BZ 8 (1910) 370 Anm. 1; T. Gallus, Die „Frau“ in Gen 3,15, Klagenfurt 1979, 39f.

Gen 4,9). Obwohl die aus Gott Geborenen „von der Welt gehaßt werden“ (1 Joh 3,13), dürfen sie selbst nicht hassen, denn sonst wären sie wie Kain „Tot-schläger“ (1 Joh 3,15). Die „Werke des Teufels“ (τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου) von 1. Johannes 3,8 haben eine Parallele in den „Werken der Viper“ (ἔρποντα ὄφιδος) von 1QHodajot 11,17 (1.3). An beiden Stellen könnten „Werke“ und „Kinder/Nachkommen“ austauschbar gebraucht sein. Die „Werke des Teufels“, die der Sohn Gottes zerstört, bestehen also (entsprechend Genesis 3,15) vor allem in seiner Nachkommenschaft. Am Schluß des 1. Johannes-Briefs werden Themen aufgenommen, die aus dem Hohepriesterlichen Gebet Johannes 17 vertraut sind: „Wer aus Gott geboren ist, den bewahrt er und der Böse (ὁ πονηρὸς) tastet ihn nicht an. Wir wissen, daß wir aus Gott sind, aber die ganze Welt liegt im Bösen [gefangen]“ (1 Joh 5,19-20). Gerade beim Dualismus von Gut und Böse zeigt sich die tiefe Verwandtschaft zwischen dem Erster Johannes-Brief und dem Johannes-Evangelium wie auch ihre Berührung mit frühjüdischen Traditionen, die wir aus Qumran und den Zwölf-Patriarchen-Testamenten kennen.¹¹⁰

4.5. Johannes-Evangelium, Offenbarung 12 und die lukanische Sonderüberlieferung. Im Lauf der Untersuchung hatten sich immer wieder Berührungen zwischen der lukanischen Sonderüberlieferung *oder* Offenbarung 12-14 mit johanneischen Passagen gezeigt. Es gibt aber auch Gemeinsamkeiten, die *alle drei* Traditionen auszeichnen¹¹¹: 1) Nicht nur die Sündenfallgeschichte insgesamt hat Bedeutung, sondern im Besonderen das Wort vom Kampf zwischen den Nachkommen der Frau und der Schlange (Gen 3,15). 2) Die frühjüdischen Traditionen im Hintergrund kommen vor allem in Qumran, in den Zwölf-Patriarchen-Testamenten und in den Bilderreden des Henoch vor. 3) Die Versuchung Adams im Paradies und die Versuchung Jesu in der Wüste werden aufeinander bezogen. 4) In diesem Zusammenhang ist auch von Jesus als „Menschensohn“ die Rede. 5) Auf diese Endzeitgestalt wird die Davidsverheißung übertragen. 6) Bei der Geburt des eschatologischen Gottesvolks sind individuelle und kollektive Aspekte eigenartig verschränkt. 7) Auf die eine oder andere Weise ist dieser Vorgang mit der Geburt Jesu durch seine Mutter verbunden. 8) Ein besonders auffälliges gemeinsames Motiv ist der Sturz Satans. 9) Der Satan spielt eine besondere Rolle im Zusammenhang mit der Passion. 10) Es fällt noch eine weitere Gemeinsamkeit auf: Der Tod Jesu wird als Geburtsvorgang aufgefaßt.

¹¹⁰ Vgl. T. Griffith, *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John* (JSNTS 233), Sheffield 2002.

¹¹¹ J. E. Kalms, *Der Sturz des Gottesfeindes*, 2001, vergleicht Offb 12 mit Lk 10,18-20 sowie Joh 12,31-32 und arbeitet dabei gründlich traditionsgeschichtliche Bezüge zum Frühjudentum heraus. Merkwürdigerweise wird aber kaum gefragt, ob direktere Beziehungen zwischen den drei christlichen Texten bestehen könnten.

Besonders deutlich ist diese Vorstellung in Johannes 16,20-22, wo Jesus ankündigt, daß durch seinen Tod und seine Auferstehung als der „Mensch“ (Joh 16,20) aus der Jüngergemeinschaft heraus die eschatologische Gemeinde entsteht (4.1). Wenn Pilatus als Vollstrecker der widergöttlichen Macht (vgl. Joh 18,36-38; 19,10-11) über Jesus sagt: „Siehe, der Mensch (ἴδου ὁ ἄνθρωπος)“ (Joh 19,5; vgl. Num 24,17LXX), so proklamiert ein unwillentlicher Prophet die Erfüllung dieser Ansage.¹¹² A. Feuillet hat gezeigt, daß auch Offenbarung 12,2-5.17 in entsprechender Weise verstanden werden muß¹¹³:

Die Frau „²war schwanger und schrie in Wehen (ὠδίνουσα) und gebar in Qualen... ⁴Und der Drache stand vor der Frau, die gebären sollte, um das Kind (τέκνον) zu fressen, wenn sie gebar. ⁵Und sie gebar einen Sohn, einen männlichen (ὑἷον ἄρσεν), der alle Völker mit eisernem Stab weiden wird. Und ihr Kind wurde zu Gott und seinem Thron entrückt... ¹⁷Und der Drache ergrimmte gegen die Frau und ging hin, um mit den übrigen von ihrem Samen (τοῦ σπέρματος ἀβτή) Krieg zu führen...“

Vor allem der unmittelbare Zusammenhang zwischen qualvoller Geburt und Entrückung in den Himmel zeigt, daß es zumindest nicht in erster Linie um die Geburt Jesu als Mensch geht, sondern um Kreuz und Auferstehung. Der Seher setzt hier seine Auslegung von Psalm 2 fort (Offb 11,18; vgl. Ps 2,11), nach dem die Proklamation des Königs als Gottessohn bei seiner Inthronisierung geschieht (Ps 2,7). Aus den „Wehen des Messias“ geht der Messias (in der Gestalt des „Menschensohns“) und untrennbar mit ihm verbunden das neue Gottesvolk lebend hervor, so wie es der Zusammengehörigkeit von beiden in Daniel 7 entspricht.

Es hatte sich schon gezeigt, daß die lukanische Sonderüberlieferung die Passion Jesu wie eine schmerzhaftige Geburt schildert (2.3 und 2.4). Die Hoffnung auf eine neue Welt wird dann schon am Kreuz sichtbar, wenn Jesus dem reuigen Auführer zusichert: „Heute wirst du mit mir im Paradies (ἐν τῷ παραδείσῳ) sein!“ (Lk 23,43). Apostelgeschichte 2,22.24 heißt es über Jesus als „diesen Mann (ἄνδρα τοῦτον)“, wobei man an den Titel „Menschensohn“ erinnert wird: „Gott hat ihn

¹¹² Vgl. W. H. Brownlee, Messianic Motifs of Qumran and the New Testament, NTS 3 (1956/57) 12-30 (29).

¹¹³ RB 66 (1959) 60f, und auch schon W. H. Brownlee, NTS 3 (1956/57) 29 Anm. 2. Vgl. weiter G. B. Caird, The Revelation of St. John the Divine (BNTC), London 1965, 150f.

auferweckt, indem er die Wehen des Todes löste (λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου).“ G. Bertram bemerkte dazu: „Auch Ag 2,24 geht es um die Geburt des Messias oder vielmehr um die Wiedergeburt durch die Auferstehung. Gott selbst hat die Wehen der Geburt aus dem Tode gelöst. Den Erlöser kann der Abgrund nicht bei sich behalten, so wenig wie die Schwangere das Kind in ihrem Leibe. Unter gewaltigen Geburtsschmerzen muß der Muttermund der Unterwelt den Erlöser freigeben. Gott selbst hilft ihr die Wehen zu beendigen.“¹¹⁴ Dieselbe Vorstellung liegt in Apostelgeschichte 13,33 vor,¹¹⁵ und auf diese Weise löst sich eine bekannte *crux interpretum*: „Gott hat Jesus auferweckt, wie es auch im zweiten Psalm heißt: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.‘“ Es geht hier nicht um die Frage, ob Jesus erst seit der Auferweckung der Gottessohn war, sondern darum, daß er durch sie von Gott zu neuem Leben geboren wurde (vgl. auch 1 Petr 1,3). Apostelgeschichte 2,14 und 13,33 dürften gerade wegen ihrer gemeinsamen Auffassung der Auferstehung als eines Geburtsvorgangs aus vorlukianischer Tradition stammen.

5. DAS CORPUS PAULINUM

5.1. *Schlangenklugheit und Satanzertreten (Römer 16,19-20)*. W. Engelkemper sah offenbar als erster in Römer 16,20 „eine mittelbare Bezugnahme“ auf Genesis 3,15.¹¹⁶ Auch moderne Exegeten rechnen mit einem Anklang an diese alttestamentliche Stelle, ohne aber eine nähere Begründung zu geben.¹¹⁷ Tatsächlich redet Paulus nicht allgemein vom Sieg über den Satan, sondern gebraucht eine Ausdrucksweise, die das Bild von Genesis 3,15 aufnimmt und in der Formulierung an Testamentum Asser 7,3 erinnert, das auf dieselbe Stelle zurückgeht (1.5): „Der Gott des Friedens wird in Kürze den Satan unter eure Füße treten (συντρίψει).“ Der vorangehende Sieg Jesu (am Kreuz) über den Teufel ist dabei vom Apostel mitgedacht.¹¹⁸ Der unmittelbar vorausgehende Satz (Röm 16,19) dürfte auf das

¹¹⁴ ThWNT IX, 1973, 674,16-22.

¹¹⁵ Vgl. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, 1974, 68.

¹¹⁶ BZ 8 (1910) 370 Anm. 1.

¹¹⁷ U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 12-16)* [EKK 6/3], Zürich – Neukirchen/Vluyn ²1989, 143 Anm. 685; J. Dunn, *Romans 9-16* (WBC 38B), Dallas 1988, 907; J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33), New York 1993, 746.

¹¹⁸ Vgl. G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, 1998, 263 Anm. 293.

Jesus-Wort von der Klugheit der Schlangen zurückgehen,¹¹⁹ das sich seinerseits auf Genesis 3,1 (LXX φρόνιμος) bezieht:

Matthäus 10,16	Römer 10,16b
Γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις	... σοφούς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν
Καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραὶ	ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν

Lukas bietet nur den vorausgehenden Teil des Logions von der Sendung der Jünger „mitten unter die Wölfe“ (Lk 10,3 / Mt 10,16a). Paulus scheint das Logion einerseits in der von Matthäus gebotenen vollständigen Gestalt gekannt zu haben, denn er wendet es innerhalb einer Warnung vor Menschen an (Röm 16,17-18). Andererseits deutet Matthäus das Logion auf eine Verfolgungssituation, während Lukas (vgl. Apg 20,29) an christliche Irrlehrer denkt.¹²⁰ Das tut auch Paulus und könnte darin einer vorlukanischen Tradition folgen. Lukas dürfte den Teil des Logions über die Schlangenklugheit für seine Leser als zu mißverständlich empfunden und deshalb ausgelassen haben.

