

## **„Als die Zeit erfüllt war ...“**

Ein Diskussionsbeitrag zu Grundproblemen  
der biblischen Weihnachtsgeschichte und  
der Datierung der Geburt Christi

von Ludwig Neidhart

Erstmals erschienen in:  
Brücke zum Menschen Nr. 133, 1. Quartal 1998

Leicht überarbeitete Version in:  
Pro Sancta Ecclesia Nr. 21, 2007, S. 20–110

Auszug mit dem Titel ‚Die Magier und der Stern‘ in:  
Dörthe Emig-Herchen (Hg.), Silberglanz in stillen Gassen. Weihnachts-Anthologie 2007, Frankfurt a.M., 2007, S. 221–246

(überarbeitete Version, Stand 07.04.2019)

### **Inhaltsverzeichnis**

<b>1. Wie kam man auf den 25. Dezember?.....</b>	<b>2</b>
<b>2. Wie alt ist das Geburtsfest Christi am 25. Dezember?.....</b>	<b>3</b>
<b>3. Frühchristliche Traditionen über den Geburtstag Jesu.....</b>	<b>4</b>
<b>4. Kann Christus im Dezember geboren sein?.....</b>	<b>7</b>
<b>5. Biblische Chronologie des Lebens Christi.....</b>	<b>8</b>
<b>5.1. Die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu.....</b>	<b>8</b>
<b>5.2. Jesus starb am 7. April des Jahres 30.....</b>	<b>9</b>
<b>5.3. Exkurs über die Stunde der Kreuzigung.....</b>	<b>13</b>
<b>5.4. Jesus wurde im Januar 27 getauft.....</b>	<b>14</b>
<b>5.5. Sabbat- und Jubeljahre in der Zeit des Auftretens Jesu.....</b>	<b>16</b>
<b>5.6. Jesus ist um den 25. Dezember 5 v. Chr. geboren.....</b>	<b>19</b>
<b>6. Die Ereignisse um Christi Geburt.....</b>	<b>28</b>
<b>6.1. Das Todesjahr des Königs Herodes.....</b>	<b>28</b>
<b>6.2. Die Volkszählung.....</b>	<b>32</b>
<b>6.3. Die Magier und der Stern.....</b>	<b>36</b>
<b>6.4. Der Zeitpunkt des Magierbesuchs und die Flucht nach Ägypten.....</b>	<b>61</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>63</b>

## 1. Wie kam man auf den 25. Dezember?

In dieser Frage stehen sich zwei große Gruppen von Forschern gegenüber. Die einen vertreten die so genannte *apologetische Hypothese*. Demnach war der Anstoß zur Wahl des 25. Dezembers das heidnische Fest der Geburt des Sonnengottes Sol invictus. Dieses Fest wurde vom römischen Kaiser Aurelianus im Jahre 274 n. Chr. im ganzen Reich eingeführt. Aurelianus setzte den Festtag auf den 25. Dezember, der damals offiziell als Tag der Wintersonnenwende galt: der Tag, an dem die Sonne ihren tiefsten Jahresstand erreichte,<sup>1</sup> nach damaliger Anschauung „mitten im Winter“.<sup>2</sup>

Man vermutet nun, dass die Kirche ihre Weihnachtsfeier auf den Tag des Sonnengott-Festes gelegt hat, um die Christen gegen die Anziehungskraft dieses heidnischen Festes zu immunisieren. Sie könnte dies getan haben unter Hinweis darauf, dass Christus in der Schrift als „*Sonne der Gerechtigkeit*“, als „*Licht der Welt*“ und als „*das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet*“ bezeichnet wird (Mal 3,20; 4,2; Joh 8,12; Joh 1,9).

Diese seit Hermann Usener (1889) weit verbreitete These ist aber keinesfalls gesichert, sondern mindestens ebenso spekulativ wie die gleich zu besprechenden Alternativen. Nachdenklich stimmt vor allem, dass man diese Ansicht im ersten Jahrtausend bei keinem einzigen Schriftsteller findet.<sup>3</sup>

Die zweite Hypothese ist die von Louis Duchesne (ebenfalls 1889) aufgestellte *Berechnungshypothese*. Sie geht davon aus, dass das Datum des Geburtsfestes Christi ohne irgendeinen Seitenblick auf ein heidnisches Fest von den Christen festgelegt wurde, indem man versuchte, das Datum zu berechnen oder auch durch Erforschen von Angemessenheitsgründen zu enträtseln. Die Berechnungshypothese in ihrer klassischen Form<sup>4</sup> weist darauf hin, dass in der alten Kirche die Meinung allgemein verbreitet war, die Welt sei am Frühlingsanfang, also nach damaliger Anschauung an einem 25. März erschaffen worden. Außerdem zieht man das Faktum heran, dass der 25. März vielerorts als Datum des Todes Jesu angesehen wurde. Daher habe es nahe gelegen, auch die Empfängnis Christi auf diesen Tag zu verlegen und daher die Geburt neun Monate später, also am 25. Dezember anzusetzen. Man kann diesen Ansatz dahingehend erweitern, dass auch der 25. März auf bestimmte Weise berechnet worden ist, worauf ich in Kapitel 5.6 zurückkommen werde (siehe S. 24).

Es gibt interessante Varianten der Berechnungshypothese. Neben einer auf biblischer Prophetie beruhenden Möglichkeit, auf das Datum zu kommen (siehe Kapitel 5.6) schlägt man die folgende Möglichkeit vor, wie Christen auf den 25. Dezember gekommen sein könnten. Ausgehend von der biblischen Parallele Christus-Sonne bzw. Christus-Licht hielt man es womöglich für angemessen, dass Christus, das geistige „*Licht der Welt*“, zu jener Zeit des Jahres zur Welt kam, in der auch das materielle Licht der Sonne wieder beginnt zuzunehmen. Die Kirche wäre dann nicht erst durch das heidnische Fest, sondern unabhängig davon durch Besinnung auf die biblische Christus-Licht-Symbolik auf den 25. Dezember gekommen (so Engberding).

Eine dritte Hypothese (vertreten z.B. von Finegan) verweist darauf, dass Christus einer möglicherweise sehr alten Tradition zufolge *tatsächlich* im Winter geboren ist, so dass höchstens der genaue Tag, nicht aber die Jahreszeit durch spekulative Überlegungen zu bestimmen waren. Im Rahmen dieser *Überlieferungshypothese* gehen einige Gelehrte sogar davon aus, dass sich mit Hilfe der Schrift und historischer Fakten wirklich eine Geburt in den Tagen um den 25. Dezember erschließen lässt, und dies scheint in der Tat der Fall zu sein, wie wir sehen werden (siehe Kapitel 5.6).

Indessen gibt es auch eine interessante und plausible *Kombination der Hypothesen*. Dabei geht man davon aus, dass die Feier der Geburt Christi am 25. Dezember kaum hätte eingeführt werden können, wenn nicht die Überzeugung geherrscht hätte, dass Christus wirklich am 25. Dezember geboren ist. Zur Erklärung, wie eine solche Überzeugung zustande kommen konnte, zieht man die Berechnungshypothese oder die Überlieferungshypothese heran: Christen haben den wahren Geburtstag Christi durch Konsultation von Überlieferungen oder spekulative Berechnung zu ermitteln versucht und kamen dabei auf den 25. Dezember, und zwar womöglich schon *vor* der Einführung des heidnischen Sonnengott-Festes. Auf der anderen Seite gibt man der apologetischen Hypothese insofern recht, als man einräumt, die Einführung des Festes „*Natalis Invicti*“ am 25. Dezember 274 n. Chr. könne ein wichtiger Anstoß gewesen sein, die Geburt Christi in stärkerem Maße, als dies vielleicht auch schon früher der Fall gewesen sein mag, zu feiern, um dem heidnischen ein christliches Fest entgegenzusetzen. Bei dieser Kombination der Hypothesen wird also zwischen der *Datierung* und der *Feier* des Geburtstages Christi unterschieden. Die Datierungsfrage ist es, die hier hauptsächlich behandelt werden soll. Zur Frage nach dem Alter des Festes sei aber das Folgende angemerkt.

<sup>1</sup> Astronomisch war das nicht ganz korrekt, denn exakte Berechnungen (vgl. Neugebauers *Stern tafeln*) zeigen, dass der Tag der Wintersonnenwende im Zeitalter Christi auf den 23./22. Dezember fiel, während er heute auf den 22./21. Dezember fällt. Der 25. Dezember ist also damals wie heute eher dadurch gekennzeichnet, dass an ihm die Sonne nach Erreichen ihres Tiefstandes bereits wieder größere Kreise am Himmel zu ziehen beginnt (Kellner, S. 111), was ihn aber als Symbol Christi vielleicht noch attraktiver macht als der Tag des Tiefstandes selbst.

<sup>2</sup> Für uns beginnen die Jahreszeiten mit den sog. vier „Jahrpunkten“ (den zwei „Tag- und Nachgleichen“ und den zwei Tagen mit dem höchsten oder tiefsten Sonnenstand), die in unserer Zeit auf den 20./21. März, 20./21. Juni, 22/23. September, und 21./22. Dezember fallen, im Kalender des Julius Caesar aber auf den 25. März, 24. Juni, 24. September und 25. Dezember festgelegt waren. Dennoch galten diese Jahrpunkte nicht wie bei uns als *Anfänge* der Jahreszeiten, sondern es wurden, wie Varro (in *De re rustica* I 28) bezeugt, die Jahreszeitenanfänge durch den Eintritt der Sonne in den 23. Grad der Sternbilder Wassermann, Stier, Löwe und Skorpion definiert; woraus sich ergibt, dass der Frühling am 7. Februar, der Sommer am 9. Mai, der Herbst am 11. August und der Winter am 10. November begann (vgl. Friedrich Karl Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Band 1, Leipzig 1911, S. 281 mit Fußnote 1 und S. 282). Demnach verstand man unter den „drei Wintermonaten“ die Monate November, Dezember und Januar, unter den „drei Frühlingsmonaten“ Februar, März und April usw. Die Weihnachtsnacht vom 24. auf den 25. Dezember liegt genau in der Mitte zwischen dem Winteranfang am 10. November und dem Frühlingsanfang 7. Februar.

<sup>3</sup> Die erste Äußerung in dieser Richtung stammt aus dem Ende des 12. Jahrhunderts (Glosse in einem Werk des Syrers Dionysius Bar Salibi; vgl. Engberding, S. 30–31).

<sup>4</sup> Vgl. Duchesne, S. 250–254.

## 2. Wie alt ist das Geburtsfest Christi am 25. Dezember?

Wann Weihnachten erstmals gefeiert wurde, konnte die Forschung bis heute nicht definitiv klären (Fendt). Der älteste dokumentarische Beleg ist der stadtrömische Festkalender aus dem Jahre 336 mit dem Titel *Depositio Martyrum*,<sup>5</sup> dessen erster Eintrag lautet:

„25. Dezember: Christus in Bethlehem in Judäa geboren“.

Wie lange aber bestand das Fest schon vor dem Jahre 336? Obgleich wir kein handfestes Zeugnis für eine Neueinführung der Feier haben, vermutet man heute meist, das Fest müsse irgendwann zwischen 250 und 336 entstanden sein. Man argumentiert, dass es vor dem Jahr 250 die verschiedensten Annahmen über den Geburtstag Christi gegeben habe; außerdem seien gewisse Aussagen bei Tertullian (um 210) und Origenes (um 250) mit dem Vorhandensein eines Geburtsfestes Christi unvereinbar. Zuweilen werden sogar noch Aussagen des Arnobius (um 305) als Beleg für das Nichtvorhandensein von Weihnachten gewertet. In Kapitel 3 wird sich jedoch zeigen, dass es gar nicht so viele Annahmen über das Datum der Geburt Christi gab, wie man oft behauptet, dass es vielmehr im Wesentlichen nur zwei konkurrierende Daten gegeben hat, nämlich den 25. Dezember und den 6. Januar, die noch im vierten Jahrhundert nebeneinander bestanden. Was aber Arnobius, Origenes und Tertullian betrifft, so erweisen sich diese keinesfalls als verlässliche „Zeugen“ gegen das Weihnachtsfest.

*Arnobius* macht sich in seiner um 305 verfassten Schrift *Adversus Nationes*<sup>6</sup> über die „Geburtsfeste“ der heidnischen „Götter“ lustig. Aber er meint hier falsche Götter, die in Wirklichkeit nie geboren sind. Es ist also gänzlich verfehlt, hieraus das Nichtvorhandensein des Geburtsfestes Christi zu folgern.<sup>7</sup>

*Origenes* sagt mehrfach,<sup>8</sup> dass nur Sünder ihren Geburtstag feiern. Der Tag der Geburt eines Menschen sei nämlich kein Tag der Freude, und zwar aufgrund der schon dem neugeborenen Kind anhaftenden Erbsünde. Man mag zu dieser düsteren Sicht des Origenes stehen, wie man will, auf jeden Fall denkt Origenes bei dieser Kritik nicht im Mindesten an das Geburtsfest Christi, sondern hat allein die Feier des Geburtstages der in der Erbsünde geborenen Menschen im Auge.

Es bleiben daher als Zeugnisse gegen das Weihnachtsfest nur noch die sogenannten „Festlisten“ *des Origenes und des Tertullian* übrig, die das Weihnachtsfest nicht enthalten.<sup>9</sup> Es ist aber kaum angebracht, hier von „Festlisten“ zu sprechen, da es sich lediglich um Stellen aus theologischen Werken handelt, in denen beiläufig einige herausragende Fest- und Gedenktage aufgezählt werden: nämlich bei Tertullian der Sonntag und die fünfzig tägige Osterzeit<sup>10</sup> und bei Origenes der Sonntag, Ostern, Pfingsten und der Freitag als Leidenstag Christi.<sup>11</sup>

Dass diese Aufzählungen *unvollständig* sind, ist ganz klar, denn es fehlen die Todestage der Märtyrer, die damals bereits überall als „himmlische Geburtstage“ gefeiert wurden, was sogar Tertullian selbst bezeugt. So sagt er in seinem Werk *De corona* aus dem Jahre 211: „Wir bringen Gaben dar für die Verstorbenen, für ihre [himmlischen] Geburtsfeiern am Jahrestag“ (*oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus*).<sup>12</sup> Bei vorsichtiger Interpretation wird man also nicht ausschließen können, dass das Weihnachtsfest schon in den von Origenes und Tertullian repräsentierten Gemeinden existierte, allerdings kaum als Fest höchsten Ranges wie Ostern oder Pfingsten. Wenn es das Fest damals schon gegeben hat, wird es wahrscheinlich wie ein Märtyrer-Gedenktag eingestuft worden sein. So geschah es offenbar auch in der ältesten Festliste der Kirche, die tatsächlich diesen Namen verdient: nämlich in der schon genannten *Depositio Martyrum* aus dem Jahre 336, wo Christi Geburt in einer Reihe mit über zwanzig verschiedenen Gedenktagen der Märtyrer aufgelistet ist.

Obgleich also der 25. Dezember nicht konkurrenzlos als Datum der Geburt Christi feststand und obgleich sich vor dem Jahr 300 das Geburtsfest Christi noch nicht überall in der Kirche als Fest höchsten Ranges durchgesetzt hatte, kann man keineswegs ausschließen, dass in Gemeinden, in denen man den 25. Dezember (oder ein anderes Datum wie etwa den 6. Januar) für den Geburtstag Jesu hielt, schon seit ältesten Zeiten ein mehr oder weniger feierliches Jahresgedächtnis am entsprechenden Tag lebendig war.

<sup>5</sup> Gedruckt in PG 13, Sp. 464–466 und PG 127, Sp. 123–124. Die „*Depositio Martyrum*“ ist Anhang zur „*Depositio Episcoporum*“ in dem Sammelwerk mit der Bezeichnung „*Chronograph von 354*“.

<sup>6</sup> Vgl. *Adversus Nationes* 7,23 (CSEL Band 5, S. 266).

<sup>7</sup> Vgl. ausführlich hierzu den im Literaturverzeichnis aufgeführten Artikel von G. Brunner.

<sup>8</sup> Homilie 8,3 zu Levitikus, GCS 29,396–398; Matthäuskommentar 10,22 (GCS Band 40, S. 30).

<sup>9</sup> Vgl. *New Catholic Encyclopedia*, Artikel „Christmas“.

<sup>10</sup> *De idololatria* 14 (PL Band 1, Sp. 759) und *De baptismo* 19 (PL Band 1, Sp. 1331).

<sup>11</sup> *Contra Celsum* 8, 22–23 (GCS Band 3, S. 238–239).

<sup>12</sup> *De Corona* 3 (PL Band 2, Sp. 79).

### 3. Frühchristliche Traditionen über den Geburtstag Jesu

Folgende Übersicht enthält alle bis zum vierten Jahrhundert genannten Daten, die sich wirklich oder möglicherweise auf den Tag der Geburt Christi beziehen. Die Angaben konzentrieren sich auf zwei Perioden im Jahr: Dezember/Januar und März bis Mai, wobei aber (mit nur einer einzigen Ausnahme)<sup>13</sup> alle Frühjahrsdaten, wie sich zeigen wird, in Wirklichkeit als *Empfängnisdaten* gemeint waren.

#### Frühling oder Frühsommer:

Ansicht gewisser Christen in Alexandrien	(um 194 n. Chr.)	<b>20. Mai</b> („25. Pachon“)
Einige Basilidianer	(um 194 n. Chr.)	<b>19./20. April</b> („24./25. Pharmuthi“)
Lehrmeinung der Aloger in Kleinasien	(um 194 n. Chr.)	<b>21. Mai</b> (oder 20. Juni?)
Schrift „De pascha computus“	(243 n. Chr.)	<b>28. März</b>

#### Winter:

Klemens von Alexandrien	(um 194 n. Chr.)	<b>6. Januar</b> (oder 18. November?)
Hippolyt von Rom	(202/222 n. Chr.)	<b>25. Dezember (?)</b> (oder 2. April?) (oder 25. März?)
Schrift „De solstitiis“	(um 250–300)	<b>25. Dezember</b>
Kalender „Depositio Martyrum“	(336 n. Chr.)	<b>25. Dezember</b>
Epiphanius von Salamis	(um 375 n. Chr.)	<b>6. Januar</b>
Johannes Chrysostomus	(386 n. Chr.)	<b>25. Dezember</b>

In seiner im Jahre 386 gehaltenen Weihnachtspredigt sagt Chrysostomus, damals Prediger an der Hauptkirche von Antiochien in Syrien, dass der 25. Dezember „*seit jeher*“ in der Kirche Roms und generell im Westen als Tag der Geburt Christi bekannt gewesen sei. Zugleich stellt er fest, dass demgegenüber im Osten „*noch nicht ganz zehn Jahre*“ vergangen seien, seit der 25. Dezember hier Eingang gefunden habe.<sup>14</sup> Zuvor hatte man im Osten des Reiches den Geburtstag Christi am 6. Januar zusammen mit seiner Taufe gefeiert. Im Jahrhundert des Chrysostomus existierten also nur noch die beiden Daten 25. Dezember und 6. Januar, verteilt auf West- und Ostkirche; bereits in den ersten Jahrzehnten des folgenden Jahrhunderts aber hatte sich der Osten mit Ausnahme der Armenier vollständig zum 25. Dezember „bekehrt“.

Zu obigen Daten ist Folgendes zu bemerken. Die älteste Quelle zu unserem Thema ist das um 200 n. Chr. verfasste Buch des ägyptischen Kirchenvaters Klemens von Alexandrien mit dem Titel *Stromateis* (deutsch: Teppiche).<sup>15</sup> In dieser Schrift teilt uns Klemens mit: „*Es sind also vom Zeitpunkt, da der Herr geboren ist, bis zum Tod des Kaisers Commodus insgesamt 194 Jahre, ein Monat und 13 Tage.*“ Da Kaiser Commodus am 31. Dezember 192 ermordet worden war, kann man die angegebene Zeitspanne von 194 Jahren, einem Monat und 13 Tagen zurückrechnen und erhält dann den von Klemens angenommenen Geburtstag Jesu. Allerdings sind zwei Zählweisen der „Jahre“ denkbar, die der Ägypter Klemens angewendet haben könnte: Entweder rechnet er mit den von den Römern in Ägypten neu eingeführten julianischen Kalenderjahren oder er bedient sich der damals immer noch gebräuchlichen altägyptischen Jahreszählung, in welcher man als „Jahre“ Perioden von stets genau 365 Tagen verstand (ohne Schalttage).<sup>16</sup> Diese altägyptische Zählweise war für eine auf den Tag genaue Datierung zweckmäßiger als die neue, welche die alle vier Jahre auftauchenden Schalttage zu berücksichtigen hatte. Daher verwendete z.B. auch der berühmte ägyptische Astronom Ptolemäus, ein älterer Zeitgenosse des Klemens, die alte Zählung.<sup>17</sup> Wenn Klemens dennoch nach dem

<sup>13</sup> Die Ausnahme ist die Datierung, die in der anonymen Schrift „De pascha computus“ auftaucht. Diese Datierung scheint aber auf Spekulation zu beruhen; sie ist der klassische Beleg für die Berechnungshypothese und dürfte keine historisch verwertbare Tradition repräsentieren (siehe S. 6).

<sup>14</sup> PG Band 49, Sp. 347–362.

<sup>15</sup> Die entsprechende Stelle aus *Stromateis* 1,21,145 steht in GCS Band 52 auf S. 90.

<sup>16</sup> Vgl. Preuschen, S. 8.

<sup>17</sup> Vgl. d’Occhieppo, S. 88.

komplizierteren neuen Kalender rechnete, erhält man nach Abzug von 194 Jahren, einem Monat und 13 Tagen vom Tod des Kommodus den 22. Hatyr, d.h. **18. November** des Jahres 3 v. Chr. als Geburtsdatum Christi. Rechnete aber Klemens, was mindestens genauso gut denkbar ist, nach altägyptischer Weise, käme man auf den 11. Tybi, d.h. **6. Januar** 2 v. Chr.<sup>18</sup> Klemens würde dann mit der später allort feststellbaren östlichen Tradition übereinstimmen und wäre der früheste kirchliche Zeuge für diese Tradition.<sup>19</sup>

In der Tat gibt es ein überzeugendes Argument dafür, dass der 6. Januar gemeint ist. Nachdem uns Klemens nämlich auf die beschriebene Weise den von ihm angenommenen Geburtstag Jesu kundgetan hat, fährt er wörtlich fort: „*Es gibt aber einige, die allzu neugierig betreffs der Genesis unseres Erlösers nicht nur das Jahr, sondern auch den Tag angeben, als welchen sie ... den 25. Pachon [20. Mai] nennen.*“ Wenn nun diese unbekannt christliche Gruppe den 20. Mai wirklich als Geburtstag Jesu ansah, wie man oft behauptet – warum wird sie dann von Klemens als „allzu neugierig“ (periergoteron) missbilligt, wo doch Klemens gerade einen Satz zuvor auch selbst die Geburt Jesu auf den Tag genau festgelegt hat?! Die einzig plausible Antwort ist die, dass hier der Begriff „Genesis“ nicht die Geburt, sondern die Empfängnis meint. Dazu passt, dass das hier von Klemens verwendete griechische Wort „Genesis“ wörtlich „Werdung“ bedeutet (im Gegensatz zu „Gennesis“ mit zwei „n“, was „Geburt“ oder „Zeugung“ heißt). Genesis bedeutet also in Bezug auf Jesus seine „Menschwerdung“, und diese ist im eigentlichen Sinne mit seiner Empfängnis gleichzusetzen; nur in recht unüberlegtem Sprachgebrauch ist es möglich, die Menschwerdung mit der Geburt zu identifizieren.<sup>20</sup> Wir können also ziemlich sicher davon ausgehen, dass die von Klemens getadelten „Neugierigen“ von der *Empfängnis* und nicht von der Geburt Jesu sprachen. Dann aber stellt sich natürlich sofort die Frage, auf welchen Tag sie die Geburt Jesu datiert haben. Da Klemens im weiteren Zusammenhang ausführlich über verschiedene Ansichten seiner Zeitgenossen zu den Eckdaten des Lebens Jesu Auskunft gibt, wäre es höchst merkwürdig, wenn er uns das entsprechende Geburtsdatum nicht verraten hätte. Somit bleibt kaum etwas anderes übrig als die Annahme, dass die genannte Gruppe im Geburtsdatum mit Klemens übereinstimmte, d.h. sie nahm wie dieser entweder den 18. November oder den 6. Januar als Geburtsdatum. Doch dann muss der 18. November ausscheiden: Denn mit einer Empfängnis am 20. Mai mag man noch eine Geburt am 6. Januar verbinden, aber wohl kaum eine Geburt schon am 18. November.<sup>21</sup> So dürfte die Schlussfolgerung berechtigt sein, dass im damaligen Ägypten allgemein der 6. Januar als Jesu Geburtstag galt.

Im nächsten Satz geht Klemens auf die Anhänger des Basilides ein, eines Sektengründers, der um 120–145 n. Chr. in Alexandria wirkte: „*Die [von der Sekte] des Basilides feiern auch den Tag seiner Taufe mit vorhergehender Nachtwache unter Betrachtungen. Sie sagen, es sei im 15. Jahr des Kaisers Tiberius, am 15. des Monats Tybi [= 10. Januar], andere wieder, am 11. desselben Monats [= 6. Januar] gewesen.*“ Hier erscheint also wieder der 6. Januar. Wie Klemens ausdrücklich sagt, feierten die Basilidianer am 6. bzw. 10. Januar *auch* die Taufe, wobei sich das „auch“ auf die vorerwähnte Menschwerdung und Geburt Christi zurückbezieht.<sup>22</sup> Damit haben wir hier das erste Zeugnis einer Feier des Geburtstages Jesu. Zu bemerken ist, dass diejenigen Basilidianer, welche die Taufe am 6. Januar feierten, von einer exakten Übereinstimmung von Jesu Tauftag und Geburtstag ausgingen und beide Feste am 6. Januar begingen, so wie es ein wenig später in der gesamten Ostkirche bezeugt ist. Klemens nennt nun noch drei verschiedene Ansichten der Basilidianer über das Datum der Auferstehung Christi und kommt dann noch einmal auf eine Datierung der Menschwerdung zu sprechen, indem er sagt: „*Fürwahr, einige von ihnen sagen, er sei Mensch geworden am 24. oder 25. Pharmuthi [= 19./20. April].*“ Für „Mensch geworden“ verwendet Klemens hier das Wort „gegenesthai“ (mit einem „n“), und diese Wortwahl spricht dafür, dass auch hier wieder die Empfängnis gemeint ist, zumal wenn man dem gegenüberstellt, dass Klemens bei seiner eigenen eingangs genannten Datierung der Geburt Jesu das Wort „gegenesthai“ (mit zwei „n“) gebraucht. Auch bei diesem angeblichen „Geburtsdatum“ handelt es sich also höchstwahrscheinlich um ein Empfängnisdatum.

Von den Ansichten der Aloger-Sekte [wirkend in Kleinasien um 180 n. Chr.] wissen wir aus dem um 375 geschriebenen Werk *Panareion* des altkirchlichen Sekten-Forschers Epiphanius von Salamis, der diese Sekte im genannten Buch als „Häresie Nr. 51“ behandelt. Epiphanius zitiert hier aus dem Gedächtnis eine Schrift aus den Kreisen der Aloger. Dort fand er geschrieben: „*Das Wort Gottes wurde geboren um das vierzigste Jahr des Augustus.*“ Nach einem kurzen Kommentar zu diesem Satz teilt uns Epiphanius eine weitere Aussage aus dieser Schrift mit: „*Vor den 12. Kalenden des Juni oder Juli – ich kann es nicht genau sagen – unter dem Konsulat des Sulpicius Kammarinus und Betteus Pompeianus [wurde er empfangen].*“<sup>23</sup> Epiphanius erinnert sich also nicht mehr, ob „vor den 12. Kalenden des Juni“ oder „des Juli“ in der Schrift gestanden hatte: Je nachdem wäre der **21. Mai** oder **20. Juni** gemeint. Die Worte „wurde er empfangen“ sind durch eckige Klammern als Einfügung des

<sup>18</sup> Vgl. d'Occhieppo, S. 87–88.

<sup>19</sup> Wie kam man auf den 6. Januar? Die Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule sehen natürlich wieder ein heidnisches Fest verdrängt: das Geburtsfest des Aion, des Gottes der Zeit und Ewigkeit, das in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar in Alexandrien gefeiert worden sei. Doch macht Klemens durch die präzise Angabe der seit Christi Geburt verflossenen Tage eher den Eindruck, dass der Versuch einer ernsthaften chronologischen Berechnung dahinter steht.

<sup>20</sup> Vgl. hier auch Matthäus 1,18, wo mit „Genesis“ offenbar die Empfängnis gemeint ist, obgleich das Wort in den Übersetzungen meist ungenau mit Geburt wiedergegeben wird: „*Mit der Genesis Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, dass sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes.*“

<sup>21</sup> Wem auch der Zeitraum vom 20. Mai bis zum 6. Januar zu kurz erscheint, der sei auf Epiphanius verwiesen, der in seinem Werk „*Panareion*“ (Häresie Nr. 51, Kap. 29) bezeugt, dass in der alten Kirche außer der natürlichen Annahme, dass zwischen der Empfängnis und der Geburt Jesu neun Monate vergingen, auch noch andere Annahmen im Umlauf waren. So spricht Epiphanius hier von einer Tradition, die von nur *sieben* Monaten ausging (diese findet man auch im sog. Hebräerevangelium, das wohl um 100 schon vorlag), und von einer anderen, die „*10 Monate weniger 15 Tage und 8 Stunden*“ für richtig hielt.

<sup>22</sup> Der 15. Tybi (10. Januar) kommt auch in der koptischen Pistis Sophia (3. Jahrhundert) vor, wo in Kap. 2–6 der 15. Tybi als Vollmondtag beschrieben wird, an dem Jesus (angeblich im zwölften Jahre nach seiner Auferstehung) endgültig vom Ölberg aus in den Himmel auffuhr. Es dürften also gewisse gnostische Gruppen Geburt, Taufe und Himmelfahrt Jesu auf denselben Tag verlegt haben, den 15. Tybi.

<sup>23</sup> Beide Zitate aus *Häresie Nr. 51*, Kap. 29, in der 2. Auflage 1980 der Ausgabe GCS, Epiphanius Bd. II auf S. 300, ebenso in PG 41 Spalten 937–940.

Herausgebers der hier benutzten Epiphanius-Ausgabe<sup>24</sup> gekennzeichnet. Ohne diese Konjektur wären Geburtsdaten gemeint, aber die Einfügung scheint unentbehrlich zu sein, um den durch Textverderbnis entstellten Abschnitt wieder in eine logische Ordnung zu bringen. Denn Epiphanius sagt im nächsten Satz, er habe beobachtet, dass diejenigen, „welche den Tag der Empfängnis nennen“, davon ausgehen, dass Christus „nach sieben Monaten geboren“ sei (vgl. hierzu auch Fußnote 21). Dann stellt er fest, dass vom 20. Juni bis zum 6. Januar sieben Mondmonate (zu 29,5 Tagen) weniger vier Tage sind. Epiphanius will also beweisen, dass die Aloger die Geburt in die Nähe des 6. Januar gelegt haben können. Diese Argumentation wäre aber unsinnig, wenn aus der Schrift, die Epiphanius zitiert, bereits hervorgegangen wäre, dass die Aloger die Geburt auf den 21. Mai oder 20. Juni gelegt hätten. Daher dürfte die Konjektur „wurde er empfangen“ dem ursprünglichen Text entsprechen, d.h. auch hier war offenbar das angebliche Geburtsdatum Christi in Wirklichkeit als Empfängnisdatum gemeint.

Der unbekanntere Verfasser der im Jahre 243 verfassten Schrift *De pascha computus* aus dem Jahre 243 n. Chr.<sup>25</sup> versucht mit Bibelstellen nachzuweisen, dass die Welt an einem 25. März (dem damaligen offiziellen Frühjahrsanfang) erschaffen wurde. Dann fiel der vierte Schöpfungstag, der Tag der Sonnenschaffung, auf den **28. März**, was diesen Tag in den Augen des Verfassers als Geburtstag Christi prädestiniert hat: „O welch herrliche ...Vorsehung“, ruft er aus, „dass an jenem Tag, an welchem die Sonne erschaffen wurde, Christus geboren ist!“<sup>26</sup> Hierfür beruft er sich aber nicht auf Überlieferung, sondern allein auf die eigene, offenbar ganz neue und originelle rechnerische Herleitung aus der Hl. Schrift. Daher hat dieses Datum wohl kaum den Wert eines Traditionszeugnisses.

Kommen wir nun zu den frühesten Quellen für den **25. Dezember**. Von der *Depositio martyrum* aus dem Jahre 336 war schon in Kapitel 2 die Rede. Eine ältere Quelle dürfte die anonyme Schrift *De solstitiis* sein, in welcher Empfängnis und Geburt Jesu auf den Frühlings- bzw. Winteranfang, und Empfängnis und Geburt Johannes des Täufers auf den Herbst- und Sommeranfang gesetzt werden. Diese Schrift stammt nach Engberding<sup>27</sup> wahrscheinlich aus der Zeit zwischen 250 und 300. Engberding hält sie für das früheste Zeugnis für den 25. Dezember als Geburtstag Christi. Noch älter ist aber das Zeugnis des römischen Presbyters Hippolyt (gestorben 235), der ebenfalls schon vom 25. Dezember als Geburtstag Christi auszugehen scheint. Im Jahre 222 verfasste Hippolyt seinen Osterkanon, ein geheimnisvolles sechzehnzeiliges Schriftstück, in dem die einen den 2. April als Geburtstag Christi bezeugt finden, andere den 25. März, andere wieder den 25. Dezember.<sup>28</sup> In der zweiten Zeile heißt es:

„2. April Mittwoch Genesis Christi“,

was zu der Ansicht geführt hat, Christus sei nach Hippolyt am 2. April geboren. Es ist aber hier nochmals daran zu erinnern, dass das griechische Wort „Genesis“ mit nur einem „n“ in genauer Ausdrucksweise die Inkarnation bezeichnet. Demnach wäre Christus laut Osterkanon an einem 2. April (nicht geboren, sondern) *empfangen*. Das Geburtsjahr Christi ist nach Hippolyt das Jahr 2 v. Chr., und es fiel nach seiner Rechnung der 14. Tag des jüdischen Frühlingsmonats Nisan, an dem Christus dem Johannesevangelium zufolge gestorben ist, in jenem Jahr auf den 2. April.<sup>29</sup> So ist ersichtlich, wie Hippolyt auf den 2. April als Empfängnistag Christi gekommen sein könnte: nämlich durch die spekulative Annahme, dass Empfängnis und Tod Christi auf das gleiche jüdische Monatsdatum gefallen sind. Wie auch immer: Wenn Hippolyt Jesu Empfängnis auf den 2. April datierte, wird er eine Geburt am Jahresende angenommen haben. Speziell für den 25. Dezember spricht dann die klare Aussage in dem 202 n. Chr. von Hippolyt verfassten Danielkommentar, wo der 25. Dezember ausdrücklich als Geburtstag Christi genannt ist. Dieselbe Aussage finden wir auch in seinem Kommentar zur Apokalypse.<sup>30</sup> Die Daten in beiden Texten werden heute zwar oft als spätere Zusätze angesehen, aber selbst wenn dies zutrifft, scheint es plausibel zu sein, dass diese Zusätze die Ansicht des Verfassers richtig wiedergeben.<sup>31</sup>

Zusammenfassend können wir feststellen: Im Osten wie im Westen finden wir trotz des um einige Tage abweichenden Datums (25. Dezember oder 6. Januar) bereits seit frühesten Zeiten übereinstimmend die Auffassung, dass Jesus mitten im Winter geboren ist. Bei den Frühjahrsdaten hat sich demgegenüber gezeigt, dass sie entweder von vornherein aus der Traditionsanalyse ausscheiden müssen (*De pascha computus*) oder wahrscheinlich als Empfängnisdaten gemeint waren. Zu diesem Ergebnis kommt auch der Chronologe Finegan, der abschließend in seinem *Handbook of Biblical Chronology* feststellt: Es gab „eine relativ alte Tradition von einer Geburt mitten im Winter, und darum ist ein Datum im Dezember oder Januar an sich nicht unwahrscheinlich.“<sup>32</sup>

<sup>24</sup> 2. Auflage 1980 der Ausgabe GCS, Epiphanius Band II.

<sup>25</sup> Diese ist unter den Schriften des hl. Cyprian abgedruckt in PL 4, Sp. 1021–1054; nach Strobel, Jahrespunkt Sp. 191 war der Verfasser wahrscheinlich der römische Separatist Novatian.

<sup>26</sup> PL Band 4 Spalte 1044.

<sup>27</sup> Vgl. Engberding S. 33–38.

<sup>28</sup> Text in PG Band 10 Spalten 875–876. Zum 2. April vgl. Strobel, Jahrespunkt S. 190–191. Der 25. März steht ohne Begründung bei Kellner S. 108. Den 25. Dezember verteidigen mit verschiedenen Argumenten Riess, S. 104–07, 133–142, 268 und Lagarde S. 317–319.

<sup>29</sup> Vgl. Strobel, Jahrespunkt Sp. 191. Wie wir sehen werden, war das Jahr 2 v. Chr. nicht wirklich das Geburtsjahr Christi, wurde aber aufgrund eines verständlichen Irrtums von vielen altchristlichen Autoren als solches angesehen.

<sup>30</sup> Danielkommentar IV 23 (GCS 1,242–243); altslavisches Fragment zum Apokalypsenkommentar 20,1–3 (GCS 1,238).

<sup>31</sup> Zur Bestreitung der Echtheit der Daten vgl. Achelis S. 273–274; Kellner S. 104–105; Strobel, Jahrespunkt Spalte 190. Vgl. aber auch die vorsichtige Stellungnahme bei Engberding, S. 38–39, Fußnote 48 und die Bejahung der Echtheit bei Reicke, S. 332–334. Jedenfalls kann eines der Hauptargumente für eine spätere Einfügung des Datums, nämlich dass Hippolyt im Osterkanon den 2. April als Geburtsdatum bezeichnet habe, mit gutem Grund bestritten werden.

<sup>32</sup> Finegan, 1. Auflage S. 259. In der 2. Auflage nennt Finegan auf S. 328 Jesu Wintergeburt ein „historisch wahrscheinliches Ereignis“.

Kann aber diese Tradition überhaupt im Recht sein? Manche bezweifeln dies mit Berufung auf die Schrift. Siehe dazu das folgende Kapitel 4.

#### 4. Kann Christus im Dezember geboren sein?

Es sind hauptsächlich zwei Einwände, die gegen die Möglichkeit vorgebracht werden, dass Christus im Monat Dezember geboren ist.

Zum einen wird behauptet, dass die römische Volkszählung zur Zeit der Geburt Jesu *unmöglich* im Winter stattfinden konnte: Denn die gesamte Bevölkerung könne nicht während dieser kalten und regnerischen Zeit in Bewegung gesetzt worden sein. Jedoch behaupten andere das genaue Gegenteil: Die Volkszählung könne *nur* im Winter gewesen sein, weil nur im Winter die Bevölkerung von der Feldarbeit befreit war.

Beide Argumente sind schwach, denn die Römer nahmen bei ihren Planungen gewöhnlich kaum Rücksicht auf die Interessen der untergebenen Völker. Noch wichtiger ist in diesem Zusammenhang aber die Tatsache, dass eine Volkszählung damals mehrere Jahre dauern konnte, wie z.B. der römische Gelehrte Plinius Secundus der Ältere (gestorben 79 n. Chr.) bezeugt, der von der „*letzten Volkszählung*“ unter Kaiser Vespasian berichtet, sie sei „*in den letzten vier Jahren*“ durchgeführt worden.<sup>33</sup> Wie wir in Kapitel 6.2 sehen werden, war höchstwahrscheinlich auch die vom Evangelisten Lukas gemeinte Volkszählung eine langjährige Angelegenheit. Daher dürfen wir davon ausgehen, dass die Volkszählung wohl auch die Wintermonate umfasste.

Zum zweiten wird darauf hingewiesen, dass sich nach Lukas 2,8 in der Nacht, als Christus geboren wurde, Hirten mit ihren Herden auf freiem Feld befanden. Dies sei aufgrund der niedrigen Temperaturen im Dezember unvorstellbar. Zum Beweis hierfür wird sogar der jüdische Talmud herangezogen, der jedoch die Frage nicht entscheiden kann. Zwar heißt es im Talmud, dass es Vieh gab, das nur in der Zeit von Passah bis zum winterlichen Frühregen auf die Weiden getrieben wurde, jedoch ist dort auch von sogenanntem „Triftenvieh“ die Rede, von dem Rabbi Jehuda sagt, es werde „*weder im Sommer noch in der Regenzeit in die bewohnten Ortschaften zurückgetrieben*“.<sup>34</sup> Und obgleich von Oktober bis April in Palästina die sogenannte „Regenzeit“ ist, heißt dies nicht, dass es ununterbrochen regnet. „*Es gibt ... keine längeren Perioden, in denen es ‚tagelang‘ regnet, sondern auf Tage mit stundenweisem Regen folgen wieder regenfreie Tage mit strahlendem Sonnenschein*“, sagt Kroll.<sup>35</sup> Schürmann bemerkt außerdem in seinem *Lukaskommentar*, dass die Hirten „*in wärmeren Weidegegenden auch vereinzelt den Winter über ... nachts im Freien*“ blieben,<sup>36</sup> und im Einklang damit liest man bei Giuseppe Ricciotti, dass „*in Südpalästina, wo Bethlehem liegt, ... Herden die Winternächte ohne weiteres im Freien zubringen*“ konnten.<sup>37</sup> Zu bedenken ist auch, dass es selbst in unseren Breiten im Dezember oft noch mild ist; die kälteste Zeit des Jahres folgt er erst im Januar/Februar.

Die vorgenannten Argumente können also eine Geburt Jesu im Dezember nicht ausschließen. Aber man braucht nicht bei der Widerlegung dieser Einwände stehen bleiben. Dass Jesu Geburt tatsächlich mitten im Winter war, und zwar am 25. Dezember oder kurz vor- oder nachher, lässt sich *mit Hilfe der Schrift sogar sehr wahrscheinlich machen*. Zum Verständnis dieses Schriftbeweises muss aber wenigstens in groben Grundzügen die gesamte Chronologie des Lebens Jesu nach dem Zeugnis der Schrift behandelt werden, was nun geschehen soll. Im folgenden Abschnitt geht es zunächst um die ungefähre Bestimmung der Zeitspanne des öffentlichen Wirkens Jesu zwischen seiner Taufe und seinem Tod; anschließend wird der Zeitpunkt des Todes und dann der Zeitpunkt der Taufe möglichst genau ermittelt. Von der Taufe aus kann man dann zum ungefähren Zeitraum der Geburt zurückrechnen, und am Ende versuchen, auch diesen Zeitraum möglichst genau zu fixieren.

<sup>33</sup> Plinius der Ältere, *Historia Naturalis* VII,50,162.

<sup>34</sup> Strack-Billerbeck, S. 114–115.

<sup>35</sup> Kroll, S. 31.

<sup>36</sup> Schürmann, Teil 1, S. 108.

<sup>37</sup> Ricciotti, *Leben Jesu* S. 137.

## 5. Biblische Chronologie des Lebens Christi

### 5.1. Die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu

Unter der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu versteht man die Zeitspanne zwischen seiner Taufe und seinem Tod. Dafür kommen maximal 9½ Jahre in Frage. Denn da die Taufe ebenso wie der Tod Jesu in der Amtszeit des Pilatus stattfand, und Jesu Tod allen Evangelien zufolge um die Zeit des jüdischen Passahfestes erfolgte, kann sich das öffentliche Wirken Jesu maximal vom Regierungsantritt des Pilatus (frühestens Herbst 26) bis zum letzten Passahfest seiner Amtszeit (im Frühjahr 36) erstrecken.<sup>38</sup> Es gibt im Wesentlichen drei Ansichten über die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu: Die einen sprechen von knapp einem Jahr (Einjahr-These), andere von zwei Jahren und einigen Monaten (Zweijahr-These), andere von drei Jahren und einigen Monaten (Dreijahr-These). Für einen längeren Zeitraum sprechen sich nur wenige aus.<sup>39</sup> Meines Erachtens hat die Dreijahr-These die größte Plausibilität.

Ein erstes Argument hierfür ergibt sich aus dem Aufbau des Johannesevangeliums. Johannes beginnt seinen Bericht über Jesu Wirken in jener Zeit, als Jesus getauft wurde<sup>40</sup> und erwähnt bald darauf, dass das Passahfest nahe war (Joh 2,13), so dass wir uns im Frühjahr befinden. In Joh 4,35 heißt es dann: „noch vier Monate, dann kommt die Ernte“, was im Winter gesprochen sein muss, also frühestens im darauf folgenden Winter.<sup>41</sup> Dann wird in Joh 5,1 „das“ (nach anderen Handschriften: „ein“) *Fest der Juden* erwähnt. Da Johannes berichtet, dass zur Zeit dieses Festes eine große Menge kranker Menschen in einem Teich badeten, scheint der Winter nun vorüber zu sein, so dass die beiden noch im Winter gefeierten Feste *Chanukka* (November/Dezember) und *Purim* (Februar/März) ausscheiden.<sup>42</sup> Das früheste in Frage kommende Fest wäre also das *Passahfest* im März/April.<sup>43</sup> Daher muss zwischen diesem unbekanntem Fest und dem ersten Passahfest mindestens ein Jahr vergangen sein. Danach wird Joh 6,4 ein weiteres Passahfest erwähnt, welches folglich von dem ersten Passah bereits um mindestens zwei Jahre absteht. Danach erwähnt Johannes das im Herbst gefeierte Laubhüttenfest (Joh 7,2), dann das im Winter gefeierte Tempelweihe- oder Chanukkafest (Joh 10,22) und schließlich das letzte Passahfest (Joh 11,55), an dem (oder genauer an dessen Vortag) Jesus gekreuzigt wurde. Zählen wir dieses Passah mit, liegen also in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mindestens vier Passahfeste, und so müssen vom ersten dieser Passahfeste bis zum Tode Jesu mindestens drei volle Jahre vergangen sein, zu denen man noch einen gewissen Bruchteil eines Jahres hinzuzählen muss, der zwischen der Taufe Jesu und dem ersten Passah vergangen ist. Wenn also Johannes (der im Gegensatz zu den übrigen Evangelien sein Evangelium allem Anschein nach streng chronologisch aufgebaut hat, indem er fortlaufend und ohne große Lücken berichtet) zwischen den

<sup>38</sup> Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus, unser Hauptzeuge für die jüdische Geschichte des ersten Jahrhunderts, schreibt in Jüd. Alt. 18,4,2, dass Pilatus nach Rom abberufen wurde, „nachdem er zehn Jahre in Judäa verbracht hatte“ (so wörtlich), eine Formulierung, welche die Deutung „zehn Jahre plus minus einige Monate“ nahelegt (vgl. Smallwood, Date, S. 12, Fußnote 4). Weiter schreibt Josephus, dass Pilatus nach seiner Abberufung nach Rom „eilte“ und dort kurz nach dem Tod des Kaisers Tiberius (16. März 37) ankam. Da eine Reise von Palästina nach Rom je nach den Verhältnissen 1 bis 4½ Monate dauerte (vgl. Blinzler, S. 272–273), wobei es in der Zeit des „mare clausum“ (11. November bis 10. März) eher länger dauerte, ist Pilatus Ende 36 oder Anfang 37 (aber eher Ende 36) abgesetzt worden. Seine Amtsperiode begann also Anfang 27 oder in den letzten Monaten des Jahres 26; wenn man die in Judäa „verbrachten“ zehn Jahren als runde Angabe ansieht, wird man mit dem Regierungsanfang noch bis etwa Herbst 26 heruntergehen können (dies scheint tatsächlich der Fall zu sein, wie in Fußnote 86 gezeigt wird, so dass das Ende seiner Amtszeit auch aus diesem Grund eher Ende 36 als Anfang 37 anzusetzen ist). Dass aber Pilatus bereits im Frühjahr 26 oder gar schon Ende 25 antrat, können nur diejenigen vertreten, die annehmen, dass er auch schon im Frühjahr 36 abgesetzt wurde (letzteres behauptet z.B. Schürer, S. 492–494); doch muss man dann die äußerst unwahrscheinliche Annahme machen, dass der nach Rom eilende Pilatus nach seiner Absetzung ein ganzes Jahr (!) von Jerusalem nach Rom unterwegs war (vgl. Blinzler, S. 271–273 und Smallwood).

<sup>39</sup> Die Ein- und Dreijahr-These ist dargestellt in Finegans Handbook of Biblical Chronology (1. Auflage S. 280–285, 2. Auflage, 349–353), wobei Finegan die Frage in der 1. Auflage offen ließ, sich in der 2. Auflage aber klar für Dreijahr-These ausspricht (S. 353). Zur Zweijahr-These vgl. Ricciotti, Leben Jesu, S. 140–141. Die Dreijahr-These findet man bereits bei Eusebius (Hist. Eccl. 1,10,2–6; ebenso Eclogae Propheticae 3, PG 22 Sp. 626f) und Epiphanius (Panareion 51,27). Die Einjahr-Hypothese wurde im zweiten Jahrhundert von Gnostikern vertreten, die von Irenäus kritisiert wurden (Adversus Haereses 2,22,1–5). Irenäus selbst war einer der wenigen, die über vier Jahre hinausgingen: Er ging von einem etwa 20jährigen öffentlichen Wirken Jesu aus, da für ihn Jesus kurz vor Vollendung des 30. Lebensjahres getauft wurde (ebd. 2,22,5), während er bereits nahezu 50 Jahre alt war, als die Juden gemäß Joh 8,56 zu ihm sagten: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben?“ (ebd. 2,22,6). Dies ist jedoch ganz unmöglich, da das öffentliche Wirken Jesu höchstens 9 ½ Jahre gedauert haben kann, wenn es ganz in die Regierungszeit des Pilatus fallen soll. Irenäus beruft sich außer auf die Schriftstelle Joh 8,56 (die seine These aber nicht wirklich beweisen kann) auf eine Tradition der Ältesten Asiens, die vom Apostel Johannes erfahren haben wollen, dass Christus das reife Mannesalter (aetas senior) hatte, als er lehrte (ebd. 2,22,5). Zu beachten ist aber, dass diese Tradition nicht besagt, dass Jesus fast fünfzig Jahre alt wurde; dies ist vielmehr nur eine Schlussfolgerung von Irenäus, der die aetas senior so deutet. Die Grenze zwischen aetas junior (jüngeres Alter) und senior (älteres, reifes Alter, das Irenäus offenbar dem vollkommenen Alter eines Lehrers gleichsetzt; vgl. ebd. 2,22,4) scheint im Judentum gerade das Alter von dreißig Jahren gewesen zu sein, in dem David König wurde (2 Sam 5,4), in dem Josef vor dem Pharao stand (Gen 41,46) und in dem die Leviten und Priester als vollwertige Kultdiener ihren Dienst im Heiligtum versehen mussten (Num 4, Verse 3, 23, 30, 35, 39, 43), nachdem sie gemäß Num 8,24 bereits mit 25 Jahren verpflichtet waren, dort zum Dienst anzutreten (es scheint also, dass sie vor ihrem 30sten Geburtstag in Ausbildung standen, und erst mit 30 vollwertig eingesetzt wurden; nach 1 Chr 23,24,27 wurde unter König David offenbar das Antrittsalter von 25 auf 20 Jahre herabgesetzt, vgl. auch Esr 3,8b). Siehe auch Fußnote 112.

<sup>40</sup> Von Jesu Taufe berichtet das Johannesevangelium nicht; doch weist am Anfang des Evangeliums Johannes der Täufer in einer Rede auf die Erscheinung des Geistes in Gestalt einer Taube hin (Joh 1,32–33), was sich gemäß Mt 1,9–10 bei Jesu Taufe ereignete. Diese lag offenbar nicht lange zurück, da Jesus damals in der Öffentlichkeit noch nicht bekannt war (Joh 1,29) und erst in den folgenden Tagen seine ersten Jünger berief (Joh 1,35–51). Wahrscheinlich lag die Taufe zum Zeitpunkt des Erscheinens Jesu vor dem Täufer in Joh 1,29 vierzig Tage zurück (siehe Fußnote 85).

<sup>41</sup> Die Getreideernte „begann mit der Gerste nach Darbringung der Pflichtgarbe am 16. Nisan“ (Strack–Billerbeck, S. 499), also im März/April. Die Worte sind daher im Dezember/Januar gesprochen.

<sup>42</sup> Im Februar/März schwanken die Temperaturen in Jerusalem nach Kroll, S. 30 noch etwa zwischen fünf und fünfzehn Grad Celsius.

<sup>43</sup> Dafür spricht auch, dass Jesus zu diesem Fest nach Jerusalem hinaufzog und dort eine große Volksmenge antraf (Joh 5,13), so dass es nahe liegt, an eines der drei Hauptfeste Passah (März/April), Pfingsten (Mai/Juni) oder Laubhütten (Herbst) zu denken, zu deren Feier das Volk nach Jerusalem hinaufziehen sollte (Dtn 16,16). Das Chanukka- und das Purimfest feierte man dagegen zu Hause. Diese Schlussfolgerung ist noch zwingender, wenn die Lesart „das Fest“ richtig ist; dann handelt es sich ziemlich sicher um das Passahfest, welches bei Johannes unzweifelhaft das wichtigste Fest ist und welches er zudem in 6,4 einführt als „das Passahfest, das Fest der Juden“. Manche denken bei der Lesart „das Fest“ allerdings auch an das Laubhüttenfest, das in 7,2 als „das Fest der Juden, das Laubhüttenfest“ bezeichnet wird.



genannten Zeitbestimmungen nicht irgendwo einen jahrelangen Zeitraum mit Stillschweigen übergangen hat, müssen wir schließen, dass Jesus nach seiner Taufe drei volle Jahre gewirkt hat und im Verlauf des vierten Jahres gekreuzigt worden ist.<sup>44</sup> Zu dieser Schlussfolgerung führt zweitens auch eine Schriftstelle, die einen Hinweis auf einen *genau* drei bis vier Jahre umfassenden Wirkungszeitraum Jesu zu enthalten scheint: Im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13,7) heißt es: „Drei Jahre komme ich schon und suche Frucht ... und ich finde keine“. Dies scheint sich auf eine dreijährige fruchtlose Predigtätigkeit Jesu bis zum damaligen Zeitpunkt zu beziehen. Nun antwortet der Gärtner: „Lass ihn [den Feigenbaum] noch dieses Jahr stehen, bis ich die Erde um ihn herum pflüge ... und wenn er Frucht bringt für die Zukunft, gut, wenn aber nicht, hau ihn ab“. Die Bemühungen Jesu, so könnte man dies deuten, werden sich noch bis zu einem bestimmten Zeitpunkt ins vierte Jahr hinein erstrecken und dann ihren Abschluss finden. Abgesehen von diesen Argumenten wird die Dreijahr-These eine weitere und entscheidende Bestätigung durch die folgenden Überlegungen erhalten, die zu einer direkten Datierung des Todes und der Taufe Jesu führen.

## 5.2. Jesus starb am 7. April des Jahres 30

Die Verurteilung Jesu erfolgte durch Pilatus, in dessen Amtszeit er auch getauft worden war (Lk 3,1; 23,24–25). Somit fällt die gesamte Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu ganz in die Zeit zwischen Ende 26 bis Anfang 37, als Pilatus Statthalter von Judäa war.<sup>45</sup> Die vier Passahfeste, die nach dem Johannesevangelium zwischen Jesu Taufe und seinem Tod zu zählen sind, waren also frühestens die Feste der Jahre 27, 28, 29 und 30; und so ergibt sich das Passah 30 als *frühestes* Datum für Jesu Tod. Als *spätestes* Datum ergibt sich Passah 36, da dies das letzte Passah in der Regierungszeit des Pilatus war.

Zur genaueren Feststellung des Todesjahres und sogar Todesdatums Jesu können wir nun die Tatsache nutzen, dass Jesus, wie alle Evangelien berichten, an einem Freitag von Pilatus verurteilt wurde, gekreuzigt wurde, am Kreuz starb und am Ende dieses Tages begraben wurde.<sup>46</sup> Auch ist klar, dass dieser Tag mit dem Passahfest eng zusammenhängt, wenngleich sich bei genauer Betrachtung die Evangelien hier scheinbar widersprechen: Nach Matthäus, Markus und Lukas war dieser Freitag nämlich anscheinend *der Festtag selbst*, wohingegen er nach Johannes *der Vortag des Festtags* war. Nach Matthäus, Markus und Lukas hielt Jesus am Vorabend seines Todestages, also am Donnerstagabend, mit seinen Jüngern das Passahmahl (Mt 26,17–20, Mk 14,12–17, Lk 22,7–15), das nach der Festvorschrift in der Nacht vom 14. auf den 15. Tag des Frühlingsmonats Nisan gegessen werden musste. Somit scheinen Matthäus, Markus und Lukas die Kreuzigung Christi auf einen Freitag, den 15. Nisan, den Tag des Passahfestes zu verlegen. Johannes aber bezeichnet den Kreuzigungstag Jesu als „Rüsttag (Vorbereitungstag) des Passahfestes“ (Joh 19,14), und er berichtet, dass die Mitglieder des Hohen Rates an diesem Tag noch vorhatten, das Passahmahl zu halten (Joh 18,28). Die Kreuzigung fiel daher nach Johannes auf einen Freitag, den 14. Nisan, den Vortag des Passahfestes.<sup>47</sup> Wie kann man diesen Widerspruch auflösen? Die beste Lösung bietet wohl immer noch die ausgezeichnete Untersuchung im *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* von Strack und Billerbeck:<sup>48</sup> Demnach war der Todestag Jesu *ein Tag, der mit gleichem Recht als 14. und als 15. Nisan bezeichnet werden konnte*, weil er vom Volk als 15. und vom Hohen Rat als 14. Nisan angesehen wurde.

Die Möglichkeit einer verschiedenen Zählung der Nisan-Daten ist unter Berücksichtigung der damaligen Verhältnisse nicht von der Hand zu weisen. Denn der Beginn jedes Monats stand nicht von vornherein fest, sondern wurde jedes Mal neu durch eine Kalenderkommission des Hohen Rates festgesetzt: War am Abend des 29. Tages des vorhergehenden Monats die zunehmende Mondsichel zu sehen, so wurde der mit diesem „Neulicht-Abend“ beginnende Tag (dessen Tageshälfte also am kommenden Morgen begann) durch einen Posaunenstoß als erster Tag des neuen Monats ausgerufen; andernfalls ließ man den neuen Monat erst mit dem darauf folgenden Tag beginnen. Vor der Entscheidung mussten mindestens zwei Personen bezeugen, dass sie die Mondsichel gesehen hatten, und diese zwei Zeugen wurden von der Kalenderkommission streng verhört. Es gab nämlich zwei rivalisierende Gruppen im damaligen Judentum, die ein gegensätzliches Interesse an der Festsetzung des Monats Nisan hatten. Die im Hohen Rat vertretenen *Boëthosäer* stritten sich mit den beim Volk beliebten *Pharisäern* darüber, wann

<sup>44</sup> Die Problematik der Einjahr- und Zweijahr-These dürfte nun ohne weiteres klar sein. Die Vertreter der *Einjahr-These* müssen die Chronologie des Johannesevangeliums gänzlich verwerfen. Die Vertreter der *Zweijahr-These* reduzieren den Zeitraum zwischen den beiden Passahfesten Joh 2,13 und Joh 6,4 auf nur ein Jahr. Aber dann wirft das dazwischen liegende Fest Joh 5,1 schwerwiegende Probleme auf. Man ist dann entweder genötigt, in diesem Fest trotz der oben genannten Schwierigkeiten (vgl. auch Fußnoten 41–42) eines der beiden Winterfeste zu sehen, oder man muss die Aussage „noch vier Monate, dann kommt die Ernte“ als chronologisch wertlose, nur sinnbildliche Redeweise auffassen. Und was schließlich die *These einer über vierjährigen Zeit* zwischen Jesu Taufe und Tod betrifft, so hat diese These auch deshalb kaum Anhänger gefunden, weil nach dem Zeugnis aller vier Evangelien die Pharisäer schon nach den ersten öffentlichen Taten Jesu den Beschluss fassten, ihn umzubringen (vgl. Mk 3,6; Mt 12,14; Lk 6,11; Joh 5,16–18) und ihm seither ständig nach dem Leben trachteten, was eine langjährige Tätigkeit unwahrscheinlich macht.

<sup>45</sup> Zur Regierungszeit des Pilatus siehe Fußnote 38.

