

Person des Barnabas in der Apg zunächst gebührend berücksichtigt werden müsste (vgl. die methodischen Überlegungen bei J. A. Darr, *On Building Character: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts, Literary Currents in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox, 1992). Die historische Beurteilung dieses „Barnabasbildes“, auch im Vergleich mit Paulus, kann und darf erst als zweiter Schritt nach dem Erheben dieser Charakterisierung erfolgen.

Angesichts des knappen Umfangs von Kollmanns Studie und der obigen Einschätzung wartet man gespannt auf die Publikation (wohl 2003) der umfassenden Habilitationsschrift von M. Öhler (*Barnabas: Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, Evang.-theol. Fakultät der Universität Wien, 2001, 393 S. zum ntl. Befund) und dessen Barnabas-Bearbeitung in der neuen Serie *Biblische Gestalten* (Leipzig: EVA, 2001ff), die methodisch auf viel sichereren Beinen steht. Jedenfalls ist Barnabas aus dem Dornröschenschlaf erwacht und Kollmann hat die Barnabas-Monographie des 20. Jahrhunderts vorgelegt!

Im Reigen der Prosopographie der Apg fehlt weiterhin eine umfassende Studie zu Apollos (vgl. G. Sellin, *RGG I*, 4. Aufl., 610f), die zunächst den Befund der Apg ernstnehmen müsste (18.24-19.1), bevor die Vorkommen im 1Kor 1.12; 3.4ff,22; 4.6; 16.12 und Titus 3.13 miteinbezogen werden. Weitere *desiderata* wären, trotz obiger Beiträge, *neue* umfassende Studien zum Paulus- und Petrusbild der Apg (vgl. C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, FRLANT 103; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970; W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukianischen Schriften*, BWANT 94; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1972).

Christoph Stenschke,
Bergneustadt, Deutschland

Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht: Legende oder Tatsache?

Konradin Ferrari d'Occhieppo

Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, vol. 3

Giessen: Brunnen, 3. Aufl. 1999. 201 pp., Euro 13, pb., ISBN 3-7655-9803-8

ZUSAMMENFASSUNG

Alle Jahre wieder erscheinen die Weisen aus dem Morgenland und ihr „Stern“ über ihnen als Krippenfiguren in vielen Kirchen und Wohnzimmern oder als literarische Gestalten auf den Kanzeln. Doch was genau haben die Weisen wann beobachtet? Wie konnten sie aus ihren astronomischen Beobachtungen

auf einen neugeborenen König der Juden schliessen? Wer waren sie überhaupt? Diesen Fragen geht der emeritierte Wiener Astronom im vorliegenden Band und bringt aus einer Fülle von antiken Quellen von astronomischen babylonischen Keilschrifttexten bis hin zu apokryphen frühchristlichen Evangelien neues Material und frische Einsichten mit deren Hilfe es ihm gelingt sowohl den Aufgang des „Sterns“ als auch sein genaues Erscheinen über Bethlehem astronomisch zu erklären und zu datieren. Ein etwas unkonventionelles und doch erfrischendes Buch gerade angesichts der im Zusammenhang der Magierperikope Mt 2.1-11 in der kritischen Forschung immer wieder gebrauchten Schlagworte wie „literarische Fiktion“ und „legendenhaft überwuchert“. Sowohl für das Verständnis der matthäischen Kindheitsgeschichte wie für die Chronologie der Geburt Jesu wird man dieses Buch mit Gewinn heranziehen.

SUMMARY

Year after year the Wise Men from the East and their star show up in mangers in many churches and homes or as literary figures in sermons. But what exactly did the Wise Men see, and when? How could they deduce the birth of a Jewish king from their astronomical observations? Who were they after all? These are the questions addressed by the astronomer from Vienna in the present volume. Using many ancient sources from astronomical Babylonian cuneiform scripts to apocryphal early Christian gospels, he gathers new material and fresh insides. With these aids he is able to explain astronomically the occurrence of the “star” as well as its position above Bethlehem and its date. This is an unconventional but refreshing book, especially in the light of the magi pericope Mt 2:1-11 and catch-phrases like “literary fiction” or “legendary embellishment” that can be found in critical commentaries. The book is useful for the understanding of the story in Matthew and for the chronology of the birth of Jesus.

RÉSUMÉ

Année après année, les trois mages d'Orient et leur étoile apparaissent dans les crèches de nombreuses Églises et de nombreux foyers, ou encore figurent en bonne place dans les sermons. Mais qu'ont vu exactement les trois mages, et quand? Comment pouvaient-ils déduire la naissance d'un roi juif de leurs observations astronomiques? Et qui étaient-ils en fait? Telles sont les questions auxquelles l'astronome de Vienne tente d'apporter une réponse. Se fondant sur de nombreuses sources anciennes, depuis les écrits astronomiques cunéiformes de Babylone jusqu'aux évangiles chrétiens apocryphes, il recueille de nouveaux éléments et apporte des perspectives éclairantes. Il parvient ainsi à rendre compte de l'apparition de « l'étoile » et de sa position au-dessus de Bethléhem d'un point de vue astronomique et à préciser la date de ce phénomène. Ce livre non conventionnel fait du bien face au discours tenu dans les commentaires critiques

où l'on parle habituellement de « fiction littéraire », ou de « récit orné d'éléments légendaires », à propos de la péripécie de la venue des mages (Mt 2.1-11). Ce livre aide à comprendre le récit de Matthieu et à situer la naissance de Jésus dans le temps.

* * * *

Der matthäische Bericht vom Kommen der sog. „Weisen aus dem Morgenland“ ist in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Immer wieder sind u.a. um die Geschichtlichkeit des dort Berichteten heftige Debatten geführt worden. Angesichts einer erfreulichen neueren Tendenz – auch über die Zunft der evangelikalen Exegeten hinaus – die historische Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften wieder höher zu veranschlagen – sind Studien zu begrüssen, die diese Fragen bewusst aufgreifen und anhand neuer Quellen oder deren neuen Kombination frische Antworten zu geben vermögen. In der matthäischen Kindheitsgeschichte klingen Themen an, die im Verlauf des Evangeliums für die Theologie des Evangelisten von grosser Bedeutung sind. Der Kreis, der mit diesen Heiden und ihrer vorbildlichen Reaktion auf den Messias Gottes beginnt, schliesst sich im Missionsbefehl von Mt 28. Die Anlehnung oder abwartende Haltung Israels angesichts des Messias präfiguriert Reaktionen auf das spätere Wirken Jesu. Wegen dieser und anderer Gründe scheint die ausführliche Besprechung eines Buches, das sich auch in der dritten Auflage noch gut verkauft, gerechtfertigt.