5.2. *Geburt aus der Frau, Wehen des Apostels, Mutter Jerusalem (Galater 4).* Im vorausgehenden Kapitel hat Paulus gezeigt, daß die Galater die Gabe des Geistes nicht aus dem Gesetz, sondern durch den Glauben an Christus empfangen haben (Gal 3,1-5). Schon bei Abraham war der Glaube an die Verheißung dem göttlichen Gebot vorausgegangen (Gal 3,6-25). Daraus zieht der Apostel die Konsequenz: „Wenn ihr zu Christus (gehört), dann seid ihr Same (σπέρμα) Abrahams und gemäß der Verheißung Erben (κληρονόμοι)“ (Gal 3,29). Im folgenden greift Paulus das Stichwort κληρονόμος auf. Das Recht der Glaubenden auf das Erbe begründet er in Galater 4,4-5 mit christologischen Aussagen, die weitgehend als vorpaulinische Tradition anerkannt sind¹²¹:

„⁴Als die Fülle der Zeit kam,
sandte Gott seinen Sohn,

¹¹⁹ So auch D. Wenham, *Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?*, Paderborn 1999, 178f.

¹²⁰ Vgl. C. F. Evans, *Saint Luke*, London – Philadelphia 1990, 447.

¹²¹ Vgl. F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg ⁵1988, 271-273; R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990, 166-170.

geworden aus einer Frau (ἐκ γυναικός),
 geworden unter das Gesetz,
⁵damit er die unter dem Gesetz loskaufe,
 damit wir die Sohnschaft empfangen.“

Schon E. Schweizer hat darauf hingewiesen, daß sich die nächsten Parallelen zum Schema „Gott sendet seinen Sohn, damit (+ Heilsaussage)“ im johanneischen Schrifttum finden (Joh 3,16-17; 1 Joh 4,9).¹²² Galater 4,4a „Fülle der Zeit“ (πλήρωμα τοῦ χρόνου) hat eine nahe Parallele (גמור דקיק) im Habakuk-Kommentar aus Qumran (1QpHab 7,2). Der Ausdruck erinnert an Markus 1,15, aber das Thema ist auch in der lukanischen Sonderüberlieferung vorhanden (Lk 4,21; Apg 3,18; vgl. Lk 1,57; 2,6-7).

Die Aussagen „geworden aus einer Frau, geworden unter das Gesetz“ illustriert innerhalb des Neuen Testaments am besten die lukanische Kindheitsgeschichte (Lk 2). Heute sieht man durch die Wendung „geworden aus einer Frau“ (Gal 4,4c) meist nur in alttestamentlicher Ausdrucksweise (Hi 14,1; 15,14; 25,4; vgl. Mt 11,11), wie sie gerade auch in Qumran begegnet (1QH 13,14; 18,12-13.16; 1QS 11,21), das wirkliche Menschsein Jesu ausgesagt. Frühere Exegeten fanden hier dagegen oft einen Hinweis auf die jungfräuliche Geburt Jesu.¹²³ C. E. B. Cranfield¹²⁴ und D. Wenham¹²⁵ haben sich wegen der ungewöhnlichen Formulierung „geworden“ (γενόμενος) statt „geboren“ (γεννητός) aus einer Frau“ erneut für ein solches Verständnis eingesetzt.¹²⁶ A. Vanhoye weist mit Recht darauf hin, daß innerhalb einer chiasmatischen Struktur die Aussage „geboren aus einer Frau“ (Gal 4,4c) in einer paradoxen Entsprechung zum Finalsatz „damit wir die Sohnschaft empfangen“ (Gal 4,5b) steht.¹²⁷ Einige ältere Ausleger haben einen

¹²² Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der „Sendungsformel“ Gal 4,4f., Rm 8,3f., Joh 3,16f., 1 Joh 4,9, ZNW 57 (1966) 199-210.

¹²³ So etwa T. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater (KNT 9), Leipzig 1922, 202. Zur älteren katholischen Exegese vgl. E. de Roover, La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Ga 4,4, in: Studiorum Paulinorum Congressus II, Rom 1963, 17-37.

¹²⁴ Some Reflections on the Subject of the Virgin Birth, SJT 41 (1988) 177-198.

¹²⁵ Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?, 1999, 306-308.

¹²⁶ Vgl. auch A. Vicent Cernuda, La genesis humana de Jesuchristo según S. Pablo, EstB 36 (1978) 57-77. 267-289; R. Laurentin, Les Évangiles de l'Enfance du Christ: Vérité de Noël au-delà des mythes, Paris ²1983, 482f.

¹²⁷ La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4,4, Mar 40 (1978) 237-247 (246).

Einfluß von Genesis 3,15 auf Galater 4,4 erwogen,¹²⁸ und W. Wifall hat die Frage nochmals aufgeworfen.¹²⁹ Die Sohnschaft der Glaubenden fände in der Tat eine Begründung, wenn es in Galater 4,4 um jenen „Nachkommen der Frau“ geht, der den Kampf mit der Macht des Bösen gewinnt. Nach Paulus lassen sich die Galater wie früher durch die „Elemente der Welt versklaven“ (ὕπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι) (Gal 4,3; vgl. 3,13-14). Manche Bestimmungen des Gesetzes wie Kalenderregeln (Gal 4,8-11) wirken nach dem Apostel offenbar als dämonische Mächte,¹³⁰ denen Christus den Einfluß nahm. Eine Einwirkung von Genesis 3,15 erscheint auch deshalb erwägenswert, weil Paulus im weiteren Verlauf mehrere Motive aufnimmt, die uns im traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dieser Stelle begegnet sind.

Schon J. V. Chamberlain hat darauf hingewiesen, daß es an 1QHodajot 11 erinnert, wie der Apostel in Galater 4,19 sein Verhältnis zu den galatischen Gemeinden beschreibt¹³¹: „Meine Kinder, die ich wieder in Wehen gebäre (ὠδίνω), bis Christus in euch Gestalt gewinnt (μορφωθῆ)“. Paulus redet in übertragenem Sinn davon, daß aus der Gemeinde heraus der Messias geboren wird. Die Ausdrucksweise des Paulus klingt an die Traditionsaussage Philipper 2,6-7 (μορφῆ) über die Menschwerdung Jesu an (5,4). Gleich darauf legt der Apostel die Geschichte von Abraham, Sarah und Hagar typologisch aus (Gal 4,21-31): Die Kinder Abrahams mit der Freien Sarah stehen für die Glaubenden, die Kinder der Verheißung sind. Die Nachkommen der Sklavin Hagar (gleich Berg Sinai) stehen für die Kinder, die unter dem Gesetz unfrei sind. Innerhalb der typologischen Gegenüberstellung fehlt das positive Gegenstück zum Berg Sinai, das gemäß frühjüdischem und judenchristlichem Denken (Hebr 12,18-24) nur der Berg Zion sein könnte. Sarah wäre also eine „Tochter Zion“! Wahrscheinlich hat Paulus einen Hinweis auf den Zion bewußt ausgelassen (doch vgl. Röm 9,33; 11,26), um hier keine Verwechslung mit dem irdischen Jerusalem hervorzurufen.¹³² Im Weiteren redet der Apostel in einer Sprache, die an Offenbarung 21,2 erinnert, über das neue Gottesvolk: „Das obere Jerusalem ist frei, die ist eure Mutter!“ (Gal 4,26). Über diese Mutter folgert Galater 4,27 aus Jesaja 54,1:

¹²⁸ W. Engelkemper, BZ 8 (1910) 370. Noch ältere Vertreter bei T. Gallus, Die „Frau“ in Gen 3,15, 1979, 43.

¹²⁹ CBQ 36 (1974) 364.

¹³⁰ Vgl. J. Dunn, The Epistle to the Galatians (BNTC 9), London 1993, 212f.

¹³¹ JNES 14 (1955) 41.

¹³² Vgl. R. N. Longenecker, Galatians, 1990, 213f.

„Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst,
 brich (in Jubel) aus, und jauchze, die keine Wehen hat (ἡ οὐκ ᾠδίνουσα),
 denn viele Kinder (hat) die Einsame,
 mehr als die den Mann hat“.

Das könnte man so verstehen, als ob Paulus die Geburt des eschatologischen Gottesvolkes als ein schmerzfreies Geschehen angesehen hätte. Aber der Jubelruf gilt offensichtlich der Tatsache, daß die Geburt des neuen Gottesvolkes ebenso ein Wunder ist wie die Geburt vieler Kinder durch eine unfruchtbare Frau, wie es Sarah war (Gen 18,9-15). Auch die paulinischen Gemeinden gehen aus den „Wehen des Messias“ hervor. Der Apostel selbst sieht sich in seinem Leiden an der Gemeinde in der Rolle einer unter Schmerzen Gebärenden (Gal 4,19).

Die Art und Weise, wie Paulus in Galater 4 über Knechtschaft, Freiheit und Abrahamskinder redet, hat gewisse Parallelen zu Johannes 8, wo sich eine Einwirkung von Genesis 3,15 nahegelegt hatte (4.2). J. R. Michaels vermutet, daß sowohl Paulus wie das Vierte Evangelium auf die Q-Überlieferung zurückgreifen, nach der Johannes der Täufer die Berufung seiner Zeitgenossen auf die Abrahamskindschaft (1.5) ablehnte.¹³³ Aber es könnte auch Brücken zwischen Paulus und einer vorjohanneischen Tradition geben. Bei dem Amen-Wort in Johannes 8,34-35 geht es für sich genommen um eine gleichnishafte Aussage, deren zumindest letzten Teil C. H. Dodd für vorjohanneisch hielt¹³⁴:

„³⁴Amen, Amen, ich sage euch:
 Jeder, der die Sünde tut,
 der ist Knecht der Sünde.

³⁵Der Knecht aber bleibt nicht für immer im Haus,
 der Sohn aber bleibt für immer.“

Das poetisch geformte Logion erfährt erst in Johannes 8,36 eine christologische Anwendung, die sprachlich abgesetzt ist (οὖν). Für den darauf folgenden Dialog über „Same“, „Kinder“ und „Werke Abrahams“ (Joh 8,37-41a) nimmt P. W. Ensor eine teilweise vorjohanneische Traditionsgrundlage an.¹³⁵

¹³³ Paul and John the Baptist: An Odd Couple?, TynB 42 (1991) 245-260 (258f).

¹³⁴ Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963, 379-382.

¹³⁵ Jesus and His „Works“, 1996, 278-290.

Angesichts der vorlukanisch-johanneischen Färbung der Tradition Galater 4,4-5 darf man fragen, ob nicht auch Galater 4,6 noch teilweise dazugehört.¹³⁶ Galater 4,7 (ὥστε) könnte man als Beginn der Anwendung der Tradition durch Paulus auffassen. Der in der 2. Person Plural formulierte Satz „weil ihr aber Söhne seid“ unterbricht etwas ungeschickt die Rede in der 1. Person Plural (Gal 4,5b.6b). Wie in Galater 4,4b wird das Verb ἐξῶπέστειλεν, das außer hier ausschließlich bei Lukas (10x) vorkommt, (semitisierend?) vorangestellt. Der Ausdruck „der Geist seines Sohnes (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)“ (Gal 4,6b) ist einmalig bei Paulus. Die nächste Parallele Römer 8,15 „Geist der Sohnschaft (πνεῦμα υἱοθεσίας)“ steht in einem Zusammenhang, auf den ähnliche Traditionen einwirken, wie gleich deutlich werden wird (5.3). Der Traditionsbestand in Galater 4,6 könnte etwa gelautet haben:

„Gott sandte den Geist seines Sohnes,
der schreit (κρᾶζον): Abba, Vater!“

Vom „Senden“ des Geistes spricht außer 1. Petrus 1,12 nur das Johannes-Evangelium (πέμπειν: Joh 14,26; 15,26; [16,7]), die Johannes-Offenbarung (ἀποστέλλειν: Offb 5,6) und die lukanische Sonderüberlieferung (ἀποστέλλειν: Lk 24,49). Wenn das „Abba“ auf die Gethsemane-Geschichte hinweist, wie manche annehmen,¹³⁷ dann am ehesten in Form der vorlukanischen Überlieferung. Nur dort heißt es: „Jesus betete heftiger“ (Lk 22,44), und das weist, wie die Parallele Hebräer 5,7 zeigt, auf Tradition hin. Die Auslassung des aramäischen Wortes „Abba“ (Mk 14,36; diff. Lk 22,42) wäre bei Lukas nicht ungewöhnlich.