<sup>46</sup> Vgl. Mt 27; Mk 15; Lk 23; Joh 18,28–19,42. Dass dies ein Freitag, der „Rüsttag“ oder Vorbereitungstag auf den jüdischen Sabbat (Samstag) war, zeigt sich klar in Mk 15,42 („es war Rüsttag, das heißt Vor-Sabbat“), aber auch in Mt 27,62–28,1, Lk 23,54 und Joh 19,31. Zudem geht es auch aus der Erzählung von den beiden Emmausjüngern (Lk 24) hervor. Nach Vers 1 fanden die Frauen in der Frühe „am ersten Tag der Woche“ (also am Sonntag) das Grab Jesu leer, und „am selben Tag“ (Vers 13) machten sich zwei Jünger auf den Weg von Jerusalem nach Emmaus, auf denen ihnen Jesus begegnete, ohne dass sie ihn erkannten; sie hielten ihn für einen fremden Wanderer und erzählten ihm, dass Jesus gekreuzigt worden war (Vers 20), und fügten dann hinzu: „Und nun ist schon der dritte Tag, seit dies geschehen ist“ (Vers 21; vgl. auch Vers 46). Demnach ist Jesus am vorhergehenden Freitag gekreuzigt worden.

<sup>47</sup> Dabei ist die Angabe des Johannes eine direkt gegebene Datierung („Rüsttag des Passah“), während die Datierung der übrigen Evangelisten dagegen nur indirekt aus der Erzählung zu erschließen ist. Man sollte daher Johannes den Vorzug geben, wenn man sich definitiv entscheiden müsste. Doch besteht, wie wir sehen werden, gar kein wirklicher Widerspruch zwischen den Evangelisten.

<sup>48</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, Band 2, S. 812–853. Dieser Ansatz wurde 2011 auch von Karl Jaroš wieder aufgegriffen (Jesus von Nazareth: ein Leben, S. 265–268). Ein anderer Ansatz, der heute manchmal verfochten wird, ist die allerdings nicht unproblematische Annahme, dass Jesus sich an den Qumran-Kalender gehalten habe (siehe hierzu Fußnote 50).

der richtige Zeitpunkt für die Darbringung der Erstlingsgarbe gemäß Lev 23,11 sei. Nach den Pharisäern war der richtige Termin alljährlich der 16. Nisan, nach den Boëthosäern aber der auf den 14. Nisan folgende Sonntag. Da die Pharisäer das Volk hinter sich hatten, musste der Hohe Rat gewöhnlich dem pharisäischen Brauch folgen. Aber die Boëthosäer waren bestrebt, die Festsetzung des 1. Nisan so zu beeinflussen, dass der 16. Nisan auf einen Sonntag fiel. Im Talmud ist sogar von einem Versuch die Rede, die Zeugen zu bestechen, die bei der Kalenderkommission über die Mondsichel verhört werden mussten.<sup>49</sup> Streit um den Beginn des Monats konnte also vor allem dann entstehen, wenn der 14. Nisan voraussichtlich auf einen Freitag fiel, und genau dies war im Todesjahr Christi der Fall, wie alle vier Evangelien bezeugen.

Es scheint sich also damals Folgendes ereignet zu haben. Die Kalenderkommission des Hohen Rates setzte den Beginn des 1. Nisan so fest, dass der 14. Nisan auf einen Freitag fiel, damit das Garbenopfer am Sonntag, den 16. Nisan dargebracht werden konnte. Die Pharisäer erhoben Einspruch, vielleicht unter Berufung auf Zeugen, welche die Mondsichel schon einen Tag früher gesehen hatten als die Zeugen der Kalenderkommission. Der Hohe Rat willigte daraufhin in einen Kompromiss ein: Die Pharisäer und ihre Anhänger (also der Großteil des Volkes) durften den Monatsanfang einen Tag vorverlegen; für sie fiel also der Festtag des 15. Nisan auf einen Freitag. Der Hohe Rat aber behielt die offizielle Zählung bei, wonach der 14. Nisan ein Freitag, der 15. ein Samstag und der 16. (der Garbenopfertag) ein Sonntag war. Wenn diese Vermutung zutrifft, haben Matthäus, Markus und Lukas recht, wenn sie berichten, dass Jesus ein Passahmahl hielt und am Tag darauf, also am 15. Nisan nach der für das Volk genehmigten Zählung, gekreuzigt wurde. Aber auch Johannes hat recht, wenn er berichtet, dass Jesus an jenem Tag gekreuzigt wurde, an dem die Mitglieder des Hohen Rates das Passahmahl essen wollten, also am 14. Nisan nach der von den Mitgliedern des Hohen Rates befolgten Zählung.<sup>50</sup> Diese Überlegungen sprechen dafür, dass Jesus in einem Jahr starb, in dem die Sichtbarkeit der ersten Mondsichel im Frühling es zulässt, sowohl den 14. als auch den 15. Nisan auf einen Freitag fallen zu lassen. Die entsprechenden Berechnungen führte der Astronom J. K. Fotheringham durch.<sup>51</sup> Für die Jahre 28 bis 34 kann man seine Ergebnisse so zusammenfassen:

- Die Jahre 29 und 32 kommen nicht in Frage, denn im Jahr 29 fiel der 14. Nisan wahrscheinlich auf einen Montag oder (wenn das jüdische Schaltjahr ausfiel) auf einen Samstag, und im Jahr 32 fiel er auf einen Sonntag oder Montag.
- In den Jahren 28 und 31 konnte der 15. Nisan auf einen Freitag fallen, aber nur dann, wenn vor dem Nisan ein Schaltmonat eingefügt und außerdem eine Mondsichel wegen Bewölkung nicht bemerkt wurde.
- Im Jahr 30 ist unter normalen Umständen davon auszugehen, dass der 14. Nisan auf Freitag, den 7. April fiel. Bei besonders guten atmosphärischen Bedingungen war es in diesem Jahr aber auch möglich, die erste Frühjahrsmondsichel schon einen Tag früher zu sehen, so dass dann statt des 14. Nisan der 15. Nisan auf Freitag, den 7. April gefallen sein könnte.
- Im Jahr 33 müsste der 14. Nisan unter normalen Umständen auf Freitag, den 3. April gefallen sein. Es war aber in diesem Jahr unmöglich, auch den 15. Nisan auf einen Freitag fallen zu lassen.

<sup>49</sup> Babylonischer Talmud, Rosch Haschana 22b; Goldschmidt, Band 3, S. 587.

<sup>50</sup> Dies bedeutet nicht zwangsläufig, dass die Schlachtung der Passahlämmer, die im inneren Vorhof des Jerusalemer Tempels von den Priestern durchgeführt wurde, und zwar nach Ex 12,6 „zwischen den Abenden“ (d.h. am späten Nachmittag) des 14. Nisan, damals an zwei Nachmittagen nacheinander durchgeführt wurde. Denn es gibt Anzeichen dafür, dass aus Gründen der Sabbatheiligung die Passahlämmer immer dann nicht am 14. Nisan geschlachtet wurden, wenn dieser auf einen Freitag oder Samstag fiel; sie wurden dann anscheinend schon am 13. Nisan geschlachtet. Das Hauptargument hierfür ist die im Talmud (Babylonischer Talmud, Pesach 66a; Jerusalemer Talmud, Pesach 33a) und in der Tosefta (Pesach 4,1-2; vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band 2, S. 819-820, Fußnote 2) bezeugte Überlieferung, dass Rabbi Hillel, der berühmte Pharisäer und Schriftgelehrte, um ca. 30 v. Chr. die These vertrat, dass man die Passahlämmer auch am Sabbat schlachten durfte, eine These, die damals anscheinend neu war. Denn aufgrund seiner überzeugenden Argumentation in dieser Sache, so sagt die rabbinische Tradition weiter, wurde er zum Nasi (= Oberhaupt des Hohen Rates) gemacht. Dass er tatsächlich dieses Amt übernahm, gilt jedoch als eine unhistorische Übertreibung der späteren Rabbinen, weil den Vorsitz im Hohen Rat regelmäßig der Hohepriester innehatte, der (wie vermutlich alle höheren Priester) zu den sog. Sadduzäern gehörte (vgl. Apg 5,17), während die Pharisäer Laien waren, die mit den priesterlichen Sadduzäern ständig im Streit lagen (vgl. Apg 23,6-8 und Mt 22,34). Dies aber lässt die Vermutung nicht unbegründet erscheinen, dass die vom Pharisäer Hillel vorgeschlagene Neuerung (wonach die Schlachtung der Passahlämmer auch am Sabbat erlaubt war) von den damaligen sadduzäischen Priestern nicht in die Praxis übernommen wurde, sondern dass man streng bei der alten Praxis blieb, die Lämmerschlagung vom Sabbat fernzuhalten, und dass man deshalb immer dann, wenn Abend des 14. Nisan den Sabbat berührte (sei es, dass der 14. selbst ein Sabbat war, oder dass der 14. ein Freitag war, dessen Abend in den Sabbat überging) das Lämmerschlachten auf den 13. Nisan vorverlegte. So auch Strack-Billerbeck, a.a.O., S. 846. Vermutlich gab es also trotz der zwei Passahtermine damals am Jerusalemer Tempel nur eine einzige Schlachtung (vgl. Mk 14,12; Lk 22,7): und zwar am Donnerstag, der nach offizieller Zählung der 13. Nisan war. Am folgenden Tag aber, am offiziellen 14. Nisan und Rüsttag des Passah, wo die Schlachtung nach Ex 12,6 hätte stattfinden müssen (aber vermutlich im Tempel keine stattfand!) starb Jesus am Kreuz just zur neunten Stunde (Lk 22,44-46; vgl. Mt 27,45-50; Mk 15,33-37), zu der nach Josephus üblicherweise das Schlachten der Passahlämmer begann (Jüdischer Krieg 6,9,3), passend dazu, dass Jesus im Neuen Testament als einzigartiges „Lamm Gottes“ bezeichnet wird (Joh 1,29,36; vgl. Apg 8,32; 1 Petr 1,19; Offb 5,6; 7,14; 12,11), in dem sich alle Opfer erfüllt haben (vgl. Hebr 9,26-10,18). Im Johannesevangelium wird Jesu Tod auch durch die Notiz Joh 19,36 als Passahlamm-Opfer dargestellt, wonach sich ein Jesus das Schriftwort „ein Gebein wird man an ihn nicht zerbrechen“ erfüllt habe, was sich offenbar auf die Passahlamm-Vorschrift Ex 12,46 bezieht. – Interessant ist noch, dass in jener Woche von einigen Juden in Jerusalem sogar noch ein dritter Passahtermin beobachtet worden zu sein scheint. Die Essener, die sich vom Tempeldienst in Jerusalem völlig fernhielten (und das Passah ohne Lamm feierten), hatten einen eigenen Kalender (der Kalender von Qumran, der anscheinend mit dem Kalender des Jubiläenbuchs identisch ist), wonach das Jahr immer genau 52 Wochen (= 364 Tage) hatte und somit stets mit demselben Wochentag begann (vgl. Finegan, 1. Auflage 44–57, 2. Auflage 39–42). Die Feste fielen daher in diesem Kalender immer auf denselben Wochentag, und zwar wurde das Passahmahl stets an einem Dienstagabend gefeiert. So scheint es, dass verschiedene jüdische Zirkel in Jerusalem in der Leidenswoche Jesu an insgesamt drei Tagen das Passahfest feierten: am Dienstagabend die Essener, am Donnerstagabend Teile des (nicht-essenischen) Volkes, darunter auch Jesus und seine Jünger, und am Freitagabend der Hohe Rat zusammen mit dem übrigen Volk. Wenn vereinzelte Stimmen in der alten Kirche behaupten, Jesus habe das Abendmahl an einem Dienstagabend gefeiert (die älteste Quelle hierfür ist die um 280 n. Chr. verfasste Didaskalia 5,14,5, ed. Funk, S. 272), so erklärt sich dies durch die Annahme, Jesus habe sich an die Essener-Sitte gehalten. Diese auch von modernen Autoren wieder in Erwägung gezogene Annahme scheint von den Evangelien her aber kaum haltbar zu sein: Der Kreuzigungstag war eindeutig ein Freitag (Mk 15,42: der Tag vor dem Sabbat), und Jesus feierte das Passah am Abend zuvor (wie die fortlaufende Geschichte in Mk 14,17–15,42 zeigt).

<sup>51</sup> Vgl. Fotheringham, S. 158–160.

- Im Jahr 34 fiel der 14. Nisan auf Mittwoch oder Donnerstag.

Ergänzend zu diesen Ergebnissen von Fotheringham zeigen die Tabellen von Gumpach über die Jahre 35 und 36 folgendes:

- Der 14. Nisan des Jahres 35 fiel auf Mittwoch, den 13. April, und
- der 14. Nisan des Jahres 36 auf Samstag, den 30. März.<sup>52</sup> Diese Jahre kommen also nicht in Frage.

Aufgrund dieser astronomischen Tatsachen ist also klar, dass nur im Jahr 30 sowohl der 14. als auch der 15. Nisan auf einen Freitag fallen konnte, was die besten Voraussetzungen über einen Streit um den „richtigen“ Nisan-Anfang bot. Von den übrigen Jahren aber kommt nur noch das Jahr 33 ernsthaft in Frage. So starb Jesus entweder im Frühjahr des *ersten* oder des *vierten* Jahres der 202-ten Olympiade. Doch dürfte 33 schon zu spät sein, weil die Bekehrung des Paulus anscheinend bereits ins Jahr 33 fällt,<sup>53</sup> und die zwischen Jesu Tod und die Bekehrung des Paulus (Apg 9) fallenden Ereignisse, insbesondere die Ausbreitung des Christentums bis Damaskus in Syrien, wohl kaum im Bruchteil eines Jahres untergebracht werden können. Mit Recht entscheiden sich daher die meisten heutigen Chronologen für den 7. April 30 als Todestag Jesu.

Für das Todesjahr 30 gibt es noch einige weitere Argumente. Im Talmud wird erzählt, dass Rabbi Jochanan Ben Sakkai, ein Zeitgenosse Jesu, eines Morgens am Tempel gewisse erschreckende Vorgänge sah (die westliche Lampe ging aus, und am Abend verriegelte Tempeltüren fand man morgens offen), die er als Vorzeichen von der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems deutete. Das geschah „vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels“.<sup>54</sup> Da der Tempel 70 n. Chr. zerstört wurde, würde sich dieser Bericht auf die Zeit um 30 n. Chr. beziehen.<sup>55</sup> So stehen möglicherweise hinter diesem Bericht die Vorgänge, die sich dem Matthäusevangelium zufolge am Kreuzigungstag Christi ereigneten: „Der Vorhang des Tempels zerriss ... und die Erde bebte, und die Felsen zerrissen ...“ (Mt 27,51; vgl. Mk 15,38; Lk 23,45).

Ebenso heißt es im Talmud über die Mitglieder des Hohen Rates (Synhedriums): „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels ... haben sie keine Todesurteile mehr gefällt“.<sup>56</sup> Mit Bezug hierauf und auf andere Quellen heißt es bei Ethelbert Stauffer: „Um 30 post entzog die Reichsregierung (Sejan) dem Großen Synhedrium zu Jerusalem die Blutgerichtsbarkeit.“<sup>57</sup> Aelius Sejanus war der einflussreiche Befehlshaber der Prätorianergarde zur Zeit des Kaisers Tiberius,<sup>58</sup> dem allgemein die Durchsetzung judenfeindlicher Maßnahmen unter Tiberius zugeschrieben werden.<sup>59</sup> Zum Entzug der Blutgerichtsbarkeit würde nun passen, dass die Mitglieder des Hohen Rates, als Pilatus ihnen den Fall Jesu überlassen wollte („Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz“) antworteten: „Uns ist es nicht gestattet, jemanden hinzurichten“ (Joh 18,31). Nun haben die Juden Jesus schon in Joh 10,30-33 (vgl. 11,8) steinigen wollen, und zwar nach der Chronologie des Johannesevangeliums auf dem Tempelweihfest in Jerusalem etwa 3 ½ Monate vor seinem Tod.<sup>60</sup> Wenn das nicht eine unüberlegte Affekthandlung war, müssten die Juden damals noch das Recht einer selbständigen Steinigung gehabt haben, so dass der Entzug dieser Vollmacht just in

<sup>52</sup> Die Daten 12. April bzw. 30. März für den 14. Nisan 35 bzw. 36 ergeben sich bei Gumpach aus Tabelle 1 auf S. 362. Gumpach gibt jeweils das Datum für den Tag im Jahr an, „auf dessen Abend ... der altjüdische erste Nisan fiel“. Der eigentliche 1. Nisan ist daher erst das nächste Datum, und von da aus kann man das Datum des 14. Nisan bestimmen. Die zugehörigen Wochentage sind gemäß dem Rezept auf S. 368f berechnet. 35 n. Chr. = Jul. Per. 4748, dies geteilt durch 28 ergibt den Rest 16, dem nach Tabelle 4 (S. 368) Feria 7 entspricht. Gemäß Tabelle 3 auf S. 365 ist schließlich in einem Jahr mit Feria 7 am Jahresanfang der 12. April ein Mittwoch. Ebenso berechnet man: 36 n. Chr. = Jul. Per. 4749, dies geteilt durch 28 ergibt den Rest 17, dem entspricht nach Tabelle 2 Feria 1, und nach Tabelle 3 ist in einem mit Feria 1 beginnenden gewöhnlichen Jahr der 30. März ein Freitag, wenn es sich aber um ein Schaltjahr handelt (was für das Jahr 36 zutrifft), ein Samstag.

<sup>53</sup> Nachdem sich gemäß Apg 18,11 Paulus ein Jahr und sechs Monate in Korinth aufgehalten hatte, reichten die Juden, als „Gallio Statthalter von Korinth war“ (Apg 18,12, d.h. dem Zusammenhang nach wahrscheinlich: gleich nachdem Gallio in Korinth das Amt des Statthalters übernahm), bei Gallio eine Anklage gegen Paulus ein. Mit Hilfe einer in Delphi gefundenen Inschrift ist es gelungen, die Statthalterschaft Gallios in Korinth auf die Zeit von Sommer 51 bis Sommer 52 n. Chr. zu datieren (vgl. Finegan, 1. Auflage S. 316–319, 2. Auflage S. 391–393). Wenn Paulus also zu Beginn der Statthalterschaft Gallios im Sommer 51 angeklagt wurde, ist die Ankunft des Paulus in Korinth ein Jahr und sechs Monate zuvor anzusetzen, d.h. im Winter 49/50. Nach Korinth war Paulus aber, wie in der Apostelgeschichte beschrieben wird, von Syrien aus über zahlreiche Ortschaften Kleinasiens und Makedoniens gereist (sog. zweite Missionsreise, Apg 15,35–18,22), wobei er sich in diesen Ortschaften als Verkündiger und Gemeindegründer betätigte (z.B. blieb er in Thessalonich drei Wochen, vgl. Apg 17,2). Man kann für die gesamte Missionsreise von Syrien bis Korinth etwa ein Jahr veranschlagen, so dass der Beginn dieser Reise wahrscheinlich im Winter 48/49 war. Kurz davor fand in Jerusalem das Apostelkonzil (Apg 15,1–29) statt, also etwa im Herbst 48. Vom Apostelkonzil aber müssen wir schließlich noch 15 Jahre zurückrechnen, um zur Bekehrung des Paulus zu kommen. Diese 15 Jahre ergeben sich wie folgt: Paulus schreibt, dass er „drei Jahre nach“ seiner Bekehrung den Petrus in Jerusalem besuchte (Gal 1,18), das hieß nach jüdischer, Anfangs- und Endjahr einschließender Zählung (siehe Fußnote 83): innerhalb des dritten Jahres nach seiner Bekehrung und somit nach unserer Ausdrucksweise nur zwei Jahre nach der Bekehrung. Wiederum „vierzehn Jahre nach“ diesem Besuch kam Paulus zum Apostelkonzil nach Jerusalem (Gal 2,1), d.h. im 14. Jahr nach dem Petrusbesuch, also 13 Jahre später nach der für uns üblichen Ausdrucksweise. Insgesamt liegen also zwischen Bekehrung und Apostelkonzil 2 + 13 = 15 Jahre. Ziehen wir diese vom Herbst 48 ab, gelangen wir in den Herbst des Jahres 33 als ungefähren Zeitpunkt für die Bekehrung des Paulus.

<sup>54</sup> Jerusalemer Talmud, Joma 43c (deutsche Übersetzung Band II/4, S. 168) und Babylonischer Talmud, Joma 29b (Goldschmidt, Band 3, S. 107).

<sup>55</sup> Bei jüdischer einschließender Zählweise (vgl. Fußnote 83) wäre es eigentlich das Jahr 31, aber wir können hier mit einer runden Zahl rechnen.

<sup>56</sup> Babylonischer Talmud, Shabbat 15a (Goldschmidt, Band 1, S. 475); vgl. auch Synhedrin 41a (Goldschmidt, Band 8, S. 624) und Aboda Zara 8b (Goldschmidt, Band 9, S. 457–458).

<sup>57</sup> Stauffer, Jerusalem und Rom S. 121. Blinzler (S. 242) meint allerdings, dies sei schon 6 n. Chr. bei der Übernahme Judäas durch die Römische Provinzverwaltung (nach der Verbannung des Herodes-Sohnes Archelaos) geschehen. Sicher wird damals Rom die weltliche Gerichtsbarkeit übernommen haben, doch wenn man das Zeugnis des Talmud ernst nimmt, muss man mit Stauffer sagen, dass damals die religionsgesetzliche Gerichtsbarkeit noch beim Hohen Rat verblieb und ihm erst um 30 n. Chr. genommen wurde.

<sup>58</sup> Nach Josephus, Jüd. Alt. 18,6,6 war er sogar „der einflussreichste Mann jener Zeit“.

<sup>59</sup> Vgl. Philon von Alexandria, In Flaccum 1 und Legatio ad Gaium Kap. 24 (Nr. 159–161); Eusebius, Chronikon zum Jahre 35.

<sup>60</sup> Vgl. auch den von Jesus vereitelten Versuch der Steinigung einer Ehebrecherin vor dem Tempel in Jerusalem (Joh 7,53–8,11), außerdem die noch früheren Versuche, Jesus umzubringen (Joh 8,59 und Lk 4,29–30).

den 3 ½ Monaten zwischen dieser Perikope und dem Prozess Jesu erfolgt wäre; das aber würde bedeuten, dass diese Ereignisse um das Jahr 30 (nicht: 33) zu datieren sind.<sup>61</sup>

Sejan wurde am 18. Oktober 31 hingerichtet,<sup>62</sup> und danach scheint man seine judenfeindliche Politik nicht fortgesetzt zu haben.<sup>63</sup> Dennoch blieb, wie Stauffer in seinem Werk „Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi“ erklärt, „die grundsätzliche Rechtslage“ bezüglich der Vollmacht zur Vollstreckung der Todesstrafe „unverändert“ (S. 121), und erst im September 66 bekam der Hohe Rat wieder freie Hand zur „selbständigen Vollstreckung seiner Todesurteile“ (S. 121-122).<sup>64</sup> Aber zumindest hat Pilatus, wie Stauffer meint, nach dem Sturz Sejans im Oktober 31 „dem Großen Synhedrium gelegentlich freiere Hand gelassen“ (S. 121). Man kann dies anhand der Steinigung des Stephanus sehen, der als erster Christ nicht lange nach der Passion Christi als Märtyrer starb, wobei diese Hinrichtung gemäß Apg 6–7 vom Hohen Rat spontan durchgeführt wurde, also anscheinend ohne Genehmigung durch Pilatus. Dazu würde es passen, wenn zwischen der Hinrichtung Jesu (welche der Hohe Rat sich nicht eigenständig durchzuführen getraute) und der Steinigung des Stephanus (welche der Hohe Rat selbständig durchführte) die Hinrichtung des Sejanus vom 18. Oktober 31 liegen würde (die diese Änderung im Verhalten des Hohen Rates erklären könnte). Das wäre somit ein weiteres unabhängiges Wahrscheinlichkeitsargument für das Jahr 30 (und gegen 33).

Auch die ältesten Angaben der christlichen Tradition über das Todesjahr Jesu kommen dem Jahr 30 zumindest nahe,<sup>65</sup> und mit dem genauen Termin des 7. April 30 stimmt eine der ältesten christlichen Berechnungen überein. Diese findet man bei Klemens von Alexandrien in dessen schon genannten Werk „Stromateis“ aus dem Jahre 194 n. Chr. Hier heißt es: „Seine Passion verlegen die Genaurechnenden in das 16. Jahr des Kaisers Tiberius, die einen auf den 25. Pharmoth, die anderen auf den 25. Pharmuthi. Andere aber sagen, der Erlöser habe am 19. Pharmuthi gelitten“.<sup>66</sup> Diese Daten beziehen sich entweder auf den neuägyptischen Kalender oder auf den Kalender des altägyptischen Wandeljahres, bezogen auf das angenommene Todesjahr Jesu. Nimmt man für den letzteren Fall das Bezugsjahr 29/30 n. Chr., so erhält man folgende Entsprechungen:<sup>67</sup>

	neuägyptischer Kalender	altägyptischer Kalender des Jahres 29/30
15. Phanemoth	21. März	8. März
19. Pharmuthi	14. April	1. April
25. Pharmuthi	20. April	7. April

Es fiel also der 25. Pharmuthi 29/30 nach altägyptischer Zählweise gerade auf den 7. April.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Natürlich ist das nur ein Wahrscheinlichkeitsargument, denn die versuchte Steinigung in Joh 10 könnte sehr wohl eine Affekthandlung gewesen sein (zumal sie nicht vom Hohen Rat beschlossen wurde), und eine solche Affekthandlung kann auch in Zeiten geschehen, in denen die eigenständige Durchführung einer Steinigung gesetzlich verboten ist.

<sup>62</sup> Sejanus war einer der beiden Konsuln, nach welchen die Römer das Jahr 31 n. Chr. benennen (der andere war Kaiser Tiberius selbst; vgl. Dio Cassius 58,4). Er hatte das Amt aber nur bis Mai inne, als es Catullus übernahm. Auch Tiberius überlies sein Amt als Konsul im Mai zunächst dem Sulla, der am 1. Oktober von Regulus abgelöst wurde. Regulus ließ nun Sejanus ins Gefängnis werfen, wo er noch am selben Tag hingerichtet wurde (Dio Cassius 58,9–11). Als Datum der Hinrichtung ist bei Tacitus, Annalen 6,25 der „15. Tag vor den Kalenden des November“, also der 18. Oktober genannt.

<sup>63</sup> Hauptquelle hierfür ist Philon von Alexandria, Legatio ad Gaium, Kap. 24 Nr. 159–161; vgl. auch Ricciotti, Geschichte Israels, Band 2, S. 239.

<sup>64</sup> In der Tat hatte im Jahre 62 der Hohe Rat die selbständige Gerichtsbarkeit noch nicht wiedererlangt. Denn es heißt bei Josephus, Jüd. Alt. 20,9,1 über die Hinrichtung des Jakobus zu Anfang der Statthalterschaft des Albinus im Jahre 62, die vom Hohen Rat unter dem Hohenpriester Ananus dem Jüngeren beschlossen und durchgeführt worden war, dass eifrige Juden beim Statthalter dagegen protestierten mit der Begründung, Ananus habe „ohne Genehmigung“ des Statthalters „den Hohen Rat gar nicht zum Gericht habe berufen dürfen“. Dem pflichtete der Statthalter Albinus bei. – Dass im Jahre 66 diese Vollmacht wieder an den Hohen Rat ging, schließt man aus der jüdischen Fastenrolle Megillat Taanit (siehe zu diesem Dokument Fußnote 156). In Nr. 6 heißt es dort: „Am 17. des Monats [Elul] zogen die Römer aus Jerusalem ab“, und „am 22. des Monats begann man wieder, die Übeltäter zu töten“. Die erste Notiz kann man auf den Abzug der römischen Kohorte aus Jerusalem unter ihrem Befehlshaber Metilius im September 66 n. Chr. beziehen (vgl. Josephus, Jüd. Krieg 2,17,10 – dies muss kurz nach dem in 2,17,8 genannten Datum des 6. Elul und vor dem in 2,19,1 genannten Laubbüttenfest am 15. des Folgemonats Tischri geschehen sein, also möglicherweise am 17. Elul; vgl. auch Graetz, Band 3,2, S. 574). Indirekt bestätigt also das so gedeutete Zeugnis der Fastenrolle, dass es vor 66 den Juden nicht gestattet war, ohne Genehmigung Hinrichtungen zu beschließen (vgl. auch Blinzler, S. 237). Lediglich in den Jahren 41–44, als Judäa vorübergehend nicht von römischen Prokuratoren, sondern durch König Herodes Agrippa I. regiert wurde, hatte dieser natürlich auch die Vollmacht zur Anordnung der Todesstrafe. Eine Ausnahme scheint außerdem gewesen zu sein, dass die Juden für unbefugtes Betreten des Tempelbezirks die Todesstrafe verhängen konnten, wie man aus den Worten schließt, die Titus an die belagerten Juden richtete: „Haben wir euch nicht gestattet, den Übertreter dieser Vorschrift, selbst wenn es ein Römer war, mit dem Tode zu bestrafen?“ (Josephus, Jüd. Krieg 6,2,4; vgl. hierzu Blinzler, S. 238–240).

<sup>65</sup> So hat Tertullian als Leidensjahr Christi das Konsulatsjahr der beiden „Gemini“, des Lucius Rubellius Geminus und Gaius Fufius Geminus (= 29) angenommen (Adversus Iudaeos 8), und viele haben sich dem angeschlossen (z.B. Laktanz, De mortibus persecutorum Kap. 2, Sources Crétiennes, Band 39, S. 79f). Hieronymus dagegen datiert die Kreuzigung ins Jahr 31: Er setzt in De viribus illustribus Kap. 5 das „14. Jahr Neros“ (also das Jahr 68 unserer Zeitrechnung) mit dem „37. Jahr nach dem Leiden des Herrn“ gleich. Das 1. Jahr „nach dem Leiden des Herrn“ wäre demnach das Jahr 32 und somit 31 das Jahr der Kreuzigung. Das Jahr 30 als Todesjahr Christi aber nimmt Epiphanius an, der den Tod Christi auf das Jahr nach den Gemini setzt und als Konsuln die beiden Konsuln des Jahres 30 (Vicinius und Cassius Longinus) nennt (Panareion, Häresie Nr. 51, Kap. 23, PG 41, 932A); diesen Zeitansatz haben auch der Chronograph von 354 und der Liber Pontificalis, die das Pontifikat des Petrus im Jahre 30 beginnen lassen. Weitere in der Tradition bezeichnete Jahre sind zum Beispiel 21, 28, 32, 33, 41 und 58 (vgl. Holzmeister, S. 172–174). Die meisten altchristlichen Autoren folgen jedoch Tertullian und nennen als Christi Todesjahr immer wieder das Jahr der beiden Gemini, also das Jahr 29. Nun wäre es durchaus denkbar, dass dies eine ursprünglich aus Ägypten kommende Tradition über das Todesjahr Christi war. Dann müsste man sie auch im ägyptischen Sinn verstehen. Das von den Römern reformierte und an den römischen Kalender angeglichene ägyptische Jahr begann stets am 29. August, so dass das ägyptische Todesjahr Christi das vom 29. August 29 bis zum 29. August 30 reichende Jahr war. Da nun jedes ägyptische Jahr mit Teilen zweier römischer Jahre zusammenfiel, wäre es möglich, dass man ein solches Jahr nach den Konsuln benannte, die mit seinem ersten Teil zusammenfielen. Auf diese Weise konnte man dann aber das Todesjahr Christi zu Recht als Konsulatsjahr der Gemini bezeichnen.

<sup>66</sup> Stromateis 1,21,145 (GCS Band 52, S. 90, PG Band 8, Sp. 887).

<sup>67</sup> Vgl. Preuschen, S. 6–9.

<sup>68</sup> Eine andere Tradition (greifbar etwa in den Acta Pilati, bei Tertullian und Augustinus) überliefert den 25. März als Todestag Christi, eine andere Tradition (z.B. bei Annianus und Laktantius) sieht den 25. März als Auferstehungstag (und als Todestag folglich den 23. März); siehe Holzmeister, S. 164–167. Beides ist astronomisch ausgeschlossen. Der 25. März des Jahres 30 hatte aber in der Tat eine Besonderheit, die zur Bildung der genannten Traditionen beigetragen haben mag: Auf ihn fiel damals der (offizielle) 1. Nisan, also der Beginn des jüdischen Monats und zugleich des jüdischen Jahres, in dem Christus starb.

### 5.3. Exkurs über die Stunde der Kreuzigung

An dieser Stelle scheint noch eine Anmerkung zur Stunde der Kreuzigung angebracht, da manche auch hier zu Unrecht einen unauflösbaren Widerspruch zwischen Johannes und den übrigen Evangelien behaupten. Bei Markus 15,25 heißt es nämlich: „es war aber zur dritten Stunde, als sie ihn kreuzigten“, während es bei Johannes 19,13–14 heißt, dass sich um die *sechste Stunde* Pilatus erst auf den Richterstuhl setzte, also der offizielle Teil des Prozesses begann, an dessen Ende Jesus zum Kreuzestod verurteilt wurde (Joh 19,14–16). Bei genauem Hinsehen ist dies aber kein Widerspruch, da die Evangelisten verschiedene Stundenzählungen benutzen.

Plinius der Ältere (gestorben 79 n. Chr.) gibt den folgenden Überblick über die damals gebräuchlichen Einteilungen des Tages: „Die Babylonier rechnen von einem Sonnenaufgang zum anderen, die Athener von einem Untergang bis zum anderen, die Umler von Mittag zu Mittag, die große Menge vom Morgen bis zum Abend, die römischen Priester und diejenigen, die den bürgerlichen Tag festlegten, ebenso wie die Ägypter und Hipparchos von Mitternacht zu Mitternacht“.<sup>69</sup> Nur zwei dieser Zählweisen kommen für die Evangelisten in Frage:

- Die Zählung, die Plinius der „großen Menge“ (vulgus omne), d.h. dem gewöhnlichen Volk zuschreibt, wonach die erste Stunde mit Sonnenaufgang begann. So zählten auch die *Juden*, abgesehen davon, dass für sie als Tagesanfang der Sonnenuntergang galt: nach Sonnenuntergang zählten sie zwölf Nachtstunden, und dann zwölf Tagesstunden, von denen die erste mit Sonnenaufgang begann.
- Ebenso gut denkbar wäre die offiziell im römischen Reich geltende Stundenzählung, die von den *römischen* Priestern und den Autoritäten „die den bürgerlichen Tag festlegten“ eingeführt wurde und die mit unserer heutigen Zählung darin übereinstimmt, dass die erste Stunde um Mitternacht begann.

Markus benutzt nun mit Sicherheit die jüdische Zählung. Das beweist gerade der Kreuzigungsbericht 15,25–42, wonach Christus zur dritten Stunde gekreuzigt wurde, zur neunten Stunde starb, und in der Mitte dieses Zeitraums, zur sechsten Stunde, eine Sonnenfinsternis stattfand.<sup>70</sup> Markus zählt nicht von Mitternacht an, denn es versteht sich von selbst, dass Jesus nicht vor Sonnenaufgang zwischen zwei und drei Uhr morgens gekreuzigt wurde. Er kann aber auch nicht von Mittag an zählen, sonst würde die Sonnenfinsternis um die Zeit des Sonnenuntergangs beginnen. Also zählt Markus von Sonnenaufgang an, und so mit ist Christus seiner Darstellung zufolge zur dritten Stunde (zwischen acht und neun Uhr) gekreuzigt worden, die Finsternis trat zur sechsten Stunde ein (zwischen elf und zwölf Uhr), und der Tod erfolgte zur neunten Stunde (zwischen vierzehn und fünfzehn Uhr), wobei es wahrscheinlich ist, dass jeweils das *Ende* der Stunde der genauen Zeit entspricht, also die Kreuzigung um neun Uhr, die Finsternis um zwölf Uhr und der Tod um fünfzehn Uhr erfolgte.<sup>71</sup>

Der Widerspruch wäre also aufgelöst, wenn Johannes statt der jüdischen die römische Zählung verwendet hätte. Die „sechste Stunde“, als Pilatus gemäß dem Johannesevangelium die Gerichtsverhandlung eröffnete, würde dann nicht die Mittagszeit bezeichnen, sondern die erste Tagesstunde am Morgen, in Übereinstimmung mit der Tatsache, dass römische Gerichtsverhandlungen gewöhnlich gleich nach Sonnenaufgang begannen (vgl. Seneca, *De ira* 2,7.3 und Macrobius, *Saturnalia* 1,3). Diese Lösung vertrat der evangelische Theologe und Altertumsforscher Theodor Zahn, der es für wahrscheinlich hielt, „dass Joh hier, wo es sich um den Urteilsspruch des römischen Richters handelt, ausnahmsweise die offizielle römische Stundenzählung von Mitternacht bis Mittag angewendet hat, so dass die Zeit um 6 Uhr morgens gemeint ist“.<sup>72</sup> Man kann noch einen Schritt weitergehen und mit dem amerikanischen Chronologen Jack Finegan behaupten, dass Johannes anscheinend nicht nur hier, sondern in seinem ganzen Evangelium konsequent die römische Stundenzählung verwendet hat.<sup>73</sup> Das geht unter anderem recht klar aus der Angabe Joh 1,39 hervor. Dort heißt es, dass zwei Johannesjünger, die Jesus um die „zehnte Stunde“ kennen

<sup>69</sup> Plinius der Ältere, *Historia Naturalis* II,79,188.

<sup>70</sup> Markus spricht nur von „Dunkelheit“, aber die Parallelstelle Lukas 23,44–45 nennt genauer eine *Verfinsternis* (wörtlich: ein *Nachlassen*) der Sonne (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος). Diese Finsternis kann jedoch nicht zur Datierung des Geschehens herangezogen werden, da der 14./15. Nisan als Tag in der Mitte des jüdischen Mondmonats Nisan ein Vollmondtag war, und bei Vollmond kann keine natürliche Sonnenfinsternis eintreten. Vermutlich handelt es sich stattdessen um einen übernatürlichen Vorgang, z.B. könnte es eine von Gott bewirkte simultane innere Vision der erschütterten Beobachter der Kreuzigung gewesen sein; alternativ hat man auch eine durch atmosphärische Phänomene verursachte Verdunkelung der Sonne in Erwägung gezogen (dichte Wolkendecke oder ein Staubsturm, ein sog. Chamsin, wie im Frühjahr in Palästina nicht selten ist). – Interessant ist aber dennoch, dass am 24. November 29, also ca. 4½ Monate vor der Kreuzigung, eine totale Sonnenfinsternis im Heiligen Land sichtbar war, wobei Galiläa in die Totalitätszone fiel, während sich in Jerusalem die Sonne nur zu 95 Prozent verfinsterte, und zwar um 11:05 Uhr Ortszeit, zu Anfang der „sechsten Stunde“. Es ist möglich, dass sich Jesus zu dieser Zeit mit seinen Jüngern in Galiläa aufhielt, die dann die totale Verfinsternis der Sonne miterlebt hätten; am See von Galiläa dauerte die Phase völliger Verfinsternis eine Minute und 49 Sekunden (zu diesen Angaben vgl. Kidger, *Star* S. 70). Vielleicht haben die Jünger dieses Erleben später im Rückblick als Vorzeichen der Kreuzigung gedeutet, und ihr mündlich weitergegebener Bericht hierüber könnte spätere außerbiblische Autoren dahingehend beeinflusst haben, dass sie die Kreuzigungsfinsternis mit jener Sonnenfinsternis verwechselten.

<sup>71</sup> Dafür spricht Folgendes: Zwischen offiziellem Prozessbeginn und Kreuzigung fallen viele Ereignisse: der Schauprozess vor dem Volk, das zuerst zusammengerufen werden musste (Mt 27,11–26; Mk 15,2–15a; Lk 23,13–25; Joh 19,14–16), die Verspottung durch die Soldaten mit Geißelung und Dornenkrönung (Mt 27,26a–31a und Mk 15,15b–20a; in Joh 19,1–5 wird dieser Bericht durch die Beschreibung einer schon vor Prozessbeginn erfolgten weiteren Geißelung und Dornenkrönung ergänzt), das Anfertigen einer Aufschrift für Jesu Kreuz (Joh 19,19–20) und der Transport des Kreuzes zur Hinrichtungsstätte (Mt 27,32–33; Mk 15,21–22; Lk 23,26–33; Joh 19,17). All dies dürfte eher drei als zwei Stunden in Anspruch genommen haben, so dass Jesus eher um neun als um acht Uhr gekreuzigt wurde. – Für den Eintritt der übernatürlichen Sonnenfinsternis (siehe Fußnote 70) ist eher der symbolträchtige Zeitpunkt des Höchststandes der Sonne (also zwölf Uhr Ortszeit) anzunehmen als elf Uhr. – Da schon ein nach sechs Stunden am Kreuz eintretender Tod ein unwahrscheinlich „schneller“ Tod ist, wäre ein bereits nach fünf Stunden eintretender noch unwahrscheinlicher; dies spricht eher für fünfzehn Uhr als für vierzehn Uhr als Todeszeitpunkt. Wie wir sehen werden, dürfte auch offizielle Prozessbeginn eher am Ende als zu Anfang der hierfür angegebenen „sechsten Stunde“ erfolgt sein (siehe Fußnote 75).

<sup>72</sup> Zahn, *Grundriß*, S. 72.

<sup>73</sup> Finegan, 1. Auflage S. 12–13, 2. Auflage S. 10–11.

lernten, „den ganzen Tag“ bei ihm blieben. Nach jüdischer Zählung wäre die zehnte Stunde die Zeit von drei bis vier Uhr am Nachmittag, so dass dann vom „ganzen Tag“ nicht mehr viel übrig bliebe. Johannes meint also mit der „zehnten Stunde“ offensichtlich gegen zehn Uhr morgens (genauer die Zeit von neun bis zehn Uhr).<sup>74</sup> So bezeichnet auch die „sechste Stunde“, zu welcher der offizielle Teil der Gerichtsverhandlung nach Joh 19,14 ungefähr begann, den frühen Morgen; genauer die Zeit von fünf bis sechs Uhr, wobei auch hier (wie bei den anderen Stundenangaben in den Kreuzigungsberichten) das *Ende* der angegebenen Stunde, also die Zeit um 6 Uhr herum, wahrscheinlicher ist.<sup>75</sup> Es passt also alles zusammen: Am frühen Morgen gegen sechs Uhr saß Pilatus über Jesus zu Gericht, etwa drei Stunden später, gegen neun Uhr, wurde Jesus gekreuzigt, und nachdem er sechs Stunden lang am Kreuz gehangen hatte, starb er am Nachmittag gegen fünfzehn Uhr.

#### 5.4. Jesus wurde im Januar 27 getauft

In Lukas 3,1–3 heißt es, dass Johannes der Täufer im fünfzehnten Jahr der Herrschaft (wörtlich: der „Hegemonie“) des Kaisers Tiberius auftrat, wodurch der Beginn dieses fünfzehnten Jahres als untere Grenze für die Taufe Jesu feststeht. Tiberius wurde noch zu Lebzeiten des Augustus dessen *Mitregent über die Provinzen*, nämlich in den Tagen oder Wochen vor dem 23. Oktober 12 n. Chr.<sup>76</sup> Zwei Jahre später, am 19. August 14 n. Chr., starb Augustus, und Tiberius wurde sein *alleinregierender* Nachfolger. Da Jesus, wie bereits gezeigt, im Frühjahr 30 nach mindestens dreijähriger Tätigkeit starb, muss er bereits vor Frühjahr 27 getauft worden sein. Der Auftritt Johannes des Täufers kann dann auf keine Weise mehr in das fünfzehnte Jahr der Alleinherrschaft des Tiberius datiert werden, wohl aber in das fünfzehnte Jahr, gerechnet vom Beginn seiner Mitherrschaft. In der Tat weist auch der Text selbst in diese Richtung: „Im fünfzehnten Jahr der *Hegemonie* des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus das *Amt des Hegemonen* ausübte“ (Lk 3,1). Einen *Hegemonen* nannte man den Statthalter des Kaisers in einer römischen Provinz, manchmal allerdings auch den Kaiser selbst. Demgemäß ist auch „Hegemonie“ doppeldeutig. In Lukas 3,1 liegt es jedoch nahe, an Hegemonie im Sinn der Provinz-Oberherrschaft zu denken, da im selben Satz von der Ausübung des Hegemonenamtes durch den Provinz-Statthalter Pilatus die Rede ist. Wollte Lukas eindeutig von der Alleinherrschaft des Tiberius reden, hätte er statt *Hegemonia* ein anderes Wort wählen müssen, etwa *Monarchia* (Alleinherrschaft) oder *Basileia* (Königreichsherrschaft). Auch hätte er ohne Beiwort „im fünfzehnten Jahr des Kaisers Tiberius“ sagen können. Daran hinderte ihn aber anscheinend „das Bedürfnis, einen Ausdruck zu gebrauchen, welcher geeignet scheint, die Jahre der Mitregentschaft mit denen der Alleinherrschaft zusammenzufassen“.<sup>77</sup>

Die Regierungsjahre eines Herrschers vom Jahr der Mitherrschaft an zu rechnen, war besonders im Orient weit verbreitet, und wer einmal versucht, die Jahresangaben der Könige von Juda und Israel in 1 Kön und 2 Kön in einem chronologischen System unterzubringen, wird sehr bald feststellen, dass hier oft die Mitherrschaft als Ausgangspunkt genommen ist. Bei Herrschern wie Herodes, Augustus und Tiberius, die am Anfang einer neuen Dynastie standen, war es außerdem keine Seltenheit, wenn mehrere Regierungsanfänge nebeneinander konkurrierten. So wurden die Regierungsjahre des Herodes von zwei, jene des Augustus aber von mindestens vier Ausgangspunkten aus gezählt, und auch bei Tiberius weisen eine Reihe von Beobachtungen auf verschiedene Ausgangspunkte der Zählung hin.<sup>78</sup> Der übliche Einwand, dass aber jedenfalls die großen Geschichtsschreiber ausnahmslos die Jahre des Tiberius von seiner Alleinherrschaft an gezählt haben, überzeugt nicht, denn Lukas war ja einer der ersten, der überhaupt Regierungsjahre des Tiberius zur Datierung eines Geschichtsereignisses verwendet hat. Es gab also damals noch gar keine diesbezügliche „Konvention“ innerhalb der Zunft der Geschichtsschreiber, die Lukas hätte übernehmen können. Somit spricht nichts dagegen, den Oktober 12 n. Chr. als Ausgangspunkt zu betrachten.

<sup>74</sup> Dass Johannes die römische (d.h. unsere heutige) Stundenzählung verwendet, lässt sich auch erschließen aus der „sechsten Stunde“ in Joh 4,6 (denn als Zeit des Brunnenschöpfens kommt in heißen Gegenden eher 17–18 Uhr als 11–12 Uhr in Frage; vgl. Gen 24,11: „Es war gegen Abend um die Zeit, da die Frauen zum Wassers schöpfen herauskommen“) sowie aus der „siebten Stunde“ in Joh 4,46–53 (bei einer Tagesreise von Kapharnaum nach Kana kann man kaum um 12–13 Uhr, wohl aber um 18–19 Uhr ankommen).

<sup>75</sup> Nach Joh 18,28 und Mk 15,1 brachten man Jesus in aller Frühe zu Pilatus, d.h. noch im Morgengrauen vor Sonnenaufgang; dieses Morgengrauen begann in Jerusalem Anfang April kurz vor 5:00 Uhr Ortszeit, also kurz vor Beginn der römischen „sechsten Stunde“. Bevor es zum offiziellen Prozessbeginn kam (Joh 19,14), verhandelten die Hohenpriester mit Pilatus (Joh 18,28–31a; Lk 23,1–5) und dieser aber wies sie zunächst ab, indem er Jesus gemäß Lk 23,7–11 an den Tetrarchen Herodes, der sich damals in Jerusalem aufhielt, überstellen ließ. Da Jesus den Herodes, der von ihm ein Wunder zu sehen hoffte, keines Wortes würdigte, schickte dieser ihn umgehend wieder zu Pilatus zurück, und erst dann begann (nach weiteren Verzögerungen, etwa durch die in Joh 19,1–3 berichtete Verspottung Jesu durch die Soldaten, die offenbar von der ganz ähnlichen Verspottung nach Urteilsverkündung in Mt 27,26a–31a und Mk 15,15b–20a zu unterscheiden ist) der eigentliche Prozess. Da man für all diese Verzögerung bis zum Prozessbeginn vernünftigerweise nicht weniger als eine Stunde veranschlagen kann, kann die Szene Joh 19,14 kaum vor dem *Ende* der sechsten Stunde, also kaum vor 6 Uhr begonnen haben. Zu beachten ist hier auch, dass in der Antike die Menschen in der Regel schon in der Morgendämmerung aufstanden und ihr Arbeitstag regulär mit Sonnenaufgang, also im Frühjahr gegen 6 Uhr begann (vgl. Mt 20,1–12).

<sup>76</sup> Tacitus nennt in Annalen 1,3 den Tiberius „*collega imperii*“ (Mitregent). Nach Velleius Paterculus (2,121), einem Zeitgenossen des Tiberius, wurden dem Tiberius per Dekret in allen Provinzen die gleichen Rechte wie Augustus eingeräumt, und bald daraufhin feierte er in Rom den Triumph über seine Siege im Illyricum. Sueton erwähnt ebenfalls diesen Triumph (Leben des Tiberius 20) und sagt (in Kap. 21), dass Tiberius „*nicht viel später*“ (zusätzlich zu dem von Paterculus erwähnten Dekret?) per Konsultatsbeschluss den Auftrag erhielt, er solle „*gemeinsam mit Augustus die Provinzen verwalten*“. Die Mitregentschaft über die Provinzen begann also nach beiden Quellen im engen zeitlichen Zusammenhang mit der Feier seines Triumphes, und zwar gab es anscheinend bereits kurz vor dem Triumph ein erstes entsprechendes Dekret. Als Datierung für den Triumph wurde früher z.B. der 16. Januar 12 n. Chr. (Wieseler) oder der 16. Januar 13 n. Chr. (Gardthausen) vorgeschlagen, inzwischen aber hat sich der 23. Oktober 12 n. Chr. durchgesetzt (Finegan, 1. Auflage S. 259, 2. Auflage S. 330, und Kienast, S. 77). Der 23. Oktober ist durch eine 1916 bekannt gewordene Inschrift gesichert, die unter diesem Datum „*Ti. Caesar curru triumphavit ex Illyrico*“ verzeichnet (Inscriptiones, S. 135 und 107–109). Damit fällt der Beginn der Mitherrschaft kurz vor den 23. Oktober, also wahrscheinlich in den Oktober.

<sup>77</sup> Zahn, Lukaskommentar, S. 186.

<sup>78</sup> Als Regierungsanfänge wurden möglicherweise Ereignisse der Jahre 4, 10, 12, 13 und 14 n. Chr. betrachtet. Vgl. hierzu Wieseler, Beiträge, S. 186–196; Zahn, Lukasevangelium, S. 184–188; Zahn, Grundriß, S. 39–40; Gerhardt, S. 113–114; Fotheringham, S. 151–152.

Auch bei feststehendem Ausgangspunkt gibt es noch mehrere mögliche Zählweisen der Regierungsjahre. Möglich wäre die Zählung nach faktischen Jahren oder die Zählung nach vollen Kalenderjahren, und in letzterem Fall hat man nicht nur zu entscheiden, welcher Kalender zugrunde liegt,<sup>79</sup> sondern auch, ob man als „erstes“ Regierungsjahr das erste volle Kalenderjahr *nach dem* Regierungsanfang nimmt, und das Jahr, *in dem* die Herrschaft angetreten wurde, als „Antrittsjahr“ des Herrschers bezeichnet, das seinem „ersten“ Jahr vorausgeht (sog. „Nachdatierung“ oder „Zählung mit Antrittsjahr“) oder ob man bereits das Jahr, *in dem* der Tag des Regierungsantritts lag, als „erstes“ Regierungsjahr zählt („Vordatierung“ oder „Zählung ohne Antrittsjahr“). Von den vielen Möglichkeiten werden in der neueren Literatur zwei am meisten favorisiert. Viele entscheiden sich für die einfache und natürliche „Zählung nach faktischen Jahren“, die man in der Regel auch bei den großen Geschichtsschreibern vorzufinden glaubt. Als zweite Möglichkeit wird häufig angenommen, dass Lukas oder seine Quelle die in der Provinz Syrien (zu der auch Palästina gehörte) durch Münzfunde bestätigte Zählart benutzt hat: die „Zählung nach Kalenderjahren des syro-römischen Kalenders“, wobei die Jahre immer am 1. Oktober begannen und die Zeitspanne vom Regierungsanfang bis zum kommenden 1. Oktober als erstes Jahr gezählt wurde (vgl. Cichorius). Trifft eine dieser beiden favorisierten Möglichkeiten zu, so kommt das aber in unserem Fall glücklicherweise auf fast dasselbe hinaus: Das fünfzehnte Jahr der Mitherrschaft des Tiberius liefe entweder von einem unbekanntem Datum im Oktober 26 bis zum selben Datum 27 oder aber vom 1. Oktober 26 bis zum 1. Oktober 27.

Der Oktober 26 ergibt sich nun als untere Grenze für das Auftreten des Täufers (und damit für Jesu Taufe) ohnehin schon aus der zweiten Angabe des Lukas: „*als Pilatus das Hegemonenamt ausübte*“. Denn dieser trat sein Amt frühestens in den letzten Monaten des Jahres 26 an (siehe Fußnote 38), und so ist es nicht gut möglich, den Beginn seiner Amtsperiode wesentlich früher als Oktober 26 anzusetzen. Es trat also Johannes frühestens im Oktober 26 auf. Nun wurde Jesus nicht als einer der ersten getauft, sondern „*als das ganze Volk getauft wurde*“ (Lk 3,21) und erst, nachdem das Volk sich schon darüber Gedanken darüber machte, ob Johannes nicht der Messias sei (Lk 3,15). Das setzt voraus, dass die Tätigkeit des Johannes schon in aller Munde war. Also müssen wir, ausgehend vom Oktober, mindestens noch einige Monate weitergehen, um zum Tauftermin Jesu zu kommen. So ergäbe sich in etwa der Dezember 26 oder Januar 27 als der frühestmögliche Tauftermin.

Eine obere Grenze für Jesu Taufe ist aber das erste Passahfest in der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, das in Joh 2,13 erwähnt wird, und es lässt sich nun zeigen, dass es sich hierbei um das Passahfest im Frühjahr 27 handelt. Als nämlich jenes Passahfest nahe war, trat Jesus erstmals öffentlich in Jerusalem auf und führte dort mit den Juden ein Streitgespräch über den Tempel: „*Reißt diesen Tempel nieder, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen*“ (Joh 2, 19). Darauf entgegneten die Juden: „*Sechsvierzig Jahre wurde dieser Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?*“ (Joh 2,20). Der Tempel, von dem hier die Rede ist, ist der von König Herodes neu errichtete Jerusalemer Tempel, dessen Grundstein zur Jahreswende 20/19 v. Chr. gelegt worden war,<sup>80</sup> so dass das erste Jahr des gewaltigen Unternehmens recht genau das Jahr 19 v. Chr. umfasste. Da an den Außenbezirken des Tempels noch bis kurz vor 70 n. Chr. weitergebaut wurde,<sup>81</sup> betrug die gesamte Bauzeit über achtzig Jahre. Von einer sechsvierzigjährigen Bauzeit konnte also nur im Jahre 27 oder 28 n. Chr. die Rede sein, je nachdem, ob die Juden sagen wollten, dass das sechsvierzigste Jahr noch im Gange oder schon vollendet war.<sup>82</sup> Das erste entspricht der gewöhnlichen, Anfangs- und Endzeitraum einschließenden jüdischen Zählweise, die man z.B. in Markus 8,31 findet, wo von der Auferstehung Jesu „*nach drei Tagen*“ die Rede ist, obgleich er an einem Freitag starb und seine Auferstehung bereits am darauf folgenden Sonntag erfolgte.<sup>83</sup> Setzen wir also naheliegenderweise auch bei den 46 Jahren des Tempelbaus diese jüdische Zählweise voraus, so fand das Tempelgespräch Jesu mit den Juden kurz vor Passah 27 statt. Die an sich schon unwahrscheinlichere Alternative, dass es vor Passah 28 stattfand, lässt sich dadurch ausschließen, dass dem Passahfest, von dem hier die Rede ist, nach der Darstellung des Johannesevangeliums noch mindestens drei weitere Passah-

<sup>79</sup> Es kommen theoretisch vier Kalender in Frage: Im römischen Kalender begann das Jahr schon damals mit dem 1. Januar. In Palästina war außerdem der syro-römische Kalender in Gebrauch, in dem das Jahr am 1. Oktober begann, und den man als eine Anpassung des jüdisch-bürgerlichen Kalenders mit Jahresanfang am 1. Tischi (September/Oktober) an die römischen Monate ansehen kann. Daneben hatten die Juden noch den unter Moses eingesetzten liturgischen Kalender mit Jahresanfang am 1. Nisan (März/April).

<sup>80</sup> Bei Josephus, Jüd. Alt. 15,11,1 erfahren wir, dass man im achtzehnten Jahr des Herodes mit dem Bau begann. Da Herodes im Mai/Juni 40 v. Chr. zum König ernannt wurde, aber erst im Mai/Juni 37 v. Chr. tatsächlich die Macht übernahm, ist sein achtzehntes Jahr entweder 23/22 oder 20/19 v. Chr. Letzteres ist hier richtig, denn Josephus spricht vorher (Jüd. Alt. 15,10,3) von einem Besuch des Kaisers in Syrien, den auch der römische Geschichtsschreiber Dio Cassius erwähnt (54,7,4–6), und zwar unter den Ereignissen des Jahres 20 v. Chr. Nun fiel die Feier nach Abschluss einer Bauetappe von einem Jahr und sechs Monaten „*auf denselben Tag ..., an welchem der König den Antritt seiner Regierung zu begehnen pflegte*“ (Jüd. Alt. 15,11,6), also auf einen Tag im Mai/Juni. Daraus folgt, dass der Baubeginn im Winter 20/19 v. Chr. erfolgte (so auch Gerhardt, S. 114–115; Schürer, S. 69 Anm. 12; Wieseler, Synopse, S. 165–167 und Friedlieb, S. 303–304).

<sup>81</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 19,9,7.

<sup>82</sup> Bei der Rechnung ist zu berücksichtigen, dass in unserer Zeitrechnung auf 1 v. Chr. sofort 1 n. Chr. folgt (ohne Jahr 0). Man könnte einwenden, dass das in Joh 2,20 benutzte griechische Wort für „Tempel“, *Naos*, manchmal nur das innere Heiligtum bezeichnet, während das ganze Gelände *Hieron* heißt. Der *Naos* im Sinne des inneren Heiligtums aber war nach Josephus (Ant. Jud. 15,11,6) bereits nach einer Bauzeit von einem Jahr und sechs Monaten fertig, also im Sommer 18 v. Chr. Wenn „*Naos*“ in diesem Sinn gemeint ist, dürften sich die 46 Jahre bei Johannes 2,20 statt auf die Bauzeit auf die seit der Fertigstellung des „*Naos*“ verstrichene Zeit beziehen, d.h. Joh 2,20 würde dann im Jahre 29 oder 30 gesprochen sein und sinngemäß besagen: „*Seit 46 Jahren steht das innere Heiligtum schon – und du willst es in drei Tagen wieder aufrichten?*“ Aber diese Deutung ist vom Sinn her fragwürdig, denn dann würde hier die Zeit des „*Stehens*“ des Heiligtums mit der Zeit der „*Wiederaufrichtung*“ verglichen: zwei Dinge, die logisch nicht zueinander passen wie die Zeit des Errichtens und Wiedererrichtens. Somit ist unsere Deutung plausibler, wonach „*Naos*“ für den ganzen Tempel einschließlich der Außenanlagen steht. Im Griechischen kann das Wort durchaus diesen weiteren Sinn haben; und auch Josephus selbst benutzt das Wort „*Naos*“ in diesem weiteren Sinn, wenn er erzählt, dass Herodes das „*schwierige Werk*“ unternahm, „*den Tempel Gottes in weit größerem Umfang und viel höher zu errichten*“ (Jüd. Alt. 15,11,1; vgl. Jüd. Krieg 1,21,1) – Herodes bezog sich dabei offenbar nicht nur auf die Restaurierung des inneren Heiligtums, sondern auf die Erneuerung der gesamten Tempelanlage.

<sup>83</sup> Man zählte im Judentum häufig auch jede nur teilweise in den Zeitraum fallende Zeiteinheit „*ganz*“. Vgl. hierzu den Bab. Talmud (Rosch Haschana 1,1, fol. 1a–1b; Ausgabe Goldschmidt, Band 3, S. 531), wo es heißt, dass wenn ein König am letzten Tag des Jahres die Regierung angetreten hat, am folgenden Tag dieser (dann vergangene) letzte Tag des Jahres als „*ein Jahr*“ seiner Regierung zu zählen ist.

festen bis zum Tode Jesu im Jahre 30 folgten, wie wir in Kapitel 5.1 sahen. Weil nun das Passahfest des Jahres 27 nach astronomischer Berechnung auf den 10. April fiel,<sup>84</sup> lässt sich somit der Ausspruch „sechsendvierzig Jahre wurde dieser Tempel gebaut“ genau auf Anfang April 27 datieren.