In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts berichtet die *Legenda aurea* von bestimmten Zeichen am Tag der Geburt Jesu. Den Magiern, die auf einem Berg beteten, erschien ein Stern, der die Gestalt eines schönen Kindes hatte und auf dessen Haupt ein Kreuz leuchtete. Der Knabe wandte sich an die Magier und forderte sie auf, nach Judäa aufzubrechen; dort würden sie den neugeborenen Knaben finden. Schnell wird klar, daß es sich bei Jacobus de Voragine Angaben um eine legendenhafte Ausschmückung des Berichtes von Mt 2.1-12 handelt (Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea: Heiligenlegenden*, 3. Aufl., Manesse Bibliothek der Weltliteratur; Zürich: Manesse, 1999, 441-44; vgl. auch die Bearbeitung der astronomischen Angaben des Evangelienberichtes in der altsächsischen Dichtung des Heliand, 538-699). Doch wie steht es mit dem Bericht des Evangelisten Matthäus selbst? Handelt es sich in seinem im ersten Jahrhundert verfaßten Evangelium um berichtete Tatsachen oder ist die später zweifelsohne einsetzende legendenhafte Überwucherung bereits im Bibeltext erkennbar? Letzteres wurde schon von D. F. Strauß, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835) vertreten, der Argumente gegen die Historizität des Berichtes sammelte. Nach R. Bultmann scheint „hier ... ein volkstümliches Sagen- und Märchenmotiv benutzt worden zu sein“ (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 5. Aufl., FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 317; vgl. S. 318f und

Ergänzungsheft, 3. Aufl.).

Neuere wissenschaftliche Kommentare zum Matthäusevangelium stehen in dieser Tradition und stellen dem Text gerade in seinen astronomischen Angaben kritische Fragen. Repräsentative Vertreter dieser Tradition sind U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 1-7*, (EKK I.1; Neukirchen: Neukirchener; Zürich: Benzinger, 1985, zur Stelle. In einer Fußnote (28, S. 116) schreibt Luz: „Einem einzigartigen Neorationalismus huldigt fast die ganze – bis heute sehr zahlreiche! – konservative Forschung, die die Historizität der Geschichte retten will ... Wer die Geschichte historisch zu retten versucht, indem er ihre Wunder reduziert, zerstört ihre Aussage“. Doch muß unbedingt reduzieren, wer historisch retten oder verstehen will? Ähnlich urteilen auch W. D. Davies und D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew: Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (ICC; Edinburgh: T.& T. Clark, 1988), (224-56) 246: „Even if 'going before' (in Mt 2.9) is not to be conceived of literally but rather labelled 'oriental rhetoric', a way of saying that the star was ahead of the Magi and cheered them on, why would one need supernatural guidance to make the six mile trek from the capital to Bethlehem? And how could a heavenly light be perceived as standing over a precise place, seemingly a particular house? Or do these questions stem from an unimaginative and overly literal interpretation of Matthew's text? Die Angaben des Textes seien schlicht „not the stuff out of which history is made. Rather do they supplement history as history's addendum. As the haggadah fills up the voids in the OT text, so does Mt 2.1-12 close one of the gaps in the Jesus tradition“ (252; vgl. die detaillierte Diskussion bei R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, rev. Aufl., AncBRL (London: G. Chapman, 1993), 165-201, 607-15). Freilich hat auch die Verteidigung der Historizität des Berichtes eine lange Tradition; vgl. die ausgewogene Diskussion und Literaturangaben in D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33A (Dallas: Word, 1993), 22-32 und R. T. France, „Scripture, Tradition and History in the Infancy Narratives of Matthew“, in R.T. France, D. Wenham (Hrsg.), *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels II*; (Sheffield: JSOT, 1981), 239-66.

Auch neuere umfangreiche Studien zum historischen Jesus sind mit den Angaben aus Mt 2.1-12 schnell fertig. J. Becker, *Jesus von Nazareth* (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1996), beginnt seinen Abschnitt „Biographische Angaben“ (21): „Wer zur biographischen Seite des Lebens Jesu eine nüchterne Bilanz ziehen will, wird auch dann, wenn er kein agnostischer Historiker zu sein gedenkt, nur karge Kost aufzischen können. Zwar haben die wenigen vom Urchristentum hinterlassenen Angaben zu diesem Thema immer wieder dazu verleitet, durch Verweis auf versteckte oder nicht beachtete Quellenhinweise

oder gar mit Hilfe der Astronomie das sparsame Menü anzureichern, aber bisher waren solche Versuche von kurzer Lebensdauer“. Auf S. 24 stellt Becker lapidar fest: „Und der Stern aus Mt 2,1-12 ist astronomisch nicht definierbar, weil es keinen Stern gibt, der im Osten aufgeht, von Norden nach Süden, konkret: von Jerusalem nach Bethlehem, sich menschlichem Tempo anpassend, einen Weg zeigt, um dann über einem Haus stehen zu bleiben“ (mit Verweis auf Luz, *Matthäus*, vgl. meine Rezension in *Communio Viatorum* 40, 1998, 171-78 mit spezieller Kritik an dieser Stelle!).

G. Theißen und A. März, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) schreiben zur chronologischen Auswertbarkeit der mt Vorgeschichte: „Die Möglichkeit historischer Erinnerung wird erwogen, da astronomische und astrologische Spekulationen in der Antike nachweislich weit verbreitet waren und anzunehmen ist, daß auch hinter den astralen Prodigien hellenistischer Persönlichkeiten reale Beobachtungen stehen. Mt 2 könnte volkstümliche Ausgestaltung eines astronomischen Phänomens sein. Man rechnet dann mit einer ungefähren Koinzidenz eines außergewöhnlichen Sternphänomens und der Geburt Jesu“ (150). Unter dem folgenden Stichwort „Exakte Berechnung des Geburtsjahres (und womöglich Geburtstages) Jesu aufgrund astronomisch-kalendarischer Daten“ postulieren die Autoren: „Solche oft mit viel Scharfsinn vorgetragenen Rechnungen verwechseln historische Möglichkeiten mit Tatsachen und überschätzen die Aussagefähigkeit der Quellen“ (150f).

Das hier vorzustellende Werk widmet sich astronomischen Anfragen dieser Art an den Text und zeigt, daß eine Interpretation, die sich hier dem Wortlaut verpflichtet weiß, keineswegs langweilig, neorationalistisch oder phantasielos sein muß. Es handelt sich um die 3. erweiterte Auflage eines zuerst 1991 bei Franck-Kosmos (Stuttgart) erschienenen Buches (2. Aufl., Gießen, Basel: Brunnen, 1994; vgl. meine Rezension in *JeTh* 9, 1995, 230-33). Das Vorwort zur dritten Auflage (9f) skizziert das Ausmaß der Überarbeitung (hauptsächlich neben geringfügigen Kürzungen beachtliche Erweiterungen im Anhang, 149-96). Als historisch interessierter Astronom beschäftigt sich Konradin Ferrari d'Occhieppo (KF) schon seit Jahrzehnten mit dem Stern von Bethlehem (vgl. 7f). Zu dem literarischen Niederschlag dieses Interesses gehört sein Buch *Der Stern der Weisen: Geschichte oder Legende*, 2. Aufl. (Wien, München: Herold, 1977), das bereits die Deutung des Sterns als Konjunktion von Jupiter und Saturn vertritt (Rez. C. Schedl, TPQ 126, 1978, 393f) und „The Star of the Magi and Babylonian Astronomy“, in J. Vardaman, E.M. Yamauchi (Hrsg.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies*. FS J. Finegan (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989, 55-82). Die letzte detaillierte Auseinandersetzung mit seinen Kritikern (vor allem M. Albani in *Mitteilungen und Beiträge* 9, 1995, 26-48; hrsg. Forschungsstelle

Judentum, Theol. Fakultät Leipzig) und neue Argumente bot KF in „Neue Argumente zu Aufgang und Stillstand des Sterns in der Magierperikope Mt 2.1-12“, Veröffentlichungen aus der Kommission für Geschichte der Naturwissenschaften, Mathematik und Medizin 52: Sitzungsberichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung II (1997), *Schriften der österreichischen Akademie der Wissenschaften* 206, 317-44. Weitere astronomische und wissenschaftsgeschichtliche Beiträge des Autors zum Thema enthält das Literaturverzeichnis (146f).