5.3. *Die Gottessöhne und die Wiedergeburt der Welt (Römer 8)*. Mögliche Hinweise auf eine Kenntnis der Gethsemane-Geschichte findet D. Wenham außer in der mit Galater 4,6 gleichlautenden Formulierung κρᾶζον αββα ὁ πατήρ (Röm 8,15) auch in Römer 8,26 (Gebet in Schwachheit unter Seufzen).¹³⁸ In Römer 8,3-4 verwendet Paulus eine Galater 4,4-5 verwandte Form der Sendungsformel. Dabei ist die Wendung „im Gleichbild des Fleisches der Sünde (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας)“ in den Worten von J. Dunn „the language of Adam Christology“.¹³⁹ In der Tat wird in Römer 8 eine Verbindung von Genesis 3,

¹³⁶ Vgl. J. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, 1993, 214f.

¹³⁷ So etwa J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus* (CH 115), Stuttgart 1971, 19.

¹³⁸ Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?, 1999, 248-251.

¹³⁹ Romans 1-8 (WBC 38A), Dallas 1988, 421.

Daniel 7 und Jesus-Überlieferungen deutlich. Hinter Römer 8,18-30 steht eine Auslegung von Genesis 3,14-24. Die „Offenbarung der Söhne Gottes (ὁὐτὸ θεοῦ)“ (Röm 8,19) scheint nach P. Stuhlmacher „gedacht zu sein wie das in Dan 7,22,27; 12,1-3 angekündigte Offenbarwerden des Menschensohnes und des von ihm verkörperten Volkes der ‚Heiligen des Höchsten‘. Jesus hat seine Jünger in dieser Erwartung bestärkt.“¹⁴⁰ Anschließend verweist Stuhlmacher auf Logien des Lukas-Sonderguts (Lk 12,32; 22,28-30). Weil es um die Rücknahme des Fluchs gegen Adam geht, greift Römer 8,18-30 stark auf Motive in Römer 1,18ff zurück, aber auch auf die Adam-Christus-Typologie in Römer 5,12-21.¹⁴¹ Die Entstehung der neuen Schöpfung wird mit dem Bild der „messianischen Wehen“ (Mi 4,9-10; äthHen 62,4; 1QH 11,7-8) gezeichnet (Röm 8,22-23).¹⁴²

„²²Die ganze Schöpfung seufzt bis zum heutigen Tag mit und liegt mit in Wehen (συνωδίνει); ²³nicht allein aber (sie), sondern auch wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, seufzen in uns selbst, während wir die Sohnschaft erwarten, die Erlösung unseres Leibes.“

Die eschatologische Geburt der Glaubenden durch die Totenauferstehung ist untrennbar mit der Neugeburt des Christus bei der Auferstehung verbunden: „Alle, die er im Voraus erkannt hat, hat er auch dazu vorausbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleich gestaltet zu sein (συνμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), um der Erstgeborene (πρωτότοκον) unter vielen Brüdern zu werden“ (Röm 8,29). Dabei dachte Paulus wiederum daran, daß Adam „Gleichnis und Bild Gottes“ war (Gen 1,26-27).¹⁴³ Die Bezeichnung Jesu als „Erstgeborenen“ einer neuen Schöpfung teilt Paulus mit der Johannes-Offenbarung (Offb 1,5) sowie mit einem Traditionsstück im Kolosser-Brief von gewissem johanneischen Einschlag (Kol 1,18). C. Stettler urteilt, daß die Vorstellung von Jesus als dem „Erstgeborenen“ „ihren Ursprung kaum erst bei Paulus (hatte), sondern wohl schon in der Jerusalemer Urgemeinde, auf die letztlich auch die johanneische Tradition zurückgeht.“¹⁴⁴

Die Rolle des Heiligen Geistes als Fürsprecher in Römer 8,26-27 läßt sich mit der Funktion des Parakleten bei Johannes vergleichen. Für die Anklage gegen die

¹⁴⁰ Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen ²1998, 122.

¹⁴¹ Vgl. J. Dunn, Romans, 1988, 467.

¹⁴² P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, ²1998, 121. Vgl. schon J. V. Chamberlain, JNES 14 (1955) 41.

¹⁴³ Vgl. J. Dunn, Romans 1-8, 1988, 483-485.

¹⁴⁴ Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20 (WUNT II/131), Tübingen 2000, 242.

Gläubigen in Römer 8,31-39 gilt: „Wahrscheinlich denkt der Apostel dabei an Satan und die sog. Strafengel.“¹⁴⁵ Bei Paulus tritt der erhöhte Christus als Fürsprecher auf (Röm 8,34). Dazu bemerkt J. Dunn: „The thought... here may be as much an outworking of Paul's Adam Christology (the last Adam interceding for his race, somewhat like *T. Abr.* 11), as of a latent high-priest Christology.“¹⁴⁶ In der Tat begegnet Christus als Fürbitter in der Abschiedsrede der lukanischen Sonderüberlieferung (Lk 22,31-32) und im sogenannten „Hohepriesterlichen Gebet“ (Joh 17,15) der johanneischen Tradition (2.3 und 4.2). Für die Adam-Christus-Typologie hinter dem Stammbaum Lukas 3,1-38 (2.2) hat J. Jeremias eine Beeinflussung des Evangelisten durch Paulus angenommen.¹⁴⁷ Näher liegt es, daß der Apostel die Typologie aus der (vorlukanischen) Tradition kannte. Daß Paulus bei seinen Reflexionen über Schöpfung, Fall und Neuschöpfung nicht nur an Genesis 1-3 im Allgemeinen, sondern auch Genesis 3,15 im Besondern dachte, dafür sprechen die Menschensohn-Traditionen in 1. Korinther 15.

5.4. *Der letzte Adam als Todeszertreter (1. Korinther 15,20-27.35-49)* In 1. Korinther 15,21-22 stellt Paulus fest: „Weil nämlich durch einen Menschen der Tod, auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“ Wie der künftige „Mensch“ mit dem „Christus“ identifiziert wird, zeigt, daß Paulus in den Kategorien der Menschensohn-Überlieferung denkt. Wenn dem Apostel die Sündenfallgeschichte Genesis 3 vor Augen stand, dann konnte er einen Hinweis auf einen „Menschen“, der den Tod besiegt, nur in Genesis 3,15 finden. Dafür sprechen auch die weiteren Ausführungen (1. Kor 15,25-27):

„²⁵Er [Christus] muß herrschen, bis Gott ihm ,alle seine Feinde unter die Füße legt‘ [Ps 110,1]. ²⁶Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod. ²⁷Denn ,alles hat er unter seine Füße getan‘ [Ps 8,7].“

Die für Paulus einmalige Kombination von Psalm 110 mit dem Menschensohn-Psaln 8 erinnert an Jesu Antwort auf die Frage nach dem Sohn Davids (Mk 12,36 / Mt 22,44) und dürfte traditionell sein. Die Personifizierung des Todes als dem „letzten Feind“ (1 Kor 15,26) rückt ihn in die Nähe Satans.¹⁴⁸ Im Rabbinat wurde der Todesengel mit dem Satan identifiziert (Bill I 144-149), und man kann eine

¹⁴⁵ P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, ²1998, 126.

¹⁴⁶ *Romans 1-8*, 1988, 504.

¹⁴⁷ *ThWNT I*, 1933, 29f.

¹⁴⁸ Vgl. C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7)*, Berlin 1996, 388.

solche Vorstellung für Paulus nicht ausschließen. Wenn der Tod als satanischer Feind unter den Füßen des Messias-Menschensohn vernichtet wird, so ist die Nähe zu Genesis 3,15 kaum zu übersehen.¹⁴⁹

Die Gegenüberstellung des ersten und des letzten Menschen in 1. Korinther 15,45-49 ist von Genesis 2,7 geprägt¹⁵⁰: Wie „der erste Mensch (ἄνθρωπος) Adam zur lebendigen Seele (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) wurde, so der letzte Adam zum lebendig machenden Geist (εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν)“ (1 Kor 15,45). Die Verbindung von Auferstehung Jesu und Heiligem Geist auf dem Hintergrund von Genesis 2,7 hat Paulus hier mit Johannes gemeinsam (Joh 20,22).¹⁵¹ Die christologischen Formeln in Römer 1,4 (5.6) und 1. Timotheus 3,16 sprechen dafür,¹⁵² daß es sich bei dieser Kombination um eine ältere Tradition handelt. Der Leib des „letzten Adam“ bzw. „zweiten Menschen“ (1 Kor 15,45.47) wird von Paulus mit einem „sterbenden Weizenkorn“ verglichen (1 Kor 15,36-37). Manche sehen dahinter ein Jesus-Logion aus johanneischer Tradition (Joh 12,24),¹⁵³ das in einem Kontext steht (Joh 12,20-36), wo unter Verarbeitung der Versuchungs- und der Gethsemane-Geschichte über den „Sturz Satans“ und die „Erhöhung des Menschensohns“ geredet wird (4.3).

5.5. *Versuchung und Erhöhung des Menschengestaltigen (Philipper 2,6-11)*. Trotz einiger neuerer Einwände sprechen weitere starke Gründe für das Zitat einer vorpaulinischen Tradition.¹⁵⁴ Mehrere Forscher sehen Adam- bzw. Menschensohn-Tradition verarbeitet.¹⁵⁵ Während Adam der Versuchung erlag, „wie Gott sein zu

¹⁴⁹ Einen solchen Bezug erwog auch W. Wifall, CBQ 36 (1974) 365.

¹⁵⁰ Vgl. W. Brueggemann, ZAW 84 (1972) 17f.

¹⁵¹ Vgl. W. Wifall, The Breath of His Nostrils: Gen 2:7b, CBQ 36 (1974) 237-240 (240).

¹⁵² In der Abfolge „erschieden im Fleisch / gerechtfertigt im Geist / erschienen den Engeln“ (1 Tim 3,16b-d) kann sich die Geistaussage nur auf die Auferstehung beziehen. Vgl. I. H. Marshall, The Pastoral Epistles (mit P. H. Towner) [ICC], London – New York 1999, 525f.

¹⁵³ Vgl. H. Riesner, Paul's „Grain of Wheat“ Analogy and the Argument of 1 Corinthians 15, in: The Gospel Tradition, Philadelphia 1970, 171-186; C. L. Blomberg, The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary, Downers Grove 2001, 181.