Die Zeit zwischen diesem Gespräch Jesu mit den Juden Anfang April und der Taufe Jesu können wir aber nun wie folgt abschätzen. In diese Zeit fallen mindestens die *vierzig Tage* Wüstenaufenthalt, die sich direkt an die Taufe anschlossen (Mt 1,12), dann die wahrscheinlich direkt darauf folgende *Woche* von der Befragung Johannes des Täufers bis zum Beginn der Hochzeit von Kana in Galiläa (Joh 1,19.29.35.43; 2,1)<sup>85</sup> und die Reisezeit von *drei Tagen*, die Jesus brauchte, um von Galiläa wieder nach Jerusalem hinaufzuziehen (diese Reisezeit bezeugt Josephus in seiner Selbstbiographie Nr. 52; vgl. auch Joh 2,1), wo er Anfang April mit den Juden über den Tempel sprach. Das ergibt *fünfzig Tage*. Ziehen wir diese von Anfang April ab, kommen wir in die Zeit Mitte Februar. Nun reiste Jesus nicht direkt von Kana nach Jerusalem zurück, sondern machte noch einen Umweg über Kapharnaum, wo er sich mit seiner Mutter, seinen Verwandten und Jüngern „*nicht viele Tage*“ (Joh 2,12) aufhielt. Ferner könnte die Hochzeit zu Kana, damaligem Brauch entsprechend, *eine Woche* gedauert haben wie die Hochzeit Simson (Ri 14,10); diejenige von Tobias und Sarah dauerte nach Tob 8,20 (Vulg: 8,23) sogar zwei Wochen. Jedenfalls müssen wir von Mitte Februar noch einige weitere Tage abziehen, und so kommen wir in etwa in die Zeit Ende Januar als spätestmöglichen Tauftermin. Viel weiter zurück als Anfang Januar können wir aber auch nicht gehen, ohne dass die „*nicht vielen Tage*“ in Kapharnaum zu zahlreich werden.

Von beiden Seiten her kommt man also auf Januar 27 als die wahrscheinlichste Zeit für die Taufe Jesu. Die Kirche feierte Jesu Taufe seit alters am 6. Januar, ein Tag, der also tatsächlich dafür in Frage kommt (der Tauftag Christi wäre dann Montag, der 6. Januar 27). – Es ergibt sich nun noch ein Rückschluss auf die Zeit des Auftretens Johannes' des Täufers. Wir haben gesehen, dass Johannes frühestens im Oktober 26 auftrat; der erforderliche Mindestabstand zwischen Jesu Taufe und dem ersten Auftreten des Täufers zeigt nun aber, dass Johannes seine Tätigkeit auch kaum später als Oktober 26 aufgenommen haben kann.<sup>86</sup> Wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird, begann am 10. Tischri 26 (ein Datum, dem der 10. Oktober 26 entspricht, wie aus den Tabellen von Parker-Dubberstein hervorgeht) ein besonders ausgezeichnetes Sabbat- oder Vorsabbatjahr. Daher ist die Vermutung nicht unbegründet, dass Johannes sich vielleicht genau diesen Zeitpunkt als Beginn seines Auftretens ausgewählt hat.

## 5.5. Sabbat- und Jubeljahre in der Zeit des Auftretens Jesu

Eine interessante Frage hinsichtlich der Zeit des Auftretens Jesu ist nun noch die, ob diese Zeit in irgendeinem Zusammenhang mit den im Alten Testament vorgesehenen „heiligen“ Jahren (den sog. Sabbat- und Jubeljahren) steht. Wie auf sechs Werktagen der Sabbat als Ruhetag folgte, so folgte nach alttestamentlichem Gesetz auf sechs normale Werkjahre ein „Sabbatjahr“, in dem zur Ehre Gottes alle Feldarbeit ruhen sollte (Ex 23,10–11; Lev 25,1–7; Dtn 15,1–18; 31,10–13). Auf diese Weise wurden also sieben Jahre zu einer „Jahrwoche“ zusammengefasst, ähnlich wie sieben Tage zu einer normalen Woche. Ein weiteres heiliges Brachjahr war das in Lev 25,8–55; 27,16–25; Num 36,4 genannte „Jubeljahr“. Die Zeitbestimmung hierfür lautet: „*Du sollst dir sieben Sabbatjahre zählen, sieben mal sieben Jahre, so dass die Tage von sieben Sabbatjahren dir neunundvierzig Jahre ausmachen. ... Und ihr sollt heiligen das [letzte] Jahr der fünfzig Jahre ... Ein Jubeljahr soll es euch sein*“ (Lev 25,8–10). Dieser schwierige Text dürfte so zu verstehen sein, dass das Jubeljahr alle 49 Jahre gefeiert werden und stets direkt nach einem Sabbatjahr folgen sollte, so dass zwei Brachjahre hintereinander folgten (vgl. Lev 25,20–22). Das Jubeljahr wäre dann stets das 50. Jahr nach einem Zyklus von sieben Jahrwochen und zugleich das 1. Jahr eines neuen derartigen Zyklus.<sup>87</sup>

Sabbat- und Jubeljahre sollten nicht wie die Normaljahre im Frühjahr, sondern im Herbst beginnen, genauer am zehnten Tag des siebten Monats, des Herbstmonats Tischri. Bezüglich des Jubeljahres ist das ausdrücklich gesagt (Lev 25,9). Da das Jubeljahr aber mit dem 50. Jahr einer Periode von sieben Jahrwochen gleichgesetzt wird, die mit einem Sabbatjahr als 49. Jahr ausläuft, scheint zu folgen, dass auch die Sabbatjahre und die daran gekoppelten Jahrwochen am 10. Tischri beginnen sollten.<sup>88</sup> Am 10. Tischri wurde der „Versöhnungstag“ gefeiert, der durch die Bezeichnung „Sabbat der Sabbate“ vor allen anderen Jahrestagen ausgezeichnet war (Lev 16,31; 23,32). An diesem Tag brachte der Hohepriester für die Sünden des Volkes ein Opfer dar (Lev 16,29–34), durch welches das Volk für den Zeitraum eines Jahres rituell entsühnt wurde, was diesen Tag als feierlichen Eröffnungstag „heiliger Jahre“ besonders geeignet machte.

Im Jubeljahr sollte ebenfalls wie im Sabbatjahr die Feldarbeit ruhen; im Sabbatjahr sollen Schulden erlassen und Sklaven freigelassen werden; im Jubeljahr außerdem sollte nach Lev 25,10 „Freiheit für alle Bewohner des Landes“ ausgerufen werden

<sup>84</sup> Nach Berechnung von Fotheringham (S. 162) entspricht im Jahre 26 dem 10. April der 14. Nisan, an dem am Abend das Passahfest begann.

<sup>85</sup> Jesu Taufe war schon vor der in Joh 1,19 – 2,11 geschilderten Woche, und zwar wahrscheinlich 40 Tage vorher. Denn Jesus ging nach seiner Taufe „sofort“ für vierzig Tage in die Wüste (Mk 1,12), während er am Ende der Woche gemäß Joh 1,19 – 2,11 in Kana in Galiläa an einer Hochzeit teilnahm. Da der Wüstenaufenthalt der unmittelbaren Vorbereitung Jesu auf sein Werk diente, hat er wahrscheinlich gleich nach seiner Rückkehr aus der Wüste die ersten Jünger berufen, wovon in Joh 1,19 – 2,11 die Rede ist.

<sup>86</sup> Zugleich folgt dann aus Lk 3,1 für den Amtsantritt des Pilatus (über den wir aus außerbiblischen Angaben nicht mehr wissen, als dass er wahrscheinlich zwischen Herbst 26 und Frühjahr 27 erfolgte, siehe Fußnote 38), dass dieser ebenfalls bereits auf Oktober 26 datiert werden muss.

<sup>87</sup> Diese unter dem Namen Rabbi Jehudas überlieferte Deutung (vermutlich Jehuda ben Ilai im 2. Jh.) entspricht m.E. dem Wortlaut der Schrift am besten. Alternativen hierzu wäre (1) die Interpretation, dass das Jubeljahr mit dem siebten Sabbatjahr (d.h. mit dem neunundvierzigsten Jahr des Zyklus) identisch sei, wie auch (2) die, dass das Jubeljahr unabhängig von seiner Stellung innerhalb der Jahrwoche alle fünfzig Jahre gefeiert werden müsse, wie schließlich auch (3) diejenige, dass das Jubeljahr als ein Extrajahr zwischen zwei neunundvierzigjährigen Zyklen einzuschieben sei.

<sup>88</sup> Trotzdem begannen laut Mischna sowohl Sabbat- als auch Jubeljahre schon am ersten Tischri, dem bürgerlichen jüdischen Jahresanfang. Wie die Diskussion im Talmud zeigt, hat man, um Mischna und Bibel auszugleichen, einen doppelten Anfang des Jubeljahres postuliert: formaler Beginn am ersten, aber Beginn mit voller Gesetzeswirkung erst am zehnten Tischri (Babylonischer Talmud, Rosch Haschana 8b, Ausgabe Goldschmidt Band 3, S. 459–550). Die Zeit zwischen dem 1. und 10. Tischri war und ist im Bewusstsein Israels eine Übergangszeit „zwischen altem und neuem Jahr“ (vgl. Goudoever, S. 36–42).



und außerdem „jeder wieder in den Besitz seines Grundeigentums gelangen und zu seiner Sippe zurückkehren“ (Lev 25,10). Darauf spielt nun Jesu Antrittspredigt in Nazareth an, wohin er „zurückgekehrt“ war, um die „Freilassung der Gefangenen“ zu verkündigen und ein „Gnadenjahr“ auszurufen (Lukas 4,18–19). Diese Antrittspredigt fand nach Lukas an einem Samstag in der Synagoge von Nazareth statt (Lk 4,16); Jesus las aus der Schriftrolle des Propheten Jesaja die Verse 61,1–2 vor, in der von der Ausrufung eines Jubeljahres durch den Messias die Rede ist: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat ... Er hat mich gesandt, Gefangenen Freilassung auszurufen, ... auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn“. Nach dieser Lesung erklärte Jesus den erstaunten Zuhörern: „*Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.*“ Wenn also Jesus damals ein Jubeljahr ausgerufen hat, liegt es nahe, dass dies schriftgemäß an einem zehnten Tischri geschah. Ist unsere Chronologie richtig, müsste also im Herbst 27, 28 oder 29 der zehnte Tischri auf einen Samstag fallen. So ergibt sich Folgendes: Der zehnte Tischri fiel wahrscheinlich

- im Jahr 27 n. Chr. auf Dienstag, den 30. September,
- im Jahr 28 n. Chr. auf Samstag, den 18. September,
- im Jahr 29 n. Chr. auf Freitag, den 7. Oktober (jeweils beginnend mit dem Vorabend).<sup>89</sup>

Es kann also Jesu Antrittspredigt in Jerusalem, wenn sie termingerecht war, wohl nur am 18. September 28 n. Chr. stattgefunden haben. Stimmt dies mit unserer Chronologie überein? Da Lukas seinen Bericht über Jesu Besuch in Nazareth (Lk 4,14–30) sofort nach der Schilderung der Taufe und Versuchung Jesu folgen lässt, so könnte man denken, dass dieser Auftritt möglichst bald nach der Taufe und daher noch im Herbst des Taufjahres Jesu stattgefunden haben muss. Das spräche, wenn Jesus im Januar 27 getauft wurde, für Herbst 27. Jedoch erweist sich dies bei genauerer Betrachtung als falsch. In seiner Predigt kam nämlich Jesus auf Krankenheilungen zu sprechen, die er bereits in Kapharnaum gewirkt hatte: „*Ihr werdet dieses Sprichwort zu mir sagen: Arzt, heile dich selbst! Alles was wir gehört haben, dass es in Kapharnaum geschehen sei, tu auch hier in deiner Heimatstadt*“ (Lk 4,23). Von solchen Krankenheilungen war aber bei Lukas vorher überhaupt noch nicht die Rede, so dass ein längerer Zeitraum vor Jesu Auftritt in Nazareth liegen muss, den Lukas überspringt. Den entscheidenden Hinweis zur Klärung der Frage, wann Jesus das erste Heilungswunder in Kapharnaum vollbrachte, gibt uns Johannes, der genau über die ersten Wunderzeichen Jesu berichtet. Das erste Zeichen war die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa (Joh 2,11). Danach tat Jesus mehrere Zeichen auf dem Passahfest des Jahres 27 in Jerusalem (Joh 2,23; 3,2; 4,45). Im Winter nach diesem Passahfest (Joh 4,35), also im Winter 27/28, kehrte Jesus nach Galiläa zurück (Joh 4,43) und heilte den Sohn eines königlichen Beamten in Kapharnaum. Dazu bemerkt Johannes: „*Dies tat Jesus als zweites Zeichen, als er aus Judäa nach Galiläa gekommen war*“ (Joh 4,54). Hier haben wir also nach der Hochzeit von Kana das zweite in Galiläa gewirkte Zeichen Jesu vor uns, und dies war die erste Krankenheilung in Kapharnaum. Somit begannen die Krankenheilungen in Kapharnaum frühestens im Winter 27, und der Satz Lk 4,23 kann nicht schon im Herbst 27 gesprochen sein. Der in Lk 4 von Jesus verkündigte Jubeljahresanfang fällt demnach erst auf Herbst 28 oder 29. Der Herbst 28 aber passt anscheinend besser: Denn von Herbst 29 bis zu Jesu Tod im Frühjahr 30 wären es nur noch sechs Monate, wohingegen die Ankündigung eines „Gnadenjahres“ zu besagen scheint, dass Jesus noch ein ganzes Jahr hindurch wirken wird. Das von Jesus ausgerufene „Gnadenjahr“ sollte also, wenn die hier aufgestellte Chronologie richtig ist, am zehnten Tischri 28 begonnen haben, und dieser Tag müsste nach Lk 4,16 ein Samstag gewesen sein, was auch tatsächlich zutrifft.

Nun stellt sich die Frage, ob dem Jubeljahr, das Jesus ausrief, auch ein Sabbatjahr vorausging, wie es ja das Gesetz vorzuschreiben scheint. Ein neuzeitliches jüdisches Sabbatjahr lief vom Herbst 2014 bis Herbst 2015. Angenommen, die Juden haben seit den Zeiten Christi alle sieben Jahre das Sabbatjahr gehalten, würde demnach vom Herbst 26 bis Herbst 27 ein Sabbatjahr gehalten worden sein. Dass die Sabbatjahresreihe im Laufe der Zeit seit dem Exil nicht unterbrochen wurde, ist wahrscheinlich, aber natürlich nicht über jeden Zweifel erhaben: Diese These sollte also überprüft werden.

Nun gibt es in den bisher bekannten Quellen nur vier nachexilische Sabbatjahre, die den Versuch einer Datierung zulassen:<sup>90</sup> Der eindeutigste Fall ergibt sich aus dem Bericht des Josephus über die Belagerung Jerusalems durch die Truppen des Herodes. Diese Belagerung, sagt Josephus, fiel in ein Sabbatjahr.<sup>91</sup> Nun wurde die Stadt im Juni 37 v. Chr. erobert, wie wir in Kap. 6.1 sehen werden. Das gemeinte Sabbatjahr muss also von Herbst 38 v. Chr. bis Herbst 37 v. Chr. gelaufen sein.<sup>92</sup> Da es in unserer Zeitrechnung kein Jahr 0 gibt, liegen zwischen Herbst 38 v. Chr. und Herbst 2000 n. Chr. zweitausendsiebenunddreißig Jahre, eine durch 7 teilbare Zahl. Dies scheint also eine ununterbrochene Sabbatjahreszählung zu bestätigen.

Ein weiteres Sabbatjahr gewinnt man aus einer jüdischen Überlieferung, die zuerst im *Seder Olam* aus dem zweiten Jahrhundert bezeugt ist und dann in den Babylonischen Talmud aufgenommen wurde. Sie besagt, dass die Zerstörung des Jerusalemer Tempels (Sonntag, 5. August 70 n. Chr.) „*bemoze'e schebi'it*“, d.h. „*im Ausgang eines Sabbatjahres*“ erfolgte.<sup>93</sup> Dieser Ausdruck wird verschieden gedeutet und übersetzt. Goldschmidt übersetzt „*am Ende des Siebentjahres*“, was bedeuten würde,

<sup>89</sup> Angabe für die Jahre 27 und 29 nach Parker-Dubberstein, für 28 nach den Daten von Parker-Dubberstein für den Vormonat, da der babylonische Schaltmonat vor Nisan 28 in Israel wohl kaum übernommen wurde: Denn Nisan 28 lag, wie wir sehen werden, entweder in einem Sabbatjahr oder in einem Nachsabbatjahr, und in beiden wurde in der Regel nicht geschaltet (Jerusalem Talmud, Sanhedrin 18d, dt. Übers. Band IV,1 S. 24; vgl. auch Gumpach, S. 143–144). Für 28 und 29 hatte bereits Wieseler obige Daten (Synopse, S. 482–484). Der 10. Tischri beginnt jeweils schon am Vorabend der angegebenen Daten mit Sonnenuntergang. Auch am Vorabend fand schon ein Synagogengottesdienst statt, doch der zentrale Synagogengottesdienst, an dem Jesus gelesen hat, war sehr wahrscheinlich der am Morgen.

<sup>90</sup> Zu einem vorexilischen Sabbatjahr siehe Fußnote 97. In den Texten von Qumran wurde dem Sabbatjahr eine große Bedeutung beigemessen. Die von Johann Maier (Band 3, S. 447–160) aus Qumran-Texten hypothetisch erschlossene Tabelle der Jahre von 538 v. Chr. bis 98 n. Chr. mit angeführten Sabbatjahren sagt allerdings nichts über real gefeierte Sabbatjahre aus, da hier mit verkürzten Idealjahren von immer genau 364 Tagen = 52 Wochen gerechnet wird, während eine reale Abhaltung eines Sabbatjahres aus landwirtschaftlichen Gründen doch wohl an die realen Jahreszeiten gebunden war.

<sup>91</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 14,16,2.

<sup>92</sup> Vgl. auch Josephus, Jüd. Alt. 15,1,2.

dass 69/70 n. Chr. ein Sabbatjahr war. Andere lesen bemoze'e schebi'it in der Bedeutung „in dem auf das Sabbatjahr folgenden Jahr“. Letzteres scheint nach dem Talmud korrekt zu sein.<sup>94</sup> Bekanntlich versteht man analog unter dem „Ausgang des Sabbat“ („moze'e schabbat“) die unmittelbar nach Abschluss des Sabbat am Samstag Abend folgenden Teil des Sonntags, d.h die Nacht zum Sonntag, in der man die am Sabbat verbotenen Arbeiten wieder aufnehmen durfte. So liegt es also nahe, das Jahr 69/70 als Nachsabbatjahr und das Jahr 68/69 als Sabbatjahr auffassen. Dies würde im Einklang stehen mit der These einer ununterbrochenen Sabbatjahresreihe, während sich die Reihe um ein Jahr verschoben hätte, wenn 69/70 ein Sabbatjahr war. Zwei zusätzliche Sabbatjahre erschließt man aus dem Ersten Makkabäerbuch. In 1 Makk 6,20.49–53 wird das Jahr 150 der seleukidischen Ära als Sabbatjahr bezeichnet, und aus 1 Makk 16,14 in Verbindung mit Josephus folgt, dass auch achtundzwanzig Jahre später ein Sabbatjahr gefeiert wurde.<sup>95</sup> Nun gab es verschiedene Arten der „seleukidischen“ Zählung, indem für den Beginn des ersten seleukidischen Jahres verschiedene Zeitpunkte zwischen Frühjahr 313 und Herbst 311 v. Chr. genommen wurden;<sup>96</sup> je nachdem wäre das in 1 Makk 6 gemeinte Sabbatjahr 164/163 v. Chr. oder 163/62 v. Chr. oder 162/161 v. Chr. Im ersten Fall hätte man wieder den ununterbrochenen Sabbatjahreswechsel bestätigt.

Basierend auf diesen Quellen sagen nun die einen (etwa der jüdische Chronologe Edgar Frank), dass die Sabbatjahresreihe nie unterbrochen wurde und die Jahre 164/163 v. Chr., 38/37 v. Chr. und 68/69 n. Chr. zu dieser Reihe gehören. Andere (etwa Gumpach) glauben, dass alle oben genannten Sabbatjahre um ein Jahr nach vorn zu verschieben sind, nehmen also 163/162 v. Chr., 37/36 v. Chr. und 69/70 n. Chr. als Sabbatjahre.

Nach der ersten These hätte im Herbst 26 n. Chr. ein Sabbatjahr begonnen, also zum Zeitpunkt des Auftritts Johannes des Täufers. Dieses Sabbatjahr wäre das siebzigste Sabbatjahr nach der Heimkehr der letzten Verbannten aus dem babylonischen

<sup>93</sup> Seder Olam Kap. 30 (Guggenheimer, S. 263–264); Babylonischer Talmud, Arachin 11b (Goldschmidt, Band 11, S. 675). Auch die erste Zerstörung im Sommer 587 v. Chr. ist nach Arachin 11b im Ausgang eines Sabbatjahres erfolgt (siehe das Zitat in Fußnote 117).

<sup>94</sup> Im Babylonischen Talmud, Arachin 12a (Goldschmidt, Band 11, S. 677) scheint die Diskussionsgrundlage zu sein, dass der Tempel (wie es dort heißt) „im ersten [Jahre] des Septennims“ zerstört wurde. Vgl. auch Jerusalemer Talmud, Sanhedrin 18b.

<sup>95</sup> In 1 Makk 16,14 ist der 11. Monat des seleukidischen Jahres 177 erwähnt, in dem Simon getötet wurde; Josephus erzählt dies in Jüd. Alt. 13,7 nach und berichtet dann in Jüd. Alt. 13,8,1 von einer anschließenden Belagerung, die „sich in die Länge zog, bis das Jahr anbrach, in dem die Juden feiern müssen; dies wird nämlich alle sieben Jahre ebenso beobachtet wie die Feier des siebten Tages“. Simon wurde also anscheinend kurz vor dem Ende des Jahres 177 (der Jahreswechsel erfolgte im Frühjahr; siehe Fußnote 121) getötet, und die Belagerung zog sich im damals beginnenden Jahr 178 ein halbes Jahr bis zum kommenden Herbst hin, als das Sabbatjahr begann. Dieses Sabbatjahr im Jahre 178 war also genau 28 (= 4 x 7) Jahre nach dem Sabbatjahr im Jahre 150.

<sup>96</sup> Als das Ereignis, mit dem die seleukidische Ära beginnt, nimmt man gewöhnlich die gewonnene Schlacht des Seleukos I. Nikator gegen Demetrius Poliorketes bei Gaza im Frühjahr 312 v. Chr. und die anschließende Eroberung Babylons durch Seleukos im Frühjahr oder im Sommer 312 v. Chr. an (das genaue Datum dieser Ereignisse ist unbekannt; ebenso unbekannt ist, ob der Sieg in Gaza oder erst die Eroberung Babylons als Anfang der Epoche galten; theoretisch konnte man auch erst die Ermordung des Alexandersohnes 310 oder gar 309 als Herrschaftsbeginn werten (oder aber den unbekanntem Zeitpunkt im Jahre 311 oder 310, zu dem sich Seleukos I. die Krone aufgesetzt haben soll). Nach Frank, S. 30–33 (vgl. auch Mahler, S. 137–147 und 402–403) wurden aufgrund all dieser Unsicherheiten ganz verschiedene Zeiträume als erstes Jahr der seleukidischen Ära gewertet, vor allem:

- (1) Herbst 313 bis Herbst 312 v. Chr. (diese scheint u.a. bei den Sassaniden verwendet worden zu sein, vgl. Fußnote 212),
- (2) Herbst 312 bis Herbst 311 v. Chr. (was die gewöhnliche Zählung bei den Syrern und im späteren Judentum war) und
- (3) Herbst 311 bis Herbst 310 v. Chr. (was besonders bei den Persern üblich war).

Statt das Jahr von Herbst zu Herbst zu rechnen (sog. makedonische Zählung), kann es jeweils auch von Frühjahr zu Frühjahr berechnet worden sein (sog. babylonische Zählung), so dass man sechs mögliche Startpunkte für die Zählung hat, nämlich jeweils Herbst oder Frühling der Jahre 313 bis 311 v. Chr. (weitere mögliche Startpunkte später als Herbst 311 v. Chr. können hier außer Betracht bleiben). Insbesondere konnte man als erstes Jahr auch ansehen den Zeitraum

- (4) Frühjahr 311 bis Frühjahr 310 v. Chr. (bei den Babyloniern üblich),
- (5) Frühjahr 312 bis Frühjahr 311 v. Chr. und
- (6) Frühjahr 313 bis Frühjahr 312 v. Chr.

Bei Finegan (1. Auflage, S. 117–120; 2. Auflage S. 101–103) sind nur die beiden Zählungen (2) und (4) erwähnt, die offenbar einen „offiziellen“ Charakter hatten: (2) war die amtliche Zählung der syrischen Regierung, (4) war die den Babyloniern offiziell benutzte Variante. Die Makkabäerbücher verwenden offenbar verschiedene Zählweisen, derart dass ein und dasselbe Ereignis in 2 Makk anscheinend sogar eine um zwei niedrigere Jahreszahl haben kann als in 1 Makk: der bald nach dem Tod Antiochos IV. beginnende sog. zweite Lysiasfeldzug zwischen Lysias und Antiochos V. und den Juden fand nach 1 Makk 6,20–60 im Jahr 150, nach 2 Makk 11 (vgl. besonders Verse 21,30,33,38) dagegen im Jahr 148 statt.

Nebenbemerkung: Meist wird behauptet, dass die Differenz der Zeitangaben von 1 und 2 Makk nur ein Jahr beträgt (vgl. etwa Frank, S. 32 und Zeitlin, S. 8 und 15–16), wofür man zwei kaum überzeugende Argumente hat. Erstens setzt man den sog. zweiten Lysiasfeldzug 1 Makk 6,20–60 (als erster Lysiasfeldzug gilt der in 1 Makk 4,26–35 geschilderte) mit dem ähnlichen, aber chronologisch im zweiten Makkabäerbuch deutlich davon verschiedenen, auf 149 datierten Lysiasfeldzug 2 Makk 13,1 gleich (der aber doch wohl als dritter Lysiasfeldzug gewertet werden muss). Zweitens weist man für den Tod des Antiochos auf das Jahr 149 in 1 Makk 6,13 und auf des Jahr 148 in 2 Makk 11.21.23 hin, beachtet aber nicht, dass letztere Angabe nur das Datum eines Briefes ist, der nach dem Tod des Antiochos geschrieben ist, so dass Antiochos auch ein Jahr zuvor gestorben sein kann.

Eine zweijährige Differenz ist nun nicht erklärbar, wenn die beiden Bücher die beiden „offiziellen“ Zählweisen verwenden – mindestens eines der beiden Bücher benutzt folglich (zumindest hier) eine „inoffizielle“ Zählweise. Viele Kommentatoren folgen nun dem Geschichtsschreiber Josephus, der die Zahlen aus dem ersten Makkabäerbuch im Sinne des babylonischen Systems (4) versteht, also die Ära im Frühjahr 311 beginnen lässt (vgl. Finegan, 1. Auflage S. 122–123, 2. Auflage S. 104) das tut z.B. auch Finegan (1. Auflage S. 121–122, 2. Auflage S. 103), der sich allerdings zu 2 Makk nicht äußert. Dagegen beginnt nach Mahler (S. 140–141 und 404) die Ära in 1 Makk im Frühjahr 312 und in 2 Makk 1½ Jahre später, im Herbst 311. Nach Frank (S. 31–32) und Zeitlin (S. 6–16) beginnt die Ära in 1 Makk schon im Herbst 313, die in 2 Makk aber im Herbst 312. Wie in Fußnote 121 genauer begründet wurde, dürfte in 1 Makk (zumindest für Daten aus jüdischer Quelle) das erste Jahr der seleukidischen Ära sogar noch früher beginnen, nämlich im Frühjahr 313 v. Chr. (nur so lässt sich die plausible Annahme des ununterbrochenen Sabbatjahreszyklus und zugleich die ebenfalls plausible These, dass die Jahre gemäß jüdischer Gepflogenheit von Frühjahr zu Frühjahr gerechnet werden, aufrechterhalten), während für 2 Makk der Startpunkt gemäß System (4) das Frühjahr 311 gewesen zu sein scheint. Allerdings scheint die Sache noch komplizierter zu sein, indem verschiedene Jahresangaben von 1 Makk aus Quellen stammen könnten, denen verschiedene Startpunkte zugrunde liegen. So glaubt Dancy (S. 50–51), dass eine Reihe von Daten aus einer amtlichen seleukidischen Geschichtsquelle stammt, die eine andere Zählung voraussetzt als eine andere Reihe von Daten, die aus mündlichen oder schriftlichen jüdischen Quellen stammen. Derartiges scheint tatsächlich der Fall zu sein, denn so lässt sich erklären, dass die Ankunft des Demetrius in Israel und die anschließende Nikanorschlacht in 1 Makk 7 und 2 Makk 14–15 in ein und dasselbe Jahr 151 datiert werden (vgl. 1 Makk 7,1 und 2 Makk 14,2), obwohl die beiden Bücher in der Datierung eines anderen Ereignisses (wie wir oben sahen) voneinander abweichen. Nach Dancy wird in 1 Makk eine amtliche syrische Quelle mit Zählweise (2) benutzt, aber damit lässt sich die zweijährige Differenz (die Dancy nicht sieht) nicht erklären; eine befriedigende Lösung erhält man hingegen meines Erachtens unter der Annahme, dass eine Quelle von 1 Makk (ebenso wie 2 Makk durchgehend) die Zählweise (4) verwendet, eine andere Quelle von 1 Makk aber die Zählung (6) (siehe Genaueres in Fußnote 121).

Exil unter der Führung Esras 458/57 v. Chr. (vgl. Esr 7–8), die dann ebenfalls in einem Sabbatjahr erfolgt wäre. Da mit dieser Heimkehr wahrscheinlich der seit dem babylonischen Exil unterbrochene Sabbatjahreszyklus (vgl. 2 Chr 36,21) wieder aufgenommen wurde,<sup>97</sup> wäre gut vorstellbar, dass man dieses Sabbatjahr gemäß der Vorschrift Lev 25,8 als Erstes der sieben zu einem Jubeljahrzyklus gehörige Sabbatjahre rechnete. Dann war das von Herbst 26 bis Herbst 27 laufende Sabbatjahr das Vorjahr eines Jubeljahres, und zwar genau des zehnten Jubeljahres nach dem Neubeginn der Sabbatjahreszählung.<sup>98</sup> Umso mehr Grund hätte ein apokalyptischer Prediger wie Johannes gehabt, sich gerade das Sabbatjahr vor diesem zehnten Jubiläums-Jubeljahr als Zeitpunkt für seinen Bußruf auszusuchen; falls Johannes genau zu Beginn des Sabbatjahres auftrat (was wahrscheinlich ist), wäre dies am 10. Tischri 26 geschehen, der am Mittwoch, den 9. Oktober mit Sonnenuntergang begann und am Donnerstag, den 10. Oktober mit Sonnenuntergang endete.<sup>99</sup> Das Jubeljahr von Herbst 27 n. Chr. bis Herbst 28 n. Chr. aber wäre dann das Jahr, in dem Jesus nach der Gefangennahme des Johannes mit der Verkündigung „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe, kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15) an die Öffentlichkeit trat.<sup>100</sup> Das von ihm selbst ausgerufene Jubeljahr im Herbst 28 hingegen wäre dann ein außerordentliches, das im selben Moment begann, da das zehnte Jubiläums-Jubeljahr aufhörte. Die Zeit des Auftretens Jesu wäre dann also wie folgt gegliedert:

- Herbst 26 bis Herbst 27 Sabbatjahr,
- Herbst 27 bis Herbst 28 zehntes nachexilisches Jubeljahr,
- Herbst 28 bis Herbst 29 außerordentliches Jubeljahr Jesu,
- Herbst 29 bis Herbst 30 Todesjahr Jesu.

Möglich ist aber auch, wenngleich unwahrscheinlicher, dass diejenigen Recht haben, welche die Sabbatjahre um ein Jahr nach vorn verschieben. Dann wäre Johannes nicht in einem Sabbatjahr, sondern im Jahre vor einem Sabbatjahr aufgetreten, von dem er möglicherweise wusste, dass es das Vorjahr des zehnten nachexilischen Jubeljahres war. Das Auftreten in einem derart ausgezeichneten Vorsabbatjahr würde für den Vorläufer des Messias ebenfalls sehr gut passen, und Jesus hätte in seiner Predigt in Nazareth im Herbst 28 das zehnte nachexilische Jubeljahr ausgerufen. Insgesamt hätten wir dann die Aufteilung:

- Herbst 26 bis Herbst 27 Vorsabbatjahr,
- Herbst 27 bis Herbst 28 Sabbatjahr,
- Herbst 28 bis Herbst 29 zehntes nachexilisches Jubeljahr,
- Herbst 29 bis Herbst 30 Todesjahr Jesu.

In beiden Fällen aber kann man die Zeit des Auftretens Jesu eine „Vollendung der Zeitalter“ nennen (Hebr 9,26; vgl. Gal 4,4).

## 5.6. Jesus ist um den 25. Dezember 5 v. Chr. geboren

Die heute international verwendete christliche Zeitrechnung geht ursprünglich auf den römischen Mönch Dionysius Exiguus zurück, der im Jahre 525 n. Chr. den Vorschlag machte, für die Jahreszählung die seit der Menschwerdung Christi (*ab incarnatione Domini*) verflossenen Jahre zu zählen. Diesem Vorschlag folgten anfangs nur wenige Gelehrte, und erst im Hochmittelalter konnte sich die neue Zeitrechnung endgültig durchsetzen.<sup>101</sup> Noch viel später, erst im 17.–18. Jh., bürgerte es sich allmäh-

<sup>97</sup> Vgl. Neh 10,32b im Kontext von Neh 8–10; vgl. dazu Neidhart, Prophezeiung von den siebzig Jahrwochen, S. 129–131. Vor der langen Unterbrechung der Sabbatjahreshaltung im Exil hatten die Israeliten aber offenbar einen anderen Sabbatjahreszyklus. Es folgt nämlich aus Jer 34,6–22, dass König Zidkija, während König Nebukadnezar Jerusalem und die Nachbarstädte angriff, eine Freilassung hebräischer Sklaven ausrief, wie es für das Sabbatjahr vorgesehen war, das auch „Erlassjahr“ hieß (vgl. Dtn 15,1.8.12; 31,10). Gott drohte nun dem Zidkija nach der Verkündigung der Sklavenfreilassung (weil die Sklaven zwar freigelassen, dann aber sogleich wieder mit Gewalt zurückholten: Jer 34,10–11) durch Jeremia an, jetzt werde Nebukadnezar, der gegenwärtig von der Stadt Jerusalem abgezogen sei, wiederkommen, und er werde die Stadt zu belagern, einzunehmen und verbrennen (Jer 34,8–22, besonders Verse 21–22). Da diese Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar nach 2 Kön 25,1 im zehnten Monat des neunten Regierungsjahres Zidkijas begann, muss das Sabbatjahr kurz vorher ausgerufen worden sein. Da das Sabbatjahr im siebten Monat ausgerufen werden musste, dürfte also der Sklavenerlass Zidkijas im siebten Monat seines neunten Regierungsjahres erfolgt sein, welches, wie in meiner *Chronologie des Alten Testaments* gezeigt, von Frühjahr 589 bis Frühjahr 588 verlief, und somit war das von ihm einberufene Sabbatjahr das von Herbst 589 bis Herbst 588 v. Chr. laufende Jahr. Drei Monate nach seiner Einberufung (im zehnten Monat des neunten Jahres Zidkijas) begann die Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezars, die im Sommer 587, mit der Einnahme und Verbrennung der Stadt endete, also binnen eines Jahres nach Ablauf des genannten Sabbatjahres. Damit stimmt die im Talmud bezeugte jüdische Tradition überein, dass die Zerstörung Jerusalems unter Nebukadnezar (genauso wie später die zweite Zerstörung unter Titus) im „Ausgang eines Sabbatjahres“ erfolgte (siehe das Talmud-Zitat aus Arachin 11b in Fußnote 117), d.h. im Jahr nach einem Sabbatjahr.

Dieses somit nachgewiesene letzte vorexilische Sabbatjahr 589/88 v. Chr., in welches die Eroberung Jerusalems fiel, fällt nun aber nicht in die Reihe der offenbar mit Esra 458/57 beginnenden Reihe der übrigen historisch ermittelten Sabbatjahre, die bis heute ununterbrochen fort dauert (das nächstgelegene Sabbatjahr dieser Reihe wäre 591/90 v. Chr. gewesen). Auch die jüdische Tradition (Bab. Talmud Arachin 32b und Seder Olam Kap. 30) deutet an, dass die Zählung der Sabbatjahre nach dem Exil in den Tagen Esras neu begann: „Wie sie in den Tagen Josuas Sabbat- und Jubeljahre gezählt hatten [...] ebenso zählten sie [...] in den Tagen Esras“ (Bab. Talmud Arachin 21b, Goldschmidt Band 11 S.752). Im Seder Olam Kap. 30 (Guggenheimer, S. 276–257) wird Neh 8,17 kommentiert: „Er [Nehemia] verbindet ihre [der Israeliten] Ankunft in der Zeit Esras mit ihrer Ankunft in der Zeit Josuas: Wie sie in den Tagen Josuas verpflichtet wurden auf Zehntabgaben, Sabbat- und Jubeljahre [so auch bei ihrer Ankunft in der Zeit Esras].“

<sup>98</sup> Das zehnte Jubeljahr („Dekajubiläum“) spielte im Judentum eine große Rolle (vgl. Maier, Band 3, S. 119–123 und 131–133).

<sup>99</sup> Vgl. die Tabelle von Parker-Dubberstein, S. 46.

<sup>100</sup> Jesus begann mit dieser Verkündigung nach einer Rückkehr nach Galiläa, die nach der Gefangennahme Johannes' des Täufers erfolgte (Mk 1,14; Mt 4,12–17). Diese „Rückkehr“ dürfte dann die Reise nach Galiläa sein, die in Joh 4 beschrieben ist, und nach Joh 4,35 im Winter 27/28 stattfand, denn einerseits taufte Johannes kurz zuvor noch (Joh 3,23–27) und kurz danach nicht mehr (Joh 5,33–35).

<sup>101</sup> Vgl. Lietzmann, S. 5. Erst allmählich setzte es sich auch durch, dass man in der ganzen Christenheit das Jahr einheitlich mit dem 1. Januar beginnen ließ (alternative Jahresanfänge waren zuvor mancherorts der 25. März, der 25. Dezember und Ostern gewesen). Schließlich bezog man sich nicht mehr auf die

lich ein, die christliche Zeitrechnung standardmäßig auch für die Jahre *vor Christus* zu gebrauchen. Dabei rechnet man *ohne ein Jahr Null*, so dass auf „1 v. Chr.“ gleich „1 n. Chr.“ folgt. Dieser Festlegung folgen die Historiker bis heute; die Astronomen allerdings rechnen mit Jahr 0 und negativen Jahreszahlen: es gilt also

- 1 v. Chr. (historisch) = Jahr 0 (astronomisch),
- 2 v. Chr. (historisch) = Jahr –1 (astronomisch),
- 3 v. Chr. (historisch) = Jahr –2 (astronomisch), usw.

Es bleibt unklar und ist umstritten, wie Dionysius genau vorgegangen ist, um das Jahr der Geburt Christi zu ermitteln, und zu welchem Ergebnis er kam (er sagt es nirgends ausdrücklich): in Frage kommen 1 n. Chr., 1 v. Chr. oder 2 v. Chr.<sup>102</sup> Meist nimmt man an, dass Dionysius zufolge Christus am 25. Dezember 1 v. Chr. geboren ist, was vermutlich auch richtig ist; nach Ideler setzte er Christi Geburt jedoch auf den 25. Dezember 1 n. Chr., und Florian Riess schließlich verteidigt die These, dass Dionysius einer damals verbreiteten Tradition folgte, wonach Christus an einem Tag geboren ist, den wir als den 25. Dezember 2 v. Chr. bezeichnen würden.<sup>103</sup> In unserer Zeitrechnung würde zwischen dem 1. Januar 1 n. Chr. und der nach dieser These von Dionysius angenommenen Geburt Christi am 25. Dezember 2 v. Chr. (weil es kein Jahr 0 gibt) eine Zeitspanne von nur einem Jahr und sechs Tagen liegen. Unsere Zeitrechnung könnte man also, wenn Riess Recht hat, so verstehen, dass z.B. am *Anfang* des Jahres „2000 n. Chr.“ genau 2000 Jahre (plus sechs Tage) nach der von Dionysius angenommenen Geburt Christi vergangen sind. So kann man sagen, dass selbst dann, wenn Christi Geburt im Jahre 2 v. Chr. erfolgte, die christliche Zeitrechnung noch in einem gewissen Sinn historisch zutreffend wäre.

Die christliche Zeitrechnung fand ihren Niederschlag auch im sog. *Martyrologium Romanum*, dem Gesamtverzeichnis der Märtyrer und Heiligen der katholischen Kirche. Die Ausgaben dieses Werkes bis zum 20. Jh. enthielten zum 25. Dezember den Eintrag, Jesus Christus sei geboren im Jahr 5199 seit Erschaffung der Welt, im Jahr 2057 seit der Sintflut, im Jahr 2015 seit Abrahams Geburt usw., und schließlich „im 752. Jahr seit der Gründung Roms und im 42. Jahr des Augustus“, das heißt im Jahre 2 v. Chr. Dieser altherwürdige Text, der ins Stundengebet übernommen und mancherorts vor der weihnachtlichen Mitternachtsmesse feierlich verlesen wurde, bezieht sich auf ein in Antike und Mittelalter von christlichen Gelehrten entwickeltes Zeitschema, welches auf bedeutsamen Traditionen und tief sinnigen gelehrten Berechnungen zu beruhen scheint. Dennoch ist ein absoluter historischer Korrektheitsanspruch für die Aussagen des Martyrologiums von Seiten der Kirche niemals erhoben worden. Denn nicht nur haben zu allen Zeiten kirchliche Gelehrte Datierungen vertreten, die von den Aussagen des Martyrologiums abweichen; auch der Text des Martyrologiums selbst ist immer wieder revidiert worden, nicht zuletzt auch der genannte Eintrag zum 25. Dezember (siehe Genaueres in Fußnote 106).

Die Jahre 2 v. Chr., 1 v. Chr. und 1 n. Chr. kommen nun als das Geburtsjahr Christi nach dem Konsens der meisten heutigen Gelehrten nicht mehr in Frage.<sup>104</sup> Dass Christi Geburt wesentlich weiter zurückliegt, scheint in der Neuzeit erstmals 1605 von dem polnischen Jesuiten und Historiker Laurentius Suslyga (1570–1640) als ausführlich begründete These vorgetragen worden zu sein, und hierfür gibt es in der Tat überzeugende Argumente, vor allem das Argument, dass König Herodes, der zur Zeit der Geburt Jesu an der Macht war, schon 4 v. Chr. gestorben ist (siehe Kap. 6.1 und Fußnote 134).<sup>105</sup> So kann die christliche

Menschwerdung Christi (die man mit der Empfängnis, teils aber auch mit der Geburt gleichsetzte), sondern direkt auf seine Geburt.

<sup>102</sup> Eine Möglichkeit, wie Dionysius gerechnet haben könnte, ist die, dass er das 15. Jahr des Tiberius, in dem Johannes der Täufer auftrat (Lk 3,1), als Jahr der Alleinherrschaft interpretierte, das vom 14. August 28 bis zum 14. August 29 n. Chr. reichte; dann könnte er die bald darauf erfolgte Taufe Christi auf den 6. Januar 30 datiert haben, und wegen Lk 3,23 entsprechend den dreißigsten Geburtstag Jesu auf den 25. Dezember 29 verlegt haben. So wäre er dann schließlich auf den 25. Dezember 2 v. Chr. als Geburtsdatum gekommen. – Daneben gibt es auch eine Vermutung, die schon Laurentius Suslyga 1605 ausgesprochen hat (vgl. Fußnote 105 und Kidger, *Enigmas*, S. 54): dass Dionysius die Geburt Christi schlicht aus einer zuverlässigen historischen Quelle erschlossen hat, die angab, im wievielten Jahr des Augustus Christus geboren ist, und dabei einen Fehler gemacht haben. Es gab nämlich verschiedene Zählweisen der Regierungsjahre des Augustus, weil man als das Jahr des Regierungsantritts mindestens vier verschiedene Jahre ansehen konnte, nämlich *erstens* 44 v. Chr., das Jahr, in dem Augustus nach der Ermordung Caesars am 15. März 44 v. Chr. an die Macht kam, die er allerdings bis 31 v. Chr. noch mit Antonius (und bis 36 v. Chr. auch mit Lepidus) teilen musste; *zweitens* das Jahr 31 v. Chr. (das Jahr seiner faktischen Alleinherrschaft nach dem Sieg über seinen Rivalen Antonius), *drittens* das Jahr 30 (das Jahr des Todes seines Rivalen Antonius) und *viertens* das Jahr 27 v. Chr. (das Jahr, in dem er den Namen „Augustus“ annahm). Wenn Dionysius nun davon ausging, dass in seiner Quelle die Augustusjahre vom Jahr 27 an gezählt wurden, während dort in Wirklichkeit die vom Jahre 31 v. Chr. an gezählten Jahre gemeint waren, dann müsste Dionysius die Geburt Christi genau vier Jahre später angesetzt haben als seine Quelle. Wenn also Dionysius aufgrund dieser falschen Interpretation etwa den 25. Dezember 1 v. Chr. als Geburtsdatum Christi annahm, müsste der in seiner Quelle ursprünglich gemeinte Termin der 25. Dezember 5 v. Chr. gewesen sein, der meines Erachtens wahrscheinlich der korrekte Termin ist.

<sup>103</sup> Vgl. Riess, S. 110–112 und 142–157. Die vor allem unter Laien populäre Ansicht, dass Christus erst im Jahre 1 n. Chr. geboren ist, führt Riess auf eine von Beda Venerabilis (im 7. Jh.) vorgenommene Fehlinterpretation der Aussagen des Dionysius zurück, die so erfolgreich war, dass man ihr im Mittelalter allgemein Glauben schenkte, so dass sie zur eigentlichen Grundlage unserer heutigen Zeitrechnung wurde.

<sup>104</sup> Zu den wenigen Gegenstimmen siehe Fußnote 135.

<sup>105</sup> Die Überzeugung, dass Herodes schon 4 v. Chr. gestorben ist, hatte sich unter den Gelehrten erst um 1800 mehrheitlich durchgesetzt (siehe Fußnote 134). Suslyga glaubte dagegen noch, dass Herodes 2 v. Chr. starb; er datierte Christi Geburt aber *aus anderen Gründen* auf 5/4 v. Chr., genauer auf den 25. Dezember 5 v. Chr. Als Hauptargument dafür, dass Herodes Tod und Christi Geburt spätestens 2 v. Chr. erfolgt sein müssen, führte Suslyga in seiner 1605 veröffentlichten Doktorarbeit mit dem Titel *Verificatio [gemeint: Verificatio!] seu Theoremata de anno ortus et mortis Domini* (Teil 1, Kap. 10-17) das folgende an: Im Jahre 2 v. Chr. hatte Kaiser Augustus seine einzige Tochter Julia wegen ihres schamlosen Lebenswandels auf die Insel Pandataria verbannt und sich endgültig von ihr losgesagt. Dennoch hat der Tetrach Philippus nach dem Tod seines Vaters, des Königs Herodes, die Stadt Bethsaida am Galiläischen See in „Julia“ umbenannt, und zwar zur Ehre der Julia, der Tochter des Kaisers Augustus (wie Josephus in *Jüd. Ant.* 18,2,1 bezeugt). Dies konnte Philippus aber, so meinte Suslyga, nur vor ihrer Verbannung getan haben (also 2 v. Chr. oder früher), erst recht müsse dann also der Tod des Königs Herodes und Christi Geburt 2 v. Chr. oder früher gewesen sein. Genauer kommt Suslyga in Kap. 17 zu dem Schluss, dass der durch König Herodes durchgeführte bethlehemitische Kindermord sich zeitgleich zur Ermordung des Antipater kurz vor dem Passahfest „im 43. julianischen Jahr“ (= 3 v. Chr., da das erste julianische Jahr 45 v. Chr. war) ereignete, und dass Christus, weil der Stern des Messias wegen Mt 1,16 zwei Jahre vor dem Kindermord erschienen war, zwei Jahre vorher geboren ist, und zwar kommt Suslyga (weil er in Kap. 3 der Tradition zugestimmt hat, dass Jesus am 25. Dezember geboren ist) genauer auf das „Ende des 41. julianischen Jahres“ (= Ende 5 v. Chr.). – Suslygas Argument, dass die Umbenennung Bethsaidas nicht später als 2 v. Chr. erfolgt sein kann, erwies sich jedoch

Zeitrechnung (gleichgültig, wie man sie interpretiert) nicht historisch korrekt sein. Dass sich dennoch der Zeitanatz des Dionysius durchsetzen konnte, dürfte daran liegen, dass man eine scheinbar plausible biblische Begründung dafür anführen kann. Geht man nämlich davon aus, dass das fünfzehnte Jahr des Tiberius, in dem Johannes gemäß Lk 3,1 zu taufen begann, das fünfzehnte Jahr seiner *Alleinherrschaft* war (hier ist aber wohl der Fehler!), also das Jahr 28/29, und geht dann dreißig Jahre zurück, weil Christus gemäß Lk 3,23 bei seiner Taufe „ungefähr beginnend dreißig“ war, so kommt man ins Jahr 3/2 v. Chr. (beim Nachrechnen ist zu beachten, dass es kein Jahr 0 gibt). Nimmt man zusätzlich an, dass Christus erst im 16. Jahr des Tiberius getauft wurde, nachdem Johannes ein Jahr lang tätig war, so fällt die Taufe Jesu ins Jahr 29/30 n. Chr., und nach Abzug der 30 Lebensjahre Jesu gelangt man ins Jahr 2/1 v. Chr. als Geburtsjahr (siehe auch Fußnote 102). So erklärt es sich vermutlich, dass die meisten frühchristlichen Autoren glaubten, Christus sei im Zeitraum 3–1 v. Chr. (somit um 2 v. Chr.) geboren, eine Ansicht, die auch Dionysius hatte und schließlich Eingang in das Martyrologium Romanum fand.<sup>106</sup>

Die meisten heutigen Historiker gehen demgegenüber wohl mit Recht davon aus, dass Christus in den Jahren 9–4 v. Chr. geboren ist. Der Tod des Herodes im Frühjahr 4 v. Chr. markiert die untere Grenze, und da das in Lk 3,23 genannte Taufalter Christi bei freizügigster Interpretation bis zu 34 Jahre betragen haben kann, gelangt man nach Abzug dieser Jahre vom Herbst 26 n. Chr. (frühester Tauftermin) maximal in den Herbst 9 v. Chr. hinab. Wann nun Christus genauer innerhalb des in Frage kommenden Zeitraums 9–4 v. Chr. geboren ist, ist in der Forschung umstritten; relativ häufig wurde in den letzten Jahren 7 v. Chr. favorisiert, aber auch 5 v. Chr. wurde und wird immer wieder genannt.

Meines Erachtens dürfte der Winter 5/4 v. Chr. die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben. Auf diese Datierung führt nämlich geradewegs der Satz, mit dem Lukas Jesu Taufalter beschreibt, wenn man ihn im strikten Sinn versteht: „*Es war aber Jesus beginnend ungefähr dreißig Jahre*“ (3,21). Man hat mehrere Übersetzungen und Deutungen von Lk 3,21 vorgeschlagen:<sup>107</sup>

- (1) „*Jesus begann seinen Dienst mit ungefähr 30 Jahren*“. In diesem Sinn wird der Satz in den meisten heutigen Übersetzungen wiedergegeben. Das „ungefähr“ bezieht sich hier auf die Zahl 30, und kann auf zwei Weisen gedeutet werden:
  - (a) entweder man bezieht den Unsicherheitsfaktor auf *die Anzahl der Jahre*, so dass Jesus 26–34 Jahre alt war,
  - (b) oder die Unsicherheit betrifft nur *den genauen Tag des Erreichens der 30 Jahre*, so dass Lukas uns nicht einen Spielraum von Jahren, sondern nur von Tagen ließe. Es hieße dann „ungefähr“ soviel wie „fast genau“.
- (2) Es ist aber auch eine andere Übersetzung des Satzes möglich: „*Jesus war ungefähr beginnend dreißig*“. Das „ungefähr“ bezieht sich dann gar nicht auf die Worte „dreißig Jahre“, sondern auf das Wort „beginnend“, es wäre ausgesagt, dass Jesus *ungefähr am Beginn* des Alters von genau 30 stand. Chronologisch ergäbe sich dann dieselbe Deutung wie unter (1b), d.h. man hätte nur einen Spielraum von wenigen Tagen. In diesem Sinn verstanden die Kirchenväter Irenäus und Epiphanius die Stelle, ähnlich auch Luther.<sup>108</sup> So übersetzt auch Florian Ries: „*Jesus wurde um diese Zeit herum dreißig Jahr alt*“ (S. 392), ebenso wie die King-James-Bibel: „*Jesus began to be about thirty years of age*“.

Welche Ansicht ist richtig? Lukas sagt wörtlich nur, dass Jesus „beginnend“ war. Aber was begann er? Wer im Sinne von (1) übersetzt, muss aus dem weiteren Zusammenhang ergänzen: Jesus begann *sein Werk*. Wer aber im Sinne von (2) übersetzt,

als anfechtbar: Der neue Name „Julia“ für Bethsaida muss sich nicht auf die Augustustochter, sondern kann sich auch auf Augustus' Frau Livia Julia beziehen, die nach der Vergöttlichung des Augustus auch seine „Tochter“ genannt wurde (so Velleius Paterculus, Hist. Rom. 2,75,3). Wenn das richtig ist, dürfte Philippus Bethsaida erst nach dem Tod der Livia Julia im Jahre 29 umbenannt haben. Dass die Umbenennung zur Ehren der *Frau des Augustus* und erst in der *Zeit nach dem Tod des Augustus* (also nach 14) erfolgte, scheint im Übrigen auch Josephus in Jüd. Krieg 2,9,1 anzudeuten.

<sup>106</sup> Im Römischen Martyrologium (genauer in der neuzeitliche Standardausgabe 1584 sowie in einem der ältesten noch heute erhaltenen Vorläufer dieser Ausgabe: dem von St. Ado von Vienne im Jahre 858 herausgegebenen Martyrologium) findet man ebenso wie in dem 731 von St. Beda Venerabilis zusammengestellten Martyrologium zum 25. Dezember den Eintrag, dass Christus *im 752. Jahr nach der Gründung Roms* („ab urbe condita“, a.u.c.) geboren ist, was nach gewöhnlicher Auffassung (wonach Rom am 21. April 753 v. Chr. gegründet wurde und 753 v. Chr. mit 1 a.u.c. gleichgesetzt wird) dem Jahr 2 v. Chr. entspricht. Neben der gewöhnlichen „varronischen“ Zählung gab aber auch (wenn auch seltener) die „catonisch-capitolinische“, wonach Rom ein Jahr später gegründet wurde. Demnach wäre das 752. Jahr a.u.c. das Jahr 1 v. Chr. Um solche Unsicherheiten zu beseitigen, ist das Geburtsjahr Christi nun aber im Römischen Martyrologium und bei Beda noch durch eine Reihe anderer Zeitbestimmungen feierlich gekennzeichnet worden, z.B. *das 42. Jahr des Augustus*, das zusammen mit dem 752. Jahr seit Gründung der Stadt Roms auch schon in Ados Ausgabe erscheint. Diese Angabe erklärt sich dadurch, dass man den Tod Caesars am 15. März 44 v. Chr. als Zeitpunkt für den Regierungsanfang des Augustus sehen konnte (siehe Fußnote 102), so dass 43 v. Chr. sein „erstes“ (volles) Regierungsjahr war und folglich das 42. Regierungsjahr dem Jahr 2 v. Chr. entspricht. Der vollständige Text im Römischen Martyrologium von 1584 lautet: „*Im Jahr 5199 seit Erschaffung der Welt, da Gott im Anfang Himmel und Erde schuf, im Jahr 2957 seit der Sintflut, im Jahr 2015 seit Abrahams Geburt, im Jahr 1510 seit Moses und dem Auszug des Volkes Israels aus Ägypten, im Jahr 1032 seit der Salbung Davids zum König, in der 65. Jahreswoche nach der Weissagung Daniels, in der 194. Olympiade, im Jahr 752 seit der Gründung Roms, im 42. Jahr der Regierung des Oktavianus Augustus, da auf der ganzen Erde Friede war, im 6. Weltzeitalter wollte Jesus Christus, ewiger Gott und Sohn des ewigen Vaters, die Welt durch seine gnadenvolle Ankunft heiligen; empfangen vom Heiligen Geist, neun Monate nach der Empfängnis, wurde er als Mensch zu Bethlehem in Juda aus Maria der Jungfrau geboren: die Geburt unseres Herrn Jesus Christus dem Fleisch nach.*“ Bemerkenswert ist nun, dass in den wichtigsten Ausgaben des 9. Jh. (in Ados Ausgabe von 858 und in Usards Ausgabe von 875) ebenso wie in Bedas Martyrologium von 731 statt der 194-sten Olympiade *die 193-ste Olympiade* angegeben ist: Diese Olympiade umfasst den vierjährigen Zeitraum von Sommer 8. v. Chr. bis Sommer 4 v. Chr., so dass die übrigen Zeitbestimmungen, die das Jahr 2 v. Chr. beschreiben, nicht dazu passen; gleichwohl ist Christus, wie wir sehen werden, aller Wahrscheinlichkeit nach tatsächlich in dieser Zeitspanne geboren. So könnte die „193-ste Olympiade“ eine auf unverfälschter Tradition basierende Angabe sein. – In der Neuausgabe des Römischen Martyrologiums von 2004 wurde die ganze Passage stark revidiert. Hier ist von „*unzähligen verflorenen Äonen/Jahrhunderten*“ („innumeris transactis saeculis“) seit der Erschaffung der Welt die Rede und „*sehr vielen*“ Äonen/Jahrhunderten („permultis saeculis“) seit der Flut; und auch die Angaben zu Abraham, Mose und David wurden verändert (Abrahams Auswanderung wird ins 21. Jh. v. Chr., der Exodus unter Moses ins 13. Jh. v. Chr., und Davids Königssalbung „*um das 1000-ste Jahr*“ vor Christus datiert). Nach wie vor heißt es jedoch, dass Christi Geburt in die 194. Olympiade, sowie in das 752. Jahr seit der Gründung Roms, und in das 42. Jahr des Augustus fällt.

<sup>107</sup> Vgl. Finegan (1. Auflage S. 252 und 273–275, 2. Auflage S. 323 und 344–345); Ogg, S. 291–293; Riess, S. 80–82; Cichorius.