Der heute 93 jährige, emeritierte Professor und Vorstand des Institutes für Theoretische Astronomie in Wien (1946-78) verknüpft in der vorliegenden Untersuchung sein astronomisches Wissen mit althistorischem und alphilologischem Können und präsentiert erneut eine interessante These: Jupiter ist der Stern von Bethlehem, der im Jahr 7 v.Chr. für längere Zeit dem Planeten Saturn im Sternzeichen der Fische begegnet ist. Der Sternstillstand über Bethlehem ist sogar chronologisch eindeutig datierbar, wenn man den Text aus der Perspektive der damaligen babylonischen Sternkunde versteht. KF rekonstruiert die babylonische Planetentheorie jener Zeit und versucht zu zeigen, daß die sog. „Weisen aus dem Morgenland“ die ungewöhnliche Planetenbegegnung in ihren Berechnungen lange im voraus erkennen und sogar als messianisch verstehen konnten.

Mit dieser Erklärung, die den Text in Mt 2 in seinen astronomischen Angaben beim Wort nimmt, wendet sich KF gegen andere astronomische Interpretationen des Evangelientextes und des sog. „Sterns von Bethlehem“ (astronomische Deutung seit J. Kepler, *De stella nova etc.* (Prag, 1606) immer wieder vertreten; vgl. A. Strobel, „Weltenjahr, Große Konjunktion und Messiasstern: Ein themageschichtlicher Überblick“, *ANRW* II.20.2 (1987), 1002; leider fehlt bei KF ein entsprechender Forschungsüberblick!). Der Charakter des Textes selbst und die Möglichkeit seiner überzeugenden Erklärung aus historischer und astronomischer Perspektive sprechen gegen das Eingangs skizzierte Verständnis von Mt 2 als legendenhaft überwuchert und gegen die Geringschätzung und Vernachlässigung in der Jesusforschung. KF wendet sich ebenfalls gegen die Deutung der altkirchlichen Exegese (Überblick auf S. 11-14, daß „nur ein von Gott eigens geschaffener Stern von außergewöhnlicher Größe und Helligkeit die Magier zu ihrer erstaunlichen Huldigungsfahrt“ (11) bewegt haben kann.

Das Geleitwort von R. Riesner (7f) würdigt KFs Beitrag und umreißt knapp seine Position in der weiteren Diskussion um den Stern von Bethlehem (vgl. hierzu A. Strobel, „Weltenjahr“, 988-1187 – zu KFs Ansatz: 993-1001, Literatur 1173-87 – und „Stern von Bethlehem“, *Großes Bibellexikon* III, 1483: „Die neuere Forschung läßt sich von der begründeten Überzeugung leiten, daß die dreifache Jupiter-Saturn-Konjunktion des Jahres 7/6 v.Chr. an der Grenze des Zodiakalkreises,

am Übergang vom Zeichen der Fische zum Zeichen des Widders, nämlich genau am Frühjahrspunkt *Zeta Piscium* von aufwühlender Zeugniskraft gewesen sein muß“).

KFs These deckt sich im Wesentlichen mit den knappen Untersuchungen E. Stauffers in *Jesus: Gestalt und Geschichte* (Dalp Tb 332; Bern: Francke, 1957), 34-36. Der methodische Ansatz erinnert an P. Gaechter, „Die Magierperikope (Mt 2.1-12)“, ZKT 90, 1968, 257-94 (und dessen Kommentar) und France, „Scripture“.

Die These des Buches wird im *I. Teil* (11-91) entfaltet. KF behandelt zunächst Fragen des Aufbaus und der Quellen hinter Mt 2 („Josephsbericht und Magierbericht“, 15-25). Der Evangelist Matthäus selbst hat den Stern nicht gesehen: „Er war auch kein Astronom, der nachträglich hätte ausrechnen können, was um die Zeit der Geburt Jesu Besonderes am Himmel zu sehen war. Der Evangelist war . . . ein christlicher Schriftgelehrter, der die ihm zur Verfügung stehenden Nachrichten unter dem Blickwinkel der Erfüllung alter Weissagungen betrachtete. Können wir von ihm erwarten, daß trotzdem seine Aussagen über den Stern zusammengenommen diesen eindeutig kennzeichnen?“ (21). Als Antwort auf diese wichtige Frage weist KF nach, daß die einzelnen Abschnitte in Mt 1-2 aus verschiedenen Quellen stammen, die der Evangelist jeweils in ihrer stilistischen Eigenart bestehen ließ (21-24). KF schließt, daß der Magierbericht „seinem gesamten Inhalt nach eigentlich nur von diesen selbst herrühren kann“ (24, siehe unten). Dann zeigt er, wie sich der Bericht zufriedenstellend auf dem Hintergrund der zeitgenössischen babylonischen Astronomie und Astrologie verstehen läßt. Gekonnt zeichnet er nach, daß und wie es den Weisen möglich war, eine besondere Sternkonstellation zu erkennen und zu deuten („Sternkunde der Magier“, 26-40). Aus babylonischen Keilschrifttexten weist KF nach, „daß ein wesentlicher Teil dieser Erscheinungen von zweifellos nach den Maßstäben dieser Zeit hochgebildeten Sternkundigen vorausberechnet und aus deren fachlichem Wissen als beinahe einzigartig erkennbar war „ (26-35). Grundlage dieser Ergebnisse sind Kalendertafeln in Keilschrift, die das Jahr 305 der babylonischen Seleukidenära, „dessen 13 Monate vom Abend des 1. April 7 v. Chr. bis zum 19. April 6 v. Chr.“ abdecken und von denen ein gut erhaltenes Exemplar und Bruchstücke von drei weiteren gefunden wurden (32f; vgl. Abbildung 2a,b,c; 3a,b, S. 18f,144; deutsche und englische Übersetzungen in Strobel, „Weltenjahr“, 1002-08, leider nicht bei KF). Diese ausführlichen und allgemein verständlich präsentierten astronomiegeschichtlichen Untersuchungen sind Hauptverdienst und Stärke des Buches.