¹⁵⁴ Das zeigt Detlef Häußer in seiner Dortmunder Dissertation „Christus-Bekenntnis und Jesus-Überlieferung bei Paulus“ (Kap. IV). Grundlegend bleibt immer noch O. Hofius, Der Christushymnus Philipper 2,6-11 (WUNT I/17), Tübingen²1991.

¹⁵⁵ Ein (kritischer) Überblick bei P. T. O'Brien, The Epistle to the Philippians (NIGTC), Grand Rapids 1991, 263-268.

wollen“ (Gen 3,5), gab Christus von sich aus diese Machtstellung auf (Phil 2,6). Freiwillig übernahm er die Knechtsgestalt des aus dem Paradies vertriebenen Adam (vgl. Gen 3,23) und wurde so zum Gottesknecht von Jesaja 53 (Phil 2,7a). Als einer „im Gleichbild der Menschen (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων)“¹⁵⁶ (Phil 2,7b), das heißt als der „Menschensohn“ von Daniel 7, trug er gehorsam das adamitische Todesschicksal (Phil 2,8). Wie der Gottesknecht (Jes 52,13) und der Menschensohn (Dan 7,13) aber wurde Jesus von Gott über alle himmlischen, menschlichen und dämonischen Mächte „erhöht (ὑπερύψωσεν)“ (Phil 2,9). Hinter Philipper 2,6-11 dürfte auch das Lösegeldwort Jesu stehen (Mk 10,45 / Mt 20,28).¹⁵⁷ Paulus verrät eine Kenntnis dieses Logions ebenfalls in anderen Zusammenhängen (1 Kor 7,22-23; 9,19; 10,33-11,1; Röm 5,15 u. ö.), und Lukas hat es in seiner Sonderüberlieferung vorgefunden, um Teile davon an verschiedenen Stellen zu verwenden (Lk 19,10; Apg 20,28.35).¹⁵⁸ Mit dem Wort vom Dienen des Menschensohns dürfte Jesus die Widerfahrnisse des Anfangs (Taufe und Versuchung) zusammengefaßt haben: Er ist der Messias-Menschensohn, aber in der Gestalt des leidenden Gottesknechts. Zwischen Philipper 2,6-11 und dem „Magnifikat“ aus der lukanischen Sonderüberlieferung (Lk 1,46-55) gibt es bemerkenswerte Beziehungen.¹⁵⁹ Das könnte neben anderen sprachlichen Beobachtungen¹⁶⁰ für eine Herkunft der christologischen Tradition aus dem frühen palästinischen Judenchristentum sprechen.

5.6. *Same Davids und neugeborener Gottessohn (Römer 1,3-4)*. Auch hier nimmt eine Mehrheit von Forschern eine vorpaulinische Tradition an, für die unter anderem der parallelismusartige Aufbau spricht. Über Jesus Christus heißt es:

„³Geworden (γενομένου) aus dem Samen (ἐκ σπέρματος) Davids nach dem Fleisch,

⁴eingesetzt als Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) aus der Auferstehung der Toten“.

¹⁵⁶ Immerhin liest unsere älteste Handschrift P⁴⁶ (um 200) den Singular ἀνθρώπου. Eine frühe Verschreibung wäre leicht denkbar.

¹⁵⁷ Vgl. schon H. Riesenfeld, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament* (LD 98), Paris 1979, 109-112.

¹⁵⁸ Vgl. R. Riesner, *Back to the Historical Jesus Through Paul and His School* (The Ransom Logion – Mark 10,45; Matthew 20,28), *JSHJ* 1 (2003) 171-199.

¹⁵⁹ Vgl. A. Contri, Il „Magnificat“ alla luce dell’*inno cristologico di Filippesi* 2,6-11, *Mar* 40 (1978) 164-168.

¹⁶⁰ Literatur bei R. Riesner, *Christologie in der Jerusalemer Urgemeinde*, *ThBeitr* 28 (1997) 229-243 (240 Anm. 48).

Die alttestamentlichen Hauptbezugsstellen sind 2. Samuel 7,12ff; Psalm 2,7 und wohl auch Psalm 110. Gelegentlich wurde ein Einfluß von Genesis 3,15 auf Römer 1,3 erwogen.¹⁶¹ Das muß zwar eine Vermutung bleiben, doch gibt es immerhin Verbindungen zu einigen Überlieferungskreisen sowie Sprach- und Motivtraditionen, die uns im Zusammenhang mit dieser Stelle begegnet sind. Anstatt des sonst bei Paulus geläufigen „heiliger Geist“ (πνεῦμα ἅγιον) gebraucht er hier den für ihn einmaligen Ausdruck πνεῦμα ἁγιωσύνης, der Parallelen (שְׁרָרָה קַדְוָה) in Qumran hat (1QS 4,21; 8,16; 9,3 usw.).¹⁶² Die Wendung „aus dem Samen Davids“ begegnet außer in einer weiteren Bekenntnisformel (2 Tim 2,8) sonst nur noch in johanneischer Tradition (Joh 7,42) und lukanischer Sonderüberlieferung (Apg 13,23). Eine andere nahe Parallele findet sich in Offenbarung 22,16, wo der Auferstandene zu der ihm entgegenkommenden Braut(gemeinde) sagt: „Ich bin das Geschlecht (τὸ γένος) Davids.“ Römer 1,4 scheint die Auferstehung als Neugeburt des Gottessohnes aufzufassen,¹⁶³ wie es in eben diesen drei Traditionsströmen geschieht (4.5). Besonders auffallend ist die Nähe von Römer 1,3-4 zu dem aus der lukanischen Sonderüberlieferung stammenden Engelswort an Maria (Lk 1,32-35)¹⁶⁴ und zu einem messianischen Text aus Qumran-Höhle IV (4Q246).¹⁶⁵

5.7. *Eva, die Christus-Braut und der Satansengel* (2 Korinther 11,2-3; 12,7-9). In 2. Korinther 11,2 vergleicht Paulus die Gemeinde, die sich von judenchristlichen Irrlehrern beeinflussen läßt (1 Kor 11,5.22), mit der „von der Schlange betrogenen Eva“ (Gen 3,13). Als ein bei ihm einmaliges Gegenbild stellt er der Gemeinde vor Augen: „Ich habe euch mit einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau (παρθένον ἁγνήν) zu Christus zu führen.“ In der Johannes-Offenbarung wird die „von der Schlange verfolgte Frau“ (Offb 12,9.13), wie es unter Aufnahme von Genesis 3,15 heißt, später als die „Braut“ des Christus (Offb 21,2) identifiziert (3.2). Den Irrlehrern wirft Paulus vor, „sich als Apostel Christi zu verstellen..., wie der Satan selbst sich als Engel des Lichts verstellt“, und sie erweisen sich so „als seine Diener“ (2 Kor 11,13-15). Auch die „Herrschenden dieser

¹⁶¹ W. Wifall, CBQ 36 (1974) 364.

¹⁶² Vgl. J. A. Fitzmyer, Romans (AB 33), New York 1993, 234.

¹⁶³ Vgl. A. Feuillet, Jésus et sa Mère, 1974, 68.

¹⁶⁴ Vgl. L. Legrand, L'arrière-plan néotestamentaire de Luc 1,35, RB 70 (1963) 179-185; R. Laurentin, Les Évangiles de l'Enfance du Christ, ²1983, 52f.

¹⁶⁵ Vgl. O. Betz – R. Riesner, Verschwörung um Qumran? Jesus, die Schriftrollen und der Vatikan, Rastatt 1999, 115-118; J. Zimmermann, Messianische Texte aus Qumran, 1998, 128-179.

Welt“ (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου), die Jesus ans Kreuz brachten (1 Kor 2,8), waren unwissentlich Werkzeuge des Satans.¹⁶⁶ Die Bezeichnung „Engel des Lichts“ (2 Kor 11,14) ist sonst nur noch im „Leben Adams und Evas“ (VitAd 9,1) belegt (2.4). Darüber hinaus wird man an Offenbarung 12,7.10, aber auch an 1QHodajot 11,18 erinnert, wo von „Engeln des Satans“ bzw. „Geistern der Viper“ die Rede ist. Die ungewöhnliche Ausdrucksweise des Apostels würde besonders verständlich, wenn A. Schlatter mit seiner Annahme Recht hätte, daß es sich bei den Irrlehrern, die aus Palästina nach Korinth kamen (2 Kor 11,22), um eine Fehlentwicklung aus dem johanneischen Kreis heraus handelte.¹⁶⁷

Als echter Apostel und Diener Christi wollte sich Paulus gerade in Schwachheit und Leiden erweisen. Als Beispiel erzählt er von „einem Pfahl (σκόλοψ) im Fleisch, nämlich des Satans Engel (ἄγγελος σατανᾶ), der mich mit Fäusten schlägt (κολαφίζει)“ (2 Kor 12,7). Und dann fährt der Apostel fort: „Seinetwegen habe ich dreimal zum Herrn gefleht, daß er von mir weicht“ (2 Kor 12,8). J. Jeremias hat im dreimaligen Gebet eine Reminiszenz an die Gethsemane-Geschichte (Mk 14,35-41) gesehen.¹⁶⁸ In der lukanischen Sonderüberlieferung wird Gethsemane (Lk 22,40-53) als satanische Versuchung erzählt (2.3). U. Heckel stellt fest: „Die nächste formgeschichtliche Parallele zu 2. Kor 12,7b-9a stellt das *Gebet Jesu* in Joh 12,27f dar, das an die synoptische Überlieferung der Gethsemane-Perikope erinnert und diese – oder zumindest eine entsprechende – Tradition voraussetzt.“¹⁶⁹ Man könnte versucht sein, noch weitere Parallelen zur Passionsgeschichte zu finden: Wie der Apostel wurde Jesus „mit Fäusten geschlagen (κολαφίζειν)“ (Mt 26,67 / Mk 14,65). Dachte Paulus beim Pfahl auch an das Kreuz Jesu, was sprachlich möglich wäre?¹⁷⁰ Lukas 9,23 redet verallgemeinernd vom „täglichen Tragen des Kreuzes“. Der „Pfahl“ sollte Paulus hindern, sich „wegen des Übermaßes der Offenbarungen zu überheben“ (2 Kor 12,7a). Unmittelbar zuvor hatte er als Höhepunkt seiner ekstatischen Erfahrungen die „Entrückung ins Paradies“ (ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον) genannt (2 Kor 12,4). Offenbar stand dem Apostel auch die Paradieses- und Sündenfallgeschichte in Genesis 3 vor Augen. Das Wort παράδεισος kommt im Neuen Testament außer in 2. Korinther

¹⁶⁶ Wie sich nicht allein 1 Kor 2,8 mit vorlukanischer Ausdrucksweise (2.3) berührt, sondern 1 Kor 1-2 insgesamt in einen solchen Zusammenhang führt, möchte ich an anderer Stelle zeigen.

¹⁶⁷ Die korinthische Theologie (BFChTh 18/2), Gütersloh 1914, 117-123.

¹⁶⁸ Neutestamentliche Theologie I, ²1973, 184 Anm. 55.

¹⁶⁹ Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13 (WUNT II/56), Tübingen 1993, 97.

¹⁷⁰ Vgl. G. Dellling, σκόλοψ, ThWNT VII, 1964, 411-415.

12,4 nur noch in der lukanischen Sonderüberlieferung (Lk 23,43) und in der Johannes-Offenbarung vor (Offb 2,7).