<sup>108</sup> Vgl. Irenäus, Gegen die Häresien II,22,5; Epiphanius, Panareion, Häresie 51, Kap. 16. In der Lutherbibel, Ausgabe 1756 heißt es: „*Jesus ging in das dreißigste Jahr*“. Manche Bibelhandschriften (die Minuskeln 13, 69, 124 und 346 der Ferrar-Gruppe) setzen nach dem Wort *beginnend* das Wort „*einai*“ (zu sein), bieten also die Textvariante *Jesus begann, ungefähr dreißig Jahre zu sein* und geben damit dem Text eindeutig den Sinn einer exakten Altersangabe.

kann das Wort „beginnend“ auf das im Satz selbst genannte Alter Jesu beziehen. Das spricht meines Erachtens für die Übersetzung (2). Sollte aber die Übersetzung (1) richtig sein, würde ich mich für Deutung (1b) entscheiden, d.h. das Wort „ungefähr“ als „fast genau“ interpretieren. Dieser uns etwas ungewohnte Gebrauch des Wortes „ungefähr“ ist nämlich bei Lukas anscheinend der gewöhnliche, wie z.B. der Vergleich von Lukas mit Markus nahe legt.<sup>109</sup> Das Mädchen, das Markus ohne Einschränkung „zwölf Jahre alt“ nennt (Mk 5,42), beschreibt Lukas als „ungefähr zwölf“ (Lk 8,42). Die Finsternis am Kreuzigungstage fand nach Markus „zur sechsten Stunde“ (Mk 15,33), nach Lukas aber „ungefähr zur sechsten Stunde“ statt (Lk 23,44). Wenn Lukas keine Veranlassung hatte, an den von Markus gegebenen Alters- bzw. Stundenzahlen zu zweifeln, bleibt hier nichts anderes übrig, als dass Lukas mit der Einfügung des Wortes „ungefähr“ in äußerst akkurater Gewissenhaftigkeit den Spielraum von Bruchteilen des Jahres bzw. der Stunde offen legen wollte, den die Angaben des Markus noch zuließen. Da nun Lukas den Anfang des Wirkens Jesu auf das Jahr genau datiert hat,<sup>110</sup> haben wir allen Grund zu der Annahme, dass er auch das damalige Alter Jesu auf das Jahr genau anzugeben gewillt war. Dass er andererseits das genaue Taufalter Jesu auch tatsächlich erfahren konnte, dürfte kaum zweifelhaft sein, nachdem er sogar Jesu genaues Alter bei einem weniger wichtigen Ereignis anzugeben imstande war (Lk 2,42). Schließt man aus diesen Gründen Deutung (1a) aus, so ist Jesus ungefähr um die Zeit seines 30. Geburtstages (Deutung 1b) oder, was dasselbe ist, ungefähr zu Beginn seines 31. Lebensjahres (Deutung 2)<sup>111</sup> getauft worden.<sup>112</sup>

Wenn also die Taufe Jesu, wie oben begründet, im Januar 27 n. Chr. stattfand, gelangen wir in die letzten Monate des Jahres 5 v. Chr. oder die ersten Monate des Jahres 4 v. Chr. als Geburtstermin. Dieses Ergebnis wird von verschiedener Seite bestätigt. Wie in Kapitel 6 gezeigt wird, spricht vor allem die Erzählung vom Stern im zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums für eine Geburt im Winter 5/4 v. Chr. Zum gleichen Zeitpunkt gelangt man schließlich auch durch die Untersuchung der ältesten außerbiblischen Quellen. Dass diese eine Wintergeburt annehmen, wurde in Kapitel 3 bereits gezeigt, und hinsichtlich des Jahres nennen die ältesten Quellen gerade die Jahre 4 v. Chr. und 5 v. Chr. Dabei handelt es sich um das Zeugnis des hl. Irenäus und der Aloger, beide aus dem 2. Jahrhundert: Nach Irenäus ist Jesus nämlich nicht, wie häufig in späteren christliche Quellen, im 42. Jahr des Augustus, sondern „um das einundvierzigste Jahr des Augustus“ (um 4/3 v. Chr.) begotten, und den Alogern zufolge sogar „um das vierzigste Jahr des Augustus“ (um 5/4 v. Chr.).<sup>113</sup> Spätere Quellen nennen die Jahre 3 v. Chr. bis 1 n. Chr., was unter anderem durch die erwähnte irrtümliche Auffassung des fünfzehnten Jahres des Tiberius seine Erklärung findet. Aber anscheinend gab es *keine einzige* (!) Tradition, die ein früheres Geburtsjahr Christi als 5 v. Chr. propagierte.<sup>114</sup>

Ausgehend also von der gut begründeten Annahme, dass Christus im Winter 5/4 v. Chr. geboren ist, kann man versuchen, den Zeitraum für die Geburt Christi noch weiter einzuzugrenzen. Christus wurde im sechsten Monat nach der Empfängnis des Johannes empfangen (Lk 1,24–42). Wenn daher Jesus um die Jahreswende 5/4 v. Chr. geboren ist, fällt die Empfängnis des Johannes irgendwann in die zweite Jahreshälfte des Jahres 6 v. Chr. Dieses Ereignis kann nun auf die Woche genau bestimmt werden, wodurch sich auch die Geburt Christi genauer datieren lässt. Die Empfängnis Johannes des Täufers wurde nämlich seinem Vater, dem Priester Zacharias, durch den Engel Gabriel verheißen, als Zacharias gerade im Tempel den Opferdienst versah. Wann war dies? Lukas sagt, dass Zacharias zur Priesterklasse Abija gehörte (Lk 1,5). Die jüdischen Priester waren in 24 Klassen eingeteilt, und Abija war die achte (vgl. 1 Chr 24,7–19 und 2 Chr 8,14). Nach Josephus, der selber zur ersten Priesterklasse gehörte, waren diese Klassen eingerichtet worden, damit sie „jedes Mal acht Tage lang, von Sabbat zu Sabbat, den Gottesdienst versehen“ sollten.<sup>115</sup> Der Talmud bestätigt, dass an jedem Sabbat zur Mittagszeit die Ablösung der einen Priesterklasse durch die nächste erfolgte,<sup>116</sup> und der Wechsel am Sabbat ist auch in 2 Kön 11,9 und 2 Chr 23,9 bezeugt. Jede

<sup>109</sup> Zu den folgenden Beobachtungen vgl. den Artikel von Ogg, besonders S. 291, Fußnote 5.

<sup>110</sup> Zwar datiert Lukas in Lk 3,1 direkt nur den Beginn der Tätigkeit des Täufers, doch bezieht er diese Zeitangabe wohl auf ganz dritte Kapitel des Evangeliums; jedenfalls wird in der von Lukas geschriebenen Apostelgeschichte das Auftreten des Täufers mit dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu gleichgesetzt (Apg 1,21–22; vgl. 10,37–38), so dass wohl kaum ein ganzes Jahr zwischen dem Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu liegen kann.

<sup>111</sup> Nach Finegan (1. Auflage S. 90, 2. Auflage S. 78) zählten die Juden bei Altersangaben, ebenso wie wir es tun, die vollendeten Lebensjahre, obgleich sie in anderen Zusammenhängen angebrochene Jahre als ganze zählten (vgl. die drei Tage der Grabesruhe Christi; siehe Genaueres hierzu in meinem Artikel *Die Dauer der Grabesruhe Jesu*, <http://catholic-church.org/ao/ps/DreiTageGrab.html>). Der Geschäftsführer der „Israelitischen Kultusgemeinschaft“ in Augsburg bestätigte mir, dass man auch heute in Israel bei Altersangaben von Personen vollendete Jahre meint. Ein literarisches Beispiel dafür fand ich beim jüdischen Chronologen Edgar Frank: „Adam ... after he had completed 130 years, or when he was 130 years old, begot his son Seth“ (S. 21). Frank bezeichnet also Adam in dessen 131. Lebensjahr als „130 Jahre alt“. Als Traditionsbeleg für diese Deutung der Altersangaben führt Frank Rabbi Obadja (Avadyah) Bertinoro (ca. 1465 – 1515) an, der in seinem Kommentar zur Mischna (Parah 8,9) sagt: „Like a man whose son is born on Pesach. He has fulfilled his first year on Pesach of the next year“ (zitiert nach bei Frank, S. 18, Fußnote 17). Demnach ist also mit dem „Beginn des Alters von 30 Jahren“ der Beginn des 31. Lebensjahres gemeint. Hughes scheint also im Irrtum zu sein, wenn er sagt: „In any case a Jewish child who had completed one month of his second year seems to have been reckoned as two years old“ (S. 88), so dass ein 1 Jahr und 1 Monat altes Kind als zweijährig gegolten hätte.

<sup>112</sup> Dass Jesus im Alter von 30 getauft wurde, scheint auch die allgemeine Überzeugung der frühen Kirche gewesen zu sein, zumal dieses Alter als Alter der vollkommenen Reife, das Alter der Könige und Priester gilt (siehe Fußnote 39). So sagt Hieronymus in seinem Ezechielkommentar im Vorwort (CCSL Band 75 S. 5) über Jesus: „*triginta annos natus venit ad baptismum, quae in homine perfecta aetas est*“.

<sup>113</sup> Irenäus, Gegen die Häresien III,21,3; das Zeugnis der Aloger ist erhalten bei Epiphanius, Panareion Häresie Nr. 51 (siehe oben Kapitel 3).

<sup>114</sup> Vgl. Finegan (1. Auflage S. 229, 2. Auflage S. 291) und Hughes, S. 92. Es gibt hier keine wirklichen Ausnahmen. Zwar setzt Tertullian (gest. um 220) in *Adversus Marcionem* VI,19 die Volkszählung in die Statthalterschaft des Saturnius (um 9–6 v. Chr.). Ungeachtet dessen markiert jedoch Tertullian in seiner Schrift *Adversus Iudaeos*, Kap. 8 eindeutig das Jahr 3/2 v. Chr. als Jahr der Geburt Christi. Also darf man nicht schließen, dass Tertullian Jesu Geburt in die Jahre 9–6 datiert; eher datiert er Saturnius ins Jahr 3/2. Die zweite scheinbare Ausnahme bilden die Aloger, wenn man sich darauf berufen darf, dass sie Christi Geburt (besser muss es heißen: seine Empfängnis) in das Konsulat des Sulpicius Kammarinus und Betteus Pompeianus setzten, wie wir in Kapitel 3 bereits sahen. Aber einen Konsul „Betteus Pompeianus“ hat es nie gegeben; wenn Poppaeus Sabinus gemeint ist, käme man allerdings ins Jahr 9 v. Chr. Im Widerspruch dazu sagten jedoch die Aloger zugleich (wie in Kapitel 3 gezeigt), dass Jesus im „vierzigsten Jahr des Augustus“ geboren sei, also 5 oder 5/4 v. Chr. Diese klare Angabe ist vorzuziehen.

<sup>115</sup> Josephus, *Jüd. Alt.* 7,14,7. Die Zugehörigkeit des Josephus zur ersten Priesterklasse bezeugt dieser in seiner Selbstbiographie, Kap. 1.

<sup>116</sup> Vgl. Strack–Billerbeck, S. 56.

Klasse übernahm den Dienst also zweimal im Jahr für jeweils eine Woche, bis der Tempel durch die Römer am Sonntag, den 5. oder Montag, den 6. August des Jahres 70 n. Chr. zerstört wurde.<sup>117</sup> Nun sagt eine bald nach dem Jahre 70 ausgebildete, mehrfach bezeugte jüdische Überlieferung, dass zum Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels gerade die erste Klasse, die Klasse Jojarib, Dienst hatte.<sup>118</sup> Eine historisch glaubwürdig bezeugte Dienstwoche für die erste Klasse ist also die Woche von Samstag, 4. August bis Samstag, 11. August 70 n. Chr. Nun kann man zurückrechnen, wann die Klasse des Zacharias, die achte Klasse mit Namen Abija, in der zweiten Jahreshälfte des Jahres 6 v. Chr. Dienst hatte. Als Ergebnis erhält man die Woche vom 2. bis 9. Oktober 6 v. Chr.<sup>119</sup> Zacharias' Frau Elisabeth aber wurde nach den Tagen des Dienstes des Zacharias schwanger (Lk 1,23–24). So ist Johannes um den 10. Oktober empfangen, und Jesu Empfängnis erfolgte im sechsten Monat danach, also zwischen dem 10. März und dem 10. April. *Genau in der Mitte* dieses Zeitraums liegt der 25. März, und neun Monate danach gelangt man zum 25. Dezember.

Der sechste Monat der Schwangerschaft Elisabeths wird nun tatsächlich ungefähr vom 10. März bis zum 10. April zu bemessen sein. Dagegen kann man kaum geltend machen, dass Johannes vielleicht nicht genau am 10. Oktober, sondern einige Tage später empfangen sein könnte. Denn niemand konnte damals den Beginn der Schwangerschaft auf den Tag genau feststellen. Man muss sich also vorstellen, dass Elisabeth kurz nach dem Tempeldienst ihres Mannes ihre Schwangerschaft bemerkte, diese auf die Verheißung des Engels zurückführte und *darum* allen Grund hatte, die Monate ihrer Schwangerschaft vom Ende des Tempeldienstes an zu zählen. Und erst recht musste dann Lukas so zählen. So können wir mit guten Gründen behaupten: *Christus ist um den 25. März 5 v. Chr. empfangen und um den 25. Dezember des Jahres 5 v. Chr. geboren.*

Die Kritiker dieser Herleitung bezeichneten immer wieder diese Berechnung als unsicher, da man nicht wissen könne, ob die wochenweise Abwechslung siebzig Jahre hindurch konsequent durchgeführt wurde. Sie verwiesen ferner auf die Möglichkeit, dass die Reihenfolge vielleicht alljährlich am 1. Nisan durch Neubeginn mit der ersten Klasse unterbrochen wurde, oder gaben zu bedenken, dass man zur Zeit der großen Feste womöglich mehrere Klassen zugleich amtieren ließ. Demgegenüber liegen jetzt Texte aus der Gemeinde von Qumran vor, die aus der Zeit vor 70 n. Chr. stammen und einen kontinuierlichen Wechsel der Priesterdienstzyklen bezeugen.<sup>120</sup>

Im Einklang hiermit fand ich folgende, davon ganz unabhängige Bestätigung für einen ununterbrochenen Wechsel von 165 v. Chr. bis 70 n. Chr. Nachdem die Juden während ihrer letzten großen vorchristlichen Verfolgung durch König Antiochus IV. Epiphanes drei Jahre lang keinen Tempeldienst durchführen konnten, wurde der Tempel am 25. Kislev des Jahre 148 der seleukidischen Ära des ersten Makkabäerbuches, d.h. am 25. Kislev im Winter 166/165 v. Chr.,<sup>121</sup> wieder eingeweiht. Der 25. Kislev

<sup>117</sup> Es ist dies der bei Josephus (Jüd. Krieg 6,4,5) bezeugte 10. Loios (nach Jüd. Krieg 6,4,9 im zweiten Jahr Vespasians, das vom 1. Juli 70 bis 30. Juni 71 reicht). Josephus setzt die makedonischen Monate („Loios“ usw.) mit den jahreszeitlich entsprechenden jüdischen Monaten genau gleich, und zwar in anderer Weise, als es früher üblich war (in der ersten Hälfte des 1. Jh. gab es hier eine Änderung: siehe Fußnote 121), indem er etwa in Jüd. Alt 1,3,3 den makedonischen Dios mit dem hebräischen Marcheshwan gleichsetzt und den Xanthikos mit dem Nisan (zu zahlreichen weiteren derartigen Gleichsetzungen vgl. Zeitlin, S. 52–55). In diesem System entspricht der 10. Loios dem 10. Tag des fünften jüdischen Monats Ab (gesprochen: Aw). Dieses Datum war, wie Josephus in Jüd. Krieg 6,4,5 ergänzt, dasselbe Datum, an dem auch „der erste Tempel durch den Babylonierkönig eingäsichert worden war“. In der Tat datiert Jer 52,12–13 die Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar (im Jahre 587 v. Chr.) auf den „zehnten Tag des fünften Monats“, also den 10. Ab. – Eine interessante Frage ist indessen, wieso die jüdische Tradition der doppelten Tempelzerstörung stattdessen am „neunten Ab“ gedenkt (der als der Trauertag *Tisha BeAw* bekannt ist). Josephus berichtet, dass die Römer schon am 8. Loios = 8. Ab (das war am Sabbat, also Freitag/Samstag, der 3./4. August 70 n. Chr.) Feuer an die Tore des inneren Tempelhofes legten und daraufhin das Feuer bereits die Hallen ergriff (Jüd. Krieg 6,4,1–2); aber erst am 10. Ab (am Sonntag/Montag, dem 5./6. August 70 n. Chr., beginnend mit dem Vorabend am Sonntag, den 5. August) wurde eine brennende Fackel ins Innere des Tempelgebäudes selbst geworfen. Somit kann man sagen, dass der Brand im Tempelgelände drei Tage dauerte, und der 9. Ab (der 4./5. August 70 n. Chr., Samstag/Sonntag, beginnend am Vorabend des Sonntag, am sog. „Ausgang des Sabbat“) ist genau in der Mitte dieser Zeitspanne. Bei der Zerstörung des ersten Tempels 587 v. Chr. wird es ähnlich gewesen sein, denn nach 2 Kön 25,8–9 und Jer 52,12–13 werden dieselben Ereignisse (Eindringen der Babylonier in die Stadt und In-Brand-Setzung der Stadt und ihres Tempels sowohl auf den 7. Ab (2 Kön 25,8–9) als auch auf den 10. Ab (Jer 52,12–13) datiert, was man so vereinbaren kann, dass der 7. Ab den Anfang, der 10. Ab aber das Ende dieser zusammengehörigen Ereignisse markiert; der 9. Ab (Sonntag, der 27. August 587 v. Chr., beginnend mit dem Vorabend am Samstag, den 26. August) ist wieder inmitten dieser Zeit. Die zeitlichen Koinzidenzen sind wirklich bemerkenswert, was auch die im Babylonischen Talmud, Traktat Arachin 11b (Goldschmidt Band 11, S. 675) vorfindliche jüdische Tradition festhält: „*Der Tag, an dem der Tempel das erste Mal zerstört wurde, war der neunte Ab; es war am Ausgang eines Sabbats und Ausgang eines Sabbatjahres, die Priesterwache Jojarib hatte Dienst ... Ebenso war es auch das zweite Mal.*“

<sup>118</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, S. 62 und 66–67; siehe auch das Zitat aus dem Babylonischen Talmud, Traktat Arachin 11b am Ende der Fußnote 117.

<sup>119</sup> So auch Wieseler, Synopse, S. 143–144; Wetzler u. Welte's Kirchenlexikon, Band 3, 2. Auflage, Freiburg 1884, Salte 337; Friedlieb, S. 312; Edersheim, Band 1, S. 705; vgl. Hughes, S. 98 und Kepler, Band 5, S. 112–114. In die Woche vom 2. bis 9. Oktober fiel damals das Laubhüttenfest, das alljährlich vom 15. bis 22. Tischri gefeiert wurde; diese Tage umfassten im Jahre 6 v. Chr. den 29. September bis 5. Oktober, wie sich aus Gumpachs Tabellen errechnen lässt. Nach Lk 1,10 stand während des Opferdienstes des Zacharias „die Menge des Volkes“ vor dem Tempel und betete. Dies könnte bedeuten, dass gerade eines der drei großen Feste gefeiert wurde, zu denen das Volk alljährlich nach Jerusalem zog (Dtn 16,16). Das prominenteste von ihnen war das Laubhüttenfest.

<sup>120</sup> Vgl. Maier, Band 3, besonders S. 123–124 und 130–131. Betreffs der Anwendbarkeit der Qumrantexte auf die Observanz des Jerusalemer Tempels ist aber Vorsicht geboten. Neuere Texte stellen die frühere Annahme in Frage, dass in Qumran der jährliche Neubeginn des Dienstzyklus im Nisan bezeugt sei (so noch Goudoever, S. 273–274). Der für diese These angeführte Satz des Rabbi Chijja aus der Pesiqta Rab Kahana (Goudoever, S. 23–24; vgl. Strack-Billerbeck, S. 59–61) beweist sie nicht (vgl. Strack-Billerbeck, S. 62), und die Annahme Chijjas, dass zu den großen Festen alle Klassen gemeinsam amtierten, ist m.E. wegen der Unterstützung, welche die gerade amtierende Klasse an diesen Tagen von den übrigen zweifellos erhielt, ein verständlicher Irrtum.

<sup>121</sup> Alternative Zeitaltersätze für die Tempelweiheung am 25. Kislev 148, die meist bevorzugt werden, sind Winter 165/164 oder Winter 164/163. Unser Ansatz (Winter 166/165) scheint jedoch den Texten am besten gerecht zu werden. Das in 1 Makk 4,52 genannte Jahr 148 der Tempelweihe steht zwei Jahre vom Jahr 150 ab, in welches nach 1 Makk 6,20.49 ein Sabbatjahr fiel. Um zu begründen, dass der 25. Kislev 148 im Winter 166/165 lag, ist demnach zu zeigen, dass der zwei Jahre später folgende 25. Kislev 150 im Winter 164/163 lag. Wie nun in Kapitel 5.5 über Sabbatjahre gezeigt wurde, kann mit dem Sabbatjahr, welches nach 1 Makk 6,20.49 ins Jahr 150 fiel, *nur 164/163 v. Chr. gemeint sein*, wenn man von der plausiblen Annahme eines ununterbrochenen Sabbatjahreszyklus ausgeht. Das heißt genauer: 150 ist entweder mit diesem Sabbatjahr 164/163 identisch oder es *schließt Teile von ihm ein*; eine volle Entsprechung ist ja nur möglich, wenn für den Verfasser das gewöhnliche Jahr wie das Sabbatjahr im Herbst beginnt. Die Kommentatoren sind sich aber uneins, ob die Jahre für unseren Autor im Herbst oder im Frühjahr beginnen. *Im ersten Fall* wäre unser Zeitaltersatz sofort gerechtfertigt: das Jahr 150 wäre mit dem Sabbatjahr 164/163 identisch, es wäre der Zeitraum zwischen Herbst 164 und 163, und der 25. Kislev dieses Jahres läge im Winter 164/163. *Im zweiten Fall*, wenn unser Autor als Jahresanfang das Frühjahr voraussetzt (wir werden gleich sehen, dass dies richtig sein dürfte!), gibt es jedoch grundsätzlich zwei

fiel im damaligen Winter gemäß den Tabellen von Parker-Dubberstein auf den 4. Januar 165 v. Chr., was ein Freitag war. Es erscheint dann nahe liegend, dass man gleich am Tag nach der Tempelweihe, der ja ein Sabbat war, den Wochendienst wieder einführt, beginnend mit der Klasse Jojarib. Wenn man nun vom Samstag, den 5. Januar 165 v. Chr. an jede Woche konsequent wechselte, ergibt die Rechnung, dass am 2. Oktober 6 v. Chr. (genau 58.345 Tage oder  $347 \times 24 + 7$  Wochen später) die achte Klasse anzutreten hatte, und so ergibt sich als Dienstwoche des Zacharias in der zweiten Hälfte des Jahres 6 v. Chr. wieder der 2.–9. Oktober.<sup>122</sup>

Es bietet sich hier an, die „Berechnungshypothese“ (siehe Kapitel 1) weiter auszubauen. Nach der klassischen Variante dieser Hypothese wurde der 25. Dezember vom 25. März aus berechnet. Hier zeigt sich nun, wie man auf den 25. März als Empfängnisternin Jesu gekommen sein könnte: nämlich durch Berechnung von 10. Oktober aus als Empfängnisternin des Johannes.<sup>123</sup> Dabei muss nicht vorausgesetzt werden, dass man den 10. Oktober aus den Tempeldienstwochen berechnet hat. Das Datum scheint vielmehr aus einer Tradition abgeleitet worden sein, denn: „Um die Zeit des Octobers pflegte die Tradition

Möglichkeiten:

- (1) Entweder umfasst dann das Jahr 150 die Zeit von Frühjahr 163 bis Frühjahr 162 (so dass in ihm *die zweite Hälfte* des Sabbatjahres 164/163 liegt) oder (2) das Jahr 150 umfasst die Zeit von Frühjahr 164 bis Frühjahr 163 (so dass in ihm *die erste Hälfte* des Sabbatjahres 164/163 liegt). Von diesen Alternativen müsste (2) richtig sein, wenn der 25. Kislev im Winter 164/163 liegen soll; setzt man (1) als richtig voraus, fällt er dagegen in den Winter 163/162. In der Tat ist nun (2) plausibel, so dass unser Zeitalter auch im zweiten Fall (wenn die Jahre im Frühjahr beginnen) gerechtfertigt ist (so dass er insgesamt in jedem Fall gerechtfertigt ist, gleichgültig, ob sie im Frühjahr oder Herbst beginnen). Bevor wir die Plausibilität von (2) zeigen, sei noch angemerkt, dass der Autor von 1 Makk die Jahre anscheinend tatsächlich im Frühjahr beginnen lässt: Dies zeigen die Stellen 1 Makk 4,52 und 1 Makk 16,14, wo der Monat Kislev (November/Dezember) und Schebat (Januar/Februar) als neunter bzw. elfter Monat bezeichnet werden; außerdem passt die Gegenannahme, dass er von Herbst zu Herbst zählt, weder gut zu 1 Makk 10,1–21 (die vielen dort erzählten Ereignisse des Jahres 160 müssten dann innerhalb von zwei Wochen stattgefunden haben, vom 1. des Herbstmonats Tischri bis zum Laubhüttenfest am 15. Tischri) noch passt sie zu 1 Makk 7,1.50, denn hier bezeichnet der Autor den Zeitraum zwischen dem 13. Adar 151 (ca. zwei Wochen vor Frühlingsanfang) und dem feindlichen Angriff, der nach 1 Makk 8,3 im ersten Monat des Folgejahres 152 erfolgte, als „einige wenige Tage der Ruhe“ (beginnt das Jahr im Frühjahr, waren es tatsächlich nur wenige Tage; beginnt es aber im Herbst, wären es mehr als sechs Monate gewesen). Also beginnt das Jahr im Frühjahr; nun fanden aber die kriegerischen Auseinandersetzungen des Jahres 150, die nach 1 Makk 6,20.49.53 in ein Sabbatjahr fielen, kurz vor dem Frühlingsbeginn statt, denn in 2 Makk 11 wird am Ende dieser Auseinandersetzungen ein Friedensbrief des Königs Antiochus V. zitiert, der auf den 15. Xanthikos datiert ist (2 Makk 11,33), und der makedonische Monat Xanthikos entspricht nach damaliger Korrelation dem letzten Monat vor dem jüdischen Frühlingsmonat Nisan (vgl. Finegan, 1. Auflage S. 59–73, 2. Auflage S. 51–64; erst in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhundert änderte sich dies: von da an setzte man den Xanthikos mit dem Nisan gleich, was z.B. schon Josephus der Fall ist – siehe Fußnote 117). Demnach fanden die besagten Auseinandersetzungen innerhalb des Sabbatjahres 164/163 kurz vor Frühjahr 163 v. Chr. statt, und somit war für den Verfasser von 1 Makk das seleukidische Jahr 150 der Zeitraum vom Frühjahr 164 v. Chr. bis zum Frühjahr 163 v. Chr., ganz gemäß der obigen Alternative (2).
- ZUSATZ. Damit ist unser Zeitalter gerechtfertigt, und darüber hinaus folgt grundsätzlich, dass für den Verfasser von 1 Makk oder zumindest für seine hier benutzten Quellen die seleukidische Ära im Frühjahr 313 v. Chr. begann, was unter den möglichen Ansätzen für den Beginn dieser Ära der früheste ist (siehe Fußnote 96). Dass für 1 Makk die Ära schon 313 und nicht erst 312 begann, lässt sich aber auch noch anderes begründen (siehe auch Fußnote 122):
- (A) Die Datierung in dem genannten Königsbrief in 2 Makk 11,33 stammt vom syrisch-makedonischen König selbst, und für diesen ist plausibel, dass er eine der beiden offiziellen Zeitrechnung benutzt ist (siehe Fußnote 96). Für Judäa, wo Königsdaten traditionell von Frühling zu Frühling gerechnet wurden, lag es nahe, die babylonische Zählweise zu wählen, die im Frühjahr 311 begann. Nun ist das in 2 Makk 11,13 genannte Datum der 15. Xanthikos 148. Beginn das Jahr 1 im Frühjahr 311 v. Chr., so das Jahr 148 im Frühjahr 164 v. Chr. Der 15. Xanthikos aber liegt kurz vor Frühlingsanfang, also war der 15. Xanthikos 148 ein Tag kurz vor Frühlingsbeginn des Jahres 163 v. Chr. Für den Verfasser von 1 Makk lag dieser Tag aber im Jahr 150 der seleukidischen Ära. Also war der 15. Xanthikos des Jahres 1 für ihn ein Tag kurz vor Frühlingsanfang 312 v. Chr., und das Jahr 1 begann demzufolge im Frühjahr 313.
- (B) Bei einem Anfang der Ära 312 oder 311 v. Chr. müsste Antiochus Epiphanes, der nach 1 Makk 6,16 im Jahre 149 starb, 163 oder 164 v. Chr. gestorben sein. Außerbiblischen Hinweisen zufolge starb er jedoch wahrscheinlich schon 165/164, was sich problemlos nur mit einem Beginn der Ära 313/312 v. Chr. vereinbaren lässt (nach der Chronik des Eusebius war sein letztes Jahr das vierte der 153. Olympiade, d.h. zwischen Sommer 165 und Sommer 164; übereinstimmend damit gibt es für 164/163 bereits Münzen seines Nachfolgers Antiochus V.; Zeitlin verteidigt u.a. mit Berufung auf Polybius sogar das Jahr 165 als Todesjahr von Antiochus IV.; vgl. Zeitlin, S. 13–14).
- (C) Ein weiteres Argument kann an die letzte und späteste Jahresangabe der Makkabäerbücher anknüpfen: das in 1 Makk 16,14 erwähnte Jahr 177, in dem Simon, der letzte der vier makkabäischen Brüder starb. Wie wir in Fußnote 95 sahen, folgt aus Josephus, Jüd. Alt. 13,7–13,8,1, dass Simon vor der Jahreswende 177/178 starb, und dass nach einer sich unmittelbar anschließenden Belagerung, die sich etwas in die Länge zog, ein Sabbatjahr begann. Nach unserer Chronologie war die Jahreswende 177/178 im Frühjahr 136, und ein halbes Jahr später, im Herbst 136, begann tatsächlich das Sabbatjahr, das 28 (= 7 x 4) Jahre vom Sabbatjahr 164/163 absteht. Würden wir einen späteren Beginn der Ära als Frühjahr oder Herbst 313 v. Chr. annehmen (also 312 oder 311 v. Chr.), würde der nächste Sabbatjahres-Beginn nach Simons Tod erst sieben Jahre später kommen, was mit Josephus' Bericht unvereinbar ist.

Es ergeben sich nun (nach den Umrechnungstabellen von Parker-Dubberstein) folgende Entsprechungen: Die Tempelreinigung nach 1 Makk 4,51 war am 25. Kislev 148 = 4. Januar 165 v. Chr., sie beendete die dreijährige Phase der Tempelprofanierung, die nach 1 Makk 1,54 begonnen hatte mit der Errichtung des „Gräuels der Verwüstung“ (ein Altar des Baal Schamem = Zeus Olympios; vgl. 2 Makk 6,2, wohl mit Bildnissen des Gottes und des Königs), der oben auf den großen Brandopferaltar im Hofe des jüdischen Tempels gestellt wurde; die Errichtung dieses „Gräuels“ fand am 15. Kislev 145 = 28. Dezember 169 v. Chr. statt. Das erste Götzenopfer auf diesem Altar (eventuell ein Schweineopfer; vgl. 1 Makk 1,47) wurde nach 1 Makk 1,59 dargebracht am 25. Kislev 145 = 7. Januar 168 v. Chr. Der Höhepunkt der Religionsverfolgung war demnach die ca. dreijährige Phase vom Jahreswechsel 169/168 bis Anfang 165 v. Chr.; nach 2 Makk 10,5 fand die Tempelreinigung „am gleichen Tag“ (also am 25. Kislev) statt wie zuvor die Entweihung, was für eine *genau drei (jüdische) Jahre dauernde Entweihung* spricht, die vom ersten Schweineopfer am 25. Kislev (= 7. Jan.) 168 bis zum 25. Kislev (= 4. Jan.) 165 reicht. Wenn aber Josephus im Jüd. Krieg (1,1,1) sagt, dass das Hl. Opfer 3 Jahren *und* 6 Monate ausgesetzt war, ist dies kein Widerspruch, da sich dies auf die Zeit von der Besetzung Jerusalems durch Antiochus' Truppen (was einige Monate vor der Tempelschändung angesetzt werden kann; siehe 1 Makk 1,28–40) bis zur Tempelreinigung beziehen kann. Denn die Entweihung war offenbar ein mehrstufiger Prozess: (1) schon seit der Besetzung war das Heiligtum nach 1 Makk 1,39 verwüstet; so dass vielleicht schon ca. 3 Jahre und 6 Monate vor der Wiedereinweihung (im Sommer 169 v. Chr.) die Opfer *faktisch* aufhörten; (2) etwas später wurden sie nach der Verordnung 1 Makk 1,41–51 (vgl. bes. Vers 45) des Antiochus Epiphanes auch *gesetzlich verboten* (was vielleicht 1150 Tage oder 2300 Abende und Morgen vor der Wiedereinweihung, d.h. am 10. November 169 v. Chr. geschah, wie Dan 8,13–14 nahelegt), dann wurde (3) am 15. Kislev = 28. Dezember 169 v. Chr. der Gräuel aufgestellt, und schließlich (4) am 25. Kislev = 7. Jan 168 v. Chr. das erste Schweineopfer dargebracht. Und wenn es nun in 2 Makk 10,3 heißt, dass nach der Tempelreinigung „nach einer Zeit von zwei Jahren“ wieder ein Opfer dargebracht wurde, ist dies ebenfalls kein Widerspruch, da es z.B. möglich ist, dass auf dem Altar (5) in den letzten zwei Jahren überhaupt kein Opfer mehr (auch kein heidnisches) dargebracht worden war. Zwei Jahre vor der dreijährigen Verfolgungsphase, im Jahr 143 Sel., war Antiochus bereits nach einem Ägyptenfeldzug erstmalig nach Jerusalem gekommen und hatte den Tempel geplündert (1 Makk 1,20.29). Man setzt diesen Feldzug meist mit dem Ägyptenfeldzug des Jahres 169 v. Chr. gleich, dem ein zweiter im Jahre 168 v. Chr. gefolgt sei. Das würde mit unserer Chronologie nicht übereinstimmen. Aber es dürfte mit dem Feldzug von 1 Makk 1,20 einer gemeint sein, der schon 171 v. Chr. stattfand, für den es Anhaltspunkte in den Quellen gibt (vgl. Wilcken in Wissowa, S. 2472–2473; Clinton, S. 318–319 (bzw. 320–321 in der 2.



den Tempeldienst des Zacharias insgesamt anzusetzen“.<sup>124</sup> Allerdings irrte die Zacharias-Tradition schon recht früh von der Wahrheit ab, indem sie Zacharias zum Hohenpriester machte (so bereits im Protoevangelium Jacobi aus der Mitte des 2. Jahrhunderts),<sup>125</sup> was in hohem Grade unwahrscheinlich ist. Glaubte man aber, Zacharias sei Hoherpriester gewesen, so lag es nahe, seinen Tempeldienst und zugleich die Empfängnis des Tüfers am Versöhnungstag, den 10. Tischri anzunehmen, welcher für den Hohenpriester im ganzen Jahr dadurch ausgezeichnet war, dass er nur an diesem Tag den innersten Tempelraum betreten durfte (Lev 16,29–34; Hebräer 9,7), und welcher außerdem der symbolträchtige Anfang heiliger Jahre galt. Da der Tischri bei Anpassung an römische Monate mit dem Oktober gleichgesetzt wird, könnte man schließlich vom 10. Tischri auf den 10. Oktober gekommen sein.

Für den 25. Dezember 5 v. Chr. als Geburtstag Christi gibt es noch eine interessante Bestätigung in der alttestamentlichen Prophetie, die uns sogar *exakt zum 25. Dezember* führt. In der Neuzeit hat Paulus Cassel in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche<sup>126</sup> und ausführlicher in seinem Buch über Weihnachten als erster auf diese Prophetie

---

Auf.), und Zeitlin, S. 36 und 14–15, Fußnote 35).

So weit scheint alles zu passen. Ein letztes Problem ist allerdings, dass die Jahresangaben im ersten Makkabäerbuch (wie schon in Fußnote 96 festgestellt haben) anscheinend *auf verschiedenen Quellen beruhen*, die einen verschiedenen Anfang der Ära voraussetzen, und die der Autor nicht in ein einheitliches System verwandelt hat (in zweiten Makkabäerbuch dagegen ist wohl ein einheitliches System vorauszusetzen, da dieses Buch nach 2 Makk 2,23–24 die Zusammenfassung des nicht mehr erhaltenen Werkes eines offenbar penibel mit den Jahresangaben arbeiteten Historikers namens *Jason von Kyrene* ist, der „eine Überfülle von Zahlen“ bearbeitet hat). Wie Dancy annimmt, stammen einige Daten in 1 Makk aus einer nichtjüdischen, regierungsamtlichen Quelle der seleukidischen Geschichtsschreibung, andere aber aus jüdischer Tradition. Die nichtjüdischen, amtlichen Angaben können eine der beiden offiziell anerkannten, von Herbst 312 oder Frühjahr 311 an rechnenden Zählungen voraussetzen. Da der Autor von 1 Makk die Jahre von Frühjahr zu Frühjahr rechnet, dürfte er (ebenso wie der Verfasser von 2 Makk) solche amtlichen Quellen (vermutlich babylonischen Ursprungs) benutzt haben, welche die Jahre vom Frühjahr 311 an rechnen (natürlich kann er mehrere solche seleukidisch-babylonischen Quellen benutzt haben). Konkret scheint z.B. die Angabe in 1 Makk 1,10, Antiochus Epiphanes habe „im Jahre 137 der griechischen Herrschaft“ seine Regierung angetreten, aus einer seleukidisch-babylonischen Quelle zu stammen, die als Anfang der „griechischen Herrschaft“ den offiziellen Termin im Frühjahr 311 v. Chr. voraussetzt, so dass Antiochus – wie üblicherweise angenommen wird – im Jahre 175/4 v. Chr. an die Macht kam und nicht schon 177/6 v. Chr. Die Ankunft des Demetrius und die Nikanorschlacht, die von 1 Makk und 2 Makk einheitlich auf 151 datiert werden (1 Makk 7; 2 Makk 14–15), fand dann in der Zeit zwischen Frühjahr 361 und Frühjahr 360 statt; da der Sieg über Nikanor nach beiden Büchern am 13. Adar (dem Monat vor dem Frühlingsmonat Nisan) war (1 Makk 7,43.49; 2 Makk 15,36), war diese siegreiche Schlacht um die Zeit des Frühlingsanfangs 160 v. Chr. (genauer fiel der 13. Adar 160 v. Chr. nach Parker-Dubberstein auf den 27. März). Judas Makkabäus fiel im folgenden Monat, dem Nisan des Folgejahres 153 in der Schlacht (1 Makk 8,3), also im Frühjahr (April/Mai) 360 v. Chr. statt. Diese Daten sind auch die gewöhnlich angenommenen. Daneben hat er eine Quelle oder mehrere Quellen aus jüdischer Tradition mit einem anderen chronologischen System verwendet. Es ist nun jedoch im Einzelfall schwierig zu entscheiden, zu welchem der beiden benutzten chronologischen Systeme eine Jahresangabe gehört: Hierzu muss man jede Angabe für sich untersuchen und kann keineswegs einfach (wie Dancy) alle Angaben über die seleukidischen Könige automatisch einer amtlich-seleukidischen Quelle zuweisen (soi scheint das Todesjahr 149 des Antiochus IV. in 1 Makk 6,16 ebenso wie das Jahr 143 seiner ersten Invasion nach Israel in 1 Makk 1,20 der jüdischen Tradition zu entspringen, die von Frühjahr 313 v. Chr. an zählt; so ergibt sich als Jahr der Invasion 171/70 v. Chr. und als Todesjahr 165/164 v. Chr.), wie auch umgekehrt nicht alle Angaben über die Juden einer jüdischen Quelle mit nichtamtlicher Chronologie entspringen müssen (so scheint das Jahr 153 der Nikanorschlacht, obwohl aus jüdischer Sicht geschildert, einer amtlich-seleukidischen Quelle entnommen zu sein). Aus nicht-amtlichen jüdischen Quellen stammen aber die oben besprochenen Stellen, wo es um spezifisch jüdische Angelegenheiten geht (Entweihung und Wiedereinweihung des Tempels und Sabbatjahre).

<sup>122</sup> Vorauszusetzen ist hier, dass im 1. Makkabäerbuch zumindest für die aus jüdischen Quellen stammenden Angaben der Beginn der seleukidischen Ära entweder im Frühjahr 313 v. Chr. war (eine These, die in Fußnote 121 untermauert wurde) oder im Herbst 313 v. Chr., denn nur dann war der 25. Kislev 148 der 4. Januar 164 v. Chr. Wenn man offen lässt, welchen der möglichen Epochenanfänge für die seleukidische Ära (siehe Fußnote 96) der Verfasser der 1. Makkabäerbuches seinen Angaben hier zugrunde legt, so käme für den 25. Kislev 148 statt Freitag, 4. Januar 165 v. Chr. auch in Frage Mittwoch, 24. Dezember 165 v. Chr. und Montag, 14. Dezember 164 v. Chr. Aber bei keinem der beiden Alternativtermine würde sich in analoger Weise für die Dienstwoche des Zacharias in der zweiten Hälfte des Jahres 6 v. Chr. wieder der 2.–9. Oktober ergeben (gleichgültig, ob die erste Priesterklasse ihren Wochendienst am Samstag vor oder nach dem 25. Kislev begann). Dass die Rechnung hingegen bei unserem Ansatz so schön aufgeht, ist ein weiteres Argument für die Richtigkeit der in Fußnote 121 begründeten Interpretation des Jahresangaben in den Makkabäerbüchern. – Zudem haben die Verfechter der beiden letzten Termine ein Problem, wenn Antiochus – der nach der Tempelreinigung starb – bereits 164 oder 165 starb, was tatsächlich der Fall zu sein scheint (siehe Fußnote 121).

<sup>123</sup> Auch Bo Reicke glaubt nicht, dass das Datum des Weihnachtsfestes aus dem Heidentum entlehnt ist, sondern geht von einer Berechnung aus, die er bereits im Lukasevangelium angelegt findet: Dort sei implizit angedeutet, dass Johannes der Täufer im Tischri (September/Oktober) empfangen wurde, so dass Lukas die Geburt Jesu bewusst auf den Winter bezogen habe, und zwar speziell auf das Chanukka-Fest zur Wintersonnenwende (vgl. Reicke, S. 229–331). Diese These hat auch Papst Benedikt XVI. befürwortet (siehe Fußnote 132).

<sup>124</sup> Wieseler, Synopse, S. 144, Fußnote 2. – Das vielleicht älteste außerbiblische Zeugnis für Zacharias' Tempeldienst im Herbstmonat Tischri (September/Oktober), und zwar zur Zeit des Laubhüttenfestes, ist womöglich jene geheimnisvolle Schrift, die Papst Julius (337–352) in den einst von Titus und Vespasian nach Rom gebrachten Schriften entdeckt haben soll. Von dieser Begebenheit berichtet der um 900 schreibende Bischof Johannes von Nizäa (PG Band 96, Sp. 1441–1446) sowie in etwa gleich lautend ein anonymes altkirchlicher Text (PG Band 1, Sp. 861–862). Bischof Johannes sagt genauer, worum es sich bei dem Fund handelte: Der Papst habe eine Schrift des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus (1. Jahrhundert) gefunden, in welcher dieser über die Engelsercheinung des Zacharias Folgendes berichtet habe: „Am Laubhüttenfest, am großen Versöhnungstag, erschien der Engel Gottes, und der Priester wurde taub und blieb stumm, bis seine Frau Elisabeth noch im Alter geboren hatte.“ Es heißt dann bei Johannes von Nizäa und auch beim Anonymus weiter, der Papst habe aufgrund dieses Fundes das Weihnachtsfest am 25. Dezember eingeführt, was allerdings erwiesenermaßen ein Irrtum ist (vgl. dazu Kapitel 2). Wahr könnte aber sein, dass man in Rom unter Julius eine dokumentarische Bestätigung für den 25. Dezember als Geburtsdatum Christi gefunden hat, denn das würde erklären, warum der 25. Dezember seit Julius in relativ kurzer Zeit den 6. Januar in der Ostkirche verdrängen konnte: Dazu bedurfte es wohl eines überzeugenden Nachweises, und in der Tat nennt Chrysostomus in seiner Weihnachtspredigt aus dem Jahre 386 (PG Band 49, Sp. 347–362) als Argument für den 25. Dezember gewisse Dokumente, die in Rom jedermann einsehen könne (Chrysostomus glaubte, es handle sich um Akten der Volkszählung). Vor diesem Hintergrund wird man nun den Bericht über einen Fund des Julius nicht als geschichtlich belanglos abtun können. Die hier zitierte Schrift des „Josephus“ ist ansonsten unbekannt, doch fällt in dem Zitat auf, dass im Widerspruch zur späteren Tradition Zacharias nicht Hoherpriester, sondern nur „Priester“ genannt wird. Noch auffälliger ist die widersprüchliche Zeitangabe „am Laubhüttenfest, am großen Versöhnungstag“: der Versöhnungstag war am 10., das Laubhüttenfest aber erst am 15.–22. Tischri. Es scheint, dass der ursprüngliche Text vom Laubhüttenfest sprach, und erst ein späterer Abschreiber den Versöhnungstag, welcher der späteren Tradition entsprach, als Kommentar eingefügt hat. Das spricht für eine sehr alte Quelle. Der Gedanke, dass diese von Josephus stammen könnte, ist nicht ganz abwegig, wenn man bedenkt, dass Josephus auch in seinem Hauptwerk „Jüdische Altertümer“ mit großer Sympathie über Johannes den Täufer berichtet (Jüd. Alt. 18,5,2).

<sup>125</sup> Vgl. Protoevangelium Jacobi Kap. 8.

<sup>126</sup> Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Band 17, Ausgabe 1863, S. 588–594.

hingewiesen, wobei er diese Deutung schon bei Rupert von Deutz und andeutungsweise auch bei Hieronymus vorfand.<sup>127</sup> Als Christus zu den Juden sagte: „Reißt diesen Tempel nieder, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen“ (Joh 2,19), da „meinte er den Tempel seines Leibes“, wie der Evangelist Johannes uns bestätigt (Joh 2,21). Daher ist der Jerusalemer Tempel ein Symbol für Christus, und somit können die Weissagungen des Propheten Haggai aus dem Jahre 520 v. Chr. über den damals gerade bevorstehenden Bau eines neuen Jerusalemer Tempels allegorisch auf Christus bezogen werden, wobei dann die Grundsteinlegung des Tempels logischerweise die Empfängnis oder Geburt Christi bezeichnen kann. Nun ist aber bei Haggai diese Grundsteinlegung datiert mit dem gleich dreimal ausgesprochenen Datum „am 24. des neunten Monats“ (Haggai 2,18; 2,10; 2,20). Der neunte jüdische Monat ist aber der Monat Kislev, der in die Zeit November/Dezember fällt. An diesem Tag ließ Gott dem Volk durch Haggai verkünden: „Gebt acht, was von heute an geschieht, vom vierundzwanzigsten Tag des neunten Monats, dem Tag, an dem der Grundstein zum Tempel des Herrn gelegt wurde. ... Von heute an sende ich Segen“ (Haggai 2,18–19). Am Schluss des Haggai-Buches aber wurde der damalige Tempelbauer Serubbabel als Vorbild des Messias hingestellt, so dass die messianische Deutung auch des Baudatums als gerechtfertigt erscheint: „Am 24. Tag des neunten Monats erging das Wort des Herrn ein zweites Mal an Haggai: Sag zu Serubbabel, dem Statthalter von Juda: Ich lasse den Himmel und die Erde erbeben. ... An jenem [oder: am selbigen] Tag – Spruch des Herrn der Heere – nehme ich dich, mein Knecht Serubbabel ... und mache dich zu meinem Siegelring; denn ich habe dich erwählt“.

„Durch diese herrliche Verkündigung“, kommentiert Cassel im erwähnten Lexikon-Artikel, „war der 24. des neunten Monats als die Feier der zeitigen und künftigen Grundsteinlegung geweiht. Der Tag des Messias, des ewigen Serubbabel, war festgestellt“.<sup>128</sup> Als daher dreihundertfünfzig Jahre später die Makkabäer den Tempel aus der Hand des Judenverfolgers Antiochus wieder befreiten und neu einweiheten, taten sie dies wohl bewusst so, dass sie am 24. Kislev abends mit den Vorbereitungen fertig wurden und dann am 25. Kislev das Fest der Tempelweihe (Chanukka) feierten (1 Makk 4,50–54; 2 Makk 10,5–8), das von den Juden seither alljährlich acht Tage lang, beginnend mit dem 25. (genauer mit dem Abend des 24.) Kislev gefeiert wurde. Dieses Fest heißt noch heute die „jüdische Weihnacht“ und wurde von Anfang an nicht nur in Jerusalem, sondern im ganzen römischen Reich mit illuminierten Fenstern begangen; dabei wurden Kerzen an kleinen Tempelleuchtern (Menorah) wie im Tempel, so in jedem Hause angezündet. Wie Josephus bezeugt,<sup>129</sup> war darum dieses Fest bereits im 1. Jahrhundert auch unter dem Namen „Lichter“ (phota) bekannt.<sup>130</sup> In diesem jüdischen Vorbild darf man viel eher als in heidnischen Parallelen die Ursprünge christlicher Weihnachtsbräuche vermuten. Übrigens könnte selbst das Wort „Weihnacht“ vom jüdischen Chanukka = (Tempel)weihfest abgeleitet sein. Nun konnte aber die von den Makkabäern im zweiten vorchristlichen Jahrhundert vorgenommene Tempeleinweihung nicht die tiefere Erfüllung der Haggai-Prophezeiung sein, denn die Weihe eines ewigen messianischen Tempels, der allein die volle Erfüllung sein kann, fand damals nicht statt. Der messianische Tempel ist letztlich Christus, der Messias selbst. So kann es nicht überraschen, dass uns schon im vorchristlichen Judentum die Erwartung begegnet, die Geburt des Messias werde zur Zeit der Einweihung eines neuen, messianischen Tempels erfolgen,<sup>131</sup> was den Gedanken nahe legen könnte, dass sein Geburtstag mit dem Tempelweihfest im Monat Kislev zusammenfallen wird. Wenn also der Evangelist Lukas, wie Joseph Ratzinger (Papst Benedikt XVI.) und Bo Reicke wohl mit Recht annehmen, die Geburt Jesu durch hintergründige Anspielungen auf das Tempelweihfest datiert hat,<sup>132</sup> hat er bei seinen jüdischen Lesern möglicherweise an bereits Bekanntes angeknüpft, und auch die Christen könnten – selbst wenn sie die Andeutungen bei Lukas übersahen – aufgrund der Haggai-Prophezeiung bewogen worden sein, Christi Geburt auf den 24. oder 25. des neunten Monats zu verlegen, was auch tatsächlich geschah. Dabei kam man jedoch zu verschiedenen Ergebnissen je nach dem benutzten Kalender. So erklärt Cassel z.B., wie man in Ägypten auf des Datum 25. Pachon (= 20. Mai) kam: der Pachon war nämlich der neunte Monat der Ägypter.

Wenn aber nun die messianische Deutung des Haggai-Datums berechtigt ist, so wäre dort nahe gelegt, dass Christi Geburtstag der 24. Tag des *jüdischen* neunten Monats Kislev sein sollte. Meines Wissens hat noch niemand nachgeprüft, auf welches julianische Kalenderdatum man dann käme. Ausgehend von obigem Ergebnis, dass Jesus um die Jahreswende 5/4 v. Chr. geboren ist, würde uns die Prophetie auf den 24. Kislev 5 v. Chr. als Geburtstag Jesu führen. Nach den Tabellen bei Parker-Dubberstein fiel der 1. Kislev des Jahres 5 v. Chr. auf den 2. Dezember, und somit war ausgerechnet in jenem Jahre tatsächlich der 24. Kislev gleich dem 25. Dezember.<sup>133</sup>

Im Folgenden ist noch zu zeigen, dass der 25. Dezember 5 v. Chr. in Einklang steht mit übrigen biblischen Indizien über die Zeit der Geburt Christi:

<sup>127</sup> Vgl. Cassel, Weihnachten, S. 110–111 und S. 114.

<sup>128</sup> Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Band 17, Ausgabe 1863, S. 591.

<sup>129</sup> Josephus, Jüd. Alt. 12,8,7.

<sup>130</sup> Vgl. auch Mahler, S. 422–425.

<sup>131</sup> In Kap. 90,28–37 des Henochbuches (verfasst in Palästina im 2. Jh. v. Chr.) heißt es, dass am Ende der Weltgeschichte das alte „Haus“ (= der alte Tempel) durch ein neues ersetzt wird, und nachdem sich alle „Schafe“ (= Gläubige) im neuen „Haus“ versammelt haben, wird ein „weißer Farre“ (= der Messias) geboren (Kautzsch, Apokryphen, Band 2, S. 297f.)

<sup>132</sup> Vgl. Ratzinger (Papst Benedikt XVI.), Lob der Weihnacht, S. 41: „Lukas hat in seiner Kindheitsgeschichte eine Chronologie von tiefer symbolischer Bedeutung ausbreitet, durch deren Datierungen er die Geburt Jesu eben in das Chanukka-Fest, in die Nacht der Lichter hineinlegt, die so zum christlichen Weihnachtsfest geworden ist“. Ähnlich Bo Reicke, S. 329–331 (siehe Fußnote 123).

<sup>133</sup> Die Gleichung 24. Kislev = 25. Dezember trifft durchschnittlich nur etwa alle dreißig Jahre zu; zwischen 43 v. Chr. und 5 v. Chr. war der 24. Kislev stets auf andere Dezembertage gefallen. Genauer begann nach den Tabellen von Parker-Dubberstein der 24. Kislev des Jahres 5 v. Chr. am 24. Dezember abends mit Sonnenuntergang und endete am Abend des 25. Dezember. Dies stimmt exakt (!) mit der christlichen Tradition überein, wonach Christus in der Nacht vom 24. auf den 25. Dezember geboren ist. Die Geburt inmitten der Nacht (zur Mitternachtsstunde) sah man vielfach in Weish 18,14–15 prophetisch angedeutet: „Denn als tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht in ihrem schnellen Laufe bis zur Mitte vorgerückt war, da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom königlichen Thron, ... mitten in das dem Verderben geweihte Land.“ – Der 24. Dezember 5 v. Chr. war übrigens ein Sonntag, der 25. ein Montag.

1. mit dem Todesjahr des Königs Herodes,
2. mit der Volkszählung des Augustus bzw. Quirinius,
3. mit dem Stern, der die Magier zu Christus führte.

## 6. Die Ereignisse um Christi Geburt

### 6.1. Das Todesjahr des Königs Herodes

Nach Matthäus 2,1 wurde Jesus geboren „in den Tagen des Königs Herodes“. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts hat sich unter den meisten Chronologen die Überzeugung durchgesetzt, dass König Herodes bereits im Jahre 4 v. Chr. gestorben ist, obgleich Gegenstimmen nie ganz verstummt waren und in den letzten Jahren wieder etwas zugenommen haben.<sup>134</sup> Wenn Herodes 4 v. Chr. gestorben ist, bedeutet dies, dass die auf Dionysius zurückgehende christliche Zeitrechnung, die Christus frühestens am 25. Dezember 2 v. Chr. geboren sein lässt, falsch ist; hingegen stimmt die hier vorgetragene These, dass Christus im Jahr 5 v. Chr. geboren ist, gut mit dem mehrheitlich akzeptierten Todesjahr des Herodes überein. Da das Todesjahr des Herodes eng mit der Beurteilung der christlichen Zeitrechnung zusammenhängt und da es auch heute noch teilweise durchaus kompetente Stimmen gibt, welche diese Zeitrechnung als zutreffend verteidigen wollen und demgemäß den Tod des Herodes später als 4 v. Chr. ansetzen<sup>135</sup> (favorisiert wird dann meist das Jahr 1 v. Chr.), seien hier die m.E. wirklich überzeugenden Argumente für den Tod des Herodes im Jahre 4 v. Chr. kurz zusammengefasst.

Über Herodes informiert uns vor allem der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in seinem Buch *Jüdische Altertümer*. Bevor Herodes die Macht übernahm, herrschte in Jerusalem König Antigonos. Die Herrschaft des Herodes begann mit der vom römischen Feldherr Sosius unterstützten Eroberung Jerusalems durch Herodes, der alsdann die Macht übernahm und seinen Vorgänger Antigonos töten ließ. Diese „Machtergreifung“ durch Herodes geschah im Jahre 37 v. Chr., ein Jahr, das Josephus durch Angabe der damaligen römischen Konsuln eindeutig kennzeichnet.<sup>136</sup> Noch genauer sagt Josephus, dass die Machtübernahme „im dritten [jüdischen] Monat“ (dem Monat Sivan) „am Fasttag“ erfolgte. Der Monat Sivan im Jahr 37 v. Chr. war im Jahre 37 v. Chr. nahezu mit dem Monat Juni identisch (nach Parker-Dubberstein umfasst er die Tage vom 1. Juni bis 29. Juni), der gemeinte Fasttag war vermutlich der 22. Juni 37 v. Chr.<sup>137</sup> Aber schon bevor Herodes im Juni 37 v. Chr. durch

<sup>134</sup> Die These vom Tod des Herodes im Jahre 4 v. Chr. war bereits 1614 von Johannes Kepler ausführlich begründet worden (*De vero anno*, S. 47–76, siehe auch Fußnote 152). Sie wurde 1733 von Nicholas Mann (*Of the true Years of the Birth and of the Death of Christ*, 26–39), 1772 von Dominicus Magnan (*Problema de anno Nativitatis Christi*, S. 40–53) und 1793 von Henricus Sanclementius (*De vulgaris aerae emendatione*, S. 307–321) erneut aufgegriffen und verteidigt, und war schließlich um 1800 die klare Mehrheitsmeinung der Gelehrten geworden (vgl. Ideler, Handbuch, Band 2, S. 389–390; Wieseler, Synopse, S. 50–52). Nach der Veröffentlichung von Emil Schürers Abhandlung *Die Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi* (1886), der die Argumente für 4 v. Chr. in einer sich über drei Seiten erstreckenden Fußnote zusammenfasste (vgl. 3. Auflage 1901, S. 415–417, Fußnote 167), wurde die These schließlich von fast allen Gelehrten akzeptiert. Nachdem jedoch William Filmer 1966 erneut Argumente für 1 v. Chr. als Todesjahr des Herodes anführte, ist die Frage erneut diskutiert worden. Die Argumente Filmers wurden kompetent durch Barnes und Bernegger zurückgewiesen, wobei Barnes sich für 5 v. Chr. aussprach (siehe dagegen jedoch Fußnote 154) und Bernegger gut nachvollziehbar argumentierte, Herodes könne nicht später als 4 v. Chr. gestorben sein; dennoch hat die Minderheit derer, die ein späteres Todesjahr des Herodes verteidigen, seit Filmer wieder etwas zugenommen (siehe Fußnote 135).

<sup>135</sup> Als gelehrte Verfechter eines späteren Todesjahres des Herodes (und Geburtsjahres Christi), die aktuell auch in populärwissenschaftlich aufbereiteter Form dem breiteren Publikum präsentiert wird (vgl. z.B. Hutchison, 2015) taten sich in den letzten 200 Jahren unter anderem hervor: Florian Riess (1880), William Filmer (1966), Ormond Edwards (1978), Ernest Martin (1987 und 1996), Paul Keresztes (1989), John Pratt (1990) und Jack Finegan in der zweiten Auflage seines *Handbook of Biblical Chronology* (1998); in der ersten Auflage 1964 hatte er noch mit der Mehrheit der Forscher Herodes' Tod auf 4 v. Chr. datiert. Ein Sonderfall ist der protestantische Kirchengeschichtler Karl von Hase, der in seiner *Geschichte Jesu* (1876) erklärt, Christi Geburt falle wahrscheinlich auf 1 n. Chr., obwohl er es mit der Mehrheit der Forscher für gewiss hält, dass Herodes 4 v. Chr. starb; ihm zufolge ist die biblische Aussage, dass Christus unter Herodes geboren sei, eine bloße Sage, die nicht unbedingt Glauben verdient (*Geschichte Christi*, S. 209). – Zur Spätdatierung des Todes des Herodes siehe auch die Diskussion über die sog. Herods-Mondfinsternis in Fußnote 153.

<sup>136</sup> Jüd. Alt. 14,16,4: „unter dem Konsulate des Marcus Agrippa und des Caninius Gallus [= 37 v. Chr.], in der 185. Olympiade [Fußnote 139]“. Dio Cassius setzt die Eroberung ein Jahr früher an, ins Jahr der Konsuln Marcus Agrippa und Caninius Gallus [38 v. Chr.]. Siehe hierzu Fußnote 137.

<sup>137</sup> Josephus sagt in Jüd. Alt. 14,16,4, dass sich im Jahre 37 v. Chr. das Unglück des blutigen Machtwechsels bei der Eroberung Jerusalems durch Sosius und Herodes „im dritten Monat am Fasttag“ ereignete; und auch die Einnahme Jerusalems unter Pompejus 26 Jahre zuvor im Jahre 63 v. Chr. hatte laut Josephus am selben Kalendertag, nämlich „am Fasttag im dritten Monat“ stattgefunden (Jüd. Alt. 14,4,3). Im dritten Monat, dem Monat Sivan, kennt nun aber das heutige Judentum aber keinen Fasttag, so dass gesagt worden ist, es müsse sich bei den beiden Eroberungen 63 v. Chr. und 37 v. Chr. um „den“ Fasttag des Judentums, den Versöhnungstag, gehandelt haben (so etwa Finegan, zweite Auflage, S. 122), welcher aber nicht im dritten, sondern am 10. Tag des siebten Monats gefeiert wird. Aber was macht man dann mit der Abgabe des „dritten Monats“ des Josephus?