Nach dieser instruktiven Einführung in die Sternkunde der Magier rekonstruiert KF die Ereignisse wie folgt: Am 15. September 7 v. Chr., dem 21. Ululu Seleukidenära 305 erkennen die Magier den glanzvollen

Abendaufgang von Jupiter und Saturn („Erscheinen, Aufgang und Stehenbleiben des Sterns“; 41-46) als Zeichen der Ankunft des Messias-Königs. Das ist der „Stern im Aufgang“ (εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ; so auch Luz, *Matthäus*: 112, n. 1; Luther: „im Morgenland“) von Mt 2.2. Doch warum ist dieser Abendaufgang „messianisch“ („Die Deutung des Sterns durch die Magier“, 47-56)? In babylonischem Verständnis ist Jupiter der Stern schlechthin (48), der Saturn steht an 4. Stelle in der babylonischen Rangordnung. Auch die Bibel erwähnt die „assyrisch-babylonischen Astralgötter Sakkut und Kewan, beide Erscheinungsformen des Saturn“ (W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, KAT XIII.2; Gütersloh: G. Mohn, 1971, 207) in Amos 5.26 (49). Amos ist damit „der älteste Beleg dafür, daß Saturn (auch) als Planet des jüdischen Volkes galt“ (50). Hier muß man nachfragen: Kann man von der Prophetie des Amos, daß das Volk, wohl im kommenden Exil (mit den Babyloniern und anderen Fremdvölkern) in kultischer Prozession Bildnisse babylonischer Sterngötter zu tragen haben wird (mit Rudolph, doch ist die Deutung des ganzen Verses umstritten!), wirklich schließen, daß der Stern, den diese Götter symbolisieren, so eindeutig mit dem jüdischen Volk verbunden ist? „Daß diese Zuordnung [von Saturn und jüdischem Volk] ursprünglich von babylonischen Sterndeutern ausging“ (50), wie KF behauptet, bleibt mir nicht nachvollziehbar.

KF bringt weitere Belege für seine Identifikation (50). Auch das Sternzeichen der Fische ist wichtig, dessen westlichem Teil Palästina und das Nilland zugeordnet war. Dem dauerhaften Glück eines Volkes entsprach nach damaligen Vorstellungen am ehesten die Geburt eines entsprechenden Königs.

Das Kapitel „Von Babylon nach Bethlehem“ (57-70) gilt der anschließenden Reise der Magier. Auf dem Weg über Damaskus (vermutlich mit einigen Rasttagen bei messianisch vorgebildeten Gesinnungsgenossen; siehe unten) erreichen die Magier Jerusalem und berufen sich auf ihre Beobachtungen des Aufgangs des Sternes. Erzählerisch rekonstruiert KF die Ereignisse und Gedankengänge des Herodes. Herodes erfährt den genauen Erscheinungstag der Himmelserscheinung (15. März 7 v. Chr.; „die beiden Höhepunkte der Planetenbegegnung, den Abendaufgang und den westlichen Stillstand“) und schließt, daß der neugeborene König jetzt etwa acht Monate alt sein muß (64f).

Am Abend des 12. November 7 v. Chr. ziehen die Magier nach Bethlehem (44,66-68). Kaum war die Sonne untergegangen „ . . . da erblickten die Pilger den Stern – zuerst natürlich den glänzenden Jupiter allein, etwas später auch dicht daneben Saturn – ungefähr 40 Grad hoch über dem Horizont schräg links von ihnen. Es sah so aus, als ob der Stern ihnen auf einem kürzeren Weg schon weit vorausgegangen wäre. Freilich wußten die Magier so gut wie wir, daß es kein wirkliches Vorangehen des Sterns war“ (66).

KF fährt fort: „Nur für Reisende, die sich ungefähr von Norden her Bethlehem näherten, konnte der in diesen Abendstunden kulminierende Jupiter als himmlischer Wegweiser dienen“ (67). Es war der Zeitpunkt des geradezu einmaligen Zusammentreffens des nach babylonischer Theorie von den Magiern vorausberechneten, westlichen Stillstandes Jupiters mit dessen scheinbar von ihm ausgehenden Zodiakallicht auf Bethlehem hin (Abbildung einer Rekonstruktion in Abb. 5-7, S. 36-39 und Erklärung des Phänomens, 92-95) und dessen vorgetäuschten Stehenbleiben über Bethlehem (66).

Das bange Zweifeln der Magier schlägt in Gewißheit um, „sie freuen sich mit großer Freude gar sehr“ (Mt 2.10, S. 163).

Die freudige Gewißheit, nun dem ersehnten Ziel nahe zu sein, wurde bald darauf noch bestärkt durch ein Phänomen, das die Magier nicht – wie den Stillstand Jupiters gegenüber dem Fixsternhintergrund an jenem Abend – vorausberechnet haben konnten, sondern das sie völlig überraschte: Kurz nach 18.30 Uhr (Ortszeit), als die Dämmerung in dunkle Nacht übergegangen war, zeigte sich zwischen Süden und Südwesten ein zarter, unscharf begrenzter Lichtkegel, das Zodiakallicht. Von Jupiter, der im Süden nächst der Spitze des Kegels stand, schien ein Lichtstrom auszugehen, welcher nach unten hin zugleich breiter und heller wurde. Deutlich hoben sich von der Basis des Lichtkegels die Umrisse der Hügelkette und beim Näherkommen auch die flachen Dächer einzelner Häuser von Bethlehem ab. Vom Einbruch der Dunkelheit an bis zu dem mehr als zwei Stunden späteren Aufgang des Mondes wies die Achse des Lichtkegels beständig auf dieselbe Stelle des Horizonts und zeichnete dadurch einen kleinen Teil der Ortschaft, zuletzt vielleicht sogar ein bestimmtes Haus vor den umliegenden aus. Es ergab sich der Anschein, als wäre der Stern selbst stehengeblieben über der Stelle, wo das Kind war. . . . Den Magiern mußte das wie ein Wunder erscheinen. Der Stern, dessen vorausberechnete Erscheinung Zeitpunkt und Ziel ihrer Reise entscheidend bestimmt hatte, sendet nun einen Strom seines Lichtes herab auf ein unscheinbares Haus, in dem eine schlichte Handwerkerfamilie mit ihrem noch nicht einmal einjährigen Sohn lebte (66f).

Dem fügt KF erklärend bei: „Streng wissenschaftlich betrachtet war an allen diesen Himmelserscheinungen nichts Wunderbares; es was ein rein zufälliges Zusammentreffen der folgenden durchaus natürlichen Umstände“ (67, mit Aufzählung).

Grundlage und Ergebnis der Untersuchung KFs ist die Annahme, daß der Bericht, den Matthäus in sein Evangelium aufnahm, von einem der Weisen verfaßt gewesen sein muß: „Von den Magiern teils vorausberechnete, teils unvermutet wahrgenommene Himmelserscheinungen werden darin ohne

legendenhafte Übertreibung knapp und sachgemäß bezeichnet. Es scheint mir ausgeschlossen, daß ein Legendendichter der damaligen Zeit so treffsicher gerade die bemerkenswertesten Erscheinungen im Zusammenhang mit der Jupiter-Saturn Begegnung zu einer frei erfundenen Erzählung hätte ausgestalten können“ (68, auch S. 26, 41, 75, 77). Doch wie kommt der Evangelist zu diesem Bericht? Einer der Magier in der Reisegesellschaft kam vermutlich aus Damaskus und kehrte dorthin zurück. Dessen Kinder könnten sich der aus der Apostelgeschichte bekannten frühen Christengemeinde in Damaskus angeschlossen haben „und dem Evangelisten das Papyrusblatt mit dem kurzen Eigenbericht ihres Vaters über sein bedeutungsvollstes Erlebnis übermittelt haben“ (75). Dieser Gang der Überlieferung ist historisch nicht unmöglich, beweisbar ist er freilich nicht, auch wenn nach KF viel davon abhängt, daß der matthäische Bericht auf einem eigenen Bericht der Magier in griechischer Sprache beruht (24).