5.8. *Evas Verführung und die Kindesgeburt (1. Timotheus 2,13-15)*. Der erste Timotheus-Brief gibt sich als ein Schreiben des Paulus an einen Schüler. In seinem großen Kommentar zu den Pastoralbriefen tritt I. H. Marshall dafür ein, daß zumindest genuine paulinische Tradition verarbeitet worden ist.¹⁷¹ Zu den schwierigsten Stellen gehört 1. Timotheus 2,13-15:

„¹³Adam wurde zuerst erschaffen, danach Eva. ¹⁴Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau (γυνή) ließ sich verführen und übertrat das Gebot. ¹⁵Sie wird aber διὰ τῆς τεκνογονίας gerettet, wenn sie in Glaube und Liebe und Heiligung mit Besonnenheit bleiben“.

Nachdem kurz zuvor gut paulinisch die Errettung aus Gnade und Glauben betont worden war (1 Tim 1,12-16; 2,4-5), scheint plötzlich für Frauen das Heil an ein „Werk“ gebunden zu sein. Gelegentlich wurde in der Alten Kirche die Ansicht vertreten, das neutestamentliche *hapax legomenon* τεκνογονία meine die Geburt des Christus-Kindes (CGPNT VII 22). Mehrere moderne Forscherinnen und Forscher haben diese Auslegung neu belebt¹⁷², und N. Baumert faßt als sein Ergebnis zusammen: „In V 13-14b sind die *Frauen*, von denen ja die Rede ist, in Eva typologisch zusammengefaßt, und dies setzt sich in V 15a fort: *Sie*, Eva, sollte – als Repräsentantin ihres Geschlechts – durch *die* Kindesgeburt gerettet werden. Dies ist in der Tat der grammatische Tatbestand... Warum also ‚die‘ Kindesgeburt? Gen 3[,15] ist die Rede von ‚dem Samen, *der* dir den Kopf zertreten wird:‘ Insofern wird der Retter / Messias (*sōtēr*) als Nachkomme Evas eingeführt, der der Schlange den Kopf zertreten wird und somit Eva und alle *ihre* Nachkommen (Gen 3,20: ‚Mutter aller Lebenden‘) ‚rettet‘. Der ‚aus der Frau Geborene‘ (Gal 4,4) ist also zugleich Sohn Mariens und Sohn der Eva. *Sie* (und in ihr alle Frauen, denn es geht ja um das weibliche Geschlecht) wird ‚gerettet‘ (im theologischen Sinn des Wortes) ‚durch *die* Kindesgeburt‘, nämlich durch diese ganz bestimmte, in Gen 3[,15] angekündigte und in der ‚Fülle der Zeit‘ (Gal 4,4) geschehene ‚Ge-

¹⁷¹ The Pastoral Epistles, 1999, 57-91.

¹⁷² A. D. B. Spencer, *Eve at Ephesus*, JETS 17 (1974) 215-222 (220); P. B. Payne, *Libertarian Women in Ephesus*, TrinJ 2 (1981) 169-197 (177-181); H. Huizenga, *Women, Salvation, and the Birth of Christ: A Reexamination of 1 Timothy 2,15*, SBT 12 (1982) 17-26.

burt.“¹⁷³ Diese Deutung gewinnt an Plausibilität, wenn man die besondere Nähe der Pastoralbriefe zur lukanischen Jesus-Überlieferung (einschließlich der Geburts-geschichte) bedenkt.¹⁷⁴

5.9. *Vorlukanisch-vorjohanneische Tradition bei Paulus.* An allen Stellen, wo bei Paulus ein Einfluß von Genesis 3,15 wahrscheinlich oder möglich ist, begegnen in auffallender Häufigkeit und Dichte Vorstellungen, die für ihn ungewöhnlich, aber für die vorlukanische Überlieferung sowie die Traditionen von Johannes-Apokalypse und Johannes-Evangelium charakteristisch sind. Mit der vorlukanischen und vorjohanneischen Überlieferung verbinden Paulus Vorstellungen wie Jesus als Same Davids (Röm 1,3), Christus als Fürsprecher der Gläubigen (Röm 8,34), die Gethsemane-Geschichte als satanische Versuchung (Gal 4,6; 2 Kor 12,7-9; Röm 8,15), der Auferstandene als Erstgeborener der neuen Schöpfung (Röm 8,29), die Entstehung der Gemeinde als Geburtsvorgang (Gal 3,19; Röm 8,22-23), die Sendung des Geistes (Gal 4,6), die Existenz eines himmlischen Paradieses (2 Kor 12,4) – allein mit der Johannes-Offenbarung die Annahme von Satansengeln (2 Kor 12,7), die Verbindung von Auferstehung und Geist (1 Kor 15,45; Röm 1,4), die Gemeinde als Braut (2 Kor 11,2), das himmlische Jerusalem (Gal 4,26) – allein mit dem Johannes-Evangelium die Sendung des Sohnes Gottes (Gal 4,4; Röm 8,3), das Logion vom Weizenkorn (1 Kor 15,36-37), die Verbindung von Abrahamskinder / Knechtschaft / Freiheit (Gal 4,21-26) – allein mit der lukanischen Sonderüberlieferung die Geburt des Christus aus einer Frau / unter das Gesetz (Gal 4,4), die Adam-Christus-Typologie (1 Kor 15,21-22.45-49; Röm 5,12-21; 8,3). Wo hinter paulinischen Texten die Menschensohn-Vorstellung sichtbar wird, liegen immer Berührungen mit einem, meist aber mit mehreren der drei genannten Traditionsströme vor.

6. DER HEBRÄER-BRIEF

In Hebräer 2 findet man eine überraschend ähnliche Vernetzung von Motiven und Belegstellen, wie sie eben zusammengestellt wurden. Das stärkt die Ansicht

¹⁷³ Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien (FzB 68), Würzburg 1992, 297f (Hervorhebungen im Text). Ganz ähnlich (unter Einschluß von Gen 3,15) argumentierte schon G. Wohlenberg, Die Pastoralbriefe (KNT 13), Leipzig ²1911, 120f.

¹⁷⁴ Vgl. A. Strobel, Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe, NTS 15 (1969) 191-210; R. Fuchs, Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren? (BWM 12), Wuppertal 2003, 145-147.

der älteren protestantischen, gelegentlich auch noch heute vertretenen Exegese, in Hebräer 2,14 eine Anspielung auf Genesis 3,15 zu finden¹⁷⁵:

„Weil nun die Kinder von Fleisch und Blut sind, hat auch er [Christus] in gleicher Weise Fleisch und Blut angenommen, damit er durch den Tod den vernichte, der die Gewalt über den Tod hat, das ist der Teufel (διδύβολος).“

Unmittelbar vor dieser Aussage wurde Psalm 8 über den „Menschensohn“ christologisch angewendet (Hebr 2,6-8a),¹⁷⁶ was eine auffallende Gemeinsamkeit mit Paulus (1 Kor 15,27; vgl. Eph 1,22) darstellt (5.4). Ganz besonders betont der Verfasser des Hebräer-Briefs, daß Gott dem Sohn „alles (unter seine Füße) gelegt hat“ (Hebr 2,8b), womit vor allem auch die Engelmächte gemeint sind (Hebr 2,5). Der menschliche Nachkomme von Genesis 3,15 soll die (bösen) Mächte niedertreten, aber die Parallelität geht noch weiter: Nach Hebräer 2,14 befreit der „Menschensohn“ seine „Kinder“ vom Teufel, indem er ihn durch seine eigene tödliche Verwundung vernichtet. In einem von denselben alttestamentlichen Stellen mit geprägten Zusammenhang (1 Kor 15,26) sieht auch Paulus Satan und Tod aufs Engste zusammen (5.4). Die Aufgabe Jesu, die „Kinder Abrahams“ aus einem „Leben als Knechte“ zu befreien (Hebr 2,15-16), erinnert an Johannes 8 und Galater 4 (5.2). Der Satz, der den Gedankengang in Hebräer 2,1-18 abschließt, spricht von der „Versuchung“ (πειρασθείς) Jesu (Hebr 2,18). In Hebräer 4,14 - 5,10 erscheint das Leiden Jesu als „Versuchung“ (Hebr 4,15; vgl. Lk 22,28). Verdeutlicht wird das Mitleiden des wahren Hohenpriesters mit einer Version der Gethsemane-Geschichte (Hebr 5,7-8), die der lukanischen Sonderüberlieferung verwandt ist (2.3),¹⁷⁷ zu der auch sonst Beziehungen bestehen.¹⁷⁸

7. JAKOBUS- UND JUDAS-BRIEF

7.1. *Jakobus-Brief*. In Jakobus 1,12-18 geht es um die Versuchung (πειρασμός) und die Bewährung in ihr (Jak 1,12). Die Betonung dieses Motivs

¹⁷⁵ F. Laubach, *Der Brief an die Hebräer* (WStB), Wuppertal 1967, 68. Vgl. weiter T. Gallus, *Die „Frau“ in Gen 3,15*, 1979, 41-43.

¹⁷⁶ Zur Menschensohn-Vorstellung vgl. G. W. Buchanan, *To the Hebrews* (AB 38), New York 1972, 38-41.

¹⁷⁷ Vgl. A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique*, Paris 1977, 176-185.

¹⁷⁸ Vgl. F. Dibelius, *Der Verfasser des Hebräerbriefes. Eine Untersuchung zur Geschichte des Urchristentums*, Straßburg 1910, 14-30.

teilt das Schreiben mit der lukanischen Sonderüberlieferung.¹⁷⁹ Es werden zwei Wege einander gegenüber gestellt: 1) Gott versucht niemanden, sondern das tut die eigene Begierde (Jak 1,13-14): „Wenn aber die Begierde empfangen hat, gebiert sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert sie den Tod“ (Jak 1,15). Im Hintergrund steht die verhängnisvolle Ereignisfolge von Genesis 3. Jakobus 1,15 kann man als ethisierende Umschreibung von Genesis 3,15 lesen: Die Nachkommenschaft der Begierde (des Versuchers) ist eine Macht, die den Tod herbeiführt. 2) Jakobus 1,16-18 entfaltet ein Gegenbild: „Jede gute und vollkommene Gabe“ reißt man nicht durch eigenes Begehren an sich, sondern sie „kommt von oben herab vom Vater der Lichter (ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων), bei dem weder Veränderung noch Wechsel des Lichts ist“ (Jak 1,17). Diese ungewöhnliche Bezeichnung Gottes hat Parallelen im Einzugsbereich des Essenismus (Apk-Mos 36,3; 38,1; vgl. TestAbr 7,6; CD 5,17-18; IQS 3,20). Mit einer solchen Beschreibung soll Gott offensichtlich von der Macht der Finsternis, also dem Teufel, abgehoben werden, der später auch ausdrücklich als Verursacher der Begierden genannt ist (Jak 4,7).¹⁸⁰ Der Geburt zum Tode steht eine Geburt zum Leben gegenüber: „Nach seinem Willen hat er uns durch das Wort der Wahrheit geboren, damit wir die Erstlinge seiner Geschöpfe (ἀπαρχὴν τῶν αὐτοῦ κτισμάτων) sind“ (Jak 1,18). Damit kommt nun auch der positive Teil von Genesis 3,15 in den Blick: Es gibt eine Nachkommenschaft, der von Gott das Leben verheißen ist. Jakobus 1,18 hat eine auffallende Nähe zu solchen Vorstellungen der Johannes-Apokalypse (Offb 14,4) sowie der johanneischen (Joh 1,12-13; 3,3-8) und vorpaulinischen Tradition (1 Kor 15,20; Röm 8,22-23), denen wir im Zusammenhang mit Genesis 3,15 begegnet sind (5.3 und 5.4).