Man hat versucht, sie nicht auf den Kalender, sondern auf die Belagerung zu beziehen, das heiße, dass die Belagerung jeweils drei Monate lang gedauert haben müsste. Aber im Jahre 37 v. Chr. dauerte sie sechs Monate (siehe unten) und im Jahre 63 v. Chr. erfolgte die Erstürmung des Tempels zwar tatsächlich im „dritten Monate der Belagerung“ (Jüd. Krieg 1,7,4), aber dieser Monat scheint hier zugleich der dritte Monat des Kalenders gewesen zu sein, denn Pompejus war nach Jüd. Alt. 14,3,1 am Frühlingsanfang aus den Winterquartieren aufgebrochen (nach damaligem Sprachgebrauch Anfang Februar; siehe Fußnote 2) aufgebrochen, und wenn man für den Anmarsch des Pompejus aus Syrien mit den nach Jüd. Alt. 14,3,2 – 14,4,1 dabei erfolgten Kämpfen und Auseinandersetzungen bis zur Belagerung ca. zweieinhalb Monate berechnet, muss die Belagerung Ende April begonnen haben, ein Zeitpunkt, der damals noch in den ersten jüdischen Monat Nisan fiel (welcher nach Parker-Dubberstein wegen des vorhergehenden Schaltmonats erst am 21. April begann). Folglich fiel der dritte und letzte Belagerungsmonat damals auf den dritten Kalendermonat Sivan. Was nun die Belagerung des Jahres 37 v. Chr. angeht, so sagen manche, Josephus' Angabe des dritten Monats müsse hier falsch sein, weil die Belagerung auch hier nach dem Winter begann (Jüd. Alt. 14,15,14) und sechs Monate dauerte (Jüd. Krieg 5,9,4; nach Jüd. Krieg 1,18,2 fünf Monate), und danach die erste Mauer nach 40, die zweite nach 15 Tagen genommen wurde (Jüd. Alt. 14,16,3), was alles zusammen sieben bis acht Monate dauerte, die demnach nicht im dritten Monat, wohl aber um die Zeit des Versöhnungstages (6. Oktober 37 v. Chr.) geendet haben könnten. Was man hier übersieht ist aber, dass die Belagerung nach Jüd. Alt. 14,15,14 im Frühjahr des *dritten Jahres des Herodes* begann, also im oder nach Frühjahr 38 (nicht: 37) v. Chr., und da die Arbeiten an den Belagerungswerken nach Jüd. Alt. 15,16,2 erst „im Sommer“ stattfanden und laufen boykottiert wurden, scheint die Zählung der sechs Belagerungsmonate im Herbst 38 v. Chr. begonnen haben. Man beachte nun, dass Josephus in Jüd. Alt. 14,16,1 sagt, dass „das Jahr, in welches die Belagerung fiel“, ein Sabbatjahr war, was sich so anhört, als sei die eigentliche Belagerungszeit ganz in ein Sabbatjahr gefallen; dann kann die eigentliche Belagerung aber nicht schon vor dem Beginn des Sabbatjahres 38/37 (d.h. nicht schon vor dem 10. Tischri) begonnen haben. Demzufolge scheint es, dass die Zählung der Belagerungsmonate Ende Tischri 38 begann. Dann liefen aber die sechs Monate bis Ende Nisan 37, woraufhin die insgesamt 55 (= 40 + 15) Tage der Erstürmung der Mauer folgten und somit die Eroberung der Stadt tatsächlich in der zweiten Hälfte des dritten Monats Sivan fiel. Nachrichten vom Beginn der Belagerung schon 38 v. Chr. könnten übrigens auch der Grund gewesen sein, warum Dio Cassius (Rom Hist. 49,22–23) die Einnahme Jerusalems durch Herodes ins Jahr der Consuln Marcus Agrippa und Caninius Gallus (= 38 v. Chr.) datiert.

So passt also Josephus' Datierung der Eroberung Jerusalems auf den dritten Monat 37 v. Chr. sehr gut zu dem, was er sonst sagt (während die oft befürwortete alternative Datierung auf den Versöhnungstag 37 nicht damit vereinbar ist, dass nach Jüd. Alt. 14,16,2 und 15,1,2 das Sabbatjahr, das während der Belagerung

Eroberung Jerusalems und Tötung des Antigonos die tatsächliche Macht ergriff, war er in Rom vom Kaiser zum König der Juden ernannt worden. Dies war im Jahre 40 v. Chr. geschehen, ein Jahr, das Josephus wieder eindeutig durch die Angabe der römischen Konsuln kennzeichnet.<sup>138</sup> Genauer ist die Ernennung des Herodes zum König erst Ende 40 v. Chr. erfolgt.<sup>139</sup>

Nach diesen Vorgaben kann Josephus das Todesjahr des Herodes sehr genau wie folgt kennzeichnen: Herodes starb „vierunddreißig Jahre nach der Ermordung des Antigonos [also nach Juni 37 v. Chr.] und siebenunddreißig Jahre nach seiner Ernennung zum König durch die Römer [also nach Ende 40 v. Chr.]“.<sup>140</sup> Man erhält demnach das Todesjahr des Herodes, in dem man vom Jahre 37 v. Chr. vierunddreißig oder vom Jahre 40 v. Chr. aus siebenunddreißig Jahre zurückgeht. Bei genauer Rechnung ist zu beachten, dass Josephus zumindest bei seiner Darstellung der seiner eigenen Zeit unmittelbar vorhergehenden Epoche des Judentums unter römischer Vorherrschaft (seit 63 v. Chr.) offenbar folgende Grundsätze befolgt:

- Josephus benutzt bei den Regierungsjahren der jüdischen Könige die „Zählung nach Kalenderjahren“, wobei er das Jahr mit dem jüdischen Frühlingsmonat Nisan beginnen lässt.<sup>141</sup>
- Josephus benutzt bei der Angabe von Regierungsjahren nicht die „Zählung mit Antrittsjahr“, wonach das „erste“ Regierungsjahr das auf den Herrschaftsantritt *folgende* Kalenderjahr ist, sondern die „Zählung ohne Antrittsjahr“, wonach das „erste“ Regierungsjahr dasjenige Kalenderjahr ist, *in dem* der Herrschaftsantritt erfolgte.<sup>142</sup>

im Gange war, auch nach dem Regierungswechsel weiterlief, was ja nicht der Fall sein könnte, wenn der Regierungswechsel ausgerechnet der Versöhnungstag gewesen wäre, an dem Sabbatjahre beginnen und enden; siehe Kap. 5.5).

Wenn wir somit davon ausgehen dürfen, dass Josephus Angabe korrekt ist, muss es damals einen (und zwar, wie der bestimmte Artikel andeutet, nur *einen einzigen*) Fasttag auch im dritten Monat Sivan gegeben haben. Tatsächlich gab es in der frühmittelalterlichen jüdischen Tradition im Sivan drei Fasttage: Man findet sie in einer von dem babylonischen Juden Simeon Kayyara in seinen Werk *Halakoth Gedoloth* (um 800 n. Chr.) veröffentlichten Liste, die man *Megillat Taanit Batra* nennt, die manchmal als Anhang zu der im 1. Jh. verfassten und in Fußnote 156 besprochenen *Megillat Taanit* herausgegeben wurde und daher fälschlich auch „Megillat Taanit“ genannt wird; sie wurde in den von Josef Karo 1565 verfassten berühmten *Schulchan Aruch* aufgenommen (Kap. Orach Chajim 580,2) und ist in der Jewish Encyclopedia (1906) im Artikel *Fasting and Fast-Days* online einsehbar (<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6033-fasting-and-fast-days> / 07.10.2016). Neben zwei Fasttagen am 25. und 27. Sivan, als deren Anlässe der Tod gewisser Rabbinen aus dem 2. Jh. n. Chr. angegeben wird (und die daher 40 v. Chr. und 37 v. Chr. noch nicht existiert haben können) wird als dritter Fasttag noch der 23. Sivan angegeben mit dem Vermerk „ein Fasten im Gedenken an das Verbot Jerobeams, des Sohnes Nebats, für seine Untertanen, dass ihnen verbot, die Erstlingsfrüchte nach Jerusalem zu bringen.“ (vgl. 1 Kön 12,27). Dieser 23. Sivan also scheint „der“ Fasttag im Sivan gewesen zu sein; er fiel im Jahre 37 v. Chr. auf den 23. Juni. Das war nun ein Sonntag, der aber wie jeder jüdische Tag schon am Vorabend, also am Samstagabend, den 22. Juni begann. Da nun nach Dio Cassius Rom Hist. 49,22,4 die Eroberung Jerusalems tatsächlich auf einen „Tag des Kronos“ (= Samstag) fiel, ist anscheinend der 22. Juni 37 v. Chr. das exakte Datum gewesen.

<sup>138</sup> Jüd. Alt. 14,14,5: „in der 184. Olympiade [siehe Fußnote 139], unter dem zweiten Konsulate des Gajus Domitius Calvinus und dem ersten des Gajus Asinius Pollio [40 v. Chr.]“.

<sup>139</sup> Die Ernennung des Herodes (Josephus, Jüd. Ant. 14,14,5) erfolgte nach Josephus im Jahre 40 v. Chr. und innerhalb der 184. Olympiade, die nach der ursprünglichen griechischen Zählung den Vierjahreszeitraum vom 1. Juli 44 v. Chr. bis 30. Juni 40 v. Chr. umfasst (da die Olympiaden im Sommer stattfanden, begannen und endeten die Olympiadenjahre im Sommer). Chronologen, welche römische Jahre (die vom 1. Januar bis 31. Dezember liefen) und Olympiadenjahre (die vom 1. Juli bis 30. Juni liefen) zugleich benutzten, haben oft zur Vereinfachung die Olympiadenjahre ebenfalls am 1. Januar beginnen lassen, was sich z.B. für die 326 n. Chr. geschriebene Chronik des Eusebius nachweisen lässt (vgl. Finegan, 2. Auflage, S. 176), wo die Olympiadenjahre ein halbes Jahr später beginnen und enden als in der ursprünglichen Zählung. Josephus könnte dies ebenfalls getan zu haben, was bedeuten würde, dass für ihn die 184. Olympiade die *vollständigen* Jahre 43, 42, 41 und 40 v. Chr. umfassen. Die folgende Überlegung wird ergeben, dass Josephus tatsächlich so gerechnet hat.

Die Machtübernahme des Herodes im Juni 37 v. Chr. erfolgte gemäß Jüd. Alt. 20,10, nachdem Antigonos „drei Jahre und drei Monate“ regiert hatte; demnach liegt der Anfang der Regierung des Antigonos im Jahre 40 v. Chr., und nach der Schilderung des Josephus kam Antigonos kurz nach dem Pfingstfest an die Macht (Vgl. Jüd. Alt. 14,13,4: Pfingstfest; 14,13,10: Antigonos' Machtübernahme), welches im Jahre 40 v. Chr. nach den Parker-Dubberstein-Tabellen auf den 9. Juni fiel. Demnach kam Antigonos Ende Juni 40 v. Chr. an die Macht, und regierte, bis im Juni 37 v. Chr. Herodes die Macht entritt. Das ergibt eine Regierungszeit für Antigonos von *genau* drei Jahren. Wenn Josephus ihm nun aber „drei Jahre und drei Monate“ gibt, dürfte dies ein Beweis dafür sein, dass Josephus das erste Jahr des Antigonos nicht (wie es faktisch war) im dritte jüdischen Monat beginnen lässt, sondern schon im ersten Monat, im Frühlingsmonat Nisan; nur so kommt er nämlich auf eine Regierungszeit von drei Jahren und drei Monaten. Mit dieser Zählweise befindet sich Josephus in Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition, wonach bei israelitischen (anders als bei den übrigen) Königen die Jahre *immer von Nisan an gezählt werden* (Babylonischer Talmud, Rosch Haschana 1a–3a; 8a; Goldschmidt Band 3, S. 531–534 und 548).

Nach der Machtübernahme des Antigonos im Juni 40 v. Chr. wurde dieser von Herodes bekämpft, der schließlich beschloss, die Römer um militärische Hilfe zu bitten. Er begab sich nach Ägypten zu Kleopatra, von wo aus er nach Rom eilen wollte, da *der Winter herandrängte* (Jüd. Ant 14,14,2); da damals bereits der November als erster Wintermonat galt (siehe Fußnote 2), und da Herodes offenbar die Seereise nach Rom, die bei günstigen Bedingungen ca. einen Monat dauerte (siehe Fußnote 38), noch vor dem Winteranbruch vollendet haben wollte, dürfte es *Ende September* gewesen sein. Er trat die Seereise an, erlitt jedoch Schiffbruch und landete auf der Insel Rhodos, wo er ein neues Schiff zurüsten ließ, das ihn nach Rom brachte (Jüd. Alt. 14,14,3). Dort erreichte er innerhalb von sieben Tagen, dass ihn Antonius (im Beisein von Caeasar Oktavian, dem späteren Augustus) zum König ernannt: Antonius und Caesar nahmen Herodes auf dem Kapitol in ihre Mitte und besiegelten seine Ernennung durch ein Opfer (Jüd. Alt. 14,14,5). Dieser Bericht zeigt, dass die Ernennung wohl erst Ende des Jahres 40 v. Chr. (in den letzten Tagen dieses Jahres *Ende Dezember*) geschehen ist, da man für die Schiffsreise von Alexandrien nach Rom mit Unterbrechung wegen Schiffsbruchs nicht viel weniger als drei Monate ansetzen kann. Der Geschichtsschreiber Appian (vgl. Appian, Bürgerkriege 5,75) sagt nun, Antonius habe im Rahmen seiner Aktionen gegen die Parther verschiedene ihm tributpflichtete Könige im Osten eingesetzt, und dabei auch Herodes zum König von Samarien und Idumäa gemacht, wobei der Kontext dieser Aussage mit Hilfe von Angaben bei Dio Cassius auf Herbst 39 v. Chr. datiert werden kann. Dies wird manchmal als ein von Josephus um ein Jahr abweichenden Zeitanatz für die Ernennung des Herodes zum König gewertet (39 v. Chr. statt 40 v. Chr.), aber Appian spricht von einer Ernennung des Herodes *zum Herrscher über Samaria und Idumäa*, Josephus dagegen zu seiner Ernennung zum König *über Judäa* (Antonius machte Herodes zum „König der Juden“, wie es ausdrücklich in Jüd. Krieg 1,15,4 heißt), so dass Appians Bemerkung sich auf eine *zweite* Ernennung oder eine Erweiterung der Befugnisse des Herodes beziehen dürfte (so auch Zumpt, S. 200–201; vgl. Jüd. Alt. 17,11,4, wo der Herodes-Nachfolger Archelaos Herrscher über „Idumäa, Judäa und Samaria“ wird).

So können wir festhalten, dass Herodes Ende 40 v. Chr. zum König ernannt wurde, und daraus lässt sich nun rückschließen, dass für Josephus die 184. Olympiade nicht wie in der griechischen Zählung im Sommer inmitten des Jahres 40 v. Chr., sondern wie bei Eusebius und anderen späteren Chronologen Ende 40. Chr. endete. Sie umfasste also die vollen Jahre 43 bis 40, und die folgende 185. Olympiade, in welche nach Josephus die Machtübernahme des Herodes im Jahre 37 v. Chr. fiel, umfasste die vollen Jahre 39 bis 35 (in der griechischen Zählung umfasste sie den Zeitraum vom 1. Juli 40 bis 30. Juni 36 v. Chr., in den die Machtübernahme ebenfalls fiel).

<sup>140</sup> Jüd. Alt. 17,8,1.

<sup>141</sup> Zum Beweis siehe den Kommentar in Fußnote 139 zu der Angabe des Josephus in Ant. 20,10, dass Antigonos drei Jahre und drei Monate regiert habe.

<sup>142</sup> Vgl. hierzu Jüd. Alt. 15,5,2, wo Josephus sagt, dass die Schlacht bei Actium im siebten Jahr des Herodes stattgefunden hat. Von Herodes' Regierungsantritt Ende Juni 37 bis zur Schlacht von Actium am 2. September 31 v. Chr. vergingen etwas weniger als 6 Jahre und drei Monate. Diese Schlacht fällt also nur dann ins siebte Jahr des Herodes, wenn als sein erstes Jahr das von Frühjahr 37 bis Frühjahr 36 v. Chr. laufende jüdische Jahr gerechnet wird, *in dem* Herodes die Regierung antrat. Würde Josephus „mit Antrittsjahr“ rechnen, so wäre für ihn dieses Jahr sein Antrittsjahr, und erst das folgende Jahr (das von Frühjahr 36 bis

Dazu passend rechnet Josephus auch sonst nach der bei den Juden üblichen „einschließenden“ Art (vgl. Fußnote 83), wonach angebrochene Jahre als ganze gezählt werden, so dass z.B. zwischen einem Tag im Jahre 40 v. Chr. und einem anderen Tag im Jahre 38 v. Chr. nicht zwei, sondern drei Jahre gerechnet werden, und ein Zeitraum von 6,2 Jahren auf „sieben“ (und nicht „sechs“) Jahre gerundet wird.<sup>143</sup>

Unter Beachtung dieser Regeln ergibt sich als Herodes' Todesjahr eindeutig die Zeitspanne von Nisan 4 bis Nisan 3 v. Chr.

Das Jahr 4/3 v. Chr. als Todesjahr des Herodes wird auch durch die Regierungsjahre seiner drei Söhne Herodes Archelaos, Herodes Antipas und Philippus gestützt. Diese begannen nach Herodes' Tod in verschiedenen Gebieten des Landes als sog. Tetrarchen („Vierfürsten“) zu regieren:

*Herodes Archelaos* wurde nach Josephus in seinem zehnten Regierungsjahr vom Thron vertrieben.<sup>144</sup> Diese Vertreibung erwähnt auch der Geschichtsschreiber Dio Cassius, und zwar unter den Ereignissen des Konsulats von Lepidus und Arruntius, also 6 n. Chr.<sup>145</sup> Somit gelangen wir zum Regierungsanfang des Archelaos und damit zum Tod seines Vaters Herodes, wenn wir vom Jahre 6 n. Chr. zehn Jahre abziehen. Lief das zehnte Regierungsjahr des Archelaos von Nisan 6 n. Chr. bis zu seiner Absetzung, so erhalten wir nach Abzug der zehn Jahre (unter Beachtung der Tatsache, dass es kein Jahr 0 gibt) als das erste Jahr dieses Herrschers und somit als Todesjahr des Herodes wieder die Zeit von Nisan 4 v. Chr. bis Nisan 3 v. Chr.

*Herodes Antipas* wurde nach langjähriger Regierungszeit vom Kaiser Gajus Caligula verbannt,<sup>146</sup> das muss also vor dem Tod dieses Kaisers am 24. Januar 41 n. Chr. gewesen sein. Da Josephus zwischen der Verbannung des Antipas und Tod des Caligula einen Winter und ein Frühjahr erwähnt,<sup>147</sup> kann die Verbannung nicht später als Herbst 39 n. Chr. erfolgt sein. Nun bezeugen die unter Antipas geprägten Münzen, dass es ein dreißigstes Regierungsjahr dieses Herrschers gegeben hat.<sup>148</sup> War also das letzte Regierungsjahr des Antipas der Zeitraum von Nisan 39 bis zu seiner Verbannung, müssen wir mindestens dreißig Jahre zurückgehen, um sein erstes Regierungsjahr und folglich das Todesjahr seines Vaters Herodes zu erhalten. Das Ergebnis ist wieder Nisan 4 v. Chr. bis Nisan 3 v. Chr. (und seine Verbannung fällt dann in die Zeit zwischen Frühjahr und Herbst 39 n. Chr.).

*Philippus* schließlich starb, wie Josephus berichtet, „im zwanzigsten Jahr des Tiberius, nachdem er über Trachonitis ... siebenunddreißig Jahre regiert hatte“.<sup>149</sup> Rechnet Josephus als zwanzigstes Jahr des Tiberius dessen faktisches zwanzigstes Kaiserjahr, so meint er hier die Zeitspanne vom 19. August 33 bis 18. August 34. Wenn Philippus noch vor dem 1. Nisan 34 starb, so lief sein letztes Jahr von Nisan 33 an bis zu seinem Tod, und folglich sein erstes Jahr von Nisan 4 v. Chr. bis Nisan 3 v. Chr., wieder in Übereinstimmung mit dem nun mehrfach bestätigten Todesjahr des Herodes.

Man sieht, wie gut das Todesjahr des Herodes bezeugt ist, und dass sich daran nicht rütteln lässt, ohne eine ganze Reihe anderer gut zueinander passender chronologischer Bausteine durcheinander zu bringen, die man nicht oder nur schwer wieder zusammenbekommt, wenn man die These verteidigen will, dass Herodes zwischen 2 v. Chr. und 1 n. Chr. starb. Alle, die das tun, müssen dem Josephus grobe Fehler unterstellen. So glaubt z.B. Pratt, der den Tod des Herodes auf 1 n. Chr. setzt, dass die Zahl der 37 Regierungsjahre des Herodes echte Überlieferung sind, aber von Josephus fälschlich von seiner Ernennung 40 n. Chr. an gerechnet wurden; Pratt möchte sie hingegen von seiner faktischen Machtübernahme 37 v. Chr. an rechnen. Die meisten Gegner des Todesjahres 4 v. Chr. setzten Herodes' Tod aber auf 1 v. Chr. und setzen hierzu zunächst den nominellen und faktischen Regierungsanfang des Herodes von den Jahren 40 bzw. 37 v. Chr. (welche Josephus angibt) um ein Jahr herunter auf 39 bzw. 36 v. Chr. (für 39 führen sie oft den Geschichtsschreiber Appian an, siehe aber dagegen Fußnote 139). Das allein reicht aber nicht aus, und so erklären sie außerdem, dass Josephus die Regierungsjahre des Herodes *mit* Antrittsjahr rechnet (siehe dagegen Fußnote 142); auf diese Weise lässt sich das letzte Jahr des Herodes auf 2–1 v. Chr. herabdrücken, wobei man dann 1 v. Chr. bevorzugt, weil hier eine Mondfinsternis stattfand, die man dann mit der von Josephus kurz vor Herodes' Tod erwähnten gleichsetzen kann (dazu siehe den folgenden Abschnitt einschließlich Fußnote 153). Der Regierungsantritt der Söhne des Herodes im Jahr 4–3 v. Chr. wird schließlich als Beginn einer Mitregierung mit dem noch lebenden Vater verstanden (dagegen spricht allerdings, dass Herrscher in der Regel nur *einen* Nachfolger als ihren Mitregenten zulassen; aber man

Frühjahr 35 v. Chr. laufende) sein „erstes“ Jahr, und er hätte das von Frühjahr 31 bis Frühjahr 30 v. Chr. laufende jüdische Jahr, in dem die Schlacht von Actium stattfand, als das „sechste“ (nicht das „siebte“) Jahr des Herodes bezeichnen müssen.

<sup>143</sup> Beweis für diese Behauptung: Josephus erklärt in Jüd. Alt. 14,16,4, dass der Kalendertag, an dem Herodes im Juni 37 v. Chr. die Macht in Jerusalem übernahm, auf genau dasselbe Kalenderdatum fiel, an dem „siebenundzwanzig Jahre früher“ Pompejus Jerusalem eingenommen hatte (siehe zu beiden Ereignissen auch Fußnote 137). Die Einnahme Jerusalems durch Pompejus aber fand nach Jüd. Alt. 14,5,3 im Konsulatsjahr von Gajus Antonius und Marcus Tullius Cicero (= 63 v. Chr.) statt, so dass zwischen beiden Ereignissen nach gewöhnlicher Zählung exakt 26 Jahre vergingen. Nur wenn Josephus nach der jüdischen „einschließenden“ Weise zählt, kann hier seine Angabe korrekt sein. Im Einklang hiermit rechnet Josephus in Jüd. Alt. 20,20 von der Zeit des Herodes bis zum Tage, da Titus den Tempel und die Stadt verbrannte 107 Jahre. Aber von Ende Juni 37 v. Chr. bis zur Tempelzerstörung Anfang August 70 n. Chr. (siehe Fußnote 117) ergibt die Rechnung (wenn man beachtet, dass es kein Jahr 0 gibt, sondern nach 1 v. Chr. direkt 1 n. Chr. kommt) faktisch weniger als 106 Jahre und zwei Monate; nur bei „einschließender“ Zählweise kommt man auf 107. Ein drittes Beispiel für diese Zählweise ist Jüd. Ant. 18,2,1, wo Josephus die Mission des Quirinius in Judäa, die im Jahr der Verbannung des Herodes Archelaos stattfand (Jüd. Alt. 17,13,2–5), ins 37. Jahr nach der Schlacht von Actium (2. September 31 v. Chr.) datiert. Die Verbannung geschah nach Dio Cassius im Jahre 6 n. Chr. (vgl. Fußnote 145), und das Jahr 6 n. Chr. nur dann das 37. Jahr der genannten Zeitspanne, wenn das Kalenderjahr 31 v. Chr., *in dem* die Schlacht stattfand, bereits als erstes Jahr gerechnet wird (nicht erst 30, das Jahr danach; beim Rechnen ist hier wieder zu beachten, dass es kein Jahr 0 gibt).

<sup>144</sup> Jüd. Alt. 17,13,2.

<sup>145</sup> Dio Cassius 55,25–27 datiert die Verbannung des Herodes Antipas in das Konsulatjahr des Aemilius Lepidus und Lucius Arruntius (= 6 n. Chr.).

<sup>146</sup> Jüd. Alt. 18,7,2.

<sup>147</sup> Jüd. Alt. 18,7,2 und Jüd. Krieg 2,9,6 (Verbannung des Herodes) – Jüd. Alt. 18,8,2 (Winter) – Jüd. Krieg 2,11,5 (Saatzeit = Frühjahr) – Jüd. Alt. 18,8,9 und Jüd. Krieg 2,11,5 (Tod des Gajus).

<sup>148</sup> Vgl. Kroll, S. 351.

<sup>149</sup> Jüd. Alt. 18,4,6.

erwiedert: auch wenn sie nicht wirklich Mitregenten waren, können sie den Beginn ihrer Regierung „vordatiert“ haben). Zugleich wird darauf hingewiesen, dass es ältere Josephus-Manuskripte gab, die den Tod des Philippus nicht das zwanzigste, sondern in das zweiundzwanzigste Jahre des Tiberius datieren, so dass sich für Philippus passenderweise der Regierungsanfang um zwei Jahre auf 2–1 v. Chr. verschieben würde.<sup>150</sup> Wenn sich tatsächlich erhärtet, dass dies die ursprüngliche Lesart des Josephus war (bislang sind noch nicht alle davon überzeugt), so stünden einer Übernahme des Todesjahres 1 v. Chr. für Herodes aber immer noch die anderen klaren Hinweise auf 4 v. Chr. gegenüber, und dann sollte dann die Aussage über ein Regierungsende des Philippus in einem 22. Jahr des Tiberius eher im Licht dieser Hinweise interpretieren als umgekehrt; man könnte dann argumentieren, dass die Quelle des Josephus, die ein 22. Jahr des Tiberius als das Todesjahr des Philippus angab, die Tiberius vermutlich vom Jahr seiner Mitherrschaft an rechnet (so wie es auch Lukas in Lk 3,1 tut, siehe Kap. 5.4), und da die Mitherrschaft des Tiberius zwei Jahre vor seiner Alleinherrschaft begann, würde diese Stelle dann wieder im Einklang mit den übrigen Hinweisen stehen, die zum Todesjahr 4. v. Chr. passen.

Josephus erwähnt kurz vor dem Tod des Herodes eine in der Nacht sichtbare Mondfinsternis.<sup>151</sup> Gemäß astronomischer Berechnung gab es im Jahre 4 v. Chr. tatsächlich eine (und zwar nur eine einzige) von Jerusalem aus sichtbare Mondfinsternis<sup>152</sup> (in den Jahren 3 und 2 v. Chr. dagegen keine),<sup>153</sup> und die Finsternis des Jahres 4 v. Chr. fand in der Nacht vom 12. auf den 13. März nach Mitternacht statt (genauer am 13. März von 1:32 Uhr bis 3:50 Uhr). Der Zeitraum für den Tod des Herodes wird also durch die von Josephus bereits durch diese Finsternis (und die Tatsache, dass nach der Schilderung des Josephus durch dieses Ereignis offenbar die letzten Tage des Herodes eingeleitet wurden) auf das Frühjahr 4 v. Chr. festgelegt.<sup>154</sup> Als untere Grenze für den Tod des Herodes hat man aber ohnehin den 1. Nisan 4 v. Chr., der in jenem Jahr (nach den Tabellen von Parker-Dubberstein) mit dem Abend des 28. März begann. Nun sagt Josephus, dass für den Toten eine sieben-tägige Trauerfeier abgehalten wurde und dass kurz darauf das Passahfest bevorstand.<sup>155</sup> Damit dürfte also das in der Mitte des Monats Nisan gefeierte Passahfest des Jahres 4 v. Chr. gemeint sein (die Alternative, dass das Passahfest 3 v. Chr. gemeint ist, ist kaum plausibel, weil dann zwischen jener Mondfinsternis und dem Tod des Herodes ein ganzes Jahr vergangen wäre, was mit dem Bericht des Josephus schwerlich zu vereinbaren ist)<sup>156</sup>. Das Passahfest wurde am 15. Nisan gefeiert; nach Abzug der sieben Tage für die

<sup>150</sup> Vgl. Finegan, zweite Auflage S. 301.

<sup>151</sup> Jüd. Alt. 17,6,4. Dies ist die einzige Mondfinsternis, die Josephus erwähnt. Siehe auch Fußnote 153.

<sup>152</sup> Schon der Astronom Johannes Kepler hatte diese Finsternis berechnet und als die Finsternis des Todesjahres des Herodes identifiziert (De anno vero, S. 77-89; siehe auch Fußnote 134). Bei Raymond, Herodian Messiah S. 55–56 wird mit Berufung auf Tabellen des Goddard Space Flight Centers der NASA behauptet, es habe 4 v. Chr. außer der Finsternis am 12./13. März 4 v. Chr., die meist als die Herodes-Finsternis betrachtet wird, noch eine zweite am 5. September 4 v. Chr. gegeben, und diese wird von Raymond als die Herodes-Finsternis vorgeschlagen (S. 61). Doch war die partielle Finsternis vom 4. September 4 v. Chr. in Jerusalem nicht sichtbar: Nach der von Raymond auf S. 56 angegebenen Datentabelle ist ja für sie als Zeit 11:08 angegeben (gemeint ist der UT-Zeitpunkt maximaler Verfinsternung; in Jerusalem war es zwei Stunden später, kurz nach 13 Uhr). Auf einer NASA-Webseite (<http://eclipse.gsfc.nasa.gov/JLEX/JLEX-AS.html> / 8.10.2016) kann man sich mit dem „Javascript Lunar Eclipse Explorer“ tatsächlich Daten über Mondfinsternisse ausrechnen bzw. anzeigen lassen, die in Jerusalem sichtbar waren; das ist nicht die von Raymond benutzte, denn hier fehlt die von Raymond favorisierte Finsternis. Beim Lesen der NASA-Tabellen ist zu beachten, dass hier die astronomische Jahreszählung benutzt wird (nach der 1 v. Chr. mit „0“ bezeichnet wird, 2 v. Chr. mit „-1“ usw.)

<sup>153</sup> Die partielle Mondfinsternis vom 17. Juli 2 v. Chr. kommt für die Herodes-Finsternis nicht in Betracht, da sie am Morgen und frühen Vormittag stattfand (5:38 Uhr bis 8:49 Uhr), während zudem der Mond unter dem Horizont stand. In der NASA-Tabelle für die von Jerusalem aus sichtbaren Finsternisse (siehe Fußnote 152) ist sie dennoch angegeben, weil vor dem eigentlichen Finsternisbeginn (5:38 Uhr) um 4:28 Uhr der Eintritt des Mondes in den Halbschatten stattfand, während der Mond in Jerusalem gerade unterging (die damit beginnende leichte Verdunkelung des nur noch einen Augenblick lang exakt am Horizont sichtbaren Mondes kann aber damals niemand bemerkt haben). Die nächste in Frage kommende Mondfinsternis nach dem 12./13. März 4 v. Chr. war daher erst die totale Mondfinsternis, die in der Nacht vom 9./10. Januar 1 v. Chr. stattfand (Totalitätsphase am 10. Januar von 00:20 Uhr bis 1:58 Uhr). Wer die Geburt Christi später als 4 v. Chr. ansetzt (siehe Fußnote 135) glaubt meist, dass Josephus diese Finsternis meint und Herodes 1 v. Chr. starb. Im Jahre 1 v. Chr. gab es noch eine (bei Kudleck/Mickler nicht erwähnte) partielle Finsternis, nämlich am Abend des 29. Dezember 1 v. Chr. (von 15:17 Uhr bis 17:58 Uhr); da die Sonne im Winter früh untergeht, könnte zumindest ihre letzte Phase gut sichtbar gewesen sein, denn 57% des Durchmessers der Mondscheibe wurden vom Erdschatten bedeckt. Wäre diese Finsternis gemeint (wofür John Pratt argumentiert; vgl. Pratt, Yet another Eclipse for Herod), so müsste Herodes 1 n. Chr. gestorben sein (da es kein Jahr 0 gibt). Zugunsten der Finsternis vom 9./10. Januar 1 v. Chr. hebt man gern hervor, dass dies eine totale Mondfinsternis war, während sich der Mond am 12./13. März 4 v. Chr. nur partiell verfinsterte (36 % des Durchmessers der Mondscheibe wurden verfinstert); die Finsternis vom 29. Dezember 1 v. Chr. hat den Vorteil, dass sie am Abend gleich nach Sonnenuntergang sichtbar war, also vom ganzen Volk und somit vielen Zeugen gesehen wurde. Doch sind dies m. E. keine guten Argumente dafür, dass Josephus eine der beiden Finsternisse des Jahres 1 v. Chr. gemeint haben müsste. Josephus sagt nichts über die Art der Finsternis, und er erwähnt sie, um jene Nacht, in welcher, wie er schildert, der Auführer Matthias und seine Gesinnungsgenossen, die den von Herodes am Tempel angebrachten goldenen Adler heruntergerissen hatten, zur Strafe in Jericho lebendig verbrannt wurden, umso unheimlicher erscheinen zu lassen. In der Überlieferung denkwürdiger Ereignisse hat man damals häufig passende Himmelserscheinungen mitüberliefert. Die am Anfang solcher Überlieferungen stehenden Augenzeugen dürften sich damals wohl fast regelmäßig nach solchen umgesehen haben, und wenn es keine objektiv besonders eindrucksvollen gab, prägten sie sich sicher auch weniger eindrucksvolle ein, welche sie im Moment des Ereignisses subjektiv stark beeindruckten.

<sup>154</sup> Vor der partiellen Finsternis vom 12./13. März 4 v. Chr. hatte es in Jerusalem bereits in der Nacht vom 15./16. September 5 v. Chr. eine totale Mondfinsternis gegeben (am 15. September, Totalitätsphase von 21:22 Uhr bis 23:01 Uhr), welche Barnes für die Herodes-Finsternis hält, der damit (mit Berufung auf die Megillat Taanit, siehe Fußnote 156) einen Tod des Herodes im Dezember 5 v. Chr. verbinden will. Aber diese kann kaum gemeint sein, weil ein gewisser Matthias, den Herodes in der Mondfinsternis-Nacht hatte hinrichten lassen (siehe Fußnote 310), erst nach dem Tod des Herodes kurz vor dem Passahfest 4 v. Chr. feierlich bestattet wurde (Jüd. Alt. 17,9,1). Wäre die Finsternis vom September 15 v. Chr. gemeint, müsste Matthias ein halbes Jahr unbestattet geblieben sein, was kaum glaubhaft ist. Diese Überlegung spricht erst recht dagegen, dass die totale Mondfinsternis vom 23. März 5 v. Chr. gemeint ist (Totalitätsphase von 19:30 Uhr bis 21:12 Uhr).

<sup>155</sup> Jüd. Alt. 17,8,4 (sieben-tägige Trauerfeier) und 17,9,4 (Passahfest).

<sup>156</sup> Denn es müssten dann jener in der Mondfinsternis-Nacht hingerichtete Matthias (siehe Fußnote 154) ein ganzes Jahr lang (!) unbestattet geblieben sein. Diejenigen, die nach einem alternativen Ansatz für den Tod des Herodes suchen, haben allerdings trotzdem ein auf den ersten Blick recht gutes Argument. Sie verweisen auf die sog. „jüdische Fastenrolle“ (*Megillat Taanit*), eine in aramäischer Sprache wahrscheinlich im 1. Jahrhundert kurz vor der Zerstörung des Tempels (also im Jahre 70 oder kurz davor) verfasste Auflistung von fünfunddreißig denkwürdigen Tagen des Jahres, an denen man nicht fasten darf. In dieser Liste stehen zwei Tage, zu denen nicht vermerkt ist, welches freudige Ereignis an ihnen stattfand: der *siebte Tag des Monats Kislev* (November/Dezember) und der *zweite Tag des Monats Schebat* (Januar/Februar). In einem erst in nach-talmudischer Zeit (d.h. frühestens im sechsten, eher im siebten Jahrhundert) in hebräischer Sprache hinzugefügten Kommentar hierzu heißt es, dass der *siebte Kislev der Todestag des Herodes* war, und der *zweite Schebat der Todestag von König Jannai*. Demnach wäre Herodes im November/Dezember gestorben. Graetz meinte demgegenüber (vgl. Graetz, Band 3,2, S. 571 und 573), dass der

Trauerfeier bleibt also schließlich nur noch die Woche vom ersten bis siebten Nisan des Jahres 4 v. Chr. als möglicher Zeitraum für den Tod des Herodes übrig, das wäre die Woche zwischen dem 28. März und dem 4. April. Kurz gesagt starb also Herodes in den Tagen um den 1. April des Jahres 4 v. Chr.

## 6.2. Die Volkszählung

Lukas berichtet (Lk 2,1), dass Jesus während einer „Aufschreibung“ (Volkszählung/Vermögensschätzung) geboren ist: „In jenen Tagen erging ein Erlass vom Kaiser Augustus, den ganzen Erdkreis aufzuschreiben. Diese Aufschreibung erfolgte [als die] erste unter der Statthalterchaft des Quirinius in Syrien. Da gingen alle hin, um sich aufschreiben zu lassen, jeder in seine Stadt: da ging auch Josef hin, ... sich aufschreiben zu lassen mit Maria, seiner Verlobten, die schwanger war.“

Alle drei Sätze sind als historisch unhaltbar bezeichnet worden:<sup>157</sup>

- Erstens, so sagt man, habe Augustus niemals angeordnet, „den ganzen Erdkreis aufzuschreiben“, also im ganzen römischen Reich eine Volkszählung aller Bewohner durchzuführen. Denn die Quellen, die außer Lukas davon reden,<sup>158</sup> seien allesamt späte Quellen christlichen Ursprungs, so dass sie verdächtigt werden, lediglich von Lukas abgeschrieben zu haben.
- Zweitens erwähnt zwar auch der antike Geschichtsschreiber Josephus eine Volkszählung in Judäa, die Sulpicius Quirinius als Statthalter von Syrien (wozu auch Judäa gehörte) durchführte; jedoch datiert Josephus den Beginn der Statthalterchaft des Quirinius und auch die Volkszählung ins Jahr 6/7 nach Christus, aber nicht in die Zeit des Herodes, als Jesus geboren wurde. Lukas hat also, so behauptet man, diese Volkszählung irrtümlich in die Zeit Jesu zurückversetzt.
- Drittens sei es bei Volkszählungen nicht üblich gewesen, dass „ein jeder in seine Heimatstadt“ gehen musste, sondern die Meldung habe nach römischer Sitte am Wohnort oder am Ort des Grundbesitzes stattgefunden und vor allem sei es nicht üblich gewesen, dass auch Frauen bei einer solchen Deklaration mitgehen mussten.

Zumindest der dritte Einwand wurde inzwischen durch Papyrusfunde aus Ägypten entkräftet. Durch diese Funde ist heute gesichert, dass in Ägypten alle 14 Jahre vom Jahre 33/4 n. Chr. bis 257/8 n. Chr. Volkszählungen zum Zweck der Schätzung der Vermögenswerte stattfanden, wobei abweichend von der bei römischen Bürgern angewendeten Verfahrensweise bei der Abgabe der Deklarationen alle Bewohner sich persönlich den Behörden in ihrer Heimat zu stellen hatten. Überdies bezeuge die Papyri ausdrücklich, dass auch die verheirateten Frauen vor dem Zensor zu erscheinen hatten.<sup>159</sup> So ist es durchaus plausibel, dass auch in Israel die gleiche Verfahrensweise angewendet wurde.

Ein genaueres Studium der Quellen erweist nun auch die beiden ersten Einwände als unzureichend. Zuvor sei noch erwähnt, dass neben einigen Historikern überraschenderweise vor allem auch Theologen gegen die historische Glaubwürdigkeit des Lukas-Berichtes streiten, während auf der anderen Seite gerade auch viele Historiker und Fachleute des römischen Rechts sich entschieden für die Historizität eingesetzt haben (so z.B. Savigny, Huschke, Marquart und Zumpt). Heutige Theologen vertreten nämlich vielfach die Ansicht, dass die neutestamentlichen Schriftsteller keinen großen Wert auf historische Exaktheit gelegt haben. Das geht manchmal so weit, dass man Lukas sogar zutraut, die allgemeine Reichsvolkszählung frei erfunden bzw. „am theologischen Reißbrett entworfen“ zu haben. Demgegenüber weist der Historiker Braunert darauf hin, dass ein Historiker bei einem Autor wie Lukas, der in der Einleitung seines Werkes behauptet, er sei allen Ereignissen „von Anfang an genau nachgegangen“ (Lk 1,3), dieses Vorurteil der Theologen nicht teilen könne: „Lukas will also – auch was den ‚Anfang‘,

---

Satz des Kommentators „Tag, an dem Herodes starb“ auf den zweiten Schebat zu beziehen ist, und umgekehrt der Eintrag zum zweiten Schebat „und an diesem starb König Jannai“ auf den siebten Kislev, so dass der Kommentator also die Daten verwechselt hätte. Zugunsten dieser Verwechslungsthese kann man anführen, dass der Kommentar zum zweiten Schebat noch die folgende Begründung enthält, warum man am Todestag Jannais nicht klagen dürfe: Weil nämlich damals zum Tode Verurteilte vom Tode errettet wurden – und er schildert dabei eine ganz ähnliche Errettungsgeschichte wie die, die sich beim Tod des Herodes ereignete (siehe unten S. 42). Demnach wäre Herodes im Januar/Februar gestorben. Aber ein Tod des Herodes in der Zeit zwischen November und Februar ist mit Josephus' Bericht kaum vereinbar, wonach Herodes kurz vor einem Passahfest gestorben ist. Nun hat Solomon Zeitlin in seiner Monographie zur Megillat Taanit alle chronologischen Angaben dieser Schrift eingehend untersucht und festgestellt, dass sich der Kommentator oft geirrt hat; der Feiertag am siebten Kislev bezieht sich Zeitlin zufolge statt auf Herodes' Tod auf den Teilsieg der Juden über Cestius im Rahmen des jüdischen Krieges mit den Römern (vgl. Zeitlin, S. 100–104). Das ist jedoch ebenfalls problematisch, da Josephus für diesen Sieg das Datum des 8. Dios im zwölften Jahre Neros angibt, was den meisten Kommentatoren zufolge dem 8. Marcheshwan 66 n. Chr. entspricht. Zeitlin zufolge soll Josephus hier aber den makedonischen Monat Dios nicht (wie er es in Ant. Jud. zweifellos tut; siehe Fußnote 117) mit dem jüdischen Marcheshwan voll identifiziert haben, sondern er soll den Monat im Sinne des tyrischen Kalenders gebraucht haben, in dem der 8. Dios dem 25. November entspricht, und der 25. November war im Jahre 65 (nicht aber 66!) ein 7. Kislev. Zeitlin nimmt also als Datum des Sieges über Cestius den 7. Kislev 65 an, und setzt den Beginn des Krieges schon im Jahre 65 (statt wie üblich 66) an. Diese komplizierte These scheint mir kaum plausibel zu sein. Worin Zeitlin aber recht haben dürfte: Die Tatsache, dass die Megillat Taanit zum zweiten Schebat und siebten Kislev nicht vermerkt, an welches Ereignis man jeweils denken soll, spricht dafür, dass diese beiden Ereignisse kurz vor der Zusammenstellung der Megillat Taanit stattgefunden haben, so dass sie damals aktuell und in der jüdischen Gemeinde allgemein bekannt waren. Es dürfte somit der zweite Schebat genau wie der siebte Kislev ein Glückstag im Verlauf der jüdischen Revolte 66–70 n. Chr. gegen die Römer gewesen sein, auch wenn wir nicht mehr wissen, um was es sich handelte (vgl. auch Zeitlin, S. 108). Dann war aber der Grund zum Nichtfasten ursprünglich weder der Tod des Herodes noch der des Königs Jannai (letzterer starb bereits 67 v. Chr.). Wie ein Kommentator des sechsten/siebten Jahrhunderts dazu gekommen ist, den siebten Kislev oder – wenn er sich verschrieben hat – den zweiten Schebat als Todestag des Herodes anzusehen, bleibt natürlich trotzdem unklar. Mehr Vertrauen verdient aber jedenfalls der Geschichtsschreiber Josephus aus dem ersten Jahrhundert, nach dessen Darstellung Herodes weder im Kislev noch im Schebat, sondern offenbar im Monat Nisan starb.

<sup>157</sup> Die Wegbereiter und Hauptvertreter dieser „kritischen“ Ansicht waren und sind Strauss (S. 254–266) und Schürer (S. 508–543).

<sup>158</sup> Paulus Orosius, *Historia adversus paganos* 6,22,6; Cassiodor, *Variarum* 3,52; Isidor, *Etymologiarum* 5,36,4 und Suidas, *Lex.*, Art. *apographe*. Diese Quellen stammen aus dem 5., 6., 7., und 10. Jahrhundert.

<sup>159</sup> Vgl. Braunert, S. 197 und Kroll, S. 14.



die Geburtsgeschichte Jesu betrifft – als Historiker ernst genommen werden und fordert geradezu eine Beurteilung heraus, für die es entscheidendes Kriterium sein muss, ob seine Schilderung der anderwärts feststellbaren historischen Faktizität entspricht. Eine solche Beurteilung des Lukas ist bisher im allgemeinen zu durchaus positiven Ergebnissen gelangt, während sie bezüglich des Schätzungsberichtes weiterhin kontrovers ist.<sup>160</sup> Dass Lukas die Volkszählung erfunden haben soll, ist im Übrigen auch schon deshalb ganz unglaublich, weil zum Zeitpunkt der Abfassung des Lukasevangeliums sicher noch Menschen gelebt haben, welche die Zeit der Geburt Christi aus eigener Erinnerung kannten.

In der Tat gibt es Beweise für eine allgemeinen Volkszählung unter Augustus. Auf einer antiken Tempelinschrift (dem *Monumentum Ancyranum*) ist ein Text erhalten, den Augustus selbst gegen Ende seines Lebens verfasst hat. Dort sagt er zum Thema Volkszählungen: „Im Jahre 28 [v. Chr.] nahm ich, gemeinsam mit Marcus Agrippa, eine Volkszählung vor, die erste seit einundvierzig Jahren, die zum Abschluss gelangte. Sie ergab eine Gesamtzahl von 4 063 300 römischen Bürgern. Eine zweite Volkszählung, für die ich die Befugnisse eines Konsuls erhielt, brachte ich im Jahre 8 [v. Chr.] allein zum Abschluss. Sie ergab 4 233 000 römische Bürger. Eine dritte Zählung besorgte ich, mit gleichen Befugnissen wie bei den vorigen, zusammen mit meinem Sohne Tiberius im Jahre 13 [n. Chr.]. Sie ergab 4 937 000 römische Bürger“ (Text zitiert nach Stemberger, wobei Stemberger die Zeitangaben in die heutige Zeitrechnung übertragen hat).<sup>161</sup>

Augustus hat demnach drei Volkszählungen von römischen Bürgern, d.h. von Personen mit römischem Bürgerrecht durchgeführt, eine im Jahre 28 v. Chr., eine im Jahre 8 v. Chr. und eine im Jahre 13 n. Chr. Die Forschung hat nie daran gezweifelt, mit den „römischen Bürgern“ nicht nur die in Rom ansässigen Bürger, sondern alle Personen mit römischem Bürgerrecht im ganzen Reich gemeint sind.<sup>162</sup> Allerdings waren von diesen Zählungen die Personen ohne Bürgerrecht, also etwa neun Zehntel der Gesamtbevölkerung,<sup>163</sup> ausgeschlossen. Somit bezeugt dieses Dokument, für sich allein genommen, noch keine Zählung aller Bewohner des Reiches. Ergänzend liegen aber weitere Zeugnisse vor, die uns über umfassende Volkszählungen z.B. in Gallien, Cyrene, Ägypten und Syrien einschließlich Judäa unterrichten:

- In Gallien fanden in den Jahren 27 v. Chr., 12 v. Chr. und 14–16 n. Chr. Volkszählungen statt, wobei manche Forscher davon ausgehen, dass die Texte sich auf ein einziges, sich über vierzig Jahre (!) erstreckendes Volkszählungsunternehmen beziehen.<sup>164</sup>
- In Cyrene wurde 7 v. Chr. die exakte Anzahl der Bevölkerung ermittelt.<sup>165</sup>
- In Ägypten wurde das Zensuswesen anscheinend von Augustus neu geordnet, und zwar beginnend mit einem Zensus neuen Stils im Jahre 10/9 v. Chr. oder 5/6 n. Chr.<sup>166</sup>
- In Apamea (einem Stadtstaat in Syrien) hat ein Beamter des Quirinius die Volkszählung übernommen, wie eine Inschrift bezeugt;<sup>167</sup> dies muss in der Zeit 12 v. Chr. bis 1 n. Chr. geschehen sein, als Quirinius im Orient Befehlsgewalt hatte.
- In Syrien, insbesondere in Judäa, hat Quirinius im Jahre 6/7 n. Chr. eine Vermögensschätzung durchgeführt.<sup>168</sup>

Fügt man zu diesen Quellen noch das oben genannte Zeugnis über die von Augustus angeordneten Reichsbürgerzählungen in den Jahren 28 v. Chr., 8 v. Chr. und 13 n. Chr. hinzu, so gewinnt man den Eindruck, dass unter Augustus seit 28 v. Chr. ständig irgendwelche Volkszählungen im Gange waren, die nach und nach das ganze Reich mit allen seinen Bewohnern erfassten. Dass dann am Ende der Regierung des Augustus tatsächlich ein umfassendes Zensuswerk als abgeschlossen gelten konnte, zeigt die Tatsache, dass Augustus am Ende seines Lebens ein (leider nicht mehr erhaltenes) Buch schrieb mit dem Titel *Breviarium totius imperii*, in welchem er eigenhändig aufgezeichnet hatte, wie viele Bürger und Bundesgenossen unter den Waffen standen und mit welchen Tributen und Steuern man rechnen konnte.<sup>169</sup> Nun konnte Augustus die Informationen für ein solches Register nur durch eine umfassende Volkszählung oder durch mehrere sich ergänzende Volkszählungen in den einzelnen Provinzen erhalten haben.

Durch diese Fakten kann die Volkszählung als historisch bestätigt gelten. Umstritten ist jedoch, ob Augustus zu einem bestimmten Zeitpunkt einen *Befehl* zur Aufschreibung des ganzen Erdkreises erteilt und veröffentlicht hat. Viele meinen, dies aufgrund der Tatsache verneinen zu können, dass außer dem Bericht des Lukas kein damaliges Zeugnis dafür vorliegt. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass aufgrund der wenigen Quellen aus jener Zeit auch für andere wichtige Kaisererlasse nur ein einziges oder sogar überhaupt kein zeitgenössisches Zeugnis vorliegt. Das interessanteste Beispiel hierfür ist die *allgemeine Reichsvermessung*, die noch von Caesar 44 v. Chr. angeordnet und unter Augustus 19 v. Chr. zum Abschluss geführt worden sein soll. Die Geschichtlichkeit dieses gewaltigen Unternehmens, das möglicherweise nicht nur im Interesse des

<sup>160</sup> Braunert, S. 201–202.

<sup>161</sup> Stemberger S. 65.

<sup>162</sup> Vgl. Braunert, S. 193.

<sup>163</sup> Die Gesamtbevölkerung betrug nach modernen Schätzungen im Jahre 14 n. Chr. über 60 Millionen (Christ, S. 371), von denen nach dem Monumentum Ancyranum nur ca. 5 Millionen römische Bürger waren.

<sup>164</sup> So etwa Stauffer, Dauer, S. 18; anders Braunert, S. 198–199.

<sup>165</sup> Vgl. Finegan, 1. Auflage S. 237, 2. Auflage S. 305.

<sup>166</sup> Vgl. Lagrange, S. 62.

<sup>167</sup> Vgl. Kroll, S. 20.

<sup>168</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 17,13,5 und 18,1,1.

<sup>169</sup> Dies ist bezeugt bei Tacitus, Annalen 1,11 und Sueton, Leben des Augustus 101.

geographischen Wissens, sondern vielleicht auch als Vorbereitung einer umfassenden Volkszählung und Besteuerung durchgeführt wurde, ist heute weitgehend anerkannt, obgleich es von *keinem einzigen* gleichzeitigen Schriftsteller erwähnt wird.<sup>170</sup> Nun berichten über die damaligen Ereignisse unter Augustus von den antiken Schriftstellern nur Dio Cassius in seiner *Römischen Geschichte*, Sueton in seinem *Leben des Augustus* und Augustus selbst in dem schon genannten *Monumentum Ancyranum*. Von diesen drei Quellen ist einzig der Kurzbericht des Augustus wirklich zeitgenössisch, denn Sueton schreibt Anfang des zweiten, Dio gar erst Anfang des dritten Jahrhunderts. Die Nichterwähnung des Erlasses in diesen Schriften aber wäre aber umso verständlicher, je weniger spektakulär das Edikt gewesen ist. Und in der Tat darf man sich den Befehl des Augustus nicht als eine Aufsehen erregende Aufforderung zur *gleichzeitigen* Abhaltung einer weltweiten Volkszählung in allen Provinzen vorstellen. Wenn nämlich dieser Befehl in den Jahren erfolgte, die für die Geburt Christi in Frage kommen, so war es anscheinend ein nachgeschobener Befehl, der im Hinblick auf die schon seit vielen Jahren in verschiedenen Provinzen durchgeführten bzw. gerade laufenden Volkszählungen angeordnet hat, die Reihe dieser Volkszählungen fortzusetzen und zu einer umfassenden Erhebung im ganzen Reich zu ergänzen. In diesem Sinn schreibt Theodor Zahn: „Das Gebot des Augustus in Lc 2,1 bezieht sich nicht auf eine einmalige und im ganzen Reiche gleichzeitige Schätzung, sondern besteht in der Verfügung, dass fortan solche Schätzungen überall im Reiche stattfinden sollen.“<sup>171</sup> Noch weniger spektakulär aber wäre die Angelegenheit, wenn Augustus den Befehl zur Aufschreibung des ganzen Erdkreises überhaupt nie als *Einzeldokument* verfasst, sondern lediglich von einem bestimmten Zeitpunkt an als *Präambel* den kaiserlichen Verordnungen für die Statthalter beigefügt hätte, in denen diese zur Durchführung einer begrenzten Volkszählung in ihrer Provinz aufgefordert wurden (so vermutete schon Instinsky).<sup>172</sup> Dann könnte Lukas seine Information der entsprechenden Verordnung für den Statthalter von Syrien entnommen haben. Einen zwingenden Grund, die Angabe des Lukas über einen kaiserlichen Erlass als historischen Irrtum oder als reine Erfindung abzutun, gibt es also jedenfalls nicht.

Kommen wir nun zum zweiten Problem, zu Sulpicius Quirinius, der nach Josephus erst 6/7 *nach* Christus als Statthalter von Syrien eine Vermögensschätzung in Judäa durchführte.<sup>173</sup> Es gibt verschiedene Versuche, dieses Problem zu lösen:

a) Zunächst ist der Versuch des evangelischen Theologen und Altertumsforschers Theodor Zahn zu nennen, der kurzerhand die Angaben des Josephus als Irrtum verwirft. Aber dies ist wegen der präzisen Zeitangabe bei Josephus unwahrscheinlich. Zahn macht aber einige treffende Beobachtungen, auf die ich am Schluss dieses Abschnitts eingehen werde.

b) Ähnlich ist wohl der von Wieseler und anderen unternommene Versuch zu beurteilen, den Text anders als üblich zu übersetzen: Statt von einer ersten Aufschreibung unter Quirinius zu sprechen, möchte man übersetzen: „Diese Aufschreibung geschah, *bevor* Quirinius Statthalter von Syrien war“. Grammatisch wäre dies zur Not möglich, doch ist kaum einzusehen, warum Lukas den syrischen Statthalter genannt haben sollte, *vor* dem die Volkszählung stattfand (und nicht den, zu dessen Zeiten sie durchgeführt wurde).

c) Bleibt man also bei der gewöhnlichen Übersetzung, so ist bemerkenswert, dass Lukas von einer „*ersten*“ Aufschreibung berichtet, diese also möglicherweise von einer *zweiten* Aufschreibungen unterscheiden will. Dabei kann man den Text so verstehen, dass *beide* unter Quirinius stattfanden. In Ägypten wurde ungefähr alle 14 Jahre eine Volkszählung durchgeführt. Wenn ein solcher Zyklus auch in Judäa befolgt wurde, würde die Volkszählung vor jener des Jahres 6/7 n. Chr. in die Zeit um 8/7 v. Chr. fallen. Die Kardinalfrage ist aber: War Quirinius damals schon Statthalter von Syrien? Die Liste der bekannten Statthalter von Syrien ist folgende:<sup>174</sup>

23 v. Chr.	–	13 v. Chr.	Vipsanius Agrippa
12 v. Chr.	–	11 v. Chr.	???
10 v. Chr.	–	9 v. Chr.	Titius
9 v. Chr.	–	6 v. Chr.	Sentius Saturnius
6 v. Chr.	–	4 v. Chr.	Quintilius Varus
3 v. Chr.	–	2 v. Chr.	???
1 v. Chr.	–	4 n. Chr.	Gaius Caesar (Augustus' Enkel)
4 n. Chr.	–	5 n. Chr.	Volusius Saturnius
6 n. Chr.	–	7 n. Chr.	Sulpicius Quirinius

Im Jahre 12 v. Chr. war Sulpicius Quirinius Konsul in Rom; danach ging er als Legat des Kaisers in den Osten, so dass seit dieser Zeit eine Statthalterschaft von Syrien nicht ausgeschlossen ist. Manche Historiker sind seit Mommsen (1883) in der Tat überzeugt, dass Quirinius zweimal syrischer Statthalter gewesen sein muss.<sup>175</sup> Zum einen stützt sich diese Überzeugung auf die

<sup>170</sup> Die älteste Quelle, welche die Vermessung direkt erwähnt, ist die *Cosmographia* eines ansonsten unbekanntes Julius Honorius, die wohl dem dritten, vierten oder fünften Jahrhundert angehört. Weiterführendes zu diesem Thema bei Wieseler, Beiträge S. 23 und 51–52; Synopse S. 81–82; Gardthausen, Teil 1 Band 2, S. 936–939 mit Anmerkungen in Teil 2, Band 2, S. 548–551; Schürer, S. 521–523; Paulys Realencyclopädie, 19. Halbband (1918), Stichwort „Julius Honorius“, Spalten 614–628, besonders 625–628.

<sup>171</sup> Zahn, Grundriß, S. 11.

<sup>172</sup> Instinsky, S. 32.

<sup>173</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 17,13,5 und 18,1,1.

<sup>174</sup> Vgl. Paulys Realencyclopädie, 2. Reihe, 8. Halbband (1932), Sp. 1629, Stichwort „Syrien“.

<sup>175</sup> Vgl. Paulys Realencyclopädie, 2. Reihe, 7. Halbband (1931), Stichwort „Sulpicius (Quirinius)“, Spalte 833; Kroll, S. 431, Anm. 17.