Dem folgen Überlegungen zur Flucht der Magier und der heiligen Familie vor Herodes (71-76). Luther übersetzt Mt 2.12: „Gott befahl den Magiern im Traum, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren“. KF beobachtet, daß im griechischen Text von Gott nicht direkt die Rede ist: „kai; crhmatisqevnteß kat j o[nar . . .“ und schreibt: „Nach den schon in alter Zeit entstandenen Legenden und den ihnen folgenden künstlerischen Darstellungen soll es freilich gleichfalls ein Engel gewesen sein, der den Magiern die Rückkehr zu Herodes verbot. Aber diese hatten wahrlich genügend natürliche Gründe, die auch bei wacher Überlegung eine Rückkehr nach Jerusalem bedenklich erscheinen lassen mußten und sich begrifflicherweise in der Nacht zu warnenden Traumgesichten verdichten konnten“ (71, sonst wird crhmatisqevnteß gedeutet als passivum divinum, vgl. *EWNT III*, 1136: „eine Weisung von Gott erhalten“). Neben dem schlechten Ruf des Herodes (71f; Warum kamen die Magier dann überhaupt zu Herodes?) waren es *astrologische* Erwägungen, die sich an die Bewegungen anderer Planeten zur gleichen Zeit knüpften. Vom Mars heißt es: „Es schien, als ob dieser feindselige Planet den Stern des Messias verfolgte und etwa zu Anfang des zwölften babylonischen Monats Adaru (10. Februar 6 v. Chr.) durch sein Dazwischentreten die zuvor glückverheißende Konstellation zerstören würde. . . . Natürlich haben die Magier auch die Kalenderangaben über den Stern des flüchtigen Glücks, die *Venus*, beachtet“ (72f).

Ferner behandelt KF im ersten Teil einige außerbiblische Texte über den Stern der Weisen in der Einleitung (11-14), im entsprechenden Kapitel (77-91) und kommt immer wieder auf sie zurück: Ignatius von Antiochien, Eph 19.2f (cf. S. 21,77f,181); Justin, *Dial* 77.4;78.1-7;106.1-4; S. 79f); Origenes, *Cels* I.58-60, der den Stern, wohl beeinflusst „durch die überaus glänzende Erscheinung des Kometen Halley im Frühjahr 218“ für einen Kometen gehalten hat (11,

173-74); das *Protevangelium des Jakobus* (§ 21; nach dem kürzeren griechischen Text des Pap Bodmer V; S. 81-85; Einführung und deutscher Text in NT Apo I, 334-49 (6. Aufl.); die astronomischen Angaben des in § 21 längeren griechischen Textes, hrsg. K. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1876, bleiben unberücksichtigt); das *arabische Kindheitsevangelium* (Text bei P. Peeters, *Évangiles apocryphes II*: 1-65 und *NT Apo I*, 334-49 und Tertullian (wohl *Marc III.13*), für den die Ankunft der Magier Jesaja 60.1f erfüllte.

KF behauptet nicht, daß das von den Magiern vermutlich angenommene Geburtsdatum des Messias-Königs, der Abendaufgang des Sterns, Jesu tatsächlicher Geburtstag war. Daher bemüht sich KF, die davon verschiedenen chronologischen Angaben bei Klemens von Alexandrien (*Stromata* § 145.1-6, 146.1-4; S. 85f) zu entschlüsseln (85-91) und rekonstruiert den 6. Januar 6 v. Chr. als den ersten Jahrestag der Geburt Jesu (85ff), die in der Nacht zum Samstag, 17. Januar 7 v. Chr. stattfand: „Wenn die eben dargelegten Annahmen zutrafen, dann wäre also Jesus in der auf einen Vormittagsvollmond folgenden Nacht zum Samstag, 17. Januar des Jahres 7 v. Chr., gleich dem 15. Tebeth des Jahres 305 der damals in Judäa gebräuchlichen bürgerlichen Seleukiden-Ära in Bethlehem geboren worden“ (90, 135f). Dies Datum setzt allerdings voraus, daß bei Klemens eine auf den Aufenthalt der heiligen Familie in Ägypten zurückreichende, aber im 2. Jahrhundert nicht mehr richtig verstandene Überlieferung enthalten ist (87).

Einige der hier ergänzten Stellenangaben erfolgen erst spät im Buch, andere fehlen ganz. Titel der Bücher werden nicht immer erwähnt. Verwendete Textausgaben bleiben ungenannt. Wer hier prüfen und weiterarbeiten will, wird ohne die drei Bände der *Biblia Patristica* (: *Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*; Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975-80; jeweils zur Stelle) nur mühsam auf einen grünen Zweig kommen (Überblick zur Rezeptionsgeschichte der Perikope, ihrer Ausschmückung und Einfluß auf die Volksfrömmigkeit bei Luz, *Matthäus*: 122-24). Nicht alle der angeführten Stellen sind für KFs Anliegen von gleicher Bedeutung. Hier wäre wünschenswert, wenn die methodische Sorgfalt und Gründlichkeit, die den historisch-astronomischen Teil der Untersuchung kennzeichnet, auch in den anderen Teilen zum Tragen käme. Gerade weil KF eigene Wege geht, wäre man dankbar, wenn er im Umgang mit (außer)biblischen Überlieferungen kurz in die Forschungslage einführen würde und die eine oder andere Angabe behutsamer verwenden würde. Kritik an KFs Rekonstruktionen wird hier leicht ansetzen können, z.B. am Schritt von den vermuteten Notizen eines Zuhörer von Josephs Fluchtbericht in Ägypten zum *Protevangelium des Jakobus* (S. 69, 81), das KF im übrigen größtenteils als legendär einstuft (81; vgl. unten zu Mt 2.16).

Der *II. Teil* des Buches (92-148) liefert Nachträge

und Exkurse zum besseren Verständnis des ersten Teils. KF definiert und erklärt zuerst das für seine These wichtige Zodiakallicht, (92-96), das heute aufgrund zunehmender Umweltverschmutzung kaum mehr wahrgenommen werden kann (vgl. KFs eindruckliche Schilderung eigener Beobachtungen im Jahr 1941). Dem folgen Überlegungen zur antiken Zeitrechnung und Kalenderwesen (96-108). Erklärbare Unterschiede zwischen den verschiedenen Kalendersystemen zeigen, daß die Differenz von sieben Jahren zwischen dem Geburtsjahr Christi nach Dionysius und der astronomischen Datierung der Ankunft der Magier in Bethlehem „... keinen stichhaltigen Einwand gegen die Grundthese dieses Buches“ liefert (98). Hier diskutiert KF chronologische Angaben bei Tertullian (*Adv. Marc. IV.19.10*), die Datierung des Zensus von Lk 2.1f (inkl. der verschiedenen Namen bei Tertullian und Lukas; vgl. Brown, *Birth*, 547-56) und die chronologischen Angaben bei Klemens von Alexandrien im Licht verschiedener ägyptischer Kalendersysteme. Aus letzteren Angaben wird u.a. der Todestag Jesu auf den 7. April 30 n. Chr. bestimmt (102).