7.2. *Judas-Brief*. In diesem kurzen Schreiben läßt sich kein direkter Bezug auf Genesis 3,15 nachweisen, wohl aber Motive, die damit später traditionsge-schichtlich verbunden worden sind. In scharfer Polemik werden die Irrlehrer mit den gefallenen Engeln verglichen (Jud 6; vgl. Gen 6,1-4) und auf dem „Weg Kains“ (Jud 11; vgl. Gen 4,8) gesehen. Die Häretiker lästern sogar den Teufel, über den der Erzengel Michael, der hier wie in Johannes-Offenbarung 12,7 als Anwalt im Himmel vorgestellt ist,¹⁸¹ kein Urteil zu sprechen wagte (Jud 9). Aber gerade darin erweisen sie sich als „unvernünftige Tiere“ (Jud 10) - [und somit als Kreaturen Satans?]. Am Ende „kommt der Herr, wie Henoch, der siebte nach,

¹⁷⁹ Das zeigt Achim Peter in seiner Dortmunder Dissertation „Jesus-Überlieferung im Jakobus-Brief“.

¹⁸⁰ Kurz zuvor dürfte in Jak 4,5 ein Bezug auf die Paradiesesgeschichte vorliegen. Das angebliche Schriftzitat (ἡ γράφῃ λέγει) kann man nämlich als Umschreibung von Gen 2,7 verstehen. Vgl. F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (HThK 13/1), Freiburg ⁵1987, 181-184.

¹⁸¹ Vgl. G. B. Caird, *The Revelation of St. John*, 1965, 153-155.

Adam prophezeit hat“, „mit seinen vielen tausend Heiligen, um Gericht zu halten“ (Jud 14), also als der Menschensohn von Daniel 7.

7.3. *Familientraditionen?* Es gibt nach wie vor Forscher, die den Jakobus- wie den Judas-Brief mit den gleichnamigen Herrenbrüdern verbinden.¹⁸² Beide Schreiben zeichnen sich durch eine an Qumran erinnernde Schriftauslegung, die Aufnahme von Henocho-Traditionen und eine Nähe zur lukanischen Sonderüberlieferung aus.¹⁸³ Das ist von Bedeutung, wenn es um den jüdischen religiösen Hintergrund der Familie Jesu geht (10.2 und 10.3).

8. ANDERE JÜDISCH-JUDENCHRISTLICHE TRADITIONEN

8.1. *Oden Salomos.* Diese Hymnen zeigen auffällige Berührungen sowohl mit den Lobpsalmen von Qumran wie mit der johanneischen Tradition.¹⁸⁴ Die Oden stammen offenbar aus einer judenchristlichen Gemeinde in Syrien um 100. J. H. Charlesworth bemerkt zur religionsgeschichtlichen Bedeutung der Dichtungen: „The striking and frequent parallels between the Odes and the Dead Sea Scrolls, especially the Hodayoth, give us another indication of the extent to which the Essenes influenced some earliest Christian theology.“¹⁸⁵ Manches, was früher als gnostisch aufgefaßt wurde, erweist sich als Erbe frühjüdischer „Dis-senters“. Christus (OTP 2,754) spricht in Ode 22:

„⁴Er [Gott], der mir solche Macht gab über die Fesseln, daß ich sie löste,
⁵ist der, welcher durch meine Hände den siebenköpfigen Drachen (Schlange) stürzte (erschlagen hat).

Und du stellst mich auf seine Wurzel, daß ich seinen Samen vernichtete.“

¹⁸² Sehr beachtenswert R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco 1983; Ders. *James: Wisdom of James, disciple of Jesus the sage*, London – New York 1999; L. T. Johnson, *The Letter of James* (AB 37A), New York 1995.

¹⁸³ Vgl. R. Bauckham, *James, 1 and 2 Peter, Jude*, in: D. A. Carson – H. G. M. Williamson, *It is Written* [FS für Barnabas Lindars], Cambridge 1988, 303-317; Ders., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990; R. Riesner, *James*, in: J. Barton – J. Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001, 1255-1263.

¹⁸⁴ Vgl. J. H. Charlesworth, in: *The Old Testament Pseudepigrapha II*, 1985, 726-728.

¹⁸⁵ AaO. 728.

Diese Übersetzung von M. Lattke gibt den syrischen Text wieder und notiert Abweichungen im Koptischen in Klammern.¹⁸⁶ Der Verfasser der Oden hat Genesis 3,15 mit einer Tradition vom Satan als „siebenköpfigem Drachen (bzw. Schlange)“ kombiniert, die wir auch aus der Johannes-Offenbarung kennen (Offb 12,3). In der wohl ursprünglicheren syrischen Version wird auch auf den Sturz Satans angespielt, von dem nicht nur die Apokalypse (Offb 12,9; 20,2-3), sondern auch das Johannes-Evangelium (Joh 12,31) und die lukanische Sonderüberlieferung (Lk 10,18) reden (2.1; 3.1 und 4.3).

8.2. *Testament Adams*. Ältere jüdische Teile wurden vermutlich im 3. Jahrhundert mit einem christlichen Schluß versehen. In einer Prophetie Adams, bei der sich Jüdisches und Christliches mischen, wird die Geburt des Messias aus der Jungfrau Maria als Erfüllung von Genesis 3,15 beschrieben (TestAdam 3,6-8). P. Rießler fand in der Schrift essenische Züge,¹⁸⁷ die man auch in anderen Teilen des Adam-Zyklus feststellen kann (1.2). Jüdisch-judenchristliche Adam-Legenden waren im 2. Jahrhundert n. Chr. auch in der von Herrenverwandten geleiteten Jerusalemer Gemeinde verbreitet.¹⁸⁸ So wurde das Grab Adams an der Ostseite des Golgatha-Felsen lokalisiert, wo tatsächlich eine kultisch verehrte Höhle archäologisch nachweisbar ist.¹⁸⁹ Eine jüngere Form der Adam-Golgatha-Legende bietet die „Syrische Schatzhöhle“, in der aber auch ältere jüdische Traditionen aufgenommen sind. Es findet sich dort ein nicht sehr deutlicher Hinweis auf die Erfüllung von Genesis 3,15 durch Christus (5,2-9) und ein Stammbaum Adams, der auf Maria hinausgeführt ist (52,3-11).

9. FRÜHE PATRISTISCHE ZEUGNISSE

9.1. *Papias von Hierapolis*. In der armenischen Fassung eines Apokalypse-Kommentars des Andreas von Caesarea ist uns ein Zitat dieses kleinasiatischen Apostelschülers und Bischofs überliefert.¹⁹⁰ Wie für das Johannes-Evangelium (4.1) und den Hebräer-Brief (6.1) war für Papias das Kreuz Jesu der Sieg über den

¹⁸⁶ Oden Salomos (FC 19), Freiburg 1995, 160f.

¹⁸⁷ Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928, 1332.

¹⁸⁸ Vgl. R. Riesner, Adolf Schlatter und die Judenchristen Jerusalems, in: K. Bockmühl, Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters, Gießen 1988, 34-70 (60-65).

¹⁸⁹ Vgl. B. Bagatti – E. Testa, Il Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche (SBFCMi 21), Jerusalem 1978; R. Riesner, Auferstehung, Archäologie und Religionsgeschichte, ThBeitr 25 (1994) 319-326.

¹⁹⁰ F. Siegert, in: J. Kürzinger, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments (EichM 4), Regensburg 1983, 129-132.

Satan. Aber Papias hat diesen Gedanken auch zu Recht in Offenbarung 12 ausgedrückt gefunden (4.5):

„Als dies aber geschah, wurde der Sieg Michaels und seiner Heerscharen, der Wächter der Menschheit, vollendet: und der Drache konnte nicht mehr widerstehen [Offb 12,7-8]. Denn der Tod Christi machte ihn zu zuschanden und warf (ihn) auf die Erde [Offb 12,9], dem gemäß auch Christus sprach: ‚Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz‘ [Lk 10,18]“.

Bemerkenswert ist die exegetische Kombination von Offenbarung 12 mit dem Jesus-Wort in Lukas 10,18-20. Auch sonst scheint sich Papias mit der Auslegung des Satanssturzes in der Johannes-Apokalypse beschäftigt zu haben.¹⁹¹

9.2. *Justin der Märtyrer*. In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon bezieht der Apologet Genesis 3,15 eindeutig auf Christus (Dial 100,5 [BKV 33,164]):

„Durch die Jungfrau Maria ist Jesus geboren worden, auf welchen, wie wir gezeigt haben, so viele Schriftstellen gesprochen sind, und durch welchen Gott die Schlange und die ihr ähnlich gewordenen Engel und Menschen vernichtet, diejenigen dagegen, welche ihre Sünden bereuen und an ihn glauben, vom Tode befreit“

Wie schon in älteren Texten werden sowohl böse Menschen wie Geister als Nachkommen der Schlange angesehen. Vorher hatte Justin den Ungehorsam Evas und den Gehorsam Marias parallelisiert, wie es später auch Tertullian getan hat (De carne Christi 18,5). Die Nachkommenschaft Evas versteht Justin sowohl individuell als den Christus wie kollektiv als die Gläubigen. Interessant sind die Ausführungen des Apologeten zur Menschensohn-Bezeichnung Jesu. Die Überlegung „Menschensohn (ὁ υἱὸν ἀνθρώπου) nannte er sich entweder wegen der Geburt aus der Jungfrau“ (Dial 100,3 [PTS 47,241]) kombiniert Genesis 3,15 mit Jesaja 7,14. Als andere Möglichkeit erwägt Justin „oder weil Adam auch der Vater dieser erwähnten Männer war, von denen Maria ihr Geschlecht ableitet“ (Dial 100,3 [BKV 33,163]). Zuvor hatte Justin die davidische Herkunft Marias behauptet, wie sie auch schon das Protevangelium des Jakobus voraussetzt (Protev 10). Justin scheint also in dem auf Adam zurückgeführten Stammbaum Lukas 3,23-37 auch teilweise eine Genealogie von Maria gesehen zu haben. Wie schon Johannes (4.1)

¹⁹¹ Vgl. G. Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche (WUNT I/25), Tübingen 1981, 46f.

verbindet Justin (Dial 91,4; vgl. 112,2) die Paradiesesschlange mit der durch Mose aufgerichteten Schlange (Num 21,4).

9.3. *Irenäus von Lyon*. Seine Deutung von Genesis 3,15 auf Christus (Adv Haer V 21,1) wurde schon zu Anfang zitiert (0.3). Unter Hinweis auf Galater 3,19 identifizierte Irenäus den „Samen (*semen*) Abrahams“ mit dem „Samen“ Evas und betrachtet Galater 4,4 „*factum de muliere*“ als „sehr deutliche (*manifestus*)“ Bezugnahme auf Genesis 3,15 (ebd.). Weiter stellte Irenäus fest: „Deshalb bekennt sich auch der Herr als Menschensohn (*Filium hominis*), weil er den ersten Menschen, aus dem die Frau gebildet wurde, in sich rekapitulierte“ (FC 8/5,163). Die Versuchung Jesu (Mt 4,1-12) erzählte der Kirchenvater als Versuchung des Menschensohns und zweiten Adam (Adv Haer V 21,2-3): „Die in Adam geschehene Übertretung von Gottes Gebot wurde aufgelöst durch das Gebot des Gesetzes, welches der Menschensohn beachtete, da er das Gebot Gottes nicht übertrat... Der abtrünnige Engel Gottes (*apostata Dei angelus*) wurde vom Menschensohn überwunden“ (FC 8/5,169).