1764 entdeckte *Tiburтинische Monumentalinschrift* (wohl ein Grabstein), die von einem syrischen Statthalter spricht (sein Name ist leider nicht erhalten), der mehrmals dieses Amt bekleidete, wobei die sonstigen Aussagen der Inschrift gut auf Quirinius passen. Zum anderen führte Quirinius irgendwann zwischen 12 und 1 n. Chr. im kaiserlichen Auftrag Krieg gegen die Homonadenser. Der Feldherr in einem solchen Krieg aber musste nach damaliger Gepflogenheit Statthalter der Provinz sein, in welcher oder von welcher aus der Krieg geführt wurde. Da der Krieg aber höchstwahrscheinlich von Syrien aus geführt wurde, weil von allen benachbarten Provinzen nur dort eine Armee zu diesem Zweck zur Verfügung stand,<sup>176</sup> folgert man, dass Quirinius das Amt des Statthalters von Syrien schon irgendwann in der Zeit von 12 v. Chr. bis 1 n. Chr. innegehabt hatte. Als Zeitperiode, in welche diese erste Statthalterschaft des Quirinius gefallen sein könnte, kommen zunächst die beiden Lücken in Frage, die wir in der Liste der Statthalter Syriens jener Zeit haben: die Zeit zwischen Varus und Caesar, also etwa die Jahre 3–2 v. Chr. (wie Zumpt und Mommsen annehmen) oder die Zeit zwischen Agrippa und Titius, also etwa die Jahre 11–9 v. Chr. (wie z.B. Schmid annimmt).<sup>177</sup> Möglich ist aber auch, dass wir Quirinius in beide Lücken einzusetzen haben und darüber hinaus sogar als *übergeordneten* „Statthalter von Syrien“ während der ganzen Zeit der übrigen in der Tabelle aufgeführten Statthalter ansehen können. Dafür spricht, dass Quirinius von 12 v. Chr. bis 1 v. Chr. der generelle Legat des Kaisers im Orient, eine Art „Vizekaiser des Ostens“ war. Augustus hatte nämlich seit 23 v. Chr. ständig einen Vertreter, der über die Ostprovinzen, d.h. vor allem über die große Provinz Syrien und deren Nachbarprovinzen den Oberbefehl führte. Nachdem von 23 v. Chr. bis 12 v. Chr. Vipsanius Agrippa dieses Amt innegehabt hatte, folgte ihm von 12 v. Chr. – 1 v. Chr. Quirinius, dann erhielt dieses Amt von 1 v. Chr. bis zu 4 n. Chr. formal der jugendliche C. Caesar, der Enkel und Adoptivsohn des Augustus, wobei ihm der erfahrene Quirinius von 2 n. Chr. an als Ratgeber zur Seite gestellt wurde, und nach dem frühen Tod des Caesar übernahm Quirinius das Amt wieder allein von 4 n. Chr. bis 17 n. Chr. Man kann somit sagen, dass Quirinius von 12 v. Chr. bis 17 n. Chr. der entscheidende Mann im Osten war, der stets über Syrien das Sagen hatte, teils als höherer Oberbefehlshaber, teils auch als eigentlicher Statthalter, als welcher er wohl automatisch immer dann fungieren musste, wenn kein eigens dazu nommierter Mann zur Verfügung stand. Daher braucht es uns auch nicht zu stören, dass die erste Lücke in der Liste der Statthalter mit Sicherheit eine Zeit *vor* und die zweite eine Zeit *nach* der Geburt Christi umfasste, während in den Jahren 9–4, in welche Christi Geburt fällt, die eigentlichen Statthalter Syriens *Saturnius* (9–6 v. Chr.) und *Varus* (6–4 v. Chr.) hießen. Denn Lukas konnte den Quirinius mit gewissem Recht auch in der Zeit des Saturnius und des Varus als „Statthalter von Syrien“ im weiteren Sinn bezeichnen, da dieser den Oberbefehl über Saturnius und Varus hatte. Mehr noch: Wenn sich die Volkszählung in Israel über mehrere Jahre erstreckte, in denen mehrere syrische Statthalter regierten, die jedoch alle unter dem Oberbefehl des Quirinius standen, so blieb Lukas, wollte er sich kurz und bündig ausdrücken, gar nichts anderes übrig, als das ganze Unternehmen der „syrischen Statthalterschaft“ des Quirinius zuzuschreiben.

Einen chronologischen Anhaltspunkt für eine Volkszählung schon zur Zeit des Herodes liefert uns nun der frühchristliche Autor Tertullian (etwa 160–220 n. Chr.), welcher schreibt, dass die Volkszählung, von der Lukas berichtet, vom syrischen Statthalter Sentius Saturnius durchgeführt wurde.<sup>178</sup> Tertullian sagt, dies „steht fest“ (constat), und er verweist seine Gegner dabei auf die einsehbaren offiziellen Akten in den römischen Archiven (!). Diese Akten, auf die auch andere frühchristlichen Autoren verweisen, sind heute nicht mehr erhalten. Da aber Tertullian als Christ wusste, dass Lukas nicht Saturnius, sondern Quirinius als Statthalter nennt, hätte es wohl niemals gewagt, von Saturnius zu sprechen, hätte er diesen Namen nicht wirklich in offiziellen Dokumenten aufgefunden. So haben wir guten Grund zu der Annahme, dass Saturnius, der syrische Statthalter von 9–6 v. Chr., tatsächlich etwas mit der Volkszählung zu tun hatte.

Die These von den zwei Volkszählungen unter Quirinius hat jedoch auch eine Schwachstelle. Josephus berichtet im Zusammenhang von der Volkszählung von einem Aufstand unter Judas dem Galiläer. Diesen Aufstand erwähnt auch Lukas in seiner Apostelgeschichte (Apg 5,37), wobei es heißt, der Aufstand habe in „den Tagen der Volkszählung“ stattgefunden. Demnach scheint es also doch nur *eine* Volkszählung in Palästina gegeben zu haben, und die beiderseitige Erwähnung des Aufstandes unter Judas ist ein starkes Indiz dafür, dass Lukas und Josephus dieselbe Volkszählung meinen. Mit der These von nur einer Volkszählung wäre auch Lk 2,1 vereinbar, denn dass dort von der „ersten“ Volkszählung die Rede ist, muss nicht im Hinblick auf eine zweite gesagt sein, sondern könnte einfach besagen, dass eine „den ganzen Erdkreis“ umfassende Volkszählung zuvor noch niemals stattgefunden hatte.

d) Daher hat Ethelbert Stauffer in seiner Schrift über die Dauer des Census Augusti eine andere Lösung vorgeschlagen. Nach Stauffer gab es *nur eine* römische Volkszählung in Palästina, die jedoch *zwei Teile* umfasste: Der erste Teil begann nach dem Zeugnis des Lukas zur Zeit des Herodes (also vor 4 v. Chr.), nach dem Zeugnis des Tertullian genauer unter Saturnius (also irgendwann 9–6 v. Chr.), und zog sich über mehrere Jahre hin. Der zweite, von Josephus erwähnte Teil des Unternehmens aber erfolgte nach längerer Unterbrechung im Jahre 6/7 n. Chr. Das Beispiel Galliens, wo die Volkszählung mit Unterbrechungen möglicherweise vierzig Jahre dauerte, zeigt, dass ein Zeitraum von zwölf bis fünfzehn Jahren für eine erstmalige Volkszählung (die naturgemäß länger dauert, und die mit größeren Widerständen in der Bevölkerung einhergeht als die routinemäßige spätere Wiederholung) durchaus realistisch ist. Josephus und Lukas meinen dann also dieselbe Volkszählung, jedoch hat Lukas die Anfangsaktionen und Josephus den Schlussakt des Unternehmens geschildert. In diesem Zusammenhang betont Stauffer, dass Lukas und Josephus für die Volkszählung verschiedene Ausdrücke gebrauchen: Lukas spricht ausschließlich von „*apographe*“ (Aufschreibung), Josephus dagegen meist, wenn auch nicht ausschließlich, von „*apotimesis*“ (Schätzung). Beide Begriffe können zwar synonym verwendet werden, beschreiben aber im engeren Sinn Verschiedenes: die „Aufschreibung“ meint die *statistische Ersterfassung* der Gesamtbevölkerung, bei dem jeder persönlich zu erscheinen und sein Vermögen zu deklarieren

<sup>176</sup> Vgl. Ramsey, S. 230.

<sup>177</sup> Vgl. Schmidt, S. 56.

<sup>178</sup> Vgl. Tertullian, *Adversus Marcionem* IV,17 und 19.

hat, während die „Schätzung“ die aufgrund der Aufschreibung erfolgende *behördliche Steuerveranlagung* ist, die wesentlich schneller ablaufen kann und bei der man nicht mehr vor dem Zensor zu erscheinen hat.

Im Interesse seiner auch sonst tendenziös romfreundlichen Darstellung hätte also Josephus den ersten, langwierigen und mit großen Widerständen in der Bevölkerung verbundenen Teil des Volkszählungsunternehmens weitgehend unterschlagen. Man findet aber bei Josephus trotzdem Andeutungen dahingehend, dass der „Schätzung“ des Jahres 6 n. Chr. eine längere Periode der „Aufschreibung“ voranging. Mitten im Bericht über die „Schätzung“ blendet Josephus nämlich anscheinend zurück, wobei er jetzt plötzlich wie Lukas das Wort „Aufschreibung“ gebraucht: „*Bald fand sich nun Quirinius auch in Judaea ein, ... um hier ebenfalls das Vermögen zu schätzen [apotimesis] ... Die Juden waren zwar zu Anfang empört über die Verhörsmethode, die bei der Aufschreibung [apographe] zur Anwendung kam, gaben jedoch allmählich auf Zureden des Hohenpriesters Joazar, des Sohnes des Boethos, ihren Widerstand auf.*“<sup>179</sup>

Merkwürdig ist hier die Erwähnung des Hohenpriesters Joazar. Dem Bericht des Josephus entnehmen wir nämlich, dass dieser Hohepriester im Jahre 4 v. Chr. noch von Herodes ins Amt eingesetzt und bereits Ende 4 v. Chr. wieder von Archelaos abgesetzt worden war,<sup>180</sup> so dass Josephus im zweiten Satz anscheinend auf Ereignisse des Jahres 4 v. Chr. zurückgeblendet. Für einen Rückblick sprechen auch die Worte „zu Anfang“ und der plötzliche Gebrauch von *apographe* statt *apotimesis* im ersten Satz. Es wäre dann auch alles, was Josephus anschließend über den Widerstand Judas des Galiläers gegen die Aufschreibung berichtet,<sup>181</sup> auf das Jahr 4 v. Chr. und die unmittelbar folgenden Jahre zu beziehen. Übereinstimmend damit erwähnt Josephus auch tatsächlich in seinem Bericht über das Jahr 4 v. Chr. ebenfalls einen in Galiläa gegen den Staat agierenden Judas.<sup>182</sup>

Allerdings sind Josephus' Aussagen über Joazar höchst konfus. Zunächst wird er im Jahre 4 v. Chr. durch Archelaos abgesetzt;<sup>183</sup> später aber wird er erneut abgesetzt, und zwar jetzt durch Quirinius im Jahre 6 n. Chr.,<sup>184</sup> ohne dass zuvor von einer erneuten Amtsübernahme die Rede war. Josephus scheint also Nachrichten über die Aufschreibung aus dem Jahre 4 v. Chr. und über die Schätzung aus dem Jahre 6 n. Chr. ineinander zu fügen bzw. durcheinander zu bringen. Diese Widersprüche waren für Theodor Zahn der Anlass, um – was ich für übertrieben halte – die Schätzung des Jahres 6 n. Chr. als Irrtum abzulehnen und gleich alle von Josephus berichteten Geschehnisse ins Jahr 4 v. Chr. zu verlegen.<sup>185</sup>

Bei kritischer Würdigung der Nachrichten des Josephus und der übrigen Zeugnisse ergibt sich nun folgendes Bild. Auch nach Josephus scheint es eine langjährige Aufschreibung gegeben zu haben, die bereits 4 v. Chr. im Gang war. Der damalige Hohepriester Joazar konnte das Volk zur Aufgabe des anfänglichen Widerstandes bewegen. Dieser erfolgreichen Beschwichtigung durch Joazar aber dürfte vor dem Jahre 4 v. Chr. eine längere Phase vorangegangen sein, in welcher die Volkszählung durch den Widerstand der Bevölkerung weitgehend blockiert wurde. Was den Zeitpunkt für den Beginn der Volkszählung angeht, so ist zunächst das Zeugnis des Tertullian heranzuziehen, der offenbar den Namen des Statthalters Saturnius (9–6 v. Chr.) in einem offiziellen Dokument über die Volkszählung verzeichnet fand. Möglicherweise ist der Beginn der Volkszählung durch den Treueschwur auf den Kaiser markiert, den nach dem Bericht des Josephus „das ganze jüdische Volk“ zu leisten hatte.<sup>186</sup> Dieses Ereignis fällt bei Josephus in die Zeit des Saturnius, wahrscheinlich in dessen letztes Amtsjahr 6 v. Chr.<sup>187</sup> In diesem Jahr wurden im Gebiet der Homonadenser neue Straßen angelegt, woraus man schließen kann, dass in 6 v. Chr. der Krieg des Quirinius gegen die Homonadenser gerade beendet worden war,<sup>188</sup> so dass Quirinius jetzt für neue Aufgaben zur Verfügung stand.<sup>189</sup> Die Volkszählung begann also wahrscheinlich im Jahre 6 v. Chr., ging zunächst langsam voran und erhielt 4 v. Chr. durch den Hohenpriester Joazar Unterstützung. Nachdem Joazar aber noch im gleichen Jahre wieder abgesetzt worden war, kam die Volkszählung in Judäa wahrscheinlich ganz zum Stillstand, da sie anscheinend Archelaos, nachdem dieser den Joazar abgesetzt hatte, nicht gefördert wurde. Anlässlich der Verbannung des Archelaos im Jahre 6 n. Chr. aber kam Quirinius persönlich nach Judäa und führte die Volkszählung endgültig zum Abschluss. Das ganze Unternehmen umfasste demnach in etwa den Zeitraum von 6 v. Chr. – 6 n. Chr.

### 6.3. Die Magier und der Stern

Einer der interessantesten Berichte über die Geburt Jesu ist die Erzählung des Matthäus 2,1–16 über einen seltsamen Stern, der möglicherweise zur Datierung der Geburt Jesu genutzt werden kann:

<sup>179</sup> Josephus, Jüd. Alt. 18,1,1; zur Übersetzung vgl. Stauffer, Dauer, S. 25–26.

<sup>180</sup> Die Einsetzung durch Herodes erwähnt Josephus in Jüd. Alt. 17,6,4; die Absetzung durch Archelaos in Jüd. Alt. 17,13,1.

<sup>181</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 18,1,1 und 18,1,6.

<sup>182</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 17,10,5.

<sup>183</sup> Josephus, Jüd. Alt. 17,13,1.

<sup>184</sup> Josephus, Jüd. Alt. 18,2,1.

<sup>185</sup> Vgl. Zahn, Grundriß, S. 10–11; Smallwood, High Priests, S. 18–21; Schürer, S. 541–542 (kritisch zu Zahn), und den Artikel von Lagrange.

<sup>186</sup> Jüd. Alt. 17,2,4.

<sup>187</sup> In Jüd. Alt. 17,3,1–2 wird erzählt, dass Antipater kurz nach dem Schwur nach Rom reiste; nach einem Aufenthalt von anscheinend nicht viel mehr als sieben Monaten (17,5,3) kehrte er zurück, und nach seiner Rückkehr war bereits Varus Statthalter (17,5,2).

<sup>188</sup> Vgl. Ramsey, S. 237–239.

<sup>189</sup> Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass Quirinius die Volkszählung schon damals persönlich im Land des relativ autonomen König Herodes durchgeführt hat; er wird die Durchführung vielmehr dem Herodes überlassen haben. Lukas sagt auch gar nicht, dass die Volkszählung direkt von Quirinius geleitet wurde: „als Quirinius Statthalter von Syrien war“ (Lk 2,2) ist eine reine Zeitangabe.

„Als aber Jesus in den Tagen des Königs Herodes in Bethlehem in Judäa geboren worden war, siehe da kamen Magier [Weise, Sterndeuter] aus den Aufgängen [= aus dem Osten] nach Jerusalem und sagten: Wo ist der geborene König der Juden? Wir haben seinen Stern im Aufgang [oder: Osten] gesehen und sind gekommen, um ihm zu huldigen. Als König Herodes das hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem. Und er ließ alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes zusammenkommen und erkundigte sich bei ihnen, wo der Messias geboren werden sollte. Sie antworteten ihm: In Bethlehem in Judäa, denn so steht es bei dem Propheten. [...]

Dann rief Herodes die Magier heimlich zu sich und erkundigte sich genau nach der Zeit des erscheinenden Sterns. Und er schickte sie nach Bethlehem und sagte: Geht und forscht genau nach dem Kind und wenn ihr es gefunden habt, berichtet mir, damit auch ich komme und ihm huldige. Als sie den König gehört hatten, machten sie sich auf den Weg. Und siehe, der Stern, den sie hatten im Aufgang gesehen, zog vor ihnen her, bis er hinkommend stehen blieb oben darüber, wo das Kind war. Und als sie ihn sahen, freuten sie sich in sehr großer Freude. Und sie gingen in das Haus und sahen das Kind und seine Mutter Maria. Da fielen sie nieder und huldigten ihm. Und sie taten ihre Schätze auf und brachten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe als Gaben dar. Weil ihnen aber im Traum geboten wurde, nicht zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem anderen Weg heim in ihr Land.

Als sie aber gegangen waren, siehe da erscheint ein Engel des Herrn dem Josef im Traum und sagt: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und flieh nach Ägypten, und bleibe dort, bis ich es dir sage, denn Herodes wird das Kind suchen, um es umzubringen. Er aber stand auf, nahm das Kind und seine Mutter des nachts zu sich und floh nach Ägypten und blieb dort bis zum Ende des Herodes [...] Als damals Herodes merkte, dass er von den Magiern hintergangen worden war, wurde er sehr zornig. Er sandte hin und ließ in Bethlehem und der ganzen Umgebung alle Knaben vom Zweijährigen abwärts töten, der Zeit entsprechend, die er von den Magiern genau erfahren hatte.“

Diese Geschichte klingt für den heutigen Leser zunächst wie eine Geschichte aus „Tausend und eine Nacht“. Bei genauerer Untersuchung verliert sie aber immer mehr ihren märchenhaften Charakter. Matthäus gebraucht für die weisen Männer das Wort *Magier*. Als „Magier“ bezeichnete man ursprünglich nicht Zauberer, sondern die Angehörigen eines medo-persischen Stammes bezeichnet, nämlich die Angehörigen des medo-persischen Priesterstammes.<sup>190</sup> Ähnlich wie in Israel die Angehörigen des Stammes Levi den priesterlichen Dienst versehen mussten, waren also die Magier bei den Medern und Persern als Priester tätig, und zwar als Priester der persischen Religion, des Zoroastrismus. Darüber hinaus dienten sie in Persien, später aber auch in anderen Ländern wie Babylonien, Arabien und Ägypten als Ratgeber der Könige und als Wissenschaftler. Besonders pflegten sie Astronomie und Astrologie, waren also *Sterndeuter*, und aufgrund ihrer hohen Stellung am Hof kann man sie auch in einem übertragenen Sinn *Könige* nennen. So schreibt schon Tertullian (um 200 n. Chr.), sie hätten im Orient fast als Könige gegolten.<sup>191</sup> Auch ihr Interesse daran, einen „König der Juden“ ihre Reverenz zu erweisen, lässt auf hochgestellte Persönlichkeiten mindestens im Rang von Botschaftern schließen. Sie dürften ihre Reise nach Jerusalem zum König Herodes auch wohl kaum als Privatpersonen unternommen haben, denn privaten Sterndeutern aus dem Ausland hätte König Herodes wohl kaum eine Audienz gewährt. Wenn sie nicht selbst Fürsten waren, dürften sie vielmehr als Botschafter im offiziellen Auftrag eines Königs oder Fürsten gekommen sein, an dessen Hof sie als Hofastrologen tätig waren, und der durch sie freundschaftlichen Kontakt zu Herodes aufnehmen wollte. Eine Reise königlicher Magier ins Ausland, um einem König zu huldigen, ist in der damaligen Zeit tatsächlich gut vorstellbar, zumal eine solche Reise – durch gute Geschichtsquellen einwandfrei bezeugt – im Jahr 66 wirklich stattgefunden hat. Damals zogen Magier nach Rom, angeführt vom Magier Tiridates, dem König von Armenien.<sup>192</sup> In Rom angekommen, fiel Tiridates vor Nero nieder und sprach: „*Ich bin dein Sklave und kam zu dir, meinem Gott, dich anzubeten wie [ich] auch den Mithras [anbete]*“.<sup>193</sup>

Allerdings sind auch die Unterschiede zwischen diesem Ereignis und der biblischen Erzählung unübersehbar. Tiridates kam nicht aufgrund einer Sternerscheinung, sondern Nero hatte ihn „durch große Versprechungen dazu bewogen“.<sup>194</sup> Die Schrift beschreibt ferner die Magier, die zu Jesus kamen, nicht als Mithras-Verehrer, sondern als Personen, die auf Gottes Weisung hörten und deren Geschenke und Huldigung Christus entgegennahm. Wie ist das möglich? Im 6. Jh. v. Chr. wurden die Juden nach Babylonien verschleppt, unter anderem auch der Prophet Daniel, der dort zum „*Chef der Magier*“ aufstieg, wie es ausdrücklich in Dan 5,11 (vgl. 2,48) heißt (zu den babylonischen Magiern vgl. auch Dan 2,2; 4,4; 5,7). Man darf annehmen, dass durch Daniels Einfluss viele der ihm untergebenen Magier zum Glauben an den Gott Israels fanden. Nach dem Ende des babylonischen

<sup>190</sup> Der griechische Geschichtsschreiber Herodot unterteilt um 430 v. Chr. das mit den Persern verwandte (und später vereinigte) Volk der Meder ein in die Stämme der Buser, Paretakenianer, Struchater, Arizanter, Buder, und Mag(i)er (Historien 1,101). Xenophon erklärt um 400 v. Chr. in seiner *Cyropaedia* (8,1,23), dass die Magier bei den Persern für religiöse Belange zuständig waren. – Schon in neutestamentlicher Zeit wurde „Magier“ aber auch in der heute üblichen Bedeutung „Zauberer“ im negativen Sinn verwendet. In Apg 13,6–10 ist nämlich von dem „Magier und falschen Propheten Bar-Jesus“, die Rede, den man auch „Elymas“ nannte und den Paulus einen „Sohn des Teufels“ und „Feind jeder Gerechtigkeit“ nennt, und in Apg 8,9–11 ist von einem Simon die Rede, der zwar nicht „Magier“ genannt wird, von dem es aber heißt, dass er magische Handlungen ausführte (griech. „mageuein“, was wie „Magie“ vom Wort „Magier“ abgeleitet ist) und das Volk auf diese Weise in Staunen versetzte, um vor ihm groß zu erscheinen.

<sup>191</sup> Tertullian, *Adversus Marcionem* III,13: „Denn der Osten erachtete die Magier nahezu als Könige“ (Nam et magos reges habuit fere oriens). Interessanterweise steckt in den Worten „Magier“ und „mächtig“ dieselbe Wortwurzel: so ist schon von der Wortbedeutung her der Magier ein „Mächtiger“. Als Könige ohne Einschränkung wurden die Magier wohl erstmals vom Verfasser der „Schatzhöhle“ (5. Jahrhundert) und das „Buch des Adam“ (um 500) bezeichnet (siehe Fußnote 202) sowie von Bischof Caesarius von Arles († 542), welcher sagt: „Jene Magier werden drei Könige genannt“ (Sermo 139, PL 39, Sp. 2018).

<sup>192</sup> Vgl. Plinius der Ältere, *Historia naturalis* 30,16; Dio Cassius 63,1–7; Sueton, *Leben des Nero* 13.

<sup>193</sup> Dio Cassius 63,5,2.

<sup>194</sup> Sueton, *Leben des Nero* 13.

nschen Exils (538 v. Chr.) kehrten viele Juden nach Palästina zurück, aber einige zogen es vor, in Babylonien zu verbleiben. Zur Zeit Christi gab es daher in Babylon eine starke jüdische Gemeinde,<sup>195</sup> die seit den Zeiten Daniels dort ansässig war. Unse-re Magier könnten also von Daniel und der jüdischen Gemeinde in Babylon beeinflusste Fromme gewesen sein, die an den Gott Israels glaubten. Sie dürften dann Daniels Prophezeiung von den 70 Jahrwochen gekannt haben (Dan 9),<sup>196</sup> aus der sie die Zeit der Geburt Christi abschätzen und einen um diese Zeit erscheinenden Stern als Zeichen des Messias werten konnten. Dass ein solcher Stern erscheinen würde, könnten sie auch aus Bileams Prophezeiung herausgelesen haben: „*Ich sehe ihn, aber nicht jetzt: ... ein Stern wird in Jakob aufgehen, und ein Zepter [oder: Schweifstern] wird hervorkommen aus Israel*“ (Num 24,17).<sup>197</sup>

Über Zahl, Namen und Herkunft der Magier gibt es verschiedene Überlieferungen. Wie es in der Catholic Encyclopedia heißt,<sup>198</sup> zeigt ein Gemälde im Friedhof der heiligen Petrus und Marcellinus *zwei*, eines im Lateranmuseum *drei*, eines im Friedhof der Domitilla *vier*, eine Vase im Kircher Museum *acht*; die alte orientalische Tradition spricht von *zwölf*: so noch in der ca. 775 geschriebenen Chronik von Zuqin. Es wird auch behauptet, die Magier seien mit einem *großen Heer* angeeilt.<sup>199</sup> Die am meisten verbreitete Tradition, die zuerst bei Origenes bezeugt ist (um 245), nennt jedoch *drei* Magier, entsprechend der Dreizahl der Geschenke.<sup>200</sup> Diese Drei-Magier-Tradition ließe sich mit den Traditionen, die von einer größeren Gruppe reden, durch die Annahme vereinbaren, dass es womöglich drei hochgestellte, königliche Personen waren, die mit einem größeren Gefolge von Dienern anreisten.<sup>201</sup>

Über die Namen der Magier kursieren in unterschiedlichen Traditionen eine verwirrende Vielzahl von Angaben;<sup>202</sup> vermutlich wollte man mit diesen Namen einfach bestimmte Eigenschaften benennen, die man den Magiern zuschrieb (offensichtlich ist dies z.B. der Fall bei den persischen Namen *Beh-amed* = gut angekommen, *Zud-amed* = flink angekommen und *Durust-amed* = wohl angekommen). Dies schließt natürlich nicht aus, dass unter den vielen tradierten Namen auch die richtigen überliefert

<sup>195</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 18,9,1. Unter den Parthern, deren Großreich zur Zeit Christi östlich an das römische Imperium grenzte, und zu deren Territorium auch Babylon und ganz Mesopotamien sowie Persien gehörte, hatten die dort lebenden Juden großes Ansehen; selbst unter den führenden Parthern konvertierten einige zum Judentum und unterstützten die jüdischen Bestrebungen nach Unabhängigkeit von Rom. In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wurde Babylon sogar zum wichtigsten Zentrum des Judentums; hier entstand der Babylonische Talmud.

<sup>196</sup> Vgl. Neidhart, Prophezeiung von den sieben Jahrwochen.

<sup>197</sup> Weitere prophetische Andeutungen über das Erscheinen eines Sterns könnten Jes 60,3 („Völker ziehen zu deinem Licht und Könige zu den Glanz, der dich überstrahlt“) und Lk 1,78–79 („wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe“) sein. Jes 60,3 könnte den Magiern bekannt gewesen sein. Es gibt auch Stellen, die man als Prophezeiung über die Huldigung Gottes durch königliche Besucher fremder Völker deuten kann. So heißt es in Jes 60,6: „Eine Menge von Kamelen wird dich [Jerusalem] überfluten, Dromedare von Midian und Epha. Sie alle werden von Saba kommen und Gold und Weihrauch bringen“ (vgl. hierzu Hl 3,6 und 4,6, wo die Braut des Hoheliedes von „Myrrhe und Weihrauch“ umhüllt ist). Haben diese Bibelstellen die Magier inspiriert, Gold, Weihrauch und Myrrhe als Geschenke mitzubringen? Ähnlich heißt es in Psalm 68,30: „Könige weihen dir [Gott] Gaben“, und in Psalm 72,10–11: „Könige von Tarschisch und von den Inseln bringen Geschenke, Könige von Saba und Scheba kommen mit Gaben, alle Könige werden ihm [dem Königssohn] huldigen, alle Völker ihm dienen“. Vgl. noch Tob 13,11: „Von ferne kommen viele Völker, von allen Enden der Erde ... Geschenke halten sie in Händen, Gaben für den König des Himmels.“ Zu den genannten Ortschaften: Tarschisch (Tartessos) liegt in Spanien, Midian, Epha, Saba und Scheba in Arabien (Saba, das Land der Sabäer, ist der Jemen in Südarabien). Hier liegen natürlich keine ganz speziellen Prophezeiungen über das Kommen der Magier vor, sondern es wird allgemein verheißen, dass alle Völker Gott anbeten und ihn bzw. seinen Messias-König mit ihren Gaben ehren werden. – Zu außerbiblischen messianischen Prophezeiungen (siehe Fußnoten 219 und 220) gehört auch die Messias-Haggada, in der ebenfalls von einem Stern die Rede ist (siehe Fußnote 229).

<sup>198</sup> Vgl. Catholic Encyclopedia Band 9, S. 528.

<sup>199</sup> Siehe Fußnote 201.

<sup>200</sup> Die Dreizahl erscheint erstmals bei Origenes; vgl. in seinen um 245 geschriebenen Genesis-Homilien die Homilie 14,3 (GCS 29, S. 125).

<sup>201</sup> Auf diese Weise versucht offenbar das um 590 verfasste armenische Kindheitsevangelium die Traditionen zu verbinden, wenn es behauptet: Die drei Magier Melkon, Gaspar und Balthasar kamen „mit einem großen Heer nach Jerusalem ... Die Anführer ihres Heeres, die das Oberkommando hatten, waren zwölf.“ (Kap. 11.1, Peeters, S. 131). Gewisse Manuskripte des armenischen Kindheitsevangeliums fügen hier noch die Namen dieser zwölf Heerführer an: *Barkhouridai*, *Dadmoušai*, *Bardimšai*, *Šahabanai*, *Khorinai*, *D(ē)đmišai*, *Dišboušai*, *Khamarai*, *Šawouršai*, *Akširai*, *Šahourai*, *Šamiram*. Ähnlich erklärt Jakob von Edessa († 708), dass die Mahler wegen der Dreiheit der Gaben in ihren Bildern für das Volk nur drei Magier darzustellen pflegen, dass es aber zwölf „Fürsten und hochangesehene Leute des Landes Persien waren“, die zudem noch „von viel Volk begleitet“ wurden, nämlich „von einem Lager von mehr als tausend Männern, so dass Jerusalem bei ihrer Ankunft in Aufregung geriet“ (zit. nach Kehrer, S. 27; vgl. Mt 2,3). Schließlich verknüpft auch eine syrisch-aramäische Legende die Traditionen, wenn auch auf andere Weise: Demnach waren es zwölf Magier, die von Persien nach Hah kamen, der damaligen Metropole Tur Abdins im Südosten der Türkei. Von hier aus seien aber nur drei der zwölf Magier nach Jerusalem gezogen, während die anderen in Hah auf sie warteten (vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Heilige\\_Drei\\_Könige](http://de.wikipedia.org/wiki/Heilige_Drei_Könige), abgerufen 19.02.2012).

<sup>202</sup> Die in der lateinischen Westkirche gebräuchlichen Namen *Caspar*, *Melchior* und *Balthasar* werden im Haupttext besprochen. Auch bei den orthodoxen Griechen sind diese Namen heute anerkannt, nur dass Caspar *Iasperos* genannt wird. Der Legenda Aurea zufolge (verfasst um 1275 von Jakobus a Voragine) heißen sie bei den Griechen auch *Apellius*, *Amerius*, *Damascus* und bei den Hebräern *Galgatal*, *Malgatal*, *Sarachin*. Gemäß der syrischen Schrift mit dem Titel „Schatzhöhle“ aus dem 5. Jahrhundert (Kap. 45,19) heißen die drei Magier *Hormizd*, König von Persien, *Jazdegerd*, König von Saba, und *Peroz*, König von Seba. Da dies persische Namen sind, wurden diese offenbar in Persien populär. Andere persische Namen sind nach Kehrer, S. 29: *Beh-amed* (= gut angekommen), *Zud-amed* (= flink angekommen) und *Durust-amed* (= wohl angekommen). Bei den Äthiopiern findet man die Namen *Hor*, König von Persien, *Basan-ater*, König von Saba und *Karsudan*, König des Ostens (so nach dem um 500 verfassten äthiopischen „Buch Adams“; vgl. Dillmann, S. 136) oder *Tanisuram*, *Malik*, *Sisseba* (so im Liber Nativitatis Mariae, in: Scriptorum Aetiopici Series 1 Tomus 7, Leipzig 1909, S. 13) oder auch *Aunoson*, *Albetar*, *Kasad* (vgl. Kehrer, S. 29). Bei den Armeniern werden die Namen *Kagpha*, *Badadilma*, *Badadakarida* überliefert, bei den Syrern *Larvandad*, *Hormisdas*, *Gushnasaph* (vgl. Catholic Encyclopedia Band 9, S. 528). Nach dem Buch „Die Biene“ des Salomon von Bassora (um 1222) sind diese drei nur die ersten von zwölf Magiern (wobei der erste hier *Zerwandad Sohn des Artaban* heißt), und die übrigen heißen *Arsaces* (*Arschak*), *Zarwandad Sohn des Warzud*, *Orrhoes*, *Artaxestes*, *Estunabadanes*, *Maruch*, *Assner*, *Sardalach* und *Merodach* (vgl. Kehrer, S. 29); eine andere Zwölf-Gruppe, die des armenischen Kindheitsevangeliums, ist in Fußnote 201 aufgelistet. Für Syrien sind als Namen einer Gruppe von drei bzw. vier Magiern noch überliefert *Erufan*, *Hurman* und *Tachschasch* bzw. *Gudfarhum*, *Artachschascht*, *Leboda* und *Elfara* bezeugt (Kehrer, S. 27). Auch in der lateinischen Tradition findet man neben den gewöhnlichen Namen Caspar, Melchior und Balthasar noch weitere, nämlich *Ator*, *Sator* und *Paratoras* sowie *Dionysius*, *Rusticus* und *Eleuterius* (Kehrer, S. 30). Noch andere Namen hört man bei der Visionärin Anna Katharina Emmerick (Leben der heilige Jungfrau, S. 264), ihr zufolge hießen die drei Könige *Theokeno*, *Mensor* und *Seir / Sair*, wobei die ersten beiden bei ihrer Taufe die Namen *Leo* und *Leander* annahmen. Im 17. Jh. erwähnte Petavius (Dogmata theologica Buch 1 Kap 3, Num. 4) eine anonyme Schrift „Epiphanie“, deren Autor behauptet, die drei Magier seien aus dem Himmel gekommene Wesen, nämlich *Melchisedek* (vgl. Gen 14,17–19; Ps 110,4; Hebr 7,1–3), *Henoch* (Gen 5,21–24; Hebr 11,5) und *Elias* (2 Kön 2,11) gewesen. Angemerkt sei noch, dass viele chinesische Christen glauben, dass Liu Shang, der Chefastrologe der Han-Dynastie zur Zeit Christi, einer der Magier gewesen sein könnte. Er habe den „Königsstern“ entdeckt und sei dann für die Zeit von zwei Jahren vom Hof verschwunden; in dieser Zeit sei er auf der Seidenstraße nach Bethlehem gereist (vgl. Hattaway, S. 4; Racy, S. 134).

wurden. Insbesondere könnte dies durchaus auf die heute am weitesten verbreiteten, seit dem Frühmittelalter im lateinischsprachigen Westen eingebürgerten Namen *Caspar*, *Melchior* und *Balthasar* zutreffen,<sup>203</sup> wenngleich dies spekulativ bleiben muss. So heißt es in der dem Kirchengeschichtsschreiber Beda (um 700) zugeschriebenen Schrift *Collectanea et flores*: „Man sagt, dass der erste Melchior war, ... der dem Herrn als einem König Gold darbrachte. Der zweite, Caspar mit Namen, ... ehrte ihn als Gott durch seine Gabe des Weihrauchs ... Der dritte, dunkelhäutige ... mit Namen Balthasar ... bezeugte durch seine Gabe der Myrrhe den Menschensohn, der sterben sollte.“<sup>204</sup> Fast die gleichen Namen tauchen bereits um 590 in dem sog. armenischen Kindheitsevangelium Jesu auf: Dort heißen die Magier *Gaspar* von Indien, *Melkon* von Persien, und *Baltassar* von Arabien und werden als königliche Brüder bezeichnet.<sup>205</sup> Noch weiter zurück führt eine bald nach 412 verfasste griechische Weltchronik, von der nur noch die unter dem Namen „*Excerpta barbari*“ bekannte lateinische Übersetzung erhalten ist, worin die Magier *Gathaspa*, *Melichior* und *Bithisarea* genannt werden.<sup>206</sup> Hier könnte „*Gathaspa*“ von *Godaphar* / *Gudapharasa* (auch *Gundaphar* / *Gondophares*) abgeleitet sein, eines von Münzfunden her bekannten Königs, der im ersten vor- oder nachchristlichen Jahrhundert im parthisch-indischen Grenzgebiet regierte und vielleicht mit dem der apokryphen Thomasakten identisch ist.<sup>207</sup> Eine Münze zeigt ihn bemerkenswerterweise hoch zu Ross, wie er einem Stern (Merkur?) nachreitet, der symbolisch vor dem Kopf des Pferdes dargestellt ist.<sup>208</sup> Es ist vorstellbar, dass man durch solche Münzen auf die Idee kam, in König Godaphar einen der biblischen Magier zu sehen. Ob er es tatsächlich war, kann allerdings bezweifelt werden, denn zumindest zum Zeitpunkt ihres Besuches bei Jesus waren die Magier sehr wahrscheinlich weder regierende Könige noch Thronprätendenten, andernfalls hätte Matthäus dies doch wohl ausdrücklich hervorgehoben. Zu beachten ist auch, dass die Magier nach Mt 2,12 heimkehrten in „ihr Land“ (nicht: ihre Länder), d.h. sie waren damals *in ein und demselben Land* zu Hause. Dieses Land könnte Babylonien sein, denn das würde zwanglos die Beziehung unserer Magier zum jüdischen Glauben und zur Sternkunde erklären; gut möglich ist aber auch, dass die Magier aus Persien oder Arabien kamen (andere Herkunftsländer<sup>209</sup> sind unwahrscheinlich):

Für *Arabien* spricht sich die älteste Quelle über die Herkunft der Magier aus: Justins um 157 geschriebener Dialog mit Tryphon, wo von „Magiern aus Arabien“ die Rede ist.<sup>210</sup> Dem schließen sich Tertullian (*Adversus Judaeos* 9), und Epiphanius (*Expositio fidei* 8) an. Für Arabien kann man auch die in Fußnote 197 genannten alttestamentlichen Bibelstellen anführen.

Für *Babylonien* (d.h. *Chaldäa* oder *Mesopotamien*), d.h. in etwa für das Gebiet des heutigen *Irak*, votieren die meisten neueren Autoren, aber auch schon frühchristliche Väter wie z.B. St. Maximus von Turin († um 415)<sup>211</sup> oder auch Theodotus von Ancyra († vor 446) in seiner ersten Homilie zum Weihnachtsfest (Kap. 10). Zu Babylonien passt die Tätigkeit Daniels als „Chef der Magier“ in Babylon, aber auch, dass der biblische Seher Bileam, auf den die messianische Sternprophezeiung Num 24,17 zurückgeht, nach Num 22,5 aus „Pegor am Fluss“ stammte, was wahrscheinlich die Stadt Pitru am Euphrat im Nordwesten Babyloniens war. Origenes lehnte freilich um 248 die These des Christentumsgegners Celsus ab, dass die Magier Chaldäer waren, und zwar einfach mit dem Hinweis, dass das Wort „Magier“ eine andere Bedeutung habe als „Chaldäer“ (contra Celsum 1,58); doch nimmt er keineswegs Stellung zu der Frage, woher die Magier kamen, denn auch wenn sie gebürtig keine Chaldäer waren, könnten sie dennoch in Babylonien = Chaldäa als Sterndeuter tätig gewesen sein.

Dass *Persien* bzw. *der Iran* (und hier vor allem die persischen Provinz *Medien*, welches das Kernland der damals auch über Babylon herrschenden Parther und die Urheimat des Magier-Stammes war), das Heimatland der Magier war, behaupten die

<sup>203</sup> Es gibt natürlich Abwandlungen der Namen, z.B. beim irischen Autoren Sedulius Scottus um 850 „*Malchus, Kaspar, Phadizarda*“ (siehe Fußnote 213). Zur möglichen Bedeutung der Namen: *Caspar* könnte von persisch *genashber* / *kandschwar* („Schatzmeister“) abgeleitet sein. Das Wort könnte auch von *Jasper* kommen und würde dann abgeleitet sein von persisch *jashp* = der Jaspis, ein gesprenkelter Edelstein. Kommt Caspar aber von *Godaphar* / *Gudapharasa* / *Gundaphar* / *Gondophares*, so steckt dahinter vermutlich das Altpersische *Vindafarnah* („möge er Ruhm finden“). – In dem semitischen Namen *Melchior* stecken die Worte *Malk/Melech* („König“) und *Or* („Licht“), die Bedeutung könnte also „König des Lichts“, oder „mein König ist Licht“ oder ähnlich sein. Der chaldäisch-babylonische Name *Balthasar* / *Belschazzar* (aus dem Akkadischen: *Bel-šarru-usur*) wurde in Babylon dem Propheten Daniel verliehen (Dan 1,7; 10,1) und war auch Name von König Nebukadnezars Enkel (Dan 5,1). In dem Namen steckt der Name *Bel/Baal* („der Herr“), mit dem man jeden Gott bezeichnen konnte, besonders aber den Stadtgott Babylons, Marduk, bezeichnete. Der Name bedeutet vermutlich „Gott (bzw. Bel) beschütze den König“. – Die Initialen dieser Namen C + M + B werden bekanntlich am Dreikönigstag an die Türen geschrieben (nach einer anderen Erklärung soll das allerdings bedeuten: Christus Mansionem Benedicat = Christus segne dieses Haus; zugleich sind es die Initialen der drei heiligen *virgines capitales* oder „Hauptjungfrauen“, nämlich Catharina, Margareta, Barbara).

<sup>204</sup> Lateinischer Text bei Kehrer, S. 25–26, der die Beda-Ausgabe 1563 (Band 4, S. 649) als Quelle angibt. Kehrer nimmt an, dass diese Schrift zu Unrecht Beda zugeschrieben wird und setzt sie ins 12. Jahrhundert.

<sup>205</sup> So in Kap. 10.1 (Peeters, S. 131) dieses „armenischen Kindheitsevangeliums“. In Kap 5.10 (Peeters, S. 97–98) heißt es aber, Gaspar habe über die Araber und Balthasar über die Inder geherrscht.

<sup>206</sup> *Excerpta Latina Barbari* 52a, Frick S. 338.

<sup>207</sup> Vgl. Gutschmid S. 332–343.

<sup>208</sup> abgebildet bei d’Occhieppo, S. 18; vgl. dort den Kommentar auf S. 16 und S. 133–135 sowie Gutschmid, S. 336–337. Die Regierungszeit des Königs begann einer Felseninschrift in Takht-i Bahi zufolge wahrscheinlich im Jahr 21 n. Chr., und da sein 26. Regierungsjahr bezeugt ist, war er mindestens bis 46 n. Chr. an der Macht. Seine Existenz ist durch Tausende von Münzfunden mit griechischen und indischen Aufschriften aus dem 1. Jh. gesichert, die in Afghanistan und im Punjab (Pakistan und Nordwestindien) gefunden wurden.

<sup>209</sup> Weitere Herkunftsländer, die mitunter genannt werden, wären z.B. Armenien (wo König Tiridates mit seinen Magiern zu Hause war), Assyrien, Kleinasien (Tarsus), Äthiopien oder Nubien, Indien oder China (zu China siehe Fußnote 202). Man hat in den Magier-Königen auch Vertreter der Hauptzweige der Menschheitsfamilie sehen wollen, konkret etwa der verschiedenen Kontinente (Europa, Afrika, Asien), Hautfarben (weiß, schwarz, gelb), Altersstufen (jung, mittleres Alter und alt) oder auch Repräsentanten der drei Söhne Noahs (Sem, Ham und Japhet), von denen nach Gen 9,18–19 alle nachsintflutlichen Völker abstammen.

<sup>210</sup> Justin, Dialog mit Tryphon 77,4; 78,1–2.5.7; 102,2; 103,6; 106,4.

<sup>211</sup> In seiner Homilie 18 (= Hom. 2 zur Epiphanie), PL 57, Sp. 261.

meisten frühchristlichen Quellen. Dafür gibt es auch unabhängig von den Traditionen gute Argumente. Medien hatte ebenso wie Babylonien starke Verbindungen zum Judentum. Schon im 8. Jahrhundert v. Chr. hatten Israeliten des Nordreichs von den Assyriern verschleppt und dann „in den Städten der Meder“ angesiedelt worden (2 Kön 17,6). Durch die Assyriern war auch der Jude Tobit und seine Familie verschleppt worden, über den das Buch Tobit berichtet; aus diesem Buch geht hervor, dass die Juden damals auch in der medischen Hauptstadt Ekbatana siedelten (Tob 1,15; 2,7; 6,10; 7,1; 14,12). Im 6. Jahrhundert v. Chr. wurden die Juden aus Jerusalem und Judäa in die „Babylonische Gefangenschaft“ abgeführt. Diese Gefangenschaft endete 539 v. Chr. damit, dass der Perser Kyros zusammen mit dem Meder Darius Babylon eroberte (Dan 6,1). Darius ernannte den jüdischen Propheten Daniel, den schon die Babylonier in Babylon zum „Chef der Magier“ gemacht hatten (Dan 5,11; vgl. 2,48), zu einem der drei höchsten Aufseher seines Reiches (Dan 6,3). Das Danielbuch gibt keine Auskunft darüber, ob Daniel damals Babylon verlies, aber der jüdische Geschichtsschreiber Josephus ergänzt den biblischen Bericht dadurch, dass König Darius den Daniel „mit sich nach Medien in seine Residenz“ nahm, d.h. nach Ekbatana (Jüd. Alt. 10,11,4). Wie die babylonischen, könnte Daniel also auch die medischen und persischen Magier im Sinne des jüdischen Glaubens beeinflusst haben. In der Tat hat die Religion der Magier, der Zoroastrismus, seit dem 6. Jh. mit der jüdischen und christlichen zahlreiche Berührungspunkte (z.B. Glaube an nur einen Gott, Erwartung der Geburt eines Erlösers aus einer Jungfrau), dass vielfach angenommen wurde, der Religionsstifter Zarathustra (Zarduscht, Zoroaster), der anscheinend zur Zeit Daniels öffentlich auftrat (sein Leben dürfte in etwa die Jahre 600 bis 523 v. Chr. umfasst haben, und stiftete seine Religion um 558 v. Chr.),<sup>212</sup> sei ein Schüler Daniels gewesen (oder umgekehrt). Wie Daniel (in Dan 9) soll auch Zarathustra die Geburt des Messias vorausgesagt haben (vgl. hierzu das um 500 verfasste arabische Kindheitsevangelium, Kap 3,1: „So geschah es, als der Herr Jesus .... geboren wurde, ... da kamen Magier aus dem Osten nach Jerusalem, wie Zarduscht vorausgesagt hatte“). Die enge Verbindung des Judentums zum Zoroastrismus kommt auch darin zum Ausdruck, dass Perserkönig Kyros, Anhänger der zoroastrischen Religion, im Buch Jesaja als „Knecht“ des Gottes Israels bezeichnet und gelobt wird (Jes 45,1). Kyros zeigte sich 538 v. Chr. den Juden geneigt, indem er ihre Rückkehr nach Israel zuließ und den Wiederaufbau des Tempels anordnete (Esr 1,1-4), und 520 v. Chr. wurde der Tempel unter König Darius, der den Glauben Zarathustras energisch förderte, tatsächlich wieder aufgebaut (Hag 1). Nach der Babylonischen Gefangenschaft siedelten sich viele Juden in Medien und Persien an: Sie lebten im 5. Jahrhundert „in allen Provinzen“, über die der persische Königs Xerxes herrschte (vgl. Est 9,20), insbesondere auch in Susa, der persischen Hauptstadt, wo die Juden Mordechai und Esther sogar in der königlichen Burg lebten (Est 2,5-7). Esther soll der Überlieferung nach in Ekbatana eine jüdische Kolonie gegründet haben; heute noch wird dort ein Grab von Esther und ihres Onkels Mordechai verehrt (vgl. Keller, S. 303-304). Wie in Babylon, gab es jedenfalls auch in Medien zur Zeit Christi eine jüdische Gemeinde und/oder Sympathisanten der Juden: Denn unter den „gottesfürchtigen Männern“, die in Jerusalem die Pfingstpredigt des Apostels Petrus hörten (Apg 2,5), waren „Parther, Meder und Elamiter“ (Apg 2,9). – Von den für Persien als Heimat der biblischen Magier sprechenden Traditionszeugnissen seien folgende angeführt: Die früheste Quelle scheint hier

<sup>212</sup> Zarathustra soll mit 30 Jahren von Gott erleuchtet worden sein, der sich ihm als „Ahura Mazda“ (weiser Herr) und Schöpfer offenbarte. Zwölf Jahre später, mit 42 Jahren, hatte seine Predigt Erfolg, als er den Fürsten Vischtaspa bekehrte, der die neue Religion förderte, so dass Vischtaspas Bekehrung den eigentlichen Beginn seiner Religion markiert. Er starb mit 77 Jahren. – Wann er gelebt hat, ist stark umstritten. Für die heute wieder verstärkt favorisierte Frühdatierung (1000 v. Chr. und früher) spricht zwar, dass die heiligen Texte Zarathustras im Avesta eine frühe Sprachstufe aufweisen, einfache gesellschaftliche Zustände widerspiegeln, die eher in die vedisch beeinflusste Frühzeit zu passen scheinen, und die großen Könige und geschichtlichen Ereignisse der späteren Zeit unerwähnt bleiben. Dem kann man jedoch entgegenhalten, dass Zarathustra, wenn er im 6. Jahrhundert wirkte, die ihm zugeschriebenen Texte erstens bewusst in altentümlicher Sprache verfasste haben kann, dass er zweitens in einfachen Verhältnissen in den östlichen Gebieten Irans (Baktrien, d.h. im nördlichen Afghanistan) aufwuchs, wo die Sprache und auch die Zustände vermutlich ohnehin archaischer waren als in anderen Reichsteilen, und dass er drittens aufgrund seiner unpolitischen Botschaft nicht auf Persönlichkeiten und Geschehnisse der Reichsgeschichte Bezug nahm. So ist die Spätdatierung (6. Jh. v. Chr.) von daher nicht auszuschließen, und für sie sprechen drei gewichtige Gründe.

(1) Es fehlen historische Belege, welche eine Ausübung der zoroastrischen Religion vor 600 v. Chr. eindeutig bezeugen. Erste Hinweise findet man bei König Kyros dem Großen, der 559-530 v. Chr. regierte, an dessen Hof wahrscheinlich „zoroastrische“ Magier wirkten, deren Glauben Kyros jedoch im Reich religionspolitisch nicht bevorzugte. Ein bekennender Zoroastrier scheint von den Großkönigen erst Darius I. gewesen zu sein (geboren 550 v. Chr., regierte 522-486 v. Chr.), der in der Behistun-Inschrift sein Königtum und seine Siege Ahura Mazda zuschrieb. Vor ihm war nach Ammianus Marcellinus (Res Gestae 23,6,32-333) auch sein Vater *Hystaspes* bereits Anhänger Zarathustras (um 580 v. Chr. ± 15 Jahre geboren, war *Hystaspes* Statthalter von Parthien, d.h. von Ost-Iran, und starb anscheinend erst 495 v. Chr.). Zwei angebliche Beweise für einen Zoroastrismus in noch früherer Zeit jedoch sind nicht stichfest: (I) Die in Hamadan gefundenen zwei Goldtafel-Inschriften (vgl. Schmitt, S. 105-111), nach denen schon *Hystaspes*' Vater *Arschama* (geb. um 615 v. Chr. ± 5 Jahre; Thronbesteigung 590 v. Chr.; Tod als hochbetagter Mann kurz nach 520 v. Chr.) und dessen Vater *Ariaramna* (geb. vor 645 v. Chr.) Ahura Mazda verehrten (ersterer sogar als größten Gott) werden schon seit ihrer Entdeckung sowohl aus sprachlichen wie auch aus inhaltlichen Gründen von Experten als Fälschungen aus der spätachämenidischer Zeit angesehen, z.B. konkret aus der Zeit Artaxerxes III. um 350 v. Chr. (II) In einer assyrischen Aufzählung von Göttern unter Assurbanipal um 650 v. Chr. taucht der Name „Assara Mazas“ auf, der vermutlich eine Vorform des Namens Ahura Mazda war (wie auch schon früher, in vedischen Zeiten, das Götterpaar „Varuna & Mithra“ als mögliche Vorform gilt) – aber Belege für das Bestehen des Zoroastrismus schon zu assyrischer oder vedischer Zeit sind solche Vorformen von Zarathustras Gottesnahmen natürlich nicht: Sie belegen eher das Gegenteil.

(2) Setzt man Zarathustra ins 6. Jh., gibt es eine historisch gesicherte und gut passende Person, die der von Zarathustra bekehrte Fürst „Vischtaspa“ sein könnte: der oben genannte *Hystaspes* (= *Vischtaspa*), der Vater des ersten sich klar zum Zoroastrismus bekennenden Großkönigs Darius I., den schon in 4. Jh. der Historiker Ammianus Marcellinus in Res Gestae 23,6,32 mit Zarathustra in Verbindung brachte und als „überaus weise“ bezeichnete.

(3) Es gibt eine wohl aus der Sassanidenzeit (224-651 n. Chr.) kommende Überlieferung, wonach Zarathustra „300 Jahre“ oder genauer „258 Jahre vor Alexander“ lebte (vgl. dazu Jackson, S. 150-178). „Vor/nach Alexander“ bedeutet für die sassanidische Geschichtsschreibung aber soviel wie vor/nach der Seleukidischen Ära, die um 312 v. Chr. begann (mit verschiedenen Startpunkten zwischen 313 bis 311 v. Chr.; siehe Fußnote 96). Vgl. hierzu etwa den byzantinische Historiker Agathias (ca. 536-580), der unter Rückgriff auf königliche sassanidische Archive in Historiae 4,24 behauptet, dass die in 4. Jahr des Severus Alexander (225/6 n. Chr.) geschehene Thronbesteigung Ardaschirs I. „538 Jahre nach Alexander“ erfolgte. Das passt dann und nur dann zusammen, wenn seine sassanidische Quelle als „1. Jahr nach Alexander“ das Jahr 313/12 v. Chr. rechnete. Rechnet man nun vom Startpunkt dieser „Alexander-Ära“ alias seleukidischen Ära (ca. 312 v. Chr.) 258 Jahre zurück, kommt man in die Zeit um 570 v. Chr. War dies das Jahr, in dem Zarathustra als Dreißigjähriger erleuchtet wurde, könnte er zwölf Jahre später, also um 558 v. Chr., den Fürsten *Hystaspes* im jungen Erwachsenenalter bekehrt haben (da *Hystaspes* um 580 ± 15 v. Chr. geboren ist, war er damals um die 22 ± 15 Jahre alt, also möglicherweise 30 Jahre, was das in der Tradition angegebene Alter Vischtaspas bei seiner Bekehrung war). Bekehrte Magier könnten kurz danach am Hof des damals gerade zur Herrschaft gekommenen Kyros Fuß gefasst haben. Nach diesem Zeitanatz also, der zu allen verfügbaren Daten am besten passen dürfte, trat Zarathustra 558 v. Chr. durch Vischtaspas' Bekehrung wirksam in Erscheinung, und wenn er dies nach der Tradition im Alter von 42 Jahren tat und insgesamt 77 Jahre lebte, umfasste demnach sein Leben die Jahre 600-523 v. Chr.



Clemens von Alexandrien zu sein, der um 200 (in Teppiche 1,15) von den „Magiern von den Persern“ spricht, „welche die Geburt des Erlösers vorhersagten und vom Stern geführt ins Land Judäa kamen“. Noch früher (in jedem Fall vor 180, vielleicht aber sogar Ende des 1. Jh.) wurde das Nazaräerevangelium geschrieben, das nur aus späteren Zitaten bekannt ist; nach einem dieser Zitate, das allerdings erst bei Sedulius Scottus (um 850) in dessen Matthäuskommentar bezeugt ist,<sup>213</sup> waren die Besucher „eine Menge Wanderer“, in denen Joseph „Wahrsager“ vermutete („jeden Augenblick schauen sie zum Himmel auf und unterreden sich untereinander“). Die Beschreibung passt nun auf Perser: Ihre Hautfarbe war „ganz dunkel“ und „sie haben Mützen (pileos) auf dem Kopf“ und „an ihren Beinen haben sie Beinkleider (sarabala, persisches Lehnwort)“. Sedulius Scottus kommentiert, dass diesem Text zufolge „nicht nur drei Männer, sondern eine Menge Wanderer zum Herrn gekommen sind, wenn auch nach einigen die vornehmsten Führer dieser Schar mit bestimmten Namen Melchus, Kaspar, Phadizarda benannt werden.“ Auch nach der Chrysostomus zugeschriebenen Predigt eines Autors aus dem 5. Jahrhundert (siehe Fußnote 239) kommen die Magier aus Persien, ebenso spricht auch der echte Chrysostomus († 407) von den „aus Persien kommenden Magiern“ (siebte Matthäus-Homilie, PG 57, Sp. 73); aber er könnte auch Babylonien meinen, da er die babylonische Gefangenschaft der Juden als persische Gefangenschaft kennzeichnet (sechste Matthäus-Homilie, PG 57, Sp. 68), also Babylonien und Persien nicht klar auseinanderhält. Auch das arabische Kindheitsevangelium (um 500) deutet auf Persien hin, denn es heißt dort, dass die Magier kamen, „wie es Zarduscht (= Zarathustra, der Gründer der persischen Religion) vorausgesagt hatte“ (siehe oben); ebenso heißt es im armenischen Kindheitsevangelium (um 590), der Engel des Herrn, der die Magier zum Kind führen sollte, sei nach Persien geeilt (Kap 5.10, Peeters, S. 97). Erwähnt sei noch die seit ca. 800 bezeugte Legende, der zur Zeit der Geburt Jesu regierende persische König [damit müsste der Partherfürst Phraates VI. (32-3 v. Chr.) oder sein Nachfolger Phraates V. (2 v. Chr. bis 4 n. Chr.) gemeint sein] einen berühmten Maler gesandt, der Maria und das Jesuskind gemalt und das Gemälde dem persischen König überbracht habe.<sup>214</sup> Für Persien spricht weiterhin, dass es die Urheimat der zoroastrischen Magier war, und dass die Magier auf Bildern der frühen christlichen Kunst oft mit persischer Kleidung (mit Hosen und ursprünglich von den Phrygiern, dann von den Persern getragenen „phrygischen Mützen“) dargestellt wurden. So z.B. im berühmten Mosaik aus dem 6. Jh. in der Kirche Sant’Apollinare Nuovo in Ravenna, gemalt um 565, und auch das Goldmosaik an der Geburtskirche in Bethlehem aus dem 4. Jahrhundert zeigt die Magier als Perser, weshalb die in die Stadt einfallenden Perser im Jahr 614, als sie auf dem Bild ihre Landsleute erkannten, diese Basilika nicht zerstörten (vgl. Ludwig Schneider in seinem Artikel über den Davidsstern in NAI (Nachrichten aus Israel) 1995/12, S. 14). Wie Marco Polo in ersten Buch seines Werks *Il Milione* (von den Wundern der Welt) berichtet, erzählte man ihm in Täbriz/Iran im Jahre 1271 oder 1272, die Magier seien aus der Stadt Saveh (heute 150 km südwestlich von Teheran) aufgebrochen, wo sie auch begraben seien (ihr Grab werden dort heute noch gezeigt, es enthält zwei Steinsarkophage, ein dritter könnte entfernt worden sein; vgl. Hesemann, Maria S. 159). Übereinstimmend damit heißt es im alten Kölner Martyrologium: Die Könige, deren Reliquien man seit 1164 im Kölner Dom verehrt werde, seien „in Sewa“ (entweder = Saveh oder = Sebaste in Armenien) im Jahre 54 gestorben, nachdem sie dort noch einmal gemeinsam Weihnachten gefeiert und die hl. Messe zelebriert hätten (wie in Fußnote 239 referiert, soll der Apostel Thomas sie in ihrer Heimat Persien nach der Auferstehung aufgesucht und getauft haben; außerdem soll er sie auch zu Priestern und Bischöfen geweiht haben, wie es in der 1364 von Johannes von Hildesheim geschriebenen *Historia trium regum* heißt). Es starben dem Kölner Martyrologium zufolge „St. Melchior am 1. Januar im Alter von 116 Jahren, St. Balthasar am 6. Januar im Alter von 112 Jahren und St. Gaspar am 11. Januar im Alter von 109“. Die Reliquien sollen von Helena, der Mutter Kaiser Konstantins, im Orient entdeckt und um 325 nach Konstantinopel in die Hagia Sophia gebracht worden sein. 344 sollen sie der Mailänder Bischof St. Eustorgius I. vom Kaiser als Geschenk erhalten und nach Mailand gebracht haben. Dort blieben sie, bis König Barbarossa sie im Jahre 1164 nach seiner Plünderung Mailands mitnahm und sie der Kirche von Köln unter Erzbischof Reinald von Dassel überreichte; so fanden sie im Kölner Dom ihre Ruhestätte; Teile der Reliquien wurden allerdings 1904 der Basilika St. Eustorgius in Mailand zurückgegeben.