Anschließend widmet sich KF erneut der babylonischen Astronomie, ihren Methoden und speziellen Ergebnissen (109-33): „Hier soll nun an einigen Beispielen genauer erklärt werden, auf welche Weise die babylonischen Astronomen in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten Planetenperioden in der Größenordnung von mehreren Jahrhunderten ermitteln konnten und mit welchen mathematischen Methoden sie imstande waren, ziemlich genaue Voraussagen bestimmter Planetenerscheinungen über Jahrzehnte hinweg zu errechnen“ (109). Hier erklärt KF auch, warum die drei Konjunktionen des Jahres 7 v. Chr., die sonst gelegentlich herangezogen werden, in seiner Erklärung des Sterns von Bethlehem keine Rolle spielen: „Der Einwand, daß diese weder in den babylonischen Kalendertafelchen noch im biblischen Magierbericht erwähnt werden, ist also für uns gegenstandslos geworden“ (132, detailliertere Erklärung S. 150f). Diesen dem Leser ein hohes Maß an Konzentration aberlangenden Beobachtungen folgt ein Exkurs über die Magier (133-36), der unter anderem eine numismatische Erklärung des (späteren, ab ca. 500 n. Chr. nachweisbaren) Namens Kaspar für einen der Weisen beibringt (vgl. Abb. 2d). Wieder fehlen genaue Quellenangaben. Wo findet man „die syrische Legende im späten fünften Jahrhundert von einem unbekanntem Verfasser“? Die „um ca. 500 n. Chr. in armenischer Sprache verfaßte Kindheitsgeschichte Jesu“ (133; KFs nicht belegte Datierung abweichend von „Drei Könige.III“, *LThK III*², 567: 9. Jhd.), in der die Magier als drei königliche Brüder herrschen (Melqon über Persien, Gaspar über Indien und Baltassar über Arabien), ist das armenische Kindheitsevangelium (Hrsg. P. Peeters, *Évangiles apocryphes II* (1914), XXIX-L, 69-286 nach *NT Apo I*, 334, 364). KF schließt, daß „trotz der seit dem Frühmittelalter fast allgemeinen

Übereinstimmung der Christenheit hinsichtlich der Magiernamen Gaspar, Melchior und Baltassar keine vor das 4. Jahrhundert zurückreichende Tradition für diese nachgewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann“ (135).

Am Schluß des Exkurses über die Magier schreibt KF zum methodischen Ansatz: „Bei den Überlegungen ... mußten neben rein astronomischen Gründen auch die astrologischen Vorstellungen der Magier, soweit sie uns bekannt sind, als ein wesentlicher Bestandteil ihres Weltbildes in Betracht gezogen werden. Um dies als Tatsache hinzunehmen, braucht man der Astrologie durchaus keinen objektiven Wahrheitsgehalt zubilligen. Für einen Skeptiker mag das ganze Unternehmen der Magier von Anfang an eine einzige große Selbsttäuschung gewesen sein, gefördert durch eine Kette scheinbar glücklicher Zufälle“ (136). Doch überschreiten die Ereignisse die Grenzen der Astronomie: „Nach dem Glauben des Evangelisten aber war die Geburt des Kindes in Bethlehem noch unendlich viel mehr als ein ‚Jahrtausendereignis‘ in dem Sinn, wie die Magier die Planetenbegegnung ausgedeutet hatten“. Und in Abgrenzung zur Astrologie: „So darf man wohl annehmen, daß eine göttliche Führung auch an den irrenden Sternglauben der Magier anknüpfen konnte, um sie zum wahren Messias hinzuführen (136, vgl. auch S. 192f und Riesners Geleitwort, S. 8: „Die altkirchliche Exegese hat erstaunlicherweise gerade in Mt 2,1-12 einen der stärksten Belege gegen den antiken Sternglauben gesehen“, mit Verweis auf U. Riedlinger, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*; Innsbruck, 1956, 134-46).

Diesen Exkursen folgen vier griechische Texte (Mt 2.1-12,16; Justin, *Dial* 77f, 106; Pap Bodmer V, S. 41-43; Klemens von Alexandrien, *Stromata I* §§ 145f) ohne Hinweis welchen Textausgaben die Abschnitte entnommen wurden) und einige astronomische Tabellen sowie ein erstes – teilweise kommentiertes – Literaturverzeichnis (146f).

Der *abschließende Anhang* (149-96) greift einige der behandelten Themen erneut auf. KF beginnt mit der weiteren Darstellung astronomischer Grundlagen, Anmerkungen zu den Abbildungen und Tabellen und Grundlagen der Berechnung der Dauer der Saturn-Jupiter Periode (149-61). Ferner werden „Stern und Zodiaklicht als Wegweiser“ wieder mit Berücksichtigung der Topographie zwischen Jerusalem und Bethlehem und möglicher Zeitangaben unter die Lupe genommen und verteidigt (159-67, inkl. Zeittafel der astronomischen Erscheinungen). KF rekonstruiert, was die Magier beobachten konnten, wenn sie am 22. November 7 v. Chr. gegen 15.30 Uhr Jerusalem Richtung Süden verlassen hätten.

Es ist teilweise schwierig KFs These zu folgen, da scheinbar zusammengehörendes Material über das ganze Buch verstreut ist. Oft fehlen die nötigen Querverweise. Dadurch gibt es auch manche Wiederholung. Zum Beispiel wird auf S. 168-174 der griechische Text noch

einmal und genauer untersucht als im I. Teil („Der Magierbericht – beim Wort genommen“): „Es ist keine unfruchtbare philologische Spitzfindigkeit, bei einigen Stellen des biblischen Textes nach den vermutlich dahinterstehenden Aussagen des ursprünglichen Magierberichts zu fragen“ (168). Hier finden Übersetzer und Exeget hilfreiches Material. KF erklärt den Grund der überaus großen Freude der Magier (Mt 2.10); erklärt warum der Saturn im Magierbericht fehlt (der Saturn „fehlt“ nicht, sondern Mt 2.2 beschreibt „einen ganz besonderen Sternenaufgang, eben den gleichzeitigen Abendaufgang von Jupiter und Saturn“, 171) und bietet Anmerkungen zu den griechischen (astronomischen) Begriffen (in Vs. 1,2,7,9,16), die den Aufgang des Sterns, sein Stehenbleiben und den scheinbaren Stillstand (εjstavqh, 2.9; vgl. S. 176) beschreiben. Durch diese Untersuchungen untermauert KF erneut seine These, daß „die Stimmigkeit der astronomischen Aussagen des biblischen Textes dafür spricht, daß der Evangelist den ursprünglichen Magierbericht aus erster Hand und bereits in griechischer Sprache verfaßt erhalten hat“ (175). Allgemein wird angenommen, daß Matthäus in der vorliegenden Perikope ihm überlieferte Traditionen verarbeitet hat (vgl. Luz, *Matthäus*, 113f). Mit seiner These über Form und Ursprung dieser Traditionen (175) geht KF weiter. Vor weitreichenden Schlußfolgerungen aufgrund solcher sprachlicher Beobachtungen wäre mehr Interaktion mit entsprechenden *griechischen* Texten wünschenswert. Wie spricht z.B. der *babylonische* Astrologe Teukros im ersten vorchristlichen Jahrhundert in *griechischer* Sprache von ähnlichen Ereignissen?