9.4. *Hippolyt von Rom*. Sein Zeugnis ist besonders interessant,¹⁹² weil er noch über archaische judenchristliche und gelegentlich sogar essenisierende Traditionen verfügte.¹⁹³ In seinem Kommentar zum Hohenlied deutete Hippolyt die Braut noch teilweise auf die Synagoge. Die Frauen, die das Grab Jesu besuchen und von den Engeln seine Auferstehung verkündet bekommen, stellen den Übergang von der Synagoge zur neutestamentlichen Gemeinde dar. Die Frauen sind die Braut, die ihren Freund des Nachts sucht (Hohl 25,4): „Auch sie (findet) den Erlöser... Nicht mehr ist jetzt Eva in die Ferse gestochen [Gen 3,15]“. Christus begegnet den Frauen, „damit sie durch Gehorsam erfüllen, was Eva mangelte“ (TU 23/2, 1906, 86 [Übers. N. Bonwetsch]). Bemerkenswert ist wieder das Ineinandergreifen von individueller und kollektiver Deutung. Christus ist der von Genesis 3,15 verheißene Nachkomme Evas, aber Eva kann auch als corporate personality für alle ihre Nachkommen stehen. Messianische Deutung und ethische Anwendung von Genesis 3,15 stehen nebeneinander.

In seinen „*Benedictiones Moyses*“ verband Hippolyt Genesis 3,15 mit einer offenbar jüdisch-chiliasmischen Erwartung:

¹⁹² Zu echten und unechten Schriften vgl. B. R. Suchla, Hippolyt, in: S. Döpp – W. Geerlings, Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 1998, 296-299.

¹⁹³ Literatur bei R. Riesner, Essener und Urgemeinde in Jerusalem, 1998, 100, 106.

„Nach dem Fall des Teufels und dem Untergang aller seiner Völker... wird erben Israel gemäß den Teilen mit Glauben in dem Lande Jakobs [Dtn 33,28]. Zu der Zeit werden alle Heiligen herrschen mit Christus [Offb 20,4]. Israeliten werden genannt Gottschauende, für immer angesiedelt im heiligen Lande... Denn aufs Haupt geschlagen sind die Sünden, ausgelöscht sind die Begierden des Herzens und besiegt ist der Tod. Untertreten (Zertreten) schon ist der Versucher, aufs Haupt geschlagen schon der Unbesiegbare, getötet schon die arglistige Schlange [Gen 3,15]. Schon befreit sind die Geborenen“ (23,3-4 [TU 26/1, 1904, 78]).

Eine übertragene ethische Deutung von Genesis 3,15, die an Philo (1.1) und Jakobus 1,15 erinnert (8.1), steht hier neben einer sehr realistischen Auffassung, die offenbar mit einer Wiederansiedlung der Juden im Israel-Land rechnet.

In „De David et Goliath“ stellt Hippolyt kurz fest: „Durch Christus (wurde) besiegt der Verführer; das Haupt der Schlange hieb er ab“ (7,9 [TU 26/1, 1904, 84]), um später diese christologische Deutung ausführlicher darzulegen. Eine parallele Tradition dazu findet man im (juden?)christlich interpolierten Testamentum Joseph 19,8-9.¹⁹⁴ Jüdisch wirkt bei Hippolyt die kollektive Deutung von Jesaja 53:

„Denn gekommen ist der wahrhaftige David. Er nämlich war aus deiner Nachkommenschaft zuvor von der Jungfrau geboren [Jes 7,14]; er weidete die Schafe seines Vaters und hat den Tod wie einen Löwen vernichtet und den Bären wie die Sünde dieser Welt losgekauft [1 Sam 17,34-36], und den Wolf, den Verführer [Joh 10,12], vertrieben und den wie ein Schaf getöteten Menschen [Jes 53,7] auferweckt und durch das errettet“ (11,2 [TU 26/1, 1904, 88]).

Diese Ausführungen zeigen, wie andere biblische Aussagen über den Kampf gegen wilde Tiere mit Genesis 3,15 kombiniert werden konnten. Man sollte deshalb nicht ausschließen, daß sich schon Psalm 91,13 auf Genesis 3,15 zurückbezieht, wenn er vom „Niedertreten von Löwen, Nattern und Drachen“ spricht (0.2). Der Gebrauch des Ausdrucks „Holz“ für das Kreuz verbindet Hippolyt mit lukanischer Sonderüberlieferung und Johannes-Offenbarung (2.4).

Holz das Haupt der Schlange zerrieben [Gen 3,15] und Adam aus dem Untersten des Hades wie ein getötetes Schaf vom Tode

¹⁹⁴ Vgl. P. Busch, Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12 (TANZ 19), Tübingen – Basel 1996, 68-75.

In „De benedictionibus Jacob“ hat Hippolyt Genesis 3,15 nicht nur auf Christus gedeutet, der durch Tod und Auferstehung „das Bild Adams wieder herstellte“, sondern den Vers mit dem Segen des Patriarchen über seinen Sohn Dan verbunden (12,1-4 [TU 26/1, 1904, 34-36]). In Genesis 49,17 wird über ihn gesagt:

„Dan sei wie eine Schlange am Wege,
wie eine Viper am Pfad,
die dem Roß in die Fesseln sticht,
und sein Reiter rückwärts fällt.“

Den „Stich in die Fesseln des Rosses“ hat Hippolyt auf die Versuchungen der Apostel gedeutet und dabei auf Lukas 22,3.31 und Johannes 13,27 angespielt (TU 26/1, 1904, 36). Die Kombination der beiden alttestamentlichen Stellen war offenbar auch Irenäus bekannt, und A. Orbe nimmt deshalb für beide Kirchenväter eine gemeinsame ältere Quelle an.¹⁹⁵ Die mit dieser Exegese verbundene Erwartung des Antichristen aus dem Stamm Dan, die sowohl bei Irenäus (Adv Haer V 30,2) wie bei Hippolyt (De Antichristo [CSCO 264,60]) begegnet, weist auf eine judenchristliche Tradition zurück.¹⁹⁶ Wahrscheinlich ist sie schon in der Johannes-Offenbarung vorausgesetzt, denn dort fehlt in der Aufzählung der endzeitlichen Stämme Israels ausgerechnet Dan (Offb 7,5-8).

10. TRADITIONSGESCHICHTE UND FAMILIENGESCHICHTE

10.1. Genesis 3,15 als eine Leittradition. Das eingangs zitierte Urteil, daß diese Ankündigung im Neuen Testament keine Rolle spielt, hat sich als nicht zutreffend erwiesen. Ein Bezug darauf ist jetzt für Lukas 10,19 und Offenbarung 12,9.17 weitgehend,¹⁹⁷ für Römer 16,20 von vielen Forschern (5.1) anerkannt.¹⁹⁸ Aber Genesis 3,15 besitzt noch über diese Stellen hinaus Bedeutung für das Neue Testament (Gal 4,4; 1 Kor 15,25-26; 1 Tim 2,13-15; Hebr 2,14; Jak 1,15-18; Joh 2,4;

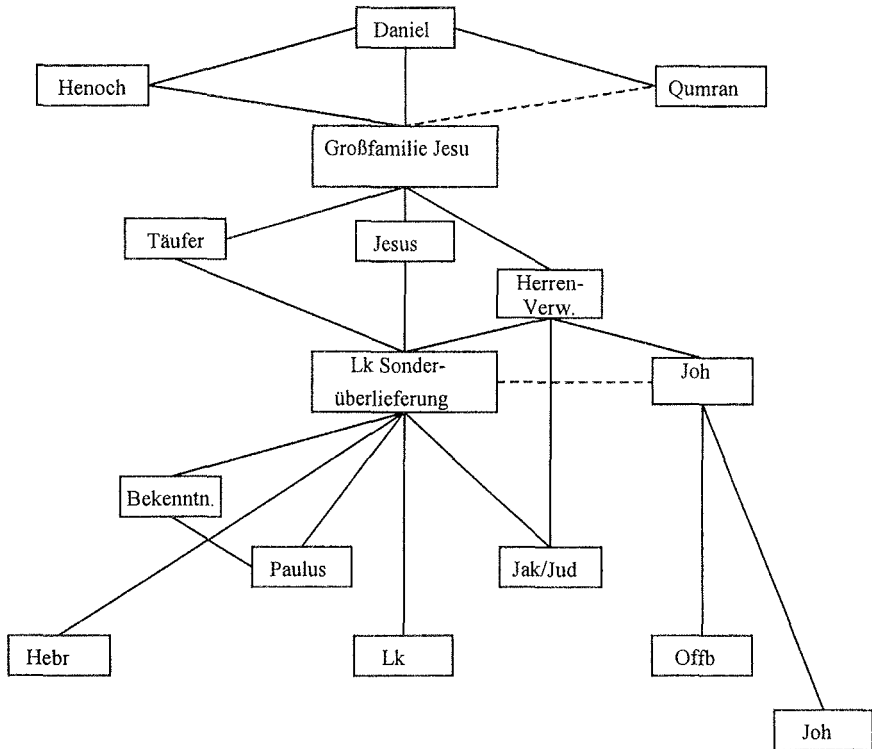
¹⁹⁵ Ipse tuum calcabit caput (San Ireneo y Gen. 3,15), Greg 52 (1971) 95-149. 215-271.

¹⁹⁶ Vgl. R. Riesner, Die Emmaus-Erzählung (Lukas 24,13-35). Lukanische Theologie, judenchristliche Tradition und palästinische Topographie, in: K. H. Fleckenstein – M. Louhivuori – R. Riesner, Emmaus in Judäa. Geschichte – Exegese – Archäologie (BAZ 11), Gießen 2003, 150-208 (205-207).

¹⁹⁷ Nestle-Aland²⁷, 772, führt die Stellen unter den „Loci citati vel allegati“ auf.

¹⁹⁸ Röm 16,20 wird allerdings nicht genannt bei H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo II: Corpus Paulinum*, Göttingen 1997.

19,26; 1 Joh 3,8), wie schon ältere Ausleger teilweise mit Recht erkannt haben.¹⁹⁹ Ohne unbedingt ihr Verständnis von Prophetie zu teilen, darf man ihnen, von Papias und Justin angefangen, eine gewisse traditions-geschichtliche Intuition zu-billigen. Die folgende Grafik macht Verbindungslinien deutlich, die sich aus der Untersuchung ergeben haben:



¹⁹⁹ Im Blick auf Joh 2,4; 19,26 und Gal 4,4 sahen das vor allem ältere und neuere katholische Ausleger (T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protevangelii [Gen 3,15] I/II*, Rom 1949, 1953/54; D. J. Unger, *The First Gospel: Genesis 3:15*, New York 1954), orthodoxe und konservative Protestanten auch für Hebr 2,14 sowie 1 Joh 3,8 (T. Gallus, „Der Nachkomme der Frau“ [Gen 3,15] in der Altlutheranischen Schriftauslegung I/II, Klagenfurt 1964, 1973; Ders., „Der Nachkomme der Frau“ [Gen 3,15] in der Evangelischen Schriftauslegung, Klagenfurt 1976). Die christologische Deutung von Gen 3,15 wurde sogar in die lutherische Konkordienformel von 1580 aufgenommen (BSLK 960).