Trotz der Argumente für Arabien und vor allem Persien scheint doch eher *Babylonien* der Ausgangspunkt der Magier-Reise gewesen zu sein, denn Babylonien war das Zentrum der antiken Astronomie; nur von dort haben wir aus jener Zeit astronomische Tontafeln. Kamen die Magier aus Babylon, schließt dies aber nicht aus und ist sogar wahrscheinlich, dass sie gebürtig aus Medien oder Persien stammten und auf dem Hin- oder Rückweg über Arabien gereist sind (vgl. Mt 2,12: „sie auf einem anderen Weg heim in ihr Land“; man beachte, dass außer der arabischen Halbinsel im Südosten Israels damals auch das nordöstlich von Jerusalem liegende Damaskus zu Arabien gehörte). Auf diese Weise könnte in jeder der drei Traditionen über ihre Herkunft Wahres enthalten sein.

Kommen wir nun zu Herodes. Die Geschichte vom Kindermord passt nahtlos in die lange Reihe der von Josephus bezeugten Gräueltaten dieses Gewaltherrschers. Zu den vielen auf seinen Befehl hin Getöteten gehörten sogar seine Frau Mariamne und drei seiner eigenen Söhne.<sup>215</sup> Die Brutalität des Herodes wird besonders in einem seiner letzten Befehle deutlich: Als er fühlte, dass er sterben werde, befahl er, dass die Vornehmen des jüdischen Volkes zu ihm nach Jericho kommen sollten. Dort ließ er sie in der Rennbahn einsperren. Dann gab er seiner Schwester Salome und deren Gatten Alexas folgenden Auftrag: „*Ich weiß,*

<sup>213</sup> Fragment 28 bei Schneemelcher, Wilhelm, Neutestamentliche Apokryphen Band 1, 5. Auflage 1987, S. 28. Vgl. auch Klauck, Apokryphe Evangelien, Stuttgart, 2. Auflage 2005, S.71. Sedulius Scottus fügt als Kommentar noch hinzu: „Aus diesen Worten geht klar hervor, dass nicht nur drei Männer, sondern eine Menge Wanderer zum Herrn gekommen sind, wenn auch nach einigen die vornehmsten Führer dieser Schar mit bestimmten Namen Malchus, Kaspar, Phadizarda bekannt werden.“

<sup>214</sup> So erstmals um 817 Nikephoros in seinem *Antirrhetikos* gegen Konstantinos Kopronymos III 43 (PG 100,461B); dann u. 866 Georgios Monachos (vgl. Ernst von Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig, 1899, S. 202\*) und um 1333 Nikephoros Xanthopoulos Kallistou in seiner Kirchengeschichte II,7 (PG 155, Sp. 771), der sich dafür auf syrische Dokumente aus einem Archiv in Edessa beruft, die er eingesehen habe.

<sup>215</sup> Vgl. Josephus, *Jüd. Alt.* 15,7; 16,11,7 sowie 17,7.

*dass die Juden meinen Tod wie ein Freudenfest feiern werden. Doch es sollen mir schon andere dazu verhelfen, dass ich betrauert werde ... Als bald nach meinem Ableben nämlich sollt ihr die eingesperrten Männer durch Soldaten umzingeln und schleunigst niedermachen lassen, damit ganz Judaea und jede einzelne Familie wider Willen meinen Tod beweine.*<sup>216</sup> Tatsächlich wurden die Vornehmen in der Rennbahn eingeschlossen. Es war nach Josephus „eine ganz gewaltige Menge, weil ... alle dem Befehl folgten, da auf Widersetzlichkeit die Todesstrafe stand“.<sup>217</sup> Doch als Herodes tot war, schickte seine Schwester die Eingeschlossenen heim und rettete so ihr Leben.

Nach einem Bericht des Julius Marathus,<sup>218</sup> eines Vertrauter Caesars, beschloss der römische Senat im Jahre 63 v. Chr., alle Neugeborenen töten zu lassen, weil ein (astrologisches?) Wunderzeichen die Geburt eines „Königs der Römer“ angezeigt hatte. Der Senat wollte die republikanische Staatsordnung erhalten und darum das mögliche Aufkommen eines Königs im Keim ersticken. Die Männer aber, deren Frauen schwanger waren, sorgten dafür, dass der Beschluss keine Gesetzeskraft erhielt – und Augustus, der spätere Kaiser wurde just 63 v. Chr. geboren. Diese Geschichte mag erfunden sein, zeigt aber, dass zur damaligen Zeit der Beschluss einer Regierung, neugeborene Kinder töten zu lassen, um einen astrologisch angekündigten König zu verhindern, durchaus im Rahmen des Denkbaren war. In Judäa selbst scheint es auch außerbiblische Prophezeiungen gegeben zu haben, welche die Geburt eines aus Judäa kommenden Weltherrschers erwarten ließ<sup>219</sup> (und ähnliche Erwartungen

---

<sup>216</sup> Josephus, Jüd. Krieg 1,33,6. Vgl. auch Josephus, Jüd. Alt. 17,6,5 und 17,8,2 sowie Jüd. Krieg 1,33,8.

<sup>217</sup> Josephus, Jüd. Alt. 17,6,5.

<sup>218</sup> Vgl. Sueton, Leben des Augustus 94.

<sup>219</sup> Vgl. hierzu Josephus, Jüd. Krieg 6,5,4 (vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 3,8,10–11), wo Josephus von einem „zweideutigen Orakelspruch“ redet, der die Juden am meisten zum Krieg gegen die Römer angespornt hatte (gemeint ist der jüdische Krieg, 66–60 n.Chr.) und „der sich ... in ihren heiligen Schriften fand“. Diesem Orakelspruch entnahmen sie, dass „um diese Zeit einer aus ihrem Lande die Weltherrschaft erlangen werde“. Es scheint, dass dieser Spruch eine Konkretisierung der biblischen Prophezeiungen war; dann könnte er älter gewesen sein als die Zeit, um die es hier geht (66 n. Chr.) und schon in der Zeit des Herodes in Umlauf gewesen sein. Josephus fährt fort: „Dies bezogen sie [die Juden] auf einen ihres Stammes, und auch viele ihrer Weisen irrten sich in der Auslegung des Spruchs.“ Nach Josephus dagegen wies das Orakel „auf die Herrscherwürde Vespasians hin, der in Judaea zum Imperator ausgerufen wurde“, und er teilte diese seine Meinung auch Vespasian persönlich mit (vgl. Jüd. Krieg 3,8,8–9). Auch die römischen Geschichtsschreiber Tacitus und Sueton scheinen dieses oder ein ähnliches Orakel gekannt zu haben. Tacitus schreibt um 100 in seinen Historien 5,13: „Viele [Juden] waren überzeugt, dass die alten Schriften der Priester die Voraussage enthielten, zu jener Zeit werde der Orient erstarken und Leute aus Judaea würden die Herrschaft erlangen.“ Er fährt fort: „Diese Rätselworte sagten Vespasian und Titus voraus, aber das einfache Volk, geleitet durch die gewöhnliche menschliche Begierde, deutete diese so große Verheißung auf sich selbst.“ Auch Sueton schreibt um 120 in seiner Vita Vespasiani 4,5: „Im ganzen Orient war der alte, sich hartnäckig behauptende Glaube (vetus et constans opinio) verbreitet, es sei vom Schicksal bestimmt, dass zu dieser Zeit Leute aus Judaea die Herrschaft erlangen würden.“ Eine andere außerbiblische jüdische Messias-Prophezeiung ist die sog. Messias-Haggada (siehe Fußnote 125). Zudem gab es schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts vor Christus die Erwartung einer Zeitenwende durch einen heilmächtigen Herrscher. Siehe Fußnote 220.

waren anscheinend im ganzen römischen Reich durch Vergil und die Sibyllen verbreitet gewesen),<sup>220</sup> so dass Herodes auf jede astrologische Konkretisierungen solcher Prophezeiungen allergisch reagiert haben könnte.

Manche halten den Kindermord unter Herodes dennoch für unhistorisch, weil Josephus ihn nicht erwähnt. Doch hatte Josephus davon vielleicht keine Kenntnis, da diese Mordtat kaum großes Aufsehen erregt haben kann. Bethlehem hatte damals höchstens 1000 Einwohner, so dass man die Anzahl der ermordeten Kinder auf unter zwanzig schätzt.<sup>221</sup> Wahrscheinlich waren es sogar weniger als zehn.<sup>222</sup>

Gibt es dennoch außerbiblische Hinweise auf den Kindermord? Kroll und Stauffer haben diesbezüglich auf die jüdische Schrift mit dem Titel „Himmelfahrt des Moses“ hingewiesen,<sup>223</sup> die wahrscheinlich in der Zeit zwischen 6 n. Chr. und 30 n. Chr. entstanden ist, also unmittelbar nach der Zeit des Herodes. Sie enthält eine dem Moses in den Mund gelegte Prophezeiung über König Herodes, in der es heißt: „*Er tötet die Alten und Jungen und ... wird Gericht unter ihnen halten, wie die Ägypter unter ihnen getan, 34 Jahre lang*“.<sup>224</sup> Hier wird also die vierunddreißigjährige Herrschaft des Herodes als eine Schreckensherrschaft charakterisiert, unter der das ganze Volk (jung und alt) in ähnlicher Weise litt wie einst unter den Ägyptern. Sieht man nun in der hier erwähnten Tötung der „Jungen“ einen Bezug zur biblisch bezeugten Säuglingstötung in Ägypten (Ex 1,22), so könnte man tatsächlich an Taten wie den Kindermord von Bethlehem denken. Jedoch bleibt der Text diesbezüglich zu allgemein; was er klar bezeugt, ist lediglich die allseits anerkannte Tatsache, dass Herodes in der Wahrnehmung seiner Zeitgenossen einen überaus grausamen Charakter hatte.

Ein klares nichtchristliches Zeugnis für den Kindermord ist dagegen die um 400 n. Chr. entstandene Schrift des Heiden Macrobius mit dem Titel *Saturnalia*. Dort schreibt Macrobius, offenbar gestützt auf eine ältere Quelle: „Als er [nämlich Kaiser

<sup>220</sup> Bemerkenswert ist diesbezüglich vor allem die im Jahre 40 v. Chr. – just in dem Jahr, in welchem die Römer Herodes zum König von Judäa gemacht hatten – vom Dichter Vergil (70–19 v. Chr.) geschriebene „Vierte Ekloge“ (siehe auch Fußnote 262): „Die letzte Weltzeit des Cumaeischen Liedes ist schon gekommen ... Schon kehrt zurück die Jungfrau, ... schon wird ein neuer Sprößling aus dem hohen Himmel herabgesandt. O keusche Lucina, begünstige du den Knaben, der nun geboren wird, durch den das eiserne Geschlecht vergehen und das goldene Geschlecht in aller Welt auferstehen wird. ... Den befriedeten Erdkreis wird er durch väterliche Tugendkräfte regieren.“ Es ist hier die Rede von einer nun anbrechenden letzten Weltzeit (*ultima aetas*), die eingeleitet wird von einer Jungfrau (*virgo*) und einem (ihrem?) Sprößling, der von Himmel herabgesandt wird (*progenies caelo dimittitur alto*); die Geburtsgöttin Lucina wird angefleht, diesen himmlischen „Knaben, der nun geboren wird“ (*modo nascenti puero*) zu begünstigen, durch den „das eiserne Geschlecht vergeht und das goldene Geschlecht in aller Welt aufersteht“ (*quo ferrea primum desinet ac toto surget gens aurea mundo*), also das goldene Zeitalter anbrechen wird, in welchem das Kind über den befriedeten Erdkreis mit der von einem Vater ererbten Kraft und Tugend regieren wird (*pacatumque reget patriis virtutibus orbem*). Im weiteren Verlauf des Gedichts ist von paradiesischen Zuständen die Rede, z.B. werden die Herden den Löwen nicht mehr fürchten, landwirtschaftliche Arbeit wird nicht mehr nötig sein, weil das Land seine Erträge von selbst geben wird usw. Das Gesagte ähnelt den Prophezeiungen im Jesajabuch (das Vergil gekannt haben kann), wo man ähnliche paradiesische Friedensvisionen findet (vgl. Jes 11,1–9; 65,17–25) und wo ebenfalls von einer Jungfrau und ihrem glückverheißenden Kind die Rede ist (vgl. Jes 7,14, besonders in der griechischen Septuaginta-Übersetzung). In dem prophezeiten Friedensherrscher hat man naheliegenderweise Augustus oder Christus sehen wollen, auch wenn Augustus Jahrzehnte vor und Christus Jahrzehnte nach dem Jahre 40 v. Chr. geboren ist (in welches Vergil die Geburt des Knaben verlegt).

Vergil dürfte diese Prophezeiung nicht selbst erfunden haben, denn indem er vom „cumaeischen Lied“ spricht, beruft er sich offenbar auf die *Sibylle von Cumae*, die in Vergils *Aeneis* *Deiphobe*, *Tochter des Glaucus* heißt, anderswo aber *Demo(phile)* und meist *Amalthea* genannt wird: Eine heidnische Prophetin aus Cumae bei Neapel, die schon dem Aeneas (dem aus Troja nach Italien geflohenen Urvater der Römer) Weissagungen vorgetragen haben und Jahrhunderte später drei ihrer Bücher an den letzten römischen König vor der Gründung der Republik, Tarquinius Superbus (Regierungszeit ca. 535–510 v. Chr.) verkauft haben soll; diese Bücher wurden alsdann im Auftrag des römischen Senats Jahrhunderte lang geheim gehalten und im kapitolinischen Jupitertempel verwahrt (der Senat zog sie nur noch in Krisenzeiten zur Rate), bis sie im Jahre 83 v. Chr. einem Brand im Tempel zum Opfer fielen. Vergil könnte durch mündliche Überlieferung aus Senatskreisen noch eine relativ zuverlässige Kenntnis von Inhalten aus diesen Büchern gehabt haben. Unter den Prophezeiungen der heidnischen Prophetinnen, die man „*Sibyllen*“ nannte (von Dorisch *Siobolla*, Attisch *Theoboule* = der Gotteswille, Gottes Ratschluss) – mit Berufung auf Varro zählte man zehn Sibyllen auf – scheint es zahlreiche messianische Prophezeiungen gegeben zu haben, die allerdings später durch christliche Einschübe überarbeitet wurden und heute nur noch in dieser überarbeiteten Form vorliegen (in der Sammlung der sog. *Sibyllinische Orakel*, entstanden zwischen dem 2. und 6. Jh.), so nicht mehr sicher sagen lässt, was ursprünglich ist. Vgl. hierzu die Kirchenväter Lactantius (*Divinae institutiones* 4,6; 4,13; 4,15–20) und Augustinus (*De civitate Dei* 18,23) aus dem 4. Jh., welche christliche Weissagungen von Sibyllen mitteilen, wobei z.B. nach Augustinus die *erythräische Sibylle* (als deren Name manchmal *Herophyle* angegeben wird und die schon zur Zeit trojanischen Krieges um 1200 v. Chr. gelebt haben und diesen vorausgesagt haben soll) Verse über den künftigen himmlischen König so gesetzt hat, dass sich aus den Anfangsbuchstaben auf Griechisch die Worte „Jesus, Christus, Sohn Gottes Erlöser“ ergeben. Allerdings gibt Augustinus (in *De civitate* 18,46) zu, dass es sich dabei womöglich um christliche Fälschungen handelt. Trotzdem sah man auf christlicher Seite nicht nur in Vergil, sondern auch in den Sibyllen Vorboten und Wegbereiter Christi, die unter den Heiden eine ähnliche Rolle erfüllten wie die alttestamentlichen Propheten unter den Juden. Passend dazu heißt es von der *tiburtinischen Sibylle* (aus Tivoli bei Rom) mit Namen *Albunea* (die man später auch die „Weihnachtssibylle“ nannte) in Kap. 6 („*De nativitate Domini*“) der *Legenda Aurea* des Jakobus de Voragine (verfasst um 1270 n. Chr.), sie sei am Tag der Geburt Christi zum Kaiser Augustus gekommen; dieser habe dann in ihrem Beisein in seinem Zimmer eine Vision des neugeborenen Christus und seiner Mutter gehabt, und die Sibylle habe ihm erklärt, dieses Kind sei größer als er. Die Geschichte steht in ähnlicher Form in der Schrift *Mirabilia urbis Romae* (um 1142); in einer noch früheren Form der Legende, deren Spuren sich bis auf byzantinische Quellen bis ca. 550 n. Chr. (Johannes Malalas) zurückverfolgen lassen, befragt Augustus die Pythia und erhält von dieser heidnischen Priesterin die Auskunft, ein hebräischer Knabe werde vom Himmel kommen und herrschen; daraufhin habe Augustus auf dem Kapitol dem Sohne Gottes einen Altar errichtet. Die Kirche *Santa Maria in Ara Coeli* auf dem römischen Kapitolshügel, in der Kaiserin Helena, die Mutter Konstantins, begraben liegt, soll im 4. Jahrhundert an der Stelle der Augustus-Vision errichtet worden sein. Von dieser Überzeugung kündigt die Inschrift auf dem ehemaligen Hauptaltar (der jetzt in der Helenakapelle im linken Seitenschiff zu sehen ist) sagt: „Wisse, dass Caesar Octavianus (Augustus) damals diesen Himmelsaltar (*ara coeli*) errichtete, als ihm das heilige Kind erschien“.

<sup>221</sup> Vgl. France, S. 114.

<sup>222</sup> Man argumentiert etwa so (vgl. Bonnard, S. 29): Wenn Bethlehem 1000 Einwohner hatte, kann man von einer jährlichen Geburtsrate von 30 ausgehen. Von den 30 waren 15 männlich. Von diesen starb die Hälfte noch innerhalb des ersten Lebensjahres. Also lag die Zuwachsrate in einem Jahr bei etwa sieben Knaben. Wahrscheinlich war aber Bethlehem noch viel kleiner: W. F. Albright, ein Experte in Sachen biblischer Archäologie, schätzt die Einwohnerzahl auf nur 300 (Albright, S. 19). Die gleiche Überlegung wie oben führt dann auf eine jährliche Zuwachsrate von nur zwei Knaben.

<sup>223</sup> Vgl. Kroll, S. 68 und Stauffer, Jesus, S. 36.

<sup>224</sup> *Himmelfahrt des Mose* 6,4–6 (Textausgabe Kautzsch, Band 2, S. 324). Nach Ex 1,8–22 hatte der Pharao die Tötung aller Neugeborenen männlichen Israeliten angeordnet, weil die israelitischen Sklaven sich so stark vermehrt hatten, dass er Aufstände fürchtete. Die sog. außerbiblischen Moseserzählung (Moses–Haggada), die uns Josephus überliefert (Ant. Jud. 2,9,7), nennt noch einen konkreteren Anlass des ägyptischen Kindermordes: Ein Schriftgelehrter habe dem Pharao erklärt, „es werde um jene Zeit aus hebräischem Blute ein Knabe geboren werden, der, wenn er erwachsen sei, die Herrschaft der Ägypter vernichten, die Israeliten hingegen mächtig machen werde.“ Um dies zu verhindern, habe der Pharao den Tötungsbefehl erlassen. Man sieht hier eine gewisse Parallele zum Kindermord des Herodes. Es ist möglich, dass die Moses–Haggada ebenso wie die *Himmelfahrt des Moses* eine Reminiszenz an den Kindermord unter Herodes war, d.h. dass sich in diesen Geschichten die auf die Moses–Zeit zurückprojizierten Erfahrungen mit Herodes widerspiegeln.

Augustus] hörte, dass *unter den Knaben, die in Syrien Herodes, der König der Juden, unterhalb des Alters von zwei Jahren zu töten befahl, auch dessen eigener Sohn getötet worden sei*, sagte er: „Es ist besser, das Schwein des Herodes zu sein als sein Sohn“.<sup>225</sup> Judäa gehörte zur Provinz Syrien, so dass aus der Sicht der Römer Herodes den Kindermord „in Syrien“ begangen hatte. Macrobius schreibt lateinisch, aber in dem zitierten Satz liegt ein griechisches Wortspiel vor („Schwein“ heißt nämlich im Griechischen *hys*, „Sohn“ heißt *hyos*). Daher könnte Macrobius diese Anekdote einer griechischen Quelle entnommen haben, die aus Hofkreisen des Augustus stammt und ein echtes Augustuswort überliefert (wie Sueton bezeugt, konnte Augustus in der Tat aus dem Stegreif griechische Verse erdichten<sup>226</sup>).

Die von Macrobius überlieferte Satz des Augustus gibt uns nun sogar die Möglichkeit, den Kindermord zu datieren, denn der Mord an den Zweijährigen wird hier mit der Tötung eines Sohnes des Herodes in Verbindung gebracht. Herodes hat drei seiner Söhne umbringen lassen: Zwei von ihnen im Jahre 7 v. Chr. und den dritten im Jahre 4 v. Chr. Dieser dritte Sohn mit Namen Antipater dürfte bei Macrobius gemeint sein, da nur von *einem* Sohn die Rede ist. Antipater war allerdings zum Zeitpunkt seiner Ermordung bereits erwachsen. Mit dem Wort „unter“ soll Antipater also nicht als einer der Zweijährigen hingestellt werden. Der Satz ist wohl so zu verstehen, dass die Ermordung Antipaters in engem zeitlichem Zusammenhang mit der Ermordung der Zweijährigen erfolgte.

Nun ließ Herodes den Antipater fünf Tage vor seinem eigenen Tod, also Ende März 4 v. Chr. hinrichten. Der Kindermord fand demnach ebenfalls in den ersten Monaten des Jahres 4 v. Chr. statt, wenn auch nicht unbedingt am Hinrichtungstag Antipaters (es würde genügen, wenn beide Ereignisse so eng aufeinander folgten, dass die Boten, die Augustus über die Hinrichtung Antipaters berichteten, zugleich den Kindermord erwähnten). Nun erfolgte der Kindermord nicht lange nach dem Magierbesuch: „*als die Magier gegangen waren, siehe, da erscheint ein Engel des Herrn dem Josef im Traum und spricht: ... fliehe nach Ägypten, ... denn Herodes wird das Kind suchen, um es umzubringen*“ (Mt 2,13). Der Magierbesuch erfolgte seinerseits nicht lange nach Christi Geburt: „*als aber Jesus ... geboren war ....siehe, da kamen Magier*“ (Mt 2,1). Wenn demnach Kindermord, Magierbesuch und Christi Geburt eng zusammengehören,<sup>227</sup> und der Kindermord Anfang 4 v. Chr. erfolgte, stoßen wir hier wieder auf den Winter 5/4 v. Chr. als Zeitraum für Christi Geburt.

Die Magier berichteten nun von einem Stern, den sie „*im Aufgang*“ sahen. Da daraufhin Herodes „*entsprechend der Zeit, die er von den Magiern erfahren hatte*“, die zweijährigen Knaben in Bethlehem töten ließ, lag damals der beobachtete „Aufgang“ zwei bis drei Jahre zurück. Er lag *zwei* Jahre zurück, wenn man den Ausdruck „*alle Knaben, von den Zweijährigen und darunter*“ so verstehen darf, dass die im dritten Lebensjahr befindlichen Knaben ausgeschlossen waren. Er lag aber sogar *drei* Jahre zurück, wenn sich der Tötungsbefehl auch auf alle Zweijährigen erstreckte und mit „*zweijährig*“ soviel wie „*im dritten Lebensjahr befindlich*“ gemeint war.<sup>228</sup> Also erfolgte der „Aufgang“ im Frühjahr 7 v. Chr. oder im Frühjahr 6 v. Chr. Warum haben dann aber die Magier mit der Abreise zwei bis drei Jahre gezögert? Dahinter könnte die alte jüdische Tradition stehen, dass der Messias just zwei bis drei Jahre nach einer Sternerscheinung zu erwarten sei.<sup>229</sup> Herodes hingegen hielt es für möglich, dass die Geburt des Königs gleichzeitig mit dem Erscheinen des Sterns war oder dass zumindest einige seine Untertanen dies annehmen könnten, und tötete deshalb sicherheitshalber alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren.

Was hat es mit dem geheimnisvollen Stern auf sich? Es gibt hier zahlreiche Theorien (Wunderstern, Wetterphänomen, bekannter Wandel- oder Fixstern, Konjunktionen und andere seltene Konstellationen, Komet oder Nova etc.). Interessant ist, dass sich (fast) alle Theorien gut begründen lassen und ihre Vertreter zum Teil faszinierende Tatsachen ans Licht gebracht

<sup>225</sup> Macrobius, Saturnalia 2,4.

<sup>226</sup> Vgl. Sueton, Leben des Augustus, Kap. 98.

<sup>227</sup> Auch nach der Darstellung bei Eusebius, Kirchengeschichte 1,8,1–5 sind diese Ereignisse als unmittelbar zusammenhängend geschildert. Vor allem erfolgte die göttliche Strafe für den Kindermord, nämlich die zum Tod führende Krankheit des Herodes „*gleich darauf, ohne nur etwas zu warten*“ (1,8,3); Herodes wurde „*gleich nach seinem Anschlag auf unseren Erlöser und auf die übrigen Kinder von einem von Gott verhängten Übel gepackt*“ (1,8,5). Demnach erfolgte der Kindermord nach Eusebius offenbar im letzten Jahr des Herodes. Dagegen vergingen nach der Ansicht des Epiphanius zwischen Geburt Jesu, Kommen der Magier und Tod des Herodes jeweils zwei Jahre: Im 33. Jahr des Herodes ist Jesus geboren, in seinem 35. Jahr kamen die Magier und in seinem 37. Jahr starb der König (Panareion 51,10, PG Band 41 Sp. 966).

<sup>228</sup> An diese wohlbegründete Möglichkeit wird selten gedacht. Wie bereits im Zusammenhang mit dem Taufalter Jesu in Kapitel 5.6 (siehe Fußnote 111) angemerkt wurde, haben die Juden bei Altersangaben von Personen vollendete Jahre verwendet (gegen Hughes, siehe ebenda). Bei der Übertragung jüdischer Altersangaben ins Griechische oder Lateinische wird man natürlich die jüdischen Angaben einfach übernommen haben, auch wenn man in diesen Sprachen bei Altersangaben aktuelle Jahre gezählt haben sollte.

<sup>229</sup> Die *Messias-Haggada*, welche älteste, möglicherweise vorchristliche jüdische Traditionen enthält (so Edersheim, Band 1 S. 211 und Montefiore, S. 142–143; vgl. Jellinek Band 3 S. XXVIII), erwähnt die rabbinischen Erwartungen über die letzten sieben Jahre vor der Geburt des Messias. „Im fünften Jahr“, so heißt es dort, „sprosst [oder: glänzt] ein Stern vom Osten [oder: Aufgang] her, und dies ist der Stern des Messias“, und „am Ende des siebten hält man Ausschau nach dem Messias“ (Jellinek Band 3 S. 141; Wünsche, Band 3 S. 103; vgl. auch den Midrasch mit dem Namen „Mysterien des Rabbi Simon ben Jochai“ bei Jellinek, Band 3 S. 82). Demnach erwartete man den Messias im dritten Jahr nach einer Sternerscheinung. Die zwei- bis dreijährige Verzögerung der Magierreise könnte also durch diese Erwartung erklärt werden, und ist dann zugleich ein Argument für das hohe Alter dieser sicher von Matthäus unabhängigen rabbinischen Tradition, die auch im mittelalterlichen Judentum noch sehr lebendig war. So schrieb der jüdische Schriftausleger Abrabanel oder Abaranel (1437–1508) in seinem Danielkommentar (1497), dass Moses *drei Jahre nach einer Zusammenkunft von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische* geboren sei, und deutete eine ähnliche Planetenstellung im Jahre 1463 als Zeichen für die Geburt des Messias (Gerhardt, S. 51–52, Hennig, S. 19; Wieseler, Synopse S. 66–67; Edersheim, Band 1 S. 211). – Die bislang älteste bekannte Quelle, welche die *Messias-Haggada* enthält, scheint die hebräische Schrift „*Lekach Tob*“ des Rabbi Tobija ben Elieser (11. Jahrhundert) zu sein, von dort fand sie Eingang in die 6-bändige hebräische Textsammlung von Adolf Jellinek mit dem Titel „*Beth ha-Midrasch*“ (Leipzig und Wien 1853–1878, 3. Auflage Jerusalem 1967, vgl. dort Band 3 S. 141–143), in dem auch zahlreiche andere außertalmudische jüdischen Traditionen gesammelt und für die Forschung zugänglich gemacht wurden. August Wünsche hat Teile aus diesem Standardwerk ins Deutsche übersetzt, darunter auch die *Messias-Haggada* (vgl. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, Leipzig 1907–1910, Band 3, S. 103–106). – Zu anderen messianischen Prophezeiungen siehe Fußnoten 219, 220 und S. 38 mit Fußnote 197.

haben. Mir stellt sich nach Prüfung der verschiedenen Thesen die Sache so dar, dass sich in den zehn Jahren von 12 bis 2 v. Chr. nachweislich etliche seltene Phänomene am Himmel häuften. Natürlich können diese nicht alle zugleich der eigentliche „Stern von Bethlehem“ gewesen sein, aber wer will, kann diese ganze Serie von Erscheinungen als ein providentielles Zeugnis für Christus ansehen. Denn es spricht nichts dagegen, diejenigen Erscheinungen, die in den letzten sieben Jahren vor der Geburt Christi (12–5 v. Chr.) stattfanden, als Ankündigung der bevorstehenden Geburt zu deuten, und die übrigen in den ersten drei Lebensjahren Christi (5–2 v. Chr.) als Hinweise auf seine schon erfolgte Geburt. Ich möchte deshalb neben derjenigen Theorie, die in meinen Augen den eigentlichen Stern von Bethlehem richtig beschreibt, auch die alternativen Theorien (zumindest in ausführlichen Fußnoten) darstellen, und dabei neben ihren Schwächen vor allem auch ihre Stärken hervorheben. Denn viele von ihnen fügen sich zu einem beeindruckenden Gesamtzeugnis zusammen im Sinne von Psalm 19,2: „Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes“.

Beginnen wir mit dem Hauptproblem: Matthäus spricht von einem Stern, der den Magiern voranging und dann über dem Ort, wo das Kind war, stehen blieb. Dies führte zu der Ansicht, es hätte sich um einen einige Meter über den Köpfen der Magier schwebenden Lichtball gehandelt. Dann war es aber kein richtiger Stern, sondern ein „Wunderstern“, vergleichbar mit dem „Lichtglanz Gottes“, der nach Lukas 2,9 die Hirten umstrahlte,<sup>230</sup> oder vergleichbar mit der „Feuersäule“, die bei Nacht über dem Lager der Israeliten sichtbar wurde (Ex 13,21-22; Num 9,15-16) oder dem Licht Christi, das Paulus zur Mittagszeit glänzender als die Sonne erschien und ihn blendete (Apg 26,13; 9,3-8; 22,6-11).<sup>231</sup> Josephus berichtet von einem wunderbaren Licht, das nach dem Ende der Abenddämmerung (zur neunten Stunde) den Jerusalemer Tempel und seinem Altar zu Ostern des Jahres 66 umstrahlte, und so stark war, dass man glauben konnte, „es sei heller Tag“.<sup>232</sup> Es ist jedoch fraglich, ob sternkundige Magier eine derartige terrestrische Lichterscheinung als „Stern“ bezeichnet und von seinem „Aufgang“ gesprochen hätten. Diese Ausdrücke legen zumindest für sich genommen die Annahme nahe, dass von einem wirklichen Stern die Rede ist, der in unbestimmbarer Höhe mit fester oder nur langsam veränderlicher Position am Himmel zu sehen war. Prüfen wir also, ob diese Annahme mit den Angaben des Matthäus vereinbar ist. Dazu ist zunächst festzustellen, dass die verbreitete Ausweitung der Geschichte, wonach der Stern habe die Magier vom Morgenland nach Jerusalem zu Herodes geführt hat, im Text selbst nicht wiederzufinden ist. Vom Text her bleibt auch offen, ob der Stern während dieser Reise überhaupt zu sehen war. Eine übernatürliche Führung nach Jerusalem war vermutlich auch nicht nötig: Denn wenn die Magier, wie es wahrscheinlich ist, die jüdische Messiaserwartung teilten, gingen sie selbstverständlich davon aus, dass der Messias als Davidsnachkomme in Israel geboren werden würde, und es lag dann nahe, sich zuerst am Königshof in Jerusalem nach dem Neugeborenen zu erkundigen. Der Stern war allerdings dem Text zufolge auf dem Weg von Jerusalem nach Bethlehem wieder zu sehen. Auf dieser letzten Wegetappe also war er also zumindest *Begleiter* der Magier. Aber als *Führer* war er auch hier nicht unbedingt notwendig: Denn nicht der Stern, sondern Herodes hatte die Magier nach Bethlehem gehen heißen, nachdem er von den Schriftgelehrten erfahren hatte, dass Bethlehem der prophetisch verheißene Geburtsort des Messias sei (gemäß der Prophetie bei Micha 5,1). Der Weg von Jerusalem nach Bethlehem geht nun genau in Richtung Süden. Wenn also die Magier zu der Nachtstunde aufgebrochen sind, in welcher der Stern seinen höchsten Punkt im Süden erreichte, dann stand er genau in Wegrichtung und „ging ihnen voran“, während sie vorwärts schritten, so wie es alle Sterne in Wegrichtung scheinbar tun. Und man kann sich gut vorstellen, dass die Magier ihren Aufbruch aus Jerusalem tatsächlich auf jene Nachtstunde verlegten, um den Stern noch einmal in seiner größten Pracht vor sich zu haben. Als sie den acht Kilometer langen Weg bis Bethlehem zurückgelegt hatten, also etwa zwei Stunden später, war der Stern auf ganz natürliche Weise mitgekommen und stand schließlich „oben über“ dem Ort, „wo Jesus war“, denn er muss nun über dem Höhenzug gestanden haben, auf dem Bethlehem erbaut war. Da der Weg kurz vor Bethlehem leicht nach Südwesten hin abbog, der Stern sich während der Wanderung aber ebenfalls aufgrund der Erddrehung leicht nach Westen hin verschoben haben muss, stand er jetzt wieder in Wegrichtung über der vor ihnen liegenden Stadt. Bei nüchterner, streng textbezogener Betrachtung sagt Matthäus also nichts weiter, als dass der Stern in jener Nacht, als die Magier Jesus fanden, während des ganzen Weges geradewegs vor ihnen am Himmel stand und dann am Ende über Bethlehem zu sehen war.<sup>233</sup>

<sup>230</sup> Da Lukas im Zusammenhang damit auch von „himmlischen Heerscharen“ spricht, die Gott lobten (Lk 2,13), könnte er hier in der Tat auf ein himmlisches Zeichen am Sternhimmel anspielen, das die Engelserscheinung vor den Hirten begleitete; der „Stern von Bethlehem“ wäre dann nicht nur bei Matthäus, sondern andeutungsweise auch bei Lukas erwähnt. Hintergrund der übernatürlichen Lichterscheinungen, welche die Engel wohl nur für die von ihnen angesprochenen Hirten sichtbar werden ließen, könnte dann aber bei Lukas ebenso wie bei Matthäus auch eine (für alle sichtbare) natürliche Himmelserscheinung sein.

<sup>231</sup> Eine ansprechende und anschaulich-eindrückliche Schilderung des Bethlehem-Sterns als Wunderstern findet man bei der Visionärin Maria von Agreda (siehe Fußnote 240). Auch für solche Leuchterscheinungen sind natürliche Ursachen vorgeschlagen worden, vor allem *Meteore*. Die hellsten dieser in die Atmosphäre eindringenden Himmelskörper werden *Feuerkugeln (Boliden)* genannt; sie können heller als der Vollmond werden und sogar die Helligkeit der Sonne erreichen (1948 wurde in Süd-Nebbraska am Nachmittag ein Meteorit gesichtet, dessen Helligkeit den Zeugen „heller als die Sonne“ vorkam); ein solcher Feuerball ist selbst zwar nur einige Sekunden lang zu sehen, kann jedoch eine über den ganzen Himmel führende Spur eindrucksvolle Leuchtspur aus ionisierten Luftmolekülen hinterlassen, die in Extremfällen noch über eine Stunde lang zu sehen ist, bevor sie sich auflöst (die These, der Stern von Bethlehem habe in einem oder mehreren solchen Meteoren bestanden, hat vor allem Patrick Moore vertretenen, vgl. Moore S. 91–99; Kidger 110–135). Andere Möglichkeiten sind *Zodiaklicht*, *Gegenschein* und *Polarlichterscheinungen* (siehe Fußnote 234), aber auch seltene Wettererscheinungen (sog. Photometeore) wie z.B. *Nebenmonde* (Phantommonde) und *Nebensonnen* (Phantomsonnen), *Glorien*, *Wetterleuchten*, *irisierende Lenticularis-Wolken*, *Leuchtende Nachtwolken*, *Elmsfeuer* oder physikalisch bislang nicht genau verstandene, aber als real anerkannte Phänomene wie *Erdbebenlichter*, *Irrlichter* und vor allem *Kugelblitze*, die der polnische Astronom Michael Kamiński vorgeschlagen hat, und die im Gegensatz zum normalen Blitzen längere Zeit wie eine schwebende Lichtkugel in der Luft verharren und auch „umherwandern“ können (vgl. hierzu Hughes, S. 198–199), allerdings nicht viel länger als eine Minute; man müsste also an eine ganze Serie solcher Lichterscheinungen denken. Auch ein extraterrestrisches UFO wurde als Erklärung für den Stern von Bethlehem vorgeschlagen: Benítez glaubt, dass die Weisen von außerirdischen UFO-Piloten zur Krippe geführt wurden, die er „Astronauten-Missionare“, „Astronauten des Jahve“ und „Engel-Astronauten“ nennt (vgl. Benítez, S. 370–371).

<sup>232</sup> Josephus Jüd. Krieg 6,5,3.

Der Astronom d’Occhieppo hält es zusätzlich für möglich, dass das so genannte *Zodiakal-Licht* vom Stern ausgegangen sei, das in klaren Nächten manchmal in den Stunden nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang in der Ebene der Ekliptik sichtbar ist (es entsteht durch Reflexion und Streuung des Sonnenlichts an Gas- und Staubteilchen entsteht, welche die Sonne in der Ebene der Planetenbahnen umkreisen). Dieses Licht könnte wie ein langer, vom Stern ausgehender Strahl ausgesehen haben, der zunächst auf Bethlehem und dann auf ein bestimmtes Haus zeigte, in dem die Magier Jesus fanden.<sup>234</sup> Doch ist diese reizvolle Annahme vom Text her nicht notwendig, denn Matthäus sagt nicht, dass der Stern den Magiern das Haus gezeigt habe. In der kleinen Stadt dürfte es auch ohne übernatürliche Hilfe nicht schwer gewesen sein, ein neugeborenes Kind ausfindig zu machen.

Die Deutung des Sterns als zwar außergewöhnliche, aber echte Sternerscheinung ist also vom Bibeltext her durchaus möglich. Auch Bilder und Texte der nachbiblischen frühchristlichen Tradition lassen sich so deuten; sie sind mindestens ebenso gut mit der Wunderstern-These wie mit der Annahme vereinbar, dass ein oder mehrere natürliche Phänomene gesichtet wurden. So ist in der Priscilla-Katakomben in Rom ist in einem der ältesten christlichen Gemälde (aus dem zweiten oder frühen dritten Jahrhundert) offenbar der Stern als besonderer Stern im Sternbild Adler dargestellt (siehe S. 57f). Im Brief des hl. Ignatius von Antiochien († um 107) an die Epheser (19,2) heißt es über den Stern von Bethlehem: „Ein Stern erstrahlte am Himmel, heller als alle Sterne, ... und seine Neuheit erregte Befremden“, und in dem Mitte des 2. Jh. verfassten Protoevangelium des Jakobus (Kap. 21) heißt es, dass „ein unbeschreiblich großer Stern ... erschien und die anderen verdunkelte“. Justin schreibt um 153 in seiner ersten Apologie (Kap. 32,13), dass „ein heller Stern erschienen ist“.<sup>235</sup> Diese Texte könnte man als Beschreibung einer sog. *Supernova* interpretieren (siehe S. 53). In einer Textvariante von Kap. 21 des Protoevangeliums (Papyrus Bodmer) ist sogar von „Sternen“ im Plural die Rede: „Und siehe, sie sahen die Sterne im Osten, und sie zogen vor ihnen her“, was eine Anspielung an eine *Konjunktion* von zwei oder mehreren hellen Planeten sein könnte. Schließlich erklärte der Kirchenlehrer Origenes um 248 in seinem Werk *Contra Celsum* (1,58), dass seiner Meinung nach der Stern „jener Art von Sternen angehörte, die von Zeit zu Zeit erscheinen und Kometen oder Schweifsterne ... heißen.“ Im berühmten Bild „Anbetung der Magier“ von Giotto di Bondone (gemalt zwischen 1301 und 1304) ist demgemäß der Stern als *Komet* abgebildet.<sup>236</sup> Kometen wurden oft, aber nicht immer als Unglücksboten betrachtet (siehe Fußnote 284). Wenn nun der Stern in der Tat ein echter Stern war, ist damit zu rechnen, dass er nicht nur von den Magiern, sondern auch von anderen beobachtet wurde, und man sollte dann erwarten, dass die Erscheinung auch außerhalb der Bibel in alten Geschichtsquellen aufgezeichnet worden ist. Sollte es sich gar um eine außergewöhnliche Stellung eines bekannten Planeten handeln, müsste sich das Ereignis auch durch astronomische Berechnungen nachweisen und datieren lassen.

Vor der historisch-astronomischen Betrachtung sei jedoch noch folgendes zur Wunderstern-Hypothese angemerkt. Es liegt mir fern, diese weit verbreitete und auch von Mystikern und Kirchenvätern (wie etwa *St. Johannes Chrysostomus*)<sup>237</sup> vertretene

<sup>233</sup> Bei der obigen sehr plausiblen Erklärung sollte der Stern nicht allzu hoch am Himmel gestanden haben, damit er ihnen stets vorausging und auch am Ende der Reise vor ihnen über Bethlehem stand. Andere Ausleger meinen, dass der Ausdruck „oben über“ eher bedeutet: genau im Zenit. Der Stern soll dann genau in dem Moment, als die Magier in Bethlehem ankamen, seinen Kulminationspunkt im Zenit erreicht haben (siehe Fußnote 303). Aber dann muss er zwei Stunden vorher, beim Aufbruch der Magier aus Jerusalem, sich noch etwas (nord)östlich vom Kulminationspunkt befunden haben. Folglich hatten sie ihn dann auf der Reise nach Süden linker Hand hinter sich, und man könnte nicht sagen: Er ging ihnen voraus. Vielmehr hätte es dann heißen sollen: Er begleitete sie und ging ihnen nach. Aus diesem Grund muss diese „Zenit-Hypothese“ m.E. als dem Text widersprechend ausscheiden, zumindest dann, wenn man unter dem Stern ein natürliches astronomisches Objekt versteht. Molnar (S. 89–96 und 116f) interpretiert das „Vorangehen“ und „Stehen“ rein astrologisch als retrograde Bewegung von Ost nach West, die ca. drei Monate anhielt, bzw. Erreichen des stationären Punktes der Planetenbewegung des Jupiter für etwa eine Woche, während das Stehen „über“ dem Kind nichts weiter heißen soll, als dass der Vorgang „oben im Himmel“ stattfand. Diese Interpretation entfernt sich natürlich erheblich von einem wörtlichen Verständnis der Schilderung des Matthäus (z.B. ging nach Matthäus der Stern „ihnen“, den Magiern, voran, was nichts mit rechtläufiger oder retrograder Planetenbewegung auf der Ekliptik zu tun hat), so dass Molnar sagen muss, Matthäus habe die Vorgänge „simplifiziert“ (S. 92).

<sup>234</sup> Neben dem *Zodiakallicht* oder dem damit verwandten *Gegenschein* könnten auch *Meteore* (Sternschnuppen) gesichtet worden sein, d.h. Kleinkörper aus dem All, die in die Erdatmosphäre eintreten, dort verglühen und dabei Leuchtschweife hinterlassen: lange Meteorschweife, die meist nur einige Sekunden lange, manchmal aber auch für eine Dauer von bis zu einigen Minuten zu sehen sein können, ehe sie verlöschen. Manchmal treten sie schwarmweise auf (es treten zweitweise sog. Meteorschauer auf, in denen im Extremfall über 100 Meteore pro Minute aufleuchten, die vom gleichen Himmelsort auszugehen scheinen und bevorzugt in dieselbe Richtung weisen könnten). So könnte man sich also vorstellen, dass ein Schwarm von Meteoriten auf dem Weg in Richtung Bethlehem gewiesen hat. Eine andere Möglichkeit wäre die Erscheinung von *Polarlichtern* (die bei starker Sonnenaktivität auch im Nahen Osten auftreten können), die den Stern scheinbar mit einem Haus am Boden verbunden haben können oder die begleitende Sichtung anderer *Wetterphänomene* (siehe Fußnote 231). All dies kann jedoch nicht der Stern selbst, sondern nur eine Art „Beiwerk“ gewesen sein, auf das man auch verzichten kann.

<sup>235</sup> Justin benutzt das Wort „astron“, was auch „Gestirnung“, also Sternbild oder Sterngruppe, bedeuten kann. Im Dialog mit Tryphon 78,1 und 106,4 spricht er allerdings von „aster“, was eindeutig ein einzelner Stern ist. In Dial. 106,4 betont er, dass „zugleich mit“ der Geburt Christi „ein Stern im Himmel aufging“. – Weitere bemerkenswerte Darstellungen in frühchristlichen Quellen sind folgende: In dem zwischen 600 und 625 geschriebene sog. *Pseudo-Matthäus-evangelium* heißt es in Kap. 13,7: „Ein ungeheuer heller Stern leuchtete vom Abend bis zum Morgen über der Höhle, der so groß war, wie man noch keinen gesehen hat seit Erschaffung der Welt.“ Noch übertriebener ist die Schilderung des Sterns durch die Magier im 94. Kapitel des sog. *Lateinischen Kindheits-evangeliums* (wohl aus dem 7. Jahrhundert): „Vom Zeichen des Sterns haben wir es erfahren. Dieses [Zeichen] erschien uns nämlich heller als die Sonne (solis super specie). Von seinem Glanz (specie) konnte niemand jemals reden. Denn dieser Stern, der aufgegangen ist, bedeutet, dass der Sprössling Gottes in der Helligkeit des Tags regieren wird. Er kreiste nicht in der Mitte des Himmels, wie es Fixsterne gewohnheitsmäßig tun, und auch Planeten ... Denn das ganze Himmelsgewölbe (polus), d.h. der Himmel schien uns ihn nicht in seiner Größe fassen zu können, und auch die Sonne konnte ihn nicht verdunkeln durch die Helligkeit ihres Scheines, wie sie es mit anderen Sternen tut. Denn die Sonne selbst ist schwächer geworden, als der Glanz seiner Ankunft sichtbar wurde“ (trotzdem sieht dieses Evangelium in dem Stern einen Wunderstern, der sich auch klein machen und in die Höhle eintauchen konnte, in der das Jesuskind lag; vgl. Fußnote 240). *Johannes Chrysostomus*, der einen Wunderstern annahm (siehe Fußnote 237), erklärte, der Stern sei nicht in der Nacht sichtbar gewesen, sondern „zu Mittag, bei Sonnenschein“, er habe sogar „die Sonnenstrahlen an Glanz übertroffen“ und sein Licht habe heller gestrahlt als das Sonnenlicht (sechste Matthäus-Homilie, PG 57, Sp. 64).

<sup>236</sup> Giotto dürfte durch eine beeindruckende Erscheinung des Halley’schen Kometen im Jahre 1301 dazu inspiriert worden sein; andere sind der Meinung, dass ein weiterer Komet, der im Jahre 1304 erschien, das Vorbild dieses Gemäldes war.

These (wonach z.B. der Stern eigentlich ein Engel gewesen ist<sup>238</sup> oder eine Erscheinung des Sohnes Gottes selbst<sup>239</sup>) einfach als falsch abzuweisen. Niemand kann ausschließen, dass Gott einen Engel in Sterngestalt geschickt oder einen gänzlich übernatürlichen Himmelskörper erschaffen hat, oder auch, dass die Erscheinung womöglich nur eine innere Vision im Geist einer bestimmten Gruppe von Menschen (also der Magier und eventuell noch anderer Beobachter) war, so wie es vermutlich bei der Sonnenvision von Fatima der Fall war. Nun lässt sich jedoch, wie wir sehen werden, die These, dass dem Bericht des Matthäus ein natürliches astronomisches Phänomen zugrunde liegt, so gut begründen, dass eine theologisch-mystische Interpretation dies einbeziehen sollte. Wer ein natürliches Phänomen als Hintergrund des Geschehens annimmt, kann ja trotzdem ein dieses Phänomen überlagerndes Wunder annehmen (wie es beispielsweise auch Johannes Kepler tat, dem zufolge eine Nova erschien, die sich dann in einen Wunderstern verwandelte; siehe Fußnote 261). Wahrscheinlich hätten auch viele Kirchenväter eine solche Erklärung begrüßt, wären ihnen die uns heute bekannten astronomischen und historischen Tatsachen bekannt gewesen; sie hätten dann womöglich gesagt, dass die Magier beim Beobachten eines natürlichen Sterns, für dessen Auftauchen zum richtigen Zeitpunkt Gott gesorgt hatte, eine Offenbarung empfangen. Auch die Vision der sel. *Anna Katharina Emmerick* († 1824) kann man übrigens so interpretieren. Sie sah, wie die Könige den Stern auf einem Turm „durch lange Rohre“ beobachteten. Dann schildert sie: „Der Stern tat sich für ihre Augen auseinander, und ich sah, wie ihnen eine große glänzende Jungfrau darin erschien, vor deren Mitte ein leuchtendes Kind schwebte ...“<sup>240</sup> Ähnlich heißt es in dem syrischen Werk mit Namen „*Schatzhöhle*“ aus dem 5. Jahrhundert, das früher dem Kirchenvater Ephräm zugeschrieben wurde, die Magier hätten einen Stern gesehen, „in dessen Mitte ein Mädchen war, das einen Knaben trug, und der auf seinem Haupte eine Krone hatte.“ (Schatzhöhle, Kap. 45,3). Da man „in“ einem Stern kein solches Bild sehen kann, solange man tatsächlich den Stern in seiner natürlichen Erscheinung als Lichtpunkt am Himmel sieht, kann es sich nur um eine Vision handeln, die sich beim Beobachten einstellte.

Es lassen sich nun mehrere besondere Sternerscheinungen in den letzten Jahren des Herodes nachweisen. Der große Astronom Johannes Kepler zu Anfang des 17. Jahrhunderts errechnete, dass im Jahre 7 v. Chr. ein extrem seltenes Ereignis stattfand:<sup>241</sup> eine Dreifach-Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn im Tierkreiszeichen der Fische.<sup>242</sup> Das heißt: Der strahlend weiße Jupiter und der gelbliche Saturn standen während des ganzen Jahres wie eine helle weiß-gelbe Lampe in den Fischen eng beieinander, und dreimal kamen sie am Himmel so eng zusammen, dass der Abstand nur noch ca. 1 Grad betrug. Bei den Daten verrechnete sich Kepler nur um einige Tage; nach genauerer Rechnung moderner Astronomen fanden die drei

<sup>237</sup> Vgl. die (echte) Matthäus-Homilie Nr. VI des Chrysostomus in PG 57, Sp. 64–65, wo Chrysostomus den Text so versteht, dass der „Stern“ für einen wirklichen Stern unmögliche Bewegungen ausführt. Zu seinen Vorstellungen vom Stern siehe auch Fußnote 235).

<sup>238</sup> So das um 500 verfasste arabische Kindheitsevangelium (Kap. 7): „Es erschienen ihnen ein Engel in Gestalt eines Sterns“. Zugunsten der Theorie, der Stern sei ein Engel gewesen, kann man Hiob 38,7 anführen, wo Engel „Morgensterne“ genannt werden, wenn es heißt, dass bei der Erschaffung der Erde „die Morgensterne jauchzten und die Gottessöhne jubelten“. Vgl. auch Bar 3,34–35 sowie Dtn 4,19; Ps 19,1; 147,4; 148,2–4; Jes 14,12; Dan 8,19.22–24; 12,3; Jud 13; 2 Petr 1,19; Apk 1,20; 9,1; 12,4; 22,16.

<sup>239</sup> In der zweiten Matthäus-Homilie des (Pseudo-)Chrysostomus, eines arianischen Autors des 5. Jahrhunderts (PG 56, Sp. 637–638), wird erzählt, ein am Ende des Ostens in der Nähe des Ozeans lebender Stamm hätte ein Buch von Seth, dem Sohne Adams, besessen, das auf einem „Siegesberg“ (mons victorialis) in einer Felshöhle aufbewahrt wurde und in dem von dem Stern die Rede war, der erscheinen würde und von den Gaben, die man nach dem Erscheinen einem Kind darbringen müsse. Von Generation zu Generation musste das Buch von zwölf Gelehrten (die man Magier nannte) studiert und der Stern erwartet werden; zu diesem Zweck stiegen die Gelehrten alljährlich nach dem „Monat des Dreschens“ für drei Tage auf den Berg. Schließlich erschien ihnen eines Tages auf diesem Berg ein Stern, der in sich die Form eines kleinen Kindes hatte, und über sich die Gestalt eines Kreuzes. Die Erscheinung sprach zu ihnen und gebot ihnen, nach Judäa zu gehen. Nach zweijähriger Reise, bei der ihnen der Stern voranging, fanden die Magier das Kind in Bethlehem. Die Geschichte endet mit der Nachricht, die Magier seien nach der Auferstehung Christi vom Apostel Thomas in ihrer Heimat getauft worden.

<sup>240</sup> A.K. Emmerick, *Leben der heiligen Jungfrau*, S. 254. Der Stern, so heißt es hier ebenfalls, hatte einen Schweif. Auch bei einer anderen Seherin, *Maria Valtorta* († 1961) lesen wir, dass von Stern ein Schweif ausging, in dem alle Edelsteinfarben der Welt vertreten waren, und der „den Himmel in schnell wogender Bewegung durchfurcht, als wäre er lebendig“ (Der Gottmensch, Band 1, S. 188). Nach *Maria Valtorta* hatten die Weisen ein Jahr vor Jesu Geburt im Dezember gesehen, wie sich der Stern am Himmel entzündete (S. 190). Nach A.K. Emmerick dagegen hatten sie das verheißene Gestirn schon 15 Jahre vor Christi Geburt zum ersten Mal gesehen (Das Leben der heiligen Jungfrau Maria, S. 86). Die Mystikerin *Maria von Agreda* († 1665) wiederum nennt keinen Schweif, und sagt, der Stern sei von einem Engel aus Luft geformt worden. Er sei kleiner als die Fixsterne gewesen und von einem Glanz, der sich von dem der Sonne und der Sterne unterschied. Er „wandelte in zweckentsprechender Höhe, um die Könige führen zu können“, und führte sie nach Jerusalem; dort verschwand er. Nachdem Herodes sie fortgeschickt hatte, um nach dem Kind zu suchen, erblickten sie den Stern wieder, der sie nun zur Geburtsgrötte führte. Dort angekommen, „schwebte er, sich verkleinernd, in die Höhle hinein, blieb über dem Haupt des Kindes stehen und überströmte es mit seinem Lichte. Darauf löste er sich auf und verschwand.“ (Leben der jungfräulichen Gottesmutter, Band 2, Buch 4, Kap. 16). Auch nach dem vermutlich im siebten Jahrhundert geschriebenen *Lateinischen Kindheitsevangelium* (Kap 91,2) taucht der Stern zuletzt in die Gotte ein, in der Jesus geboren sein soll (siehe Fußnote 235). – Hier ist daran zu erinnern, dass die Seligsprechung eines Mystikers (A.K. Emmerick wurde 2004 seliggesprochen) keine offiziell-kirchliche Anerkennung der wörtlich verstandenen Wahrheit ihrer Visionen bedeutet (im Fall von A.K. Emmerick liegen uns auch keine direkten Aufzeichnungen vor, sondern nur die von Brentano gemachten Notizen). Detaillierte biographische Angaben aus dem Leben Jesu durch anerkannte Mystiker sind auf der wörtlichen Ebene teilweise widersprüchlich (unbeschadet dessen können sie auf einer tieferen mystischen Ebene wahr sein), so dass man sie nicht einfach ungeprüft als historische Wahrheit übernehmen kann. Damit soll nicht geleugnet werden, dass manchmal handfeste Entdeckungen aufgrund von Visionen möglich sind (man denke an die Entdeckung des sog. Marienhauses in Ephesus aufgrund der Visionen der sel. A.K. Emmerick).

<sup>241</sup> Vgl. Kepler, *De stella nova*, S. 133–135 (Werke Band 1, S. 278–280) sowie *De vero anno*, S. 133–136 (Werke Band 5, S. 95–97).

<sup>242</sup> Das *Tierkreiszeichen Fische* ist per Definition der 30 Grad durchmessende Bereich auf der Ekliptik, den die Sonne im letzten Monat vor Frühlingsbeginn (geozentrisch gesehen) durchläuft. Zur Zeit Christi lag in diesem Bereich auch das (durch mehr oder weniger willkürliche Phantasie festgelegte) *Sternbild Fische*. Da der Frühlingspunkt sich langsam gegen die Richtung der Sonnenbahn verschiebt, so dass er in ca. 25.800 Jahren einen Vollkreis von 360° zurücklegt (sog. platonisches Jahr), verschiebt er sich um ca. in 2150 Jahren um 30°, geht also nach dieser Zeitspanne von einem der 12 Sternbilder des Tierkreises ins nächste über. Zur Zeit der Geburt Christi trat er in gerade vom Sternbild Widder kommend in das Sternbild der Fische ein (sog. Fischezeitalter). Heute, nach 2000 Jahren, nähert sich der Frühlingspunkt dem Sternbild Wassermann (sog. Wassermannzeitalter). Das Tierkreiszeichen Fische ist daher schon heute nahezu mit dem Sternbild Wassermann identisch. Während die zwölf *Tierkreiszeichen* also immer 30 Grad große Bereiche auf der Bahn der Sonne, des Mondes und der Planeten sind, sind die gleichnamigen zwölf *Tierkreissternbilder auf dieser Bahn gelegene willkürlich festgelegte Bilder, zu denen man die Sterne verbinden kann*; nur in der Antike vor über 2000 Jahren stimmten die Bereiche der Tierkreiszeichen mit den gleichnamigen Sternbildern in etwa überein.

Begegnungen wahrscheinlich am 27. Mai, am 6. Oktober und am 1. Dezember 7 v. Chr. statt.<sup>243</sup> Über die Seltenheit dieses Ereignisses lässt sich Folgendes sagen:

- *durchschnittlich ca. alle 20 Jahre* wiederholt sich eine Konjunktion von Jupiter und Saturn (sog. „große Konjunktion“), d.h. ein enges Zusammentreffen beider Planeten am Himmel.<sup>244</sup>
- *durchschnittlich ca. alle 180 Jahre* wiederholt sich eine Dreifachkonjunktion dieser Planeten (sog. „größte Konjunktion“), d.h. ein dreimaliges Zusammentreffen im selben Jahre.<sup>245</sup>
- *durchschnittlich ca. alle 2160 Jahre* wiederholt sich eine Dreifachkonjunktion dieser Planeten im selben Zeichen des Tierkreises.<sup>246</sup>

Seit dem Jahre 7 v. Chr. hat sich allerdings faktisch keine Dreifachkonjunktion von Jupiter und Saturn im Tierkreiszeichen der Fischen mehr ereignet, und das wird auch erst im Jahr 7760 n. Chr. (!) erst wieder geschehen.<sup>247</sup> Zu einem in der ganzen historisch überblickbaren Menschheitsgeschichte einmaligen Ereignis aber wird die Dreifachkonjunktion zur Zeit Christi, wenn man es mit August Strobel für bedeutsam hält, dass die erste dieser Konjunktionen innerhalb des Sternbildes Fische in

<sup>243</sup> Vgl. d’Occhieppo, S. 132 und Hughes S. 139 sowie Clark et al., S. 447.

<sup>244</sup> Dies lässt sich wie folgt ausrechnen: Jupiter braucht für einen Umlauf (360 Grad am Himmel) ca. 12 Jahre, Saturn aber braucht ca. 30 Jahre. Daher legt Jupiter pro Jahr 30 Grad, Saturn aber 12 Grad zurück, so dass nach einer Konjunktion der beiden Planeten der Abstand zwischen Jupiter und Saturn jedes Jahr um 18 Grad (= 30 Grad – 12 Grad) zunimmt. Folglich hat sich dann aber dieser Abstand nach 20 Jahren auf 360 Grad erhöht (= 20 x 18 Grad), und das bedeutet: beide Planeten stehen 20 Jahre nach ihrer Konjunktion wieder in Konjunktion. Eine genauere Rechnung liefert den Wert 19,86 Jahre.