Im kritischen Nachwort (176-93) setzt sich KF namentlich mit den Thesen anderer Forscher auseinander. Solches Gespräch über dieses Nachwort hinaus hätte den ganzen Band bereichert. KF kritisiert z. B. W. Papkes Supernovatheorie (*Das Zeichen des Messias*; Bielefeld: CLV, 1995), da sie weder mit freiem Auge sichtbar war noch in den Chroniken nachzuweisen sei (176-79) und den Vorschlag von I. Bulmer-Thomas (179f; „The Star of Bethlehem: A New Exploration: Stationary Point of a Planet“, *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society London* 22, 1992, 363-74). Ausführlicher geht es um die These von C. J. Humphrey, „The Star of Bethlehem, a Comet in 5 BC and the Date of Christ's Birth“ (*Tyndale Bulletin* 43, 1992, 31-56), daß der Stern von Bethlehem ein völlig neues Gestirn und aufgrund dessen Bewegung ein Komet gewesen sein muß (180-87). Humphreys Anfragen aus astronomischer und philologischer Sicht verdienen Beachtung, doch seine Hypothese – obwohl nicht absolut unmöglich – sei extrem unwahrscheinlich.

Hier greift KF auch die Diskussion um das Todesjahr von Herodes dem Großen auf „wegen seiner Bedeutung als späteste Zeitgrenze für die Geburt Jesu ...“ (187) in Auseinandersetzung mit G. J. Weisensee (*Wann ward uns Jesus geboren?*; Gersau: Theresia, 1992) und E. L. Martin (*The Birth of Christ Recalculated*, 2.

Aufl.; Pasadena, Newcastle: Foundation for Biblical Research, 1980), die annehmen, daß Herodes zwischen der Mondfinsternis vom 9./10. Januar 1 v. Chr. und dem darauffolgenden Passahfest gestorben ist (188) und daher den Stern von Bethlehem als „eine außergewöhnliche Planetenbewegung, sogar eine Konjunktion im buchstäblichen Sinne zwischen den zwei hellsten, in der babylonischen Rangordnung voranstehenden Planeten, Jupiter und Venus, am Abend des 17. Juni 2 v. Chr.“ deuten (189). Grundlage dieser Identifikation ist ihr falsches Verständnis von Lk 3.23: Jesus ist etwa dreißig Jahre alt, nicht genau dreißig Jahre. Martins These ist weder astronomisch haltbar, noch wird sie dem Text des Magierberichts gerecht. Dem hält KF überzeugend entgegen, daß Herodes „geraume Zeit *nach* der totalen Mondfinsternis in der Nacht vom 15. zum 16. September 5 v. Chr. und einige Wochen vor dem Passah-Fest 4 v. Chr.“ starb (188; vgl. auch KF, *Der Stern der Weisen*, 73). Damit wendet er sich gegen die sonst oft vertretene Identifikation der einzigen, von Josephus erwähnten Mondfinsternis (*Ant XVII.6.4 § 167*) als der vom 13. März 4 v. Chr. Letztere Mondfinsternis sei nur *partiell* gewesen (die gleiche Identifikation der frühesten Zeitgrenze von Herodes Tod vertritt auch T. D. Barnes, „The Date of Herod's Death“, *JThSt* 19, 1968, 204-09; Quellen und Forschungsstand bei Schürer, *History of the Jewish People*, rev. Aufl. I, 327f, Fußn. 165; Schürer favorisiert erstere Identifikation). KF bespricht ferner die verschiedenen von Martin angeführten bemerkenswerten Konjunktionen und häufigeren Planetenerscheinungen der Jahre 2 und 3 v. Chr. und schließt: „Aber der Verfasser des biblischen Magierberichts hatte zweifellos *eine* bedeutungsvolle Planetenbewegung, nicht eine Vielzahl oftmals eintretender Erscheinungen im Auge“ (192). Zum Anhang gehört ferner ein Exkurs des Herausgebers der Reihe *Biblische Archäologie und Zeitgeschichte*, Prof. Dr. Rainer Riesner, über „Die Ortslage des neutestamentlichen Bethlehem“ (197-201, die für KFs These – das Zodiakallicht als Erklärung von Mt 2.9 – wichtig ist (vgl. S. 65-68, 94f, 160-66 mit KFs eigener Skizze der Ortslage von Bethlehem um Christi Geburt).

Aus der Sicht des Exegeten wünscht man sich – nach obiger Kostprobe – mehr direkte Auseinandersetzung mit Interpretationen des Textes durch Nicht-Astronomen. Es wäre interessant zu sehen, wie z.B. KF auf den methodischen Zugang und die Fragen zum Magierbericht eingeht, wie sie neben Luz, *Matthäus*, 111-22 (dort Literatur aus mehr exegetischer Sicht) und Davies/Allison, *Matthew*, 224-56 (denen KFs frühere Arbeiten zum Thema unbekannt sind) z.B. auch Brown, *Birth*, 165-201 aufwirft. Was ist aus der Sicht eines historisch interessierten Astronomen zu dem hier beigebrachten *jüdischen* Material zu sagen? Wie beurteilt KF E. Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee* (3. Aufl.; Darmstadt: WB, 1958), der dem Bericht von Jesu Geburt die vierte

Ekloge Vergils gegenüberstellt und immer wieder (wie z.B. obige Kommentatoren und R. Bultmann) auf griechisch-römische Astronomie/Astrologie hinweist und zurückgreift? Dazu mahnt KF freilich richtig: „... man darf nicht die von den modernen Exegeten selbst mit oft erstaunenswerter Belesenheit aus der jüdischen und heidnisch-antiken Literatur zusammengetragenen Himmelszeichen, die zumeist ins Wunderbare gesteigert und folglich erst nachträglich als angebliche Begleiterscheinungen der Geburt vieler Herrscher hinzugedichtet worden sind, mit den schlichten, beinahe kargen Aussagen des Evangelisten auf die gleiche Stufe stellen“ (192; gegen Theißen/Merz, *Jesus*, 150 die vermuten, „Mt 2 könnte volkstümliche Ausgestaltung eines astronomischen Phänomens sein“, siehe oben).

Freilich wünscht man sich ebenso, daß sich die Exegeten gebührend mit KFs These befassen. Luz verweist in seinem Kommentar auf KF früheres Buch zum Thema in Fußnoten (*Matthäus*, 115, n. 21,24) als ein Vertreter der Konjunktions-Deutung, setzt sich jedoch mit dessen Verständnis des Textes und seinen Konsequenzen kaum auseinander. Das von Mt hier gebrauchte Wort für „Stern“ bedeute nach Luz den einzelnen Stern, keine Gruppe von Sternen. Bei der vorgeschlagenen Konjunktion waren beide Sterne nie nahe genug beieinander, um als ein Stern wahrgenommen werden zu können. KF greift – ohne sich namentlich mit Luz oder ähnlichen Ansätzen auseinanderzusetzen – hier und andersweitig die aufgeworfenen Fragen auf. Letztere Beobachtung bestätigt KF ausdrücklich (47f),⁹ doch bringt er eine Erklärung bei: Die Einzahl für Stern geht auf die vom Evangelisten verwendete Quelle zurück und ist durchaus befriedigend anhand der babylonischen Rangordnung der Planeten zu erklären. Daß solche Auseinandersetzung durchaus fruchtbar sein kann und erst ermöglicht KFs Beitrag umfassend zu würdigen, wurde bereits sichtbar.