Die Menschensohn-Vision von Daniel 7 hat in der Erwartung des vorchristlichen Judentums erstaunlich wenig Spuren hinterlassen. Eine deutliche Ausnahme sind die „Bilderreden des Henoch“ (äthHen 37-71), die in diesem Zusammenhang auch Genesis 3,15 als messianische Prophetie aufnahmen (1.4). Wie die Prägung des Jakobus- und Judas-Briefes zeigt, waren in der Großfamilie Jesu Henoch-Traditionen lebendig (7.1-3).²⁰⁰ In diesem Zusammenhang wurden Johannes der Täufer und Jesus mit der Erwartung des Menschensohns als dem endzeitlichen Richter vertraut. Beide haben diese Tradition aber nicht ungebrochen, sondern durch ihre Berufung modifiziert weitergegeben. Johannes verkündete nicht zuerst das Gericht über die Heidenvölker, sondern den kommenden Richter über das Gottesvolk Israel, das nur durch Umkehr und Neuschöpfung zum Heil gelangen kann (1.5). Jesus hat dann seine Erfahrungen bei der Taufe und in der Wüste im Lösegeldwort (Mk 10,45 / Mt 20,28) zusammengefaßt: Er ist der Menschensohn, der den Weg des Gottesknechts gehen muß (2.1). Offenbar auch deshalb kam es zum Konflikt mit seiner Familie (2.4), die auf die machtvolle Wiederherstellung des davidischen Königtums hoffte (Lk 1,32.69; vgl. Apg 15,16).

10.2. Bileams-Prophetie, Protoevangelium und Magnifikat. Es ist auffällig, daß auf die Weissagung des Bileam (Num 24,17), die für große Teile des Frühjudentums so wichtig war,²⁰¹ im Neuen Testament nur in den beiden Geburtsgeschichten (Mt 2,2; Lk 1,78) und in Offenbarung 22,16 deutlich angespielt wird.²⁰² Die Septuaginta bezeichnet den zukünftigen Befreier, den einer der Bileams-Sprüche (Num 24,7.17) aus dem Stamm Juda ankündigt, als „Mensch“ (ἄνθρωπος). Dahinter steht eine Auslegungstradition, die bis in die persische Zeit zurückreicht.²⁰³ In der Großfamilie Jesu könnte man den Nachkommen Adams von Genesis 3,15 und den

²⁰⁰ P. Sacchi, *Recovering Jesus' Formative Background*, in: J. H. Charlesworth, *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, 123-139, und B. Pixner, *Jesus and His Community: Between Pharisees and Essenes*, in: J. H. Charlesworth – L. L. Johns, *Hillel and Jesus: Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, 193-224, sehen essenische Einflüsse auf die Familie Jesu. In einer herausfordernden Untersuchung rechnet G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998, die Jesus-Bewegung innerhalb des „Middle Judaism“ zum „Enochic Judaism“. Vgl. weiter O. Betz – R. Riesner, *Verschwörung um Qumran?*, 1999, 171-176 (voressenische Chassidim).

²⁰¹ Nach Flavius Josephus hat dieses „zweideutige Orakel“ (Bell VI 312-313) den Jüdischen Krieg von 66-70 ausgelöst. Vgl. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (AGAJU 1), Leiden – Köln ²1976, 243-246.

²⁰² Vgl. R. Riesner, *Bethanien jenseits des Jordan*, 1998, 94-96.

²⁰³ Vgl. W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 1998, 43-45.

„Menschen“ von Numeri 24,17 aufeinander bezogen haben. Vielleicht findet sich ein Reflex davon im Magnifikat (Lk 1,47-55), dessen hebräische Grundlage in der Jerusalemer Gemeinde tradiert wurde²⁰⁴:

„⁴⁷Meine Seele erhebt den Herrn,
und mein Geist freut sich über Gott, meinen Retter;
⁴⁸denn er hat auf die Niedrigkeit seiner Magd gesehen.

Siehe, von nun an werden mich alle Geschlechter (οἱ γενεαί) glücklich preisen...

⁵²Er stürzt die Gewaltigen vom Thron
und erhöht die Niedrigen...

⁵⁵wie er zu unseren Vätern geredet hat,
zu Abraham und seinem Samen (τῷ σπέρματι αὐτοῦ) in Ewigkeit.“

U. Mittmann-Richert hat darauf hingewiesen, daß das Magnifikat im Anschluß an Jesaja 7,14 über die „Benennung des messianischen Kindes“ durch seine Mutter jubelt.²⁰⁵ Der erste Jubelruf dieser Art findet sich aber im Mund der Eva (Gen 4,25), die durch die Geburt des Seth die Verheißung von Genesis 3,15 erfüllt sieht (0.1). Das Ineinandergreifen von kollektiver und individueller Erwartung zeigt u. a. die frühjüdische Auslegung von Psalm 87. Während der hebräische Text von der Geburt eines neuen Gottesvolkes auf dem Zion spricht (Ps 87,5), redet die Septuaginta von der Geburt eines ἀνθρώπου (Ps 86,5LXX), der offenbar wie der „Mensch“ in Numeri 24,17LXX als messianische Gestalt verstanden ist.²⁰⁶ Die Erwartung eines messianischen Umsturzes in Lukas 1,52 ist nicht weit von den jüdischen Befreiungshoffnungen entfernt, die sich an die Bileams-Weissagung anschlossen. Auch Offenbarung 12 könnte noch von vorösterlichen Erwartungen mitgeprägt sein: Der Messias, seine Familie und sein Volk bilden eine untrennbare Einheit (3.1). Matthäus und Markus haben den Konflikt Jesu mit seiner Familie recht scharf akzentuiert. Lukas läßt entsprechend seiner irenischen Tendenz kaum etwas davon spüren, und man kann nur Vermutungen über die Gestalt der Überlieferung anstellen, die ihm dazu vorlag (2.4). Das Johannes-Evangelium nimmt

²⁰⁴ Vgl. S. C. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance* (JSNTS 9), Sheffield 1985, 98; U. Mittmann-Richert, *Magnifikat und Benediktus. Die ältesten judenchristlichen Zeugnisse von der Geburt des Messias* (WUNT II/90), Tübingen 1996, 131f.

²⁰⁵ AaO. 148f.

²⁰⁶ Vgl. J. Schaper, *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*, in: M. Hengel – A. M. Schwemer, *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT I/72), Tübingen 1994, 38-61 (52f).

eine Mittelstellung ein: Maria bringt die Hoffnungen der Familie zum Ausdruck, die Brüder Jesu verkennen ihn, aber am Kreuz vollzieht Jesus die Versöhnung von Jüngergruppe und Familie (4.1).

10.3. Nachösterliche Familientraditionen. Aufgrund der Erscheinungen des Auferstandenen haben sich der Herrenbruder Jakobus (1 Kor 15,7) und andere Familienangehörige der neuen messianischen Gemeinde angeschlossen. Sie bildeten zusammen mit Jesu Mutter Maria innerhalb der Urgemeinde eine wichtige Gruppe (Apg 1,14; 12,17; vgl. Gal 1,19; 2,9), die ihre eigenen Traditionen pflegte. Dabei hatte auch die Beschäftigung mit der Verheißung von Genesis 3,15, auf die sich schon die „Bilderreden des Henoch“, Johannes der Täufer und Jesus bezogen hatten, eine besondere Bedeutung. Eine Familientradition liegt vor allem in der lukanischen Sonderüberlieferung vor. Neben einer Reihe von anderen Indizien²⁰⁷ sprechen dafür auch die Berührungen mit Henoch-Traditionen.²⁰⁸ Gerade auch der auf Adam zurückgeführte Stammbaum Lukas 3,23-28, der teilweise genuine Familien-Überlieferung enthalten dürfte, ist henochisch geprägt.²⁰⁹ Zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen der lukanischen Sonderüberlieferung und der johanneischen Tradition zeigen, daß es auf einer Stufe Beziehungen gegeben haben muß. Solche Verbindungen existieren bei der untersuchten Thematik auch zwischen der Johannes-Offenbarung und dem Johannes-Evangelium, wobei Offenbarung 12 mit seinen auffälligen Parallelen zu Qumran offensichtlich ein älteres Traditionsstadium repräsentiert.

10.4. Vorlukanische und vorjohanneische Traditionen bei Paulus. Der Apostel gebrauchte die Jesus-Überlieferung zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich in Form der vorlukanischen Tradition. Wahrscheinlich hat Paulus diese Überlieferung schon in der Gemeinde von Damaskus kennengelernt, die offenbar von Judenchristen aus dem Umkreis der Herrenverwandten gegründet wurde.²¹⁰ Hier ist auch eine Erklärung zu suchen, warum der Apostel an manchen Stellen so starke Berührungen mit dem Hebräer-Brief und dem lukanischen Doppelwerk, aber

²⁰⁷ Vgl. R. Riesner, *Prägung und Herkunft der lukanischen Sonderüberlieferung*, ThBeitr 24 (1993) 228-248.

²⁰⁸ Vgl. S. Aalen, *St Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch*, NTS 13 (1966/67) 1-13; S. L. Bridge, „Where the Eagles Are Gathered“, 2003, 101-107.

²⁰⁹ Vgl. R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, 1990, 315-326.

²¹⁰ Vgl. R. Riesner, *Bethanien jenseits des Jordan*, 2002, 113-117; Ders., *JSHJ I* (2003) 195f. Auch K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen – Basel ²1995, 233-236, führt Berührungen zwischen Paulus und dem Johannes-Evangelium auf gemeinsame Traditionen aus Damaskus zurück.

auch mit der Johannes-Apokalypse sowie dem Johannes-Evangelium und sogar mit dem Jakobus-Brief aufweist: Alle sechs Schriften bzw. Schriftengruppen kennen in verschiedener Gestalt eine Jesus-Überlieferung, die einen gemeinsamen Ursprung hat. Diese Tradition ist uns vor allem in der Sonderüberlieferung des Lukas erhalten, die nicht nur sein Sondergut umfaßte, sondern auch mit Markus und „Q“ gemeinsame Stoffe einschloß. Am paulinischen Befund läßt sich zeigen, daß es schon zur Zeit des Apostels eine besondere Nähe von vorlukanischer und vorjohanneischer Tradition gab. Der Bezug auf Genesis 3,15 hat uns als eine Leittradition gedient, um Überlieferungsströme im frühen Christentum aufzudecken. Wenn diese alttestamentliche Stelle im rabbinischen Judentum kaum eine Rolle spielte, so könnte man das auch von der Traditionsgeschichte her verstehen: Genesis 3,15 wurde aus rabbinischer Sicht von heterodoxen Juden reklamiert, zuerst von Qumran, der Henoch-Überlieferung, Johannes dem Täufer und den Zwölf-Patriarchen-Testamenten, dann auch von der Familie Jesu und anderen Judenchristen.

Professor Dr. Rainer Riesner lehrt Neues Testament an der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie (evangelisch) der Universität Dortmund