Neben Anfragen an Methode und Darstellung wird man auch im Einzelnen anderer Meinung sein können. Wie überzeugend ist die Vermutung, daß jener Reisegefährte und Berichterstatter aus der Gegend von Damaskus kam, Kontakte mit der Essener-Gemeinde in Kokba südlich von Damaskus hatte und mit ihren Messiasvorstellungen vertraut war? KF nimmt unumgänglich an, „daß mindestens einer der Magier aus dem Zentrum der für die Sterndeutung unentbehrlichen astronomischen Grundlagenforschung, aus Babylon, gekommen ist und in Damaskus oder Kokba Gesinnungsfreunde bewegen konnte, sich ihm anzuschließen“ (175, auch S. 75). Handelt es sich bei der Beschreibung des Kindermordes in Bethlehem (Mt 2.16) um eine drastische Übertreibung durch mündliche Überlieferung (23f)? Der sonst nicht belegte matthäische Bericht paßt sehr gut zu dem Bild des Despoten als „herzloser, tyrannischer und mißtrauischer Wüterich“ (Sieffert) in anderen Quellen (vgl. Schürer, *History I*, 287-329 und A. Schalit, *König Herodes: Der*

Mann und sein Werk, SJ 4; Berlin: W. de Gruyter, 1969, 645-75). Diese kritische Einschätzung eines Abschnittes direkt nach dem Magierbericht wirkt nach KFs These über die Genauigkeit und Herkunft von Mt 2.1-12 befremdlich. Ist dessen historische Glaubwürdigkeit erwiesen und die vorausgehende Perikope so zuverlässig in ihren astronomischen Angaben, sollte man dann, nach den gleichen Maßstäben, nicht zu einer anderen Einschätzung kommen? Sind die zwei Monate zwischen dem 15. September (Sichtung des Abendaufganges beider Planeten zum gleichen Datum, 43) und 12. November 7 v. Chr. (Ankunft der Magier in Bethlehem) nicht knapp bemessen für Reisevorbereitungen und Reise von Babylonien nach Palästina (vgl. die Schilderung, S. 58-62)?

Der Stern von Bethlehem ist auch in seiner dritten Auflage teilweise wenig „benutzerfreundlich“. Obwohl das Buch zum Weiterarbeiten und Nachvollziehen seiner Thesen anspornt, wird dazu wenig Hilfestellung gegeben. Einige Anmerkungen zum laufenden Text, wo genau man dies nach- und weiterlesen kann – besonders wo es sich um Quellen handelt – würden die beiden Bibliographien gut ergänzen (z.B. S. 50: Wo findet man den „alten astrologischen Text aus Borsippa“? Welcher Abschnitt der Damaskus-Schrift spielt auf Amos 5.26 an?). Da Material zu einem Thema oft über das ganze Buch verstreut ist, bleiben viele Entdeckungen dem flüchtigen Leser verborgen. Wer z.B. schnell herausfinden will, ob und wie KF das Urteil von Ignatius von Antiochien zum Stern einschätzt, wird zwar auf einigen Seiten fündig (siehe oben), doch kein Register mit Sachangaben, Namen oder zitierten Quellen erleichtert den Zugang. Ähnlich steht es mit dem möglichen astronomischen Beitrag zur Deutung der 14 Generationen im Geschlechtsregister des Matthäus (59f) und der Verwandtschaft des Herodes (61). Im häufigen und schnellen Wechsel zwischen den Gattungen populärer, teils rührseliger Nacherzählung (z.B. S. 68f, trotz: „Ich maße mir nicht an, ganz genau zu wissen, wie es damals gewesen ist“, 9) und wissenschaftlicher Abhandlung bzw. Monographie (z.B. 109-32) ist es oft schwer Fakten, deren Interpretation und Annahmen des Autors auseinanderzuhalten.

Abschließend soll KF noch einmal zu Wort kommen mit zwei Thesen, die seine Untersuchung beschließen und die zu Beginn aufgeworfene Frage selbst beantworten: „Es besteht durchaus kein Widerspruch zwischen dem theologisch planvollen Aufbau des Evangeliums nach Matthäus und der Annahme, daß die Magierperikope auf einem Augenzeugenbericht beruht, da sie noch keine Spur von dem üppigen Wildwuchs späterer Legenden zeigt. Davon habe ich mich mit allen mir erreichbaren Argumenten aus Astronomie, Philologie und verschiedenen Zweigen historischer Wissenschaften im Lauf der Jahre mehr und mehr überzeugt. Insbesondere das Stehenbleiben des Sterns (Jupiter) über Bethlehem haben die Magier als ein objektiv sichtbares, für sich vermeintlich wunderbares

Ereignis wirklich erlebt“ (193).

Bei manchen Anfragen kann von Neorationalismus (so Luz, siehe oben), von Langeweile oder Mangel an Phantasie sicher nicht die Rede sein. Darf man KF wirklich vorwerfen, daß er die Aussagefähigkeit der Quellen überschätzt (Theißen)? Oder müßte man die Exegeten fragen, ob sie die Aussagefähigkeit der Quellen nicht gehörig unterschätzen und ob sich hinter dem oft allzu schnellen Abfertigen der Magierperikope auch in ihren astronomischen Angaben (vgl. Becker; siehe oben) nicht astronomische und historische Unkenntnis und Leichtfertigkeit aufgrund methodischer Prämissen verbergen, die sich den gleichen kritischen Anfragen stellen müssen.

*Christoph Stenschke,
Wiedenest / Bergneustadt, Deutschland*

Unter dem weiten Bogen: Mein Leben

Sven Findeisen

Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, Hb., 303 pp., Euro 15,90

ISBN 3-417-11822-0

ZUSAMMENFASSUNG

Evangelikale Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts wird nicht nur geschrieben, indem man die konservativen Theologieprofessoren aufzählt, die an den deutschen Universitäten gelehrt haben. Mit der Biographie des in Estland geborenen Sven Findeisen (geb. 1930) wird hier eine Lebensgeschichte vorgestellt, die hunderte von Theologiestudenten geprägt hat. Findeisens Tätigkeit in der Theologiestudentenarbeit des Geistlichen Rüstzentrums Krelingen in Norddeutschland seit den 1970er Jahren und sein nachfolgender Reisedienst bei Theologiestudentenkreisen an verschiedenen Universitäten machen ihn für die evangelikale Bewegung in Deutschland wichtig. Beeinflusst wurde er selbst durch so verschiedene Professoren wie Hellmuth Frey, Peter Brunner und Karl Barth. Seine Mitarbeit in der konservativen Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ zeigt die Wichtigkeit dieser Biographie auch für die Geschichte der deutschen Evangelikalen.

SUMMARY

In order to write the history of evangelical scholarship of the 20. century it will not do to list the conservative professors of theology who taught at German universities. The biography of Sven Findeisen (born 1930) contains a life that shaped hundreds of theology students. Findeisen is important for the evangelical movement in Germany because of his work among students at the GRZ Krelingen in North Germany since the '70s and because of his travelling ministry, teaching students at various universities. He was himself influenced by a spectrum of professors from H. Frey and Peter Brunner to Karl Barth. His work for the con-