<sup>245</sup> Über die Häufigkeit der Dreifach-Konjunktionen von Jupiter und Saturn kursieren verschiedene Zahlen in der Literatur. Während z.B. Hughes sagt (und durch eine grobe Rechnung auch vorrechnet), dass sie durchschnittlich alle 139 stattfinden (Hughes S. 131), heißt es bei Kroll (S. 64), dass es nur alle 258 Jahre dazu kommt. Liebhart sagt (S. 15), dass „im Durchschnitt pro Jahrtausend vier bis fünf dreimalige Jupiter-Saturn-Konjunktionen zu erwarten sind.“ Demnach würden sie alle 200 bis 250 Jahre eintreten. Die Dreifach-Konjunktionen ereignen sich in Wirklichkeit aber in sehr unregelmäßigen Abständen (zwischen 40 und 377 Jahren), und die Berechnung ist kompliziert (Hughes’ Rechnung ist zu einfach). Nach Herrick, S. 346 ist eine Bedingung für das Zustandekommen der Dreifachkonjunktion, dass die Erde von der Linie Jupiter-Saturn zu dem Zeitpunkt, da beide Planeten dieselbe heliozentrische Länge haben, um nicht mehr als 29°239 abweicht; bei Liebhart, S. 15 ist als notwendige Bedingung genannt, dass die Oppositionslängendifferenz beider Planeten maximal 1,6 Bogenminuten beträgt, aber diese Bedingungen sind nicht hinreichend, und so kommt man um eine genaue Berechnung der Planetenpositionen nicht herum. Am einfachsten lässt sich daher die Frage nach der durchschnittlichen Häufigkeit durch einen Blick auf eine Tabelle klären, in der alle Dreifachkonjunktionen in einem hinreichend großen Zeitraum aufgelistet sind. Nach der Liste im Artikel von Mosley (siehe Literaturverzeichnis) liegen im Zeitraum zwischen 601 v. Chr. bis 3000 n. Chr. genau 20 Dreifachkonjunktionen, und daraus ergibt sich ein durchschnittlicher Abstand von 180 Jahren (= 3600 Jahre dividiert durch 20). Interessant ist, dass als Abstände zwischen konkreten Dreifachkonjunktionen in dieser Liste gewisse Zahlen mehrfach vorkommen, nämlich fünf Mal 40/41 Jahre, zwei Mal 367/377 Jahre, zwei Mal 139 Jahre, und vier Mal 257/258 Jahre. Die Angabe von 258 Jahren bei Kroll erklärt sich vermutlich daraus, dass hier einfach der am häufigsten vorkommende Zeitabstand als Durchschnittsabstand gewertet wurde.

<sup>246</sup> Auch hierfür werden in der Literatur verschiedene Zeitabschnitte angegeben. Nach Hughes wiederholt sich die Dreifachkonjunktion von Jupiter und Saturn in den Fischen „ungefähr alle 900 Jahre“ (Hughes, S. 133). Dagegen d’Occhieppo (S. 52) deutet 854 Jahre an und Kroll (S. 64) spricht von 794 Jahren. Die Zahl von 794 Jahren bei Kroll ist einfach die Zeitspanne von 40 gewöhnlichen Konjunktionen (die sich alle 19,86 Jahre wiederholen: 19,86 x 40 = 794,4), und nach denen die Konjunktion der persischen Astrologie zufolge auf ein Winkelgrad genau im selben Sternzeichen wieder eintritt – eine Rechnung mit genaueren Durchschnittswerten für die Umlaufzeiten ergibt, dass sich die Planeten auch nach 50 Konjunktionen (ca. 1000 Jahre) ihrer ursprünglichen Position nie näher als 3,9 Grad kommen (beim 40-sten Mal auf ca. 12 Grad), und es muss beim 40-sten Mal auch keinesfalls zugleich eine dreifache Konjunktion eintreten. Die Zahl 854 bei d’Occhieppo bezieht sich bei näherem Hinsehen im Kontext gar nicht allgemeine Durchschnittszahl, sondern ist der Abstand zwischen der Konjunktion des Jahres 7 v. Chr. und der davorliegenden letzten Jupiter-Saturn-Dreifachkonjunktion in den Fischen, die 861 v. Chr. stattfand. Die Zahl von Hughes („ungefähr 900“) ergibt sich aus der theoretischen Tabelle von Hughes S. 137, wo von einer theoretischen Konjunktion im Punkt 0° Fische aus unter der (nicht allgemeingültigen!) Voraussetzung, dass alle 139 Jahre eine Dreifachkonjunktion stattfindet, die vorhergehende und die nächsten zwei Dreifachkonjunktion den Fischen ausgerechnet wird; die Abstände zwischen diesen vier Konjunktionen sind dann zweimal 854 Jahre und einmal 967 Jahre, also durchschnittlich 892 Jahre und somit „ungefähr 900“. Hier ist außer der falschen Zahl 139 (siehe Fußnote 237) zu bemängeln, dass drei Zeitintervalle keinesfalls genügen, um daraus das Durchschnittsintervall zu finden. – Folgende einfache Überlegung führt nun zu einer verlässlicheren Zahl: Da die Dreifachkonjunktionen durchschnittlich alle 180 Jahre stattfinden, und da die Wahrscheinlichkeit, dass die Zusammenkunft an einem bestimmten der zwölf Tierkreiszeichen stattfindet, offenbar für alle Punkte gleich ist, wird sich dieses Ereignis im Durchschnitt alle 12 mal im gleichen Tierkreiszeichen wiederholen. Daher muss dies im Durchschnitt alle 12 x 180 Jahre = 2160 Jahre in den Fischen stattfinden (das ist in etwa 1/12 der Dauer, in welcher der Frühlingspunkt in einem Sternzeichen verbleibt, ein sog. „platonischer Monat“). Falls wir jedoch nur alle Dreifachkonjunktionen als „in den Fischen“ geschehen werten, wenn *alle drei* Konjunktionen (nicht nur eine von ihnen) dort liegt, ist der Durchschnittswert noch kleiner. Da die drei Konjunktionen innerhalb der ca. 6 Grad durchmessenden Oppositionsschleife des Saturn stattfinden, liegen alle Konjunktionen nur dann sicher dann im selben Sternzeichen, denn der Mittelpunkt dieser Schleife mindestens 3 Grad von der Grenze des Sternzeichens absteht, d.h. wenn dieser Mittelpunkt in dem Zeichen eine Position zwischen 3 und 27 Grad einnimmt. Wegen 27–3 = 24 ist dann eine obere Grenze für das Durchschnittsintervall 360/24 x 180 Jahre = 2700 Jahre. Interessant ist auch hier ein Blick auf die Statistik: In den 5000 Jahren von 5000 v. Chr. bis zur Zeitenwende fanden fünf Jupiter-Saturn-Dreifachkonjunktionen im Sternzeichen der Fische statt (4892 v. Chr., 3363/2 v. Chr., 2509 v. Chr. 861 v. Chr. und 7 v. Chr.), d.h. etwa alle 1000 Jahre und damit relativ häufig. Bemerkung: Manchmal heißt es, dass auch die Dreifachkonjunktion 980 v. Chr. in den Fischen stattfand (das stimmt nur für das siderische Sternbild Fische, nicht aber für das hier ausschlaggebende, an den Frühlingspunkt gebundene tropische Sternzeichen Fische; die Konjunktionen 890 fanden im Sternzeichen Wassermann statt; vgl. d’Occhieppo S. 143). Nach dem Jahre 7 v. Chr. aber fanden solche Konjunktionen bis heute nicht mehr statt und werden auch im jetzt laufenden dritten Jahrtausend (bis 3000 n. Chr.) nicht mehr stattfinden (siehe auch Fußnote 247).

<sup>247</sup> Vor dem Jahre 7 v. Chr. fand die letzte Dreifachkonjunktion von Jupiter und Saturn im Tierkreiszeichen der Fischen im Jahre 861 v. Chr. statt (und zwar damals auch im gleichnamigen Sternbild Fische), danach aber bis heute nicht wieder. Die Behauptung, dass dies auch 967/8 n. Chr. und 1821 wieder geschehen sei, ist falsch. Denn die Dreifachkonjunktion von 967/8 n. Chr. (bei Hughes, S. 133 und 137 fälschlich auf 848 datiert) fand im Tierkreiszeichen Widder statt, allerdings fiel eine der drei Konjunktionen (die letzte) ins Sternbild Fische. Die Konjunktion des Jahres 1821 (Hughes: 1822) aber war erstens nur in Rektaszension (d.h. bezüglich des Äquatorien, nicht des ekliptikalen Längengrades) dreifach (vgl. d’Occhieppo S. 143) und zweitens fand auch sie im Sternzeichen Widder statt, wobei allerdings alle Konjunktionen damals in das Sternbild Fische fielen (zum Unterschied zwischen Tierkreiszeichen und Sternbild siehe Fußnote 242). – Die noch in der Zukunft liegenden Dreifachkonjunktionen von Jupiter und Saturn des dritten Jahrtausends werden stattfinden (vgl. mit Mitte des Jahrtausends die Tabelle bei d’Occhieppo, S. 143; vgl. dazu auch Liebhart, S. 16): 2238/9 (im Sternzeichen Krebs), 2279 (im Skorpion), 2655/6 (in der Jungfrau), 2794/5 (im Stier), 2913 (in den Zwillingen). Keine fällt in das Zeichen der Fische. Die nächste in die Fische fallende Dreifachkonjunktion findet erst 7760 n. Chr. statt, wie ich mit dem Programm STELLARIUM ermittelt habe.



unmittelbarer Nähe des Fixsterns Zeta Piscium stattfand; Konjunktionen in maximal einem Grad Abstand von diesem Stern ereignen sich durchschnittlich nur alle 32.400 Jahre.<sup>248</sup>

Diese ganze Erscheinung, nämlich „Jupiter mit Saturn in den Fischen“, war nun für die Magier gemäß den Prinzipien ihrer Sterndeutekunst ein klares messianisches Vorzeichen: Jupiter galt als „Stern der Könige“ und Saturn als „Schutzstern der Juden“. Letzteres ist auch aus dem Alten Testament angedeutet, denn beim Propheten Amos (5,26) heißt es: „*Ihr habt ... Kewan getragen, ... den Stern eurer Götter, die ihr euch gemacht hattet*“, wobei Kewan die babylonisch-akkadische Bezeichnung für den Planeten Saturn ist; auch jüdische und römische Schriftsteller (etwa Tacitus) bringen das Israel mit Saturn in Verbindung.<sup>249</sup> Somit ist klar, dass die Konjunktion des Königssterns Jupiter mit dem Judensterne Saturn gedeutet werden konnte als „König der Juden“. Das Tierkreiszeichen der Fische konnte als „Symbol der End- und Wendezeit“ interpretiert werden.<sup>250</sup> So ergab sich zwanglos die Deutung: Es kommt im Land der Juden ein König auf die Welt, der eine neue Weltordnung herbeiführen wird. Auch in jüdischen Kreisen wurde zumindest im Mittelalter einer Konjunktion von Jupiter und Saturn in den Fischen eine solche Bedeutung zugeschrieben.<sup>251</sup> Darüber hinaus hat man Zeugnisse dafür gefunden, dass die Konjunktion des Jahres 7 v. Chr. von den damaligen Sternkundigen tatsächlich beobachtet wurde und große Aufmerksamkeit erregte. So wurde z.B. die Konjunktion in Ägypten als Glückszeichen für Kaiser Augustus gewertet (Inscription aus dem Jahre 7 v. Chr.).<sup>252</sup> Die spektakulärste Entdeckung war indessen die Entzifferung einer 2000 Jahre alten Tontafel durch den Orientexperten Paul Schnabel im Jahre 1925. Der Inhalt ist eine Vorausberechnung der dreifachen Begegnung von Saturn und Jupiter im Jahre 7 v. Chr., die vor dem Ereignis von babylonischen Magiern, die im babylonischen Sternbeobachtungszentrum Sippar (nördlich von Babylon) oder in Borsippa (direkt neben Babylon) tätig waren, aufgezeichnet worden war; man fand

<sup>248</sup> Die erforderliche Position nimmt nur 2 Grad von den 360 Grad des gesamten Tierkreises ein, wir erhalten also die Durchschnittszahl durch die Rechnung  $(360/2) \times 180 \text{ Jahre} = 32.400 \text{ Jahre}$ . Zur Bedeutung von Zeta Piscium vgl. Strobel, *Weltenjahr*, S. 1000–1008. Der Stern Zeta Piscium ist in zweierlei Hinsicht ausgezeichnet: Er ist von denjenigen Sternen, die im Sternbild Fische ziemlich exakt auf der Ekliptik liegen, der hellste (und der einzige mit bloßem Auge sichtbare), und er scheint mit dem Frühlingspunkt in Verbindung gebracht worden zu sein. Bei den Indern (die ihn Revati nennen), markierte er nämlich schon in vorchristlicher Zeit das Ende des ekliptikalen Koordinatensystems (letztes Mondhaus, vgl. Ginzel, S. 365), auch bei den Arabern und Chinesen bezeichnete er das ekliptikale Schlussgestirn (Strobel, *Weltenjahr*, S. 1008) und aus den Babylonischen Keilschrifttafeln, wonach sich Jupiter und Saturn 7. v. Chr. am „Ende der Fische“ befanden (ebd. S. 1002–3), kann man schließen, dass auch die Babylonier den Frühlingspunkt bei Zeta Piscium verorteten. Interessant ist auch, dass der östlicher gelegene Stern Eta Piscium in der Antike teilweise zum Widder gerechnet wurde (vgl. Strobel, 1007). In jedem Fall ist Zeta Piscium auch dann bedeutsam, wenn der wahre Frühlingspunkt einige Grade weiter östlich gelegen hat, im Grenzbereich Fische/Widder, wie es nach moderner Rechnung der Fall war (man geht dabei von einer durchschnittlichen Präzessionsgeschwindigkeit von ca. –50,3 Bogensekunden pro Jahr aus, aber diese Geschwindigkeit unterliegt teilweise unvorhersehbaren Schwankungen). – Liebhart hält es übrigens für bedeutsam, dass sich die Fische-Konjunktion des Jahres 7 v. Chr. ereignete, während der Frühlingspunkt (aufgrund der 26.000-jährigen Präzessionsbewegung) gerade ins Fische-Bild eintrat; dadurch wird nach Liebhart die Geburtszeit Christi „ausgezeichnet durch ein innerhalb von 50.000 Jahren einmaliges Ereignis am Himmel“ (S. 16). Versteht man unter „Eintritt“ in das Zeichen eine Entfernung des Frühlingspunktes zur Bildgrenze von einem Zehntel Grad (was im Jahre 7 v. Chr. Liebhart zufolge der Fall war), ergibt sich sogar, „dass die Erscheinung des Jahres 7 nur innerhalb von 5 Millionen Jahren einmal wahrscheinlich ist“ (Liebhart, S. 17). Diese Betrachtungsweise setzt jedoch zwei Dinge voraus, die sich bezweifeln lassen: dass sich nämlich erstens das *Sternbild Fische* überhaupt Frühlingspunkt-unabhängig in nicht-willkürlicher Weise definieren lässt, und wenn ja, dass sich ein symbolischer Bezug dieses Sternbildes zum Messias unabhängig von seiner Stellung zum Frühlingspunkt willkürfrei begründen lässt; dies ist meines Erachtens nur für das *Tierkreiszeichen* der Fische möglich (zum Unterschied zwischen Sternbild und Tierkreiszeichen siehe Fußnote 242), wobei sich die Bedeutung als Zeichen der Endzeit und Zeitenwende gerade durch seine Lokalisation unmittelbar vor dem Frühlingspunkt ergibt, die es zu einem Zeichen mit messianischer Bedeutung macht.

<sup>249</sup> Vgl. Gerhardt, S.57–64.

<sup>250</sup> Dem Sternzeichen bzw. Sternbild der Fische (beides wurde in der antiken Astrologie meist noch nicht unterschieden) wurde eine Reihe weiterer astrologischer Bedeutungen zugeschrieben, die hier eine ergänzende Rolle gespielt haben könnten (vgl. Gerhardt, S. 56f; Herrmann, S. 19f; Strobel, *Weltenjahr*, S. 1003, Fußnote 27). Erstens gaben ihm die Babylonier die Bedeutung „Westland“ (Amurru, wozu von Babylon aus Syrien und Palästina gehörten); genauer entsprach dieser Gegend der südwestliche Teil der Fische, den die Babylonier zum Sternbild „große Schwalbe“ (Šim-mah, umfassend die Sterne von Omikron Piscium bis Epsilon Pegasi) rechneten; in diesem Teil fanden die drei Konjunktionen statt. Zweitens hatte das Sternbild Fische zumindest bei den mittelalterlichen Rabbinen auch direkt die Bedeutung „Volk Israel“. Drittens galten die Fische (neben dem Schützen) als das Sternbild, in dem der Jupiter „herrscht“ (also seine königliche „Wirkung“ verstärkt wird). Viertens stellte man sich unter den Fischen zwei mit einer Nabelschnur zusammengebundene Fische vor, so dass man hier auch die Bedeutung „Geburt“ herauslesen kann. Darüber hinaus ist es eine bemerkenswerte Koinzidenz, dass die Figur des Fisches später zum Zeichen Christi und Erkennungszeichen der Christen wurde.

Möglicherweise ist zusätzlich auch die Stellung des roten Planeten Mars (der einerseits negativ für Krieg, andererseits positiv für Tatkraft, Mut und umwälzende Erneuerung steht) ergänzend in die Deutung der Magier eingegangen. Im April 7 v. Chr. war Mars auf der Jupiter und Saturn genau gegenüberliegenden Seite des Himmels, was man als Zeichen dafür deuten konnte, dass der durch Jupiter und Saturn in den Fischen symbolisierte jüdische Endzeit-König ein König des „Friedens“ sein würde. Auf der anderen Seite kam Mars am 20. Februar 6 v. Chr. den immer noch nahe beieinander in den Fischen stehenden Planeten Jupiter und Saturn sehr nahe: alle drei Planeten standen auf einer Linie eng beieinander (auf einem Raum von 8 Grad); die Zufügung des Mars zum jüdischen König könnte hier die Bedeutung haben, das im Zusammenhang mit diesem König „Umwälzendes“ geschehen würde. Kepler hat offenbar dieser Ansammlung der drei Planeten große Bedeutung für die Geburt Christi beigemessen (siehe hierzu auch Fußnoten 261 und 262); schließlich steht der Mars bei Ptolemäus auch für Israel (siehe Fußnote 262).

<sup>251</sup> Vgl. die Notiz über Abrabanel oder Abaranel in Fußnote 229. Auch der persische Jude Masha'allah aus Basra (ca. 740–815) hielt Jupiter-Saturn-Konjunktionen für eminent wichtige Vorzeichen, die ihm zufolge die Sintflut, die Geburt Jesu und die Geburt Mohammeds angekündigt haben sollen (vgl. das Buch von Kennedy/Pingree).

<sup>252</sup> Vgl. Strobel, *Stern*, S. 39.

inzwischen drei weitere solcher Tafeln.<sup>253</sup> Diese Aufzeichnungen könnten von den biblischen Magiern höchstpersönlich oder von ihren Kollegen stammen.

Waren aber die Magier, so könnte man fragen, wenn sie aufgrund einer Sterndeutung den neugeborenen König der Juden suchten, nicht in einem astrologischen Irrglauben befangen, der von Gott verurteilt wird (Jes 47,13; Jer 10,2)?<sup>254</sup> Und konnte wirklich Gott solche Sterndeutekunst benutzen, um die Magier zu Jesus zu führen? Diese Frage wird z.B. von den Zeugen Jehovas verneint, welche glauben, der „Stern“ sei „eine bössartige List Satans“ gewesen:<sup>255</sup> ein vom Teufel, der sich nach 2 Kor 11,14 als falscher „Engel des Lichtes“ tarnen und irreführende Zeichen und Wunder tun kann (2 Thess 2,9), den Magiern eingegebene und nur für diese sichtbare Erscheinung; der Teufel hätte sie zu Herodes geführt, um Jesus durch Herodes umbringen zu lassen.<sup>256</sup> Aber dazu scheint die positive Schilderung der Magier nicht gut zu passen: Im Gegensatz zu Herodes, der den Messias töten will, freuen sie sich über ihn, huldigen dem Kind, bringen ihm Geschenke, und befolgen schließlich die ihnen im Traum gegebene göttliche Weisung, nicht zu Herodes zurückzukehren (Mt 2,10-12).

Nun muss man zunächst einmal auf dem Gebiet der Sterndeutung drei Meinungen unterscheiden: erstens die Meinung, dass die Sterne das Schicksal unseres Leben im strengen Sinn *bestimmen* und die damit zusammenhängende *Astrolatrie*, die Anbetung von Sternen als Schicksalsmächten (das ist eine religiöse Irrlehre),<sup>257</sup> zweitens die Meinung, dass die Sterne unser Leben zwar nicht definitiv bestimmen, aber doch irgendwie auf natürliche Weise *beeinflussen* können, so wie z.B. auch das Wetter oder die Jahreszeit das Wohlbefinden und die Stimmung beeinflussen kann (dies ist, zumindest was das von Astrologie-Gläubigen angenommen Ausmaß solcher Einflüsse angeht, wahrscheinlich ein Irrtum, aber kein religiöser, sondern ein naturwissenschaftlicher Irrtum)<sup>258</sup> und drittens schließlich die Meinung, dass Gott die Sterne als *Zeichen der Zeit* geschaffen hat, damit sie uns zur Bestimmung wichtiger Zeitabläufe dienen, indem sie z.B. den Anfang und das Ende von Tagen, Jahren, und Festzeiten anzeigen (das ist überhaupt kein Irrtum, sondern biblische Wahrheit: vgl. Gen 1,14–19). Sind also die Sterne nach biblischer Lehre Zeichen der Zeit, warum sollte Gott sie dann nicht auch benutzt haben können, um babylonischen Sternkundigen den Anbruch der Zeit des Messias kundzutun?<sup>259</sup> Allerdings meine ich, dass dies nur dann ohne astrologischen Irrglauben zugehen kann, wenn die entsprechende Deutung der Sterne nicht auf willkürlichen astrologischen Traditionen, sondern auf der natürlichen Symbolik der Sterne selbst beruht. Das ist nun tatsächlich bei der Deutung der Konjunktion des Jahres 7 v. Chr. der Fall. Es entspricht natürlicher Symbolik, dass *Jupiter der Stern der Könige* ist. Denn Jupiter hat eine majestätisch weiße Farbe und ist unter denjenigen Sternen, welche die ganze Nacht über sichtbar sein können, der hellste (Größenklasse -1,61 bis -2,94).<sup>260</sup>

<sup>253</sup> Vgl. Kroll, S. 65–66; d’Occhieppo, S. 16–19 (mit Abbildungen der Tafeln). Die von Schnabel entdeckte Tafel befindet sich im Vorderasiatischen Museum in Berlin und trägt die Bezeichnung VAT 290 + 1836 (= LBAT 1196), ausführlich behandelt bei Strobel, Weltenjahr, S. 1002–1003; abgebildet und besprochen bei Kroll S. 65f (größere, besser lesbare Abbildungen hatte Kroll in der 2. Aufl. 1966, S. 38f). Die übrigen drei Tafeln befinden sich im Britischen Museum und sind klassifiziert als

BM 34614 (= Sp II 93 = LBAT 1193),

BM 34659 (= Sp II 142+795 + Sp III 172 = LBAT 1194), besprochen bei Strobel, Weltenjahr, S. 1003, und

BM 35429 (= Sp II 1017 = LBAT 1195), besprochen bei d’Occhieppo, S. 42f und Kidger, S. 191.

Der Inhalt aller Tafeln ist zusammenfassend angegeben und besprochen bei Strobel, Weltenjahr, S. 1004–1006. Es ist von Gegnern der Konjunktionstheorie behauptet worden, dass hier kein Interesse an den Konjunktionen erkennbar sei (Papke, S. 32f). Die Planetenbewegungen von Jupiter und Saturn sind jedoch Monat für Monat sorgfältig vorausgerechnet und somit die Konjunktionen registriert worden; durchgehend liest man „Jupiter und Saturn in den Fischen“. Im Hinblick darauf kann Strobel (Weltenjahr, S. 1003) sagen: „Die Konjunktion der beiden Planeten wird in diesen Aufzeichnungen ... kontinuierlich vermerkt.“ Das allein zeigt eindeutig das Interesse an den Vorgängen; eine besondere Kommentierung ist unnötig und passt auch nicht zum nüchternen Stil der Notizen, die ähnlich wie moderne Ephemeriden-Tabellen nur die Planetenörter festhält.

<sup>254</sup> In Jes 47,13 ist sinngemäß gesagt, dass die babylonischen Astrologen („die den Himmel abteilen, die nach Sternen sehen und an jedem Neumond zu sagen wissen, was über dich kommt“) den Untergang der Stadt Babylons nicht werden verhindern können. In Jer 10,2 hieß es: „lasst euch nicht in Schrecken setzen durch die Zeichen des Himmels, denn davor erschrecken die Heiden“. Beide Stellen betonen nur, dass Gott über den Sternen steht. Gegen die These, dass Sterne mit Erlaubnis Gottes wirklich etwas anzeigen können, sind sie nicht direkt gerichtet. Die übrigen Stellen, die man manchmal gegen die Astrologie anführt (siehe Fußnote 257) richten sich eher gegen die Astrolatrie (Anbetung von Sternen) als gegen die eigentliche Astrologie (Deutung von Sternen)

<sup>255</sup> Erwachtet! Dezember 2010, S. 6.

<sup>256</sup> Vgl. Wachturm-Gesellschaft (Hg.), Einsichten über die Heiligen Schriften, Band 2, Selters 1992. S. 1025f.

<sup>257</sup> Vgl. Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 17,16; Hiob 31,26–28; Weish 13,2; Zeph 1,5; vgl. die missbilligte Anbetung der „Weltelemente“ Kol 2,8,20; Gal 4,3,9; 2 Petr 3,10,12

<sup>258</sup> Astrologen führen gern die an Hiob gerichteten Worte Gottes in Hiob 38,31–33 an, um einen von Gott zugelassenen gewissen Einfluss der Sterne zu beweisen: „Verknüpfst du die Bande der Plejaden? hast du gelockert des Orion Fesseln? Bestimmst du dem Morgenstern seinen Aufgang und leitest du den Bären samt seinen Jungen? Weißt du denn um die Satzungen des Himmels? Bestimmst du seine Herrschaft über die Erde?“ Man könnte dies so verstehen, dass Gott den Sternen ein gewisses, nur ihm bekanntes Ausmaß an Herrschaft über die Erde zugestanden hat; aber diese Interpretation ist unsicher (Gott stellt nur eine Frage, außerdem ist nicht ausdrücklich von der Herrschaft der Sterne die Rede, sondern nur von einer Herrschaft des Himmels über die Erde). Vgl. aber auch das Kämpfen der Sterne von ihrer Himmelsbahn aus gegen Sisera (Ri 5,20) und die Rede vom „herrschen“ der Gestirne in Psalm 136,7–9.

<sup>259</sup> Biblische Belege für eine gewisse Bedeutsamkeit der Sterne sind außer Gen 1,14–10 etwa noch Gen 37,9 (Josephs bedeutungsvoller Traum von Sonne, Mond und elf Sternen), Apk 12,1–3 (Vision am Himmel mit Sonne, Mond und zwölf Sternen), Ri 5,20 (die Sterne kämpften gegen Sisera; vgl. Jos 10,10–14), Psalm 19,2–5 (die Himmel rühmen Gottes Herrlichkeit, von Paulus aufgegriffen in Röm 10,18); Psalm 147,4 und Jes 40,26 und Bar 3,35 (Gott ruft alle Sterne beim Namen und sie gehorchen und antworten ihm), Hiob 38,31–33 (Gott führt die Sterbilder und setzt fest die Herrschaft = den Einfluss? des Himmels über die Erde; vgl. Ps 136,7–9), Ps 148,3 und Dan 3,62–63 (die Gestirne sollen Gott loben), Ps 72,7,17 und 137,37–38 (Sonne und Mond sind Symbole für Beständigkeit), Ez 1,4–28 und Apk 6,1–8 (vier Wesen Löwe, Adler, Mensch und Stier, die vielleicht den Sternbildern Löwe, Skorpion(mensch), Wassermann mit dem südlichen Fisch und den Adlerflügeln des Pegasus darüber, und Stier entsprechen, die nach dem Persern die den vier Kardinalpunkten des Himmels repräsentieren), 1 Kor 15,41 (verschiedener Glanz der Sterne), Jer 33,22 (Unzählbarkeit der Sterne; vgl. Gen 15,5), Mt 24,29–30, Mk 13,24–25; Lk 21,11,25; Apg 6,12–13; 8,10–12; 9,1; (apokalyptische Himmelszeichen).

<sup>260</sup> Man teilt die mit bloßem Auge sichtbaren gewöhnlichen Sterne nach ihrer auf der Erde wahrgenommenen Helligkeit seit der Antike (Hipparch und Ptolemäus) bekanntlich in sechs Größenklassen (Magnituden) ein, wobei die hellsten Sterne zur ersten Größenklasse gehören. Die moderne Astronomie hat die Skala noch durch Zulassung von Dezimalbrüchen verfeinert und in beide Richtungen hin erweitert, indem sie außerordentlich hellen Gestirnen die Größenklasse 0 und noch helleren eine negative Größenklasse zuschreibt. Dabei sind Sterne der folgenden Größenklasse stets um rund das 2,512-fache schwächer als die der vorhergehenden Klasse. Z.B. wird als mittlere Helligkeit des Vollmondes -12,74 und als die der Sonne -26,74 angegeben; auch die

Einzig Venus ist noch heller (Größenklasse -3,82 bis -4,89), doch ist dieser Planet niemals die ganze Nacht zu sehen, sondern erscheint nur als Morgen- oder Abendstern. Jupiter aber ragt heraus als der Stern, der „über die ganze Nacht regiert“, und ist deshalb in natürlicher Symbolik der „König“ der Sterne. Auch dafür, dass *Saturn als Stern der Juden* gilt, gibt es eine natürliche Erklärung. Es gibt genau sieben mit bloßem Auge leicht erkennbare „Wandelsterne“ am Himmel, d.h. Sterne, die ihre Position gegenüber den – relativ zueinander – feststehenden Fixsternen verändern. Von diesen sieben (Sonne, Mond, Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn) bewegt sich der Saturn am langsamsten, da er die größte Distanz zur Erde hat. Daher gilt der Saturn als „der letzte, der siebente“ Wandelstern, der wegen seiner langsamen Bewegung zugleich der „ruhigste“ von ihnen ist. Nun ist das charakteristische Fest der Juden der Sabbat, der *siebte* Tag der Woche, der zudem als *Ruhetag* begangen wird. Daher wird verständlich, dass der Saturn, wie es auch ausdrücklich in der jüdischen Tradition gesagt wird, als der „Sabbatstern“ (Shabtai) gilt. Vergleiche hierzu auch die englische Bezeichnung für den Sabbat bzw. Samstag: „Saturday“, d.h. Saturns-Tag. Die Verbindung Saturn=Sabbat=Juden beruht also offenbar auf natürlicher Symbolik. Schließlich ist auch die Deutung des Tierkreiszeichens der *Fische als Symbol der End- oder Wendezeit* natürlich, denn die Sonne passiert dieses Sternbild im *letzten* Monat vor dem Frühjahr, mit dem natürlicherweise – aber auch nach dem liturgischen Kalender der Juden und dem der Babylonier – ein neues Jahr beginnt. Es beruht also die messianische Deutung der Sternkonstellation des Jahres 7 v. Chr. vollständig auf natürlicher Symbolik. Daher kann eine solche Sterndeutung ebenso beurteilt werden wie die auf natürlichen Symbolen beruhende Traumdeutung, die in der Schrift nicht getadelt wird (vgl. Gen 40,9–13, 40,16–19; 41,17–36; Dan 4).

Nun dürfte es verständlich sein, dass die Dreifachkonjunktion des Jahres 7 v. Chr. die Aufmerksamkeit unserer Magier auf das Land der Juden gelenkt haben kann. Aber kann diese Konjunktion tatsächlich der „Stern“ gewesen sein? Manche glauben, dass es die genannte Reihe der Jupiter-Saturn-Konjunktionen war<sup>261</sup> oder auch eine andere astrologisch bedeutsame Konstellation.<sup>262</sup>

maximale Größenklasse der klassischen liegt im negativen Bereich: Venus -4,89, Jupiter -2,94, Mars -2,91, Merkur -2,45, Saturn -0,49. Der hellste Fixstern *Sirius* hat die Helligkeit -1,47, dann folgen *Canopus* (-0,72), dann *Alpha Centauri* (-0,27), dann *Arctur* (-0,04). Denn folgen Fixsterne mit positiver Größe, als erstes *Wega* (+0,03), der Stern, dem früher die Standardgröße 0 zugeschrieben wurde. Bemerkung: In verschiedenen Quellen findet man geringfügig abweichende Angaben der Helligkeiten.

<sup>261</sup> So etwa der Astronom *David Hughes* (vgl. Hughes S. 219 und 228). Erstmals scheint die Konjunktionsthese 1821 *Friedrich Münter* (der lutherische Bischof von Seeland in Dänemark) vertreten zu haben (dieser weist in seiner Schrift von 1827 auf S. 5f darauf hin, er habe den Gedenken 1821 erstmals gewissen Gelehrten bekannt gemacht). *Ludwig Ideler*, der die Theorie ebenfalls vertrat, war es, der 1826 als erster die (seither immer wieder wiederholte) Behauptung aufstellte, dass bereits *Kepler* die Konjunktionsthese vertreten hätte (Ideler, Band 2, S. 400). Das ist jedoch falsch (vgl. hierzu auch den Artikel von Burke-Gaffney). Richtig ist zwar, dass Kepler die Dreifachkonjunktion des Jahres 7 v. Chr. durch Rechnung „entdeckt“ hat (wenn man nicht den Eintrag in der Chronik der Abtei Worchester zum Jahre 1285 als Hinweis auf eine vor-keplersche Entdeckung werten will: dort heißt es zu der damals stattgefundenen einfachen Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild Wassermann – einem Nachbarsternbild der Fische –, dass so etwas „seit der Inkarnation nicht geschehen sei“ und werde „nach den Astronomen lange Zeit nicht mehr geschehen“; siehe Luard, S. 491; außerdem kannte auch Masha'allah eine Jupiter-Saturn-Konjunktion als Vorzeichen der Geburt Christi; siehe Fußnote 251). Aber Kepler glaubte, dass zu dieser Konjunktion ein neuer Stern (also eine Nova/Supernova) hinzugetreten sein müsse. Er hatte das Glück, im Jahre 1604 selbst eine Supernova beobachten zu können (seitdem hat sich keine mehr in unserer Galaxis gezeigt, und insgesamt wurden zwischen 1000 und 2000 nur fünf beobachtet, nämlich 1006, 1054, 1181, 1572 und 1604 – allerdings gab es auch nach 1604 hin und wieder weniger helle neue Sterne zu sehen, z.B. im Jahre 1912 eine ziemlich helle Nova; siehe unten S. 58 und Fußnote 260). Als nun Kepler im Oktober 1604 beobachtete, dass Jupiter, Saturn und Mars eng beieinander standen, trat plötzlich noch die Supernova hinzu, und zwar zwischen Jupiter und Saturn, im Fuß des Sternbildes Schlangenträger (astrologisch zum Sternbild des Schützen gehörig). Dies brachte Kepler auf die Idee, dass seltene Konjunktionen das Erscheinen eines neuen Sterns auslösen, und aufgrund dessen vermutete er, dass dies auch um die Zeit der Dreifachkonjunktion von Jupiter und Saturn in den Fischen 7 v. Chr. geschehen sein könnte. Er rechnete weiter, dass im Frühjahr 6 v. Chr. Jupiter, Saturn und Mars eng beisammen waren, zu denen noch die Sonne hinzukam, und glaubte, dass Christus zur Zeit dieser Massenansammlung der wichtigsten Himmelskörper empfangen wurde (siehe auch Fußnoten 250 und 262), die Geburt ist dann Ende 6 / Anfang 5 v. Chr., und Kepler sagt, es spräche nichts gegen den 25. Dezember 6 v. Chr. (De vero anno, S. 162, Werke, Band 5, S. 114). Die Magier kamen ihm zufolge im Februar 5 v. Chr. nach Bethlehem, wo sie die den Stern zum zweiten Mal sahen. Dieser Stern von Bethlehem war jedoch für Kepler keine gewöhnlicher neuer Stern wie der des Jahres 1604 und auch der von 1572, den Keplers älterer Kollege Tycho Brahe beobachtet hatte (siehe S. 56). Kepler schrieb ausdrücklich: „Dieser Stern gehörte nicht zur Zahl der gewöhnlichen Kometen und neuen Sterne: Es kam ihm allein (privatim) eine wunderbare Bewegung in der unteren Region der Atmosphäre hinzu.“ (De vero anno S. 133; Werke Band 5 S. 95). Er fährt fort, dass der Stern zuerst im Äther gewesen und mit den übrigen Sternen auf- und untergegangen sei, dann aber habe er sich in die Atmosphäre hinabgelassen und ihnen nach Westen vorangegangen und habe sie zur Reise nach Judäa veranlasst. Er sei dann verschwunden; in Judäa aber wieder aufgetaucht und habe sie zum Kind geführt. Dass sich demgegenüber Kometen und gewöhnliche neue Sterne außerhalb der Atmosphäre aufhalten, war schon Tycho Brahe und erst recht seinem Assistenten Kepler bekannt. Somit war Kepler kein Vertreter der Nova/Supernova-Theorie im eigentlichen Sinn, da sich für ihn die Nova am Ende in einen Wunderstern verwandelt hat. Insgesamt hat also Kepler zwar sowohl für die Nova/Supernova-Theorie wie auch für die Konjunktionen-Theorie entscheidende Anregungen geliefert, ist aber selbst stets der alten Wunderstern-Theorie treu geblieben.

<sup>262</sup> In diese Zusammenhang nennt man oft das Zusammenkommen von Jupiter, Saturn und Mars in den Fischen am 20. Februar 6 v. Chr.; diese (wenn auch eher weiträumige) „Konjunktion“ der *drei äußeren* Planeten hatte schon Kepler für bedeutsam gehalten hatte (siehe Fußnoten 261 und 262); er berechnete, dass diese sich nur alle 805 Jahre wiederholt (Hughes, S. 119); nach neueren Rechnungen begegnen sich die drei Planeten in derselben Region des Tierkreises ungefähr alle 796-4 Jahre (Chapman-Rietschi, Star, S. 330). Ptolemäus, der Klassiker unter den Astronomen des griechischen Altertums, brachte in seinem astrologischen Hauptwerk *Tetrabiblos* (um 150 n. Chr.), der damaligen „Astrologen-Bibel“, die Bewohner von Judäa mit dem Planeten *Mars* und dem Zeichen *Widder* in Verbindung (Buch 2, Kap. 3; vgl. auch Vettius Valens, *Anthologie 1,2* und Marcus Manilius, *Astronomica 4.744–54*; die Verbindung zwischen dem Widder und der Provinz Syrien, zu der Judäa gehörte, wird nach Molnar S. 48–53 auch durch eine Anfang des 1. Jahrhunderts in Antiochien geprägte Münze gestützt, die den Widder zeigt, der auf einen Stern schaut – nach Molnar S. 120f vielleicht der Stern von Bethlehem). Außerdem ist ein schwieriger Satz in *Tetrabiblos* Buch 3, Kap. 17 anscheinend so zu verstehen, dass das Zusammenkommen von Mars, Jupiter und Saturn in einem „doppelkörperlichen“ Zeichen (Zwillinge, Jungfrau, Schütze oder Fische) die Geburt von männlichen Drillingen ebenso wie die von Königen („Anaktoren“) anzeigt. Ein anderer griechischer Astrologe des 2. Jahrhunderts, Vettius Valens, hebt deutlich hervor, dass Konjunktionen von Mars, Jupiter und Saturn die Geburt berühmter Menschen anzeigen, die Führer von Völkern und Ländern werden können (*Anthologie 1,20*). Es ist unklar, inwieweit genau die griechisch-hellenistische Astrologie mit den astrologischen Anschauungen babylonisch-persischer Magier übereinstimmt; aber es sind durchaus weitgehende Übereinstimmungen zu erwarten, weil die Griechen ihre Astrologie von den Babyloniern übernommen haben; außerdem ist es durchaus möglich, dass die Magier nicht auf die archaische babylonische, sondern auf die damals in der zivilisierten Welt überall verbreitete hellenistische Astrologie zurückgriffen (vgl. Molnar, S. 37–39). – Eine andere Konstellation am 17. April 6 v. Chr. auf welche der Astronom Michael Molnar und (Molnar folgend) Grant Mathews aufmerksam gemacht haben, wäre die Ansammlung von Jupiter und Saturn, zusammen mit Sonne und Mond im Bild des Widders (der nach Ptolemäus ja für die Juden steht), während Mars, Venus und Merkur in Nachbarsternbildern standen (Venus in den Fischen; Mars und Merkur im Stier). Hier waren also *alle* sieben Wandelsterne relativ eng beisammen; Jupiter hatte seinen heliakischen Morgenaufgang, und besonders wichtig ist es Molnar, dass Jupiter und Mond im Widder an diesem Tag wie zuvor schon am 20. März exakt zusammentraf, so dass es zu einer Okkultation (Überdeckung) des Jupiter durch den zunehmenden Mond kam (was im

Aber dagegen spricht, dass nur von *einem* Stern („aster“) die Rede, nicht von einer Konstellation („astron“) und die Magier wussten natürlich, dass Jupiter und Saturn zwei Sterne waren, abgesehen davon, dass man die beiden auch bei der engsten Zusammenkunft die Distanz zwischen ihnen immerhin zwei Vollmond-Durchmesser betrug, so dass man sie gut unterscheiden konnte. Schließlich trat die Konjunktion auch nur im Jahre 7 v. Chr. auf, nicht aber nochmals zwei bis drei Jahre später, als die Magier nach Jerusalem kamen. Die Konjunktion diente also wahrscheinlich nur als interpretativer *Hintergrund* für den eigentlichen „Stern“. Dieser Stern selbst aber könnte (wenn er ein echtes astronomisches Phänomen war) gewesen sein:

- entweder ein einzelner Planet, und dann war es höchstwahrscheinlich *der Planet Jupiter allein*,<sup>263</sup>
- oder ein außergewöhnlicher Stern, der *nach* der Konjunktion erschien bzw. entdeckt wurde.
- Hier käme vor allem in Frage:
  - a. entweder ein *Komet* (ein relativ kleiner Himmelskörper unseres Sonnensystems mit exzentrischer Bahn, der in Sonnennähe oft einen prachtvollen Schweif aus Gasen nach sich zieht), wie es Origenes annahm (siehe oben S. 46),
  - b. oder ein *neuer Fixstern* am Himmel, und zwar entweder gewöhnliche *Nova* (ein weißer Zwergstern, der aufgrund einer plötzlichen Zündung des Wasserstoffbrennens auf seiner Oberfläche für kurze Zeit hell aufleuchtet, so dass man früher

Zeitraum von 10 v. Chr. bis 5 n. Chr. außer am 20. März und 17. April 6 v. Chr. nicht noch einmal passierte). In der antiken Astrologie hatten nämlich die Zusammenkünfte Jupiter–Mond, Jupiter–Sonne und Mond–Sonne königliche Bedeutung (Molnar 83–86 mit Berufung auf Valens, Anthologie 1,19–20). Die Okkultationen des Jahres 6 v. Chr. geschahen allerdings beide Male am Tage und waren daher nur berechenbar, nicht sichtbar. Nach Molnar kommen Sonne, Saturn und Jupiter alle 60 Jahre im Widder zusammen, aber die astrologische Gesamtsituation am 17. April haben eine „unglaubliche Einzigartigkeit“ (Molnar S. 102), denn die Bedingungen des 17. April 6 v. Chr. „wiederholen sich niemals perfekt“ (Molnar in einem Interview im Internet, <http://www.eclipse.net/~molnar/#intro>, abgerufen 01.02.2012). Molnar weist S. 104–108 noch darauf hin, dass der antike (wahrscheinlich christliche) Astrologe Julius Firmicus Maternus in seinem um 334 n. Chr. geschriebenen Werk „Mathesis“ erklärt hat, dass die Geburt „einer fast göttlichen und unsterblichen Natur“ geschieht, wenn der „Jupiter in einen Aspekt mit dem zunehmenden Mond tritt“ etc. (Mathesis 4,3,9), wobei Maternus dann die essentiellen Elemente der Konstellation vom 17. April 6 v. Chr. beschreibt. – John Charles Webb Jr. hat auf eine Konstellation am 2. März 5 v. Chr. hingewiesen, wo von der Sonne aus gesehen alle Planeten (einschließlich Erde und der damals noch nicht entdeckten Planeten Neptun und Pluto) einen achtzackigen Stern bilden (wobei Erde, Mond und Pluto zusammen eine Zacke bilden), der durch Vereinigung eines Hexagramms bestehend aus zwei gleichseitigen Dreiecken mit Ecken Merkur, Jupiter Erde bzw. Venus, Neptun, Uranus) mit einem „großen Quadrat“ (mit Ecken Venus, Saturn, Merkur, Mars) entsteht; ein Phänomen, das Webb zufolge nur alle 40.501.760 Jahre auftritt. Die in der Mitte dieses über das ganze Sonnensystem ausgedehnten „Sterns“ stehende *Sonne* war Webb zu zufolge der eigentliche Stern von Bethlehem. Kritisch sind hier zwei Punkte anzumerken: Um diesen „Stern“ zu bemerken, müssten die Magier zwar nicht das heliozentrische Weltbild gehabt haben (wie Webb meint), wohl aber zumindest auf die Idee gekommen sein, eine heliozentrische Perspektive einzunehmen, und das ist m.E. nicht sehr plausibel. Zweitens ist zu dem beeindruckenden Zahl von ca. 40 Millionen Jahren zu sagen, dass die Angabe es Zeitraums, nach dem eine Konstellation sich wiederholt, davon abhängig, wie genau die Wiederholung ablaufen soll; da der Autor meines Wissens keine Angaben darüber veröffentlicht hat, wie der hier gerechnet hat, ist die Zahl mit Vorsicht zu genießen. Trotzdem bleibt die von Webb genannte Konstellation bemerkenswert. – Schließlich wird auch oft eine Reihe von Konjunktionen von Jupiter, Venus und Regulus in den Jahren 2/3 v. Chr. als das hinter dem Stern von Bethlehem stehende Phänomen angesehen (siehe hierzu unten S. 60). – Schließlich sind eine Reihe von Sternbildern mit Christi Geburt in Verbindung gebracht worden: Von den Tierkreissternbildern außer den *Fischen* also auch der benachbarte *Widder* (den Ptolemäus das Land Palästina zuweist; siehe oben) und dessen astrologische Bedeutung aufgrund des Abwanderns des Frühlingspunktes in die Fische vor ca. 2000 Jahren leicht auf die Fische übertragen werden konnte. Der Widder passt auch zu Jesus als „Lamm Gottes“ (Joh 1,29,34; 1 Kor 5,7; 1 Petr 1,19; Apk 5,6–13; 14,1–4; 19,19; 21,22–23) und guten (Schaf–)Hirten (Joh 10,11–16). Ebenso bezog man auf Christi Geburt aber auch die drei aufeinander folgenden Bilder *Löwe* (siehe unten S. 60), *Jungfrau* bzw. *Coma Berenikes* (vgl. die in Fußnote 220 besprochene messianischen Vierte Ekloge Vergils, der 40 v. Chr. den Anbruch eines neuen Zeitalters durch die Geburt eines Erlösers prophezeite und im Zusammenhang damit schrieb: „Schon kehrt wieder die Jungfrau ...“; siehe auch Papkes Theorie in Fußnote 303) und schließlich *Krebs*. Beim Krebs weist man darauf hin, dass in der Mitte dieses Bildes ein mit bloßem Auge sichtbarer offener Sternhaufe als Nebelfleck zu sehen ist, der seit alters als himmlische „Krippe“ bezeichnet wird, um die herum die beiden Sterne *Asellus borealis* und *Asellus australis*, das nördliche und südliche Eselchen, zu sehen sind, was natürlich an die Krippe erinnert, in welche nach Lk 2,7 der neugeborene Jesus gelegt wurde, dem man nach Jes 1,3 noch Ochs und Esel beigesellte (vgl. Hab 3,4 und Ex 25,18–20). Von den nicht zum Tierkreis gehörigen Sternbildern kann man noch die *Cassiopeia* und *Andromeda* mit Palästina in Verbindung bringen (siehe Fußnoten 287 bzw. 303); und das *Kreuz des Südens* mit Jesus (siehe Fußnote 287).

<sup>263</sup> Es gibt außer der *Jupiter*–Theorie, die ich im Weiteren vorstellen und selbst vertreten möchte, weitere, m.E. weniger überzeugende Möglichkeiten. Auch *Saturn* allein könnte als Stern der Juden der Stern des Messias sein; dieser Meinung war Oswald Gerhardt (vgl. Gerhardt S. 84f). Auch die *Venus*, welche der hellste Stern überhaupt ist, welcher als Stern der Liebe gedeutet wird und der in seiner Funktion als Morgenstern den anbrechenden Morgen ankündigt, kann ein sprechendes Symbol für Christus sein, der sich in Apk 22,16 (vgl. 2 Petr 1,19) auch selbst als „Morgenstern“ bezeichnet hat (zur dieser von Colonel G. Mackinlay aufgestellten Venustheorie vgl. Hughes S. 156–161 und den Artikel von Chapman–Rietschi; siehe auch unten auf S. 60 den Abschnitt über die Jupiter–Venus–Konjunktionen der Jahre 3/2 v. Chr.). Den roten Planeten *Mars* hält David Millo für den Stern von Bethlehem. Er weist darauf hin, dass die Magier im Morgengrauen des 1. Februar 4 v. Chr. in Bagdad den roten Planeten beim ebenfalls roten Fixstern *Antares* aufgehen sehen konnten, der zu den vier persischen Königssternen gehörte und als „Wächter des Westens“ galt (siehe S. 57). Weiter kann man anführen, dass der Mars bei Ptolemäus für Israel steht (siehe Fußnote 262), und dass mit ihm symbolisch Mut und Tatkraft assoziiert wird; seine rote Farbe erinnert außerdem an das Blut des Erlösers. – Von den großen Planeten fehlt nur noch *Merkur*; auch dieser hat einiges Passendes zu bieten: Zum einen ist er (wie die Venus) ein „Morgenstern“ und somit wegen in Apk 22,16 (vgl. 2 Petr 1,19) ein passendes Symbol Christi; zum anderen wurde er astrologisch als Götterbote angesehen, was zu Jesus als Boten Gottes passen würde; drittens reitet König Gundaphar (vielleicht einer der Magier?) auf einer Münze hinter Merkur her (siehe oben S. 39). – Schließlich wird von Webb auch die *Sonne* als Stern von Bethlehem angesehen (siehe Fußnote 262), passend dazu, dass Christus die „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal 3,20; 4,2) ist. Mit Ausnahme des Mondes scheint also jeder der sieben klassischen Wandelstern aufgrund gewisser Aspekte als Stern des Messias zu eigenen. – Als weitere Möglichkeit ist der *Uranus* angesehen worden (z.B. von G. Stasiuk in The Planetarium 10(1981) S. 16–17; vgl. auch Kidger, S. 99f). Dieser 1781 von Wilhelm Herschel durch das Fernrohr aufgefundene Planet ist, wie sich dann herausstellte, auch ohne Fernrohr als schwacher Lichtpunkt der Größenklasse 5,3 bis 5,9 sichtbar, aber die erhaltenen astronomischen Schriften der Antike enthalten auf ihn keine eindeutigen Hinweise. Zugunsten von Uranus kann man anführen, dass er sich in den Jahren 7–5 v. Chr. im messianischen Sternbild der Fische befand. Vertreter der Uranus–These betonten darüber hinaus, dass Matthäus nicht sagt, der Stern sei besonders hell gewesen. Ein schwacher Stern würde gut erklären, warum man ihn dem Hof des Herodes noch nicht entdeckt hatte (so dass Herodes in Mt 2,7 die Magiern nach der Zeit seines Erscheinens fragen musste), und es wäre plausibel, dass sie ihn auf dem Weg aus dem Auge verloren hatten und sich in Mt 2,10 um so mehr „freuten“, als sie ihn (wieder) sahen. Manche sehen es als bedeutsam an, dass Uranus am 5. Februar 9 v. Chr. mit Saturn in Konjunktion stand und im April 6 v. Chr. der Venus nahe kam. Im Sinne der Hypothese vom nur „schwach leuchtenden Bethlehem–Stern“ wäre auch die Annahme möglich, dass es ein anderes schwaches Lichtobjekt war, das dennoch auffallend war, entweder durch plötzliches Erscheinen – es könnte eine wegen großer Entfernung nur *relativ schwach leuchtende Nova, Supernova oder Hypernova* gewesen sein (wie in Frank Tiplers Theorie in Fußnote 303) – oder durch seine Beweglichkeit zwischen den Fixsternen. Als bewegliches Objekt könnten die Magier außer dem Planeten Uranus auch einen *entfernten Kometen (ohne Schweif)* gesehen haben oder aber einen der vielen zwischen Jupiter und Mars kreisenden *Asteroiden* (Planetoiden, Kleinplaneten). Hierfür käme am ehesten Asteroid *Vesta* in Frage (vgl. Kidger, S. 100). Vesta wurde in der Neuzeit 1807 entdeckt und ist der hellste aller Kleinplaneten (Größenklasse 5,1 bis 8,48), der noch ein wenig heller als Uranus werden kann. Es wäre sogar theoretisch sogar möglich, dass die Magier den Planeten *Neptun*, den in der Neuzeit 1846 entdeckten äußersten Planeten des Sonnensystems, gesehen hätten. Zwar liest man meist, dass dieser für das bloße Auge nicht sichtbar ist, da man nur Sterne der sechsten Größenklasse sehen könne, während die Helligkeit des Neptun zwischen 7,8 und 8,1 Größenklassen variiert. Die sechste

glaubte, es erscheine plötzlich ein „neuer Stern“ am Himmel; gewöhnliche Novae können mehrmals erscheinen), oder eine *Supernova* (ein plötzlich aufleuchtender Stern, der intrinsisch viel heller als eine gewöhnliche Nova ist, der dabei explodiert und entweder völlig vernichtet bzw. in eine neue Form kompakter Materie – einen pulsierenden Neutronenstern oder ein sog. Schwarzes Loch – umgewandelt wird. Supernovae im Gegensatz zu normalen Novae heller als eine ganze Galaxis werden und auch am Tag sichtbar sein. Schon Kepler hatte die Idee, dass Stern von Bethlehem mit einem neuen Stern (Nova oder Supernova, beides wurde damals nicht unterschieden) in Zusammenhang steht (siehe Fußnote 261). Zumindest Supernovae sind äußerst seltene Ereignisse, denn in unserer Galaxis wurde in den letzten 1000 Jahren nur fünf mal ein neuer Stern beobachtet, den man heute als Supernova klassifiziert; häufiger sind gewöhnliche Novae; allein im 20. Jahrhundert wurden acht Novae registriert, die heller waren als Sterne der zweiten Größenklasse.<sup>264</sup> Neuerdings hat man den Begriff *Hypernova* geprägt für extrem helle Supernovae, die direkt zu schwarzen Löchern kollabieren, entlang der Rotationsachse Plasma-Jets mit nahezu Lichtgeschwindigkeit ausstoßen und Quellen der sog. Gamma-Strahlenblitze sind. Eine Hypernova kann möglicherweise im Maximum ihrer Lichtkurve heller werden als alle Sterne des sichtbaren Universums.<sup>265</sup> Die in unserer Galaxis in den letzten 1000 Jahren beobachteten, gut dokumentierten Supernovae zählt man nicht dazu; wohl aber gehören vermutlich gewisse extragalaktische Objekte zu dieser neuen Klasse.<sup>266</sup> Nach Tipler könnte der Stern von Bethlehem eine Hypernova unserer Nachbargalaxie gewesen sein (siehe Fußnote 303).

c. Zu weiteren Möglichkeiten siehe Fußnote 287.

Die Jupiterthese wird z.B. von d’Occhieppo, Kroll, Molnar und auch Martin vertreten<sup>267</sup> und ist in der Tat recht plausibel. Für sie spricht zunächst, dass Jupiter als der „Stern der Könige“ auch als Stern des Messias-Königs gelten kann, also „*sein Stern*“ (Mt 2,2) genannt werden konnte. Es ist mit keinem Wort gesagt, dass der Stern ein bislang unbekanntes, neues Gestirn am Himmel war. Wenn nun die Magier berichten, sie hätten den Stern „*im Aufgang*“ (anatole) gesehen, sollte man diesem Ausdruck in seiner eigentlichen astronomischen Bedeutung verstehen. Die Übersetzung „im Osten“ ist hier kaum angebracht, denn zur Bezeichnung des Ostens verwendete man häufiger die Mehrzahlform „Aufgänge“, die ja auch Matthäus kurz vorher (2,1) in dieser Bedeutung verwendet, so dass er die Einzahl „Aufgang“ wohl kaum in derselben Bedeutung verstanden wissen will. Der hier gemeinte „Aufgang“ scheint ein sternkundlich bedeutsames Ereignis zu bezeichnen. Dafür kommt vor allem der so genannte „(heliakische) Morgenaufgang“ und der „(akronychische) Abendaufgang“ in Frage: Der Morgenaufgang ist der Aufgang eines Sterns in der Morgendämmerung kurz vor Sonnenaufgang, und der Abendaufgang ist der Aufgang eines Sterns in genau dem Augenblick, in dem die Sonne untergeht. Diese besonderen Aufgänge ereignen sich für die Planeten Mars, Jupiter und Saturn sowie für alle Fixsterne *nur einmal im Jahr* und wurden deshalb als besonders bedeutungsvoll eingestuft: Der Morgenaufgang, so glaubte man, steht mit der Geburt eines Menschen in Verbindung, und der Abendaufgang wurde als die Zeit angesehen, in welcher der Stern seinen größten Einfluss auf die Erde ausübte.<sup>268</sup> Wie der Ausdruck „Aufgang“ (Mt 2,2), so ist auch der Ausdruck „erscheinend“, der in Mt 2,7 dem Stern beigelegt wird, in der sternkundlichen Fachsprache der Antike

---

Größenklasse ist jedoch lediglich die Sichtbarkeitsgrenze für das gewöhnliche Auge, während scharfe Augen bei guten Sichtbarkeitsbedingungen durchaus auch noch Sterne der 7-ten Größenklasse und in extrem seltenen Fällen sogar solche der 8-ten Größenklasse wahrnehmen können (es gibt Berichte erfahrener Beobachter über Sichtungen von Sternen bis zur 8,5-ten Größenklasse). So gibt es die These, der Stern von Bethlehem sei eine spezielle Konjunktion von Jupiter, Saturn und Neptun gewesen (vgl. Kidger, S. 98f; dort wird auf die dreifache Konjunktion Jupiter–Neptun 24–24 v. Chr. hingewiesen, gefolgt von der dreifachen Konjunktion Saturn–Neptun 22–21 v. Chr., und der Jupiter–Neptun–Konjunktion 12 v. Chr.). In den Sichtbarkeitsbereich der 7-ten Größenklasse fallen zumindest während ihrer maximalen Helligkeit noch weitere bekannte Objekte unseres Sonnensystems, die demgemäß ebenfalls hätten entdeckt werden können. Zu nennen wäre hier der Zwergplanet *Ceres* (bei maximaler Helligkeit Größenklasse 6,7) und der nach Vesta zweithellste Asteroid *Pallas* (6,4) sowie von den gewöhnlichen zwischen Mars und Jupiter um die Sonne kreisenden Asteroiden (den sog. „Hauptgürtel–Asteroiden“) noch sieben weitere, nämlich *Iris* (6,7), *Juno* (7,4), *Hebe* (7,5), *Melpomene* (7,5), *Eunomia* (7,9) und *Flora* (7,9). Relativ hell können unter den Asteroiden darüber hinaus die sog. *Erdbahnkreuzer* (Near Earth Asteroids) werden, deren Bahn die Erdbahn kreuzt und die daher in unmittelbare Erdnähe geraten können (und von denen wir nicht vermutlich noch längst nicht alle kennen, da ständig neue entdeckt werden). Von den bisher bekannten Erdbahnkreuzern ist *Eros* der zweithellste, der eine maximale Helligkeit der Größenklasse 6,8 erreicht; übertroffen wird er von *Apophis*, der im Jahre 2029 sogar eine Größenklasse von 3,4 erreichen soll und dann für jedermann gut sichtbar sein wird.

<sup>264</sup> Zu den Größenklassen allgemein siehe Fußnote 260. Die hellsten Novae des 20. Jahrhunderts traten auf in den Jahren 1901 (Klasse 0,2), 1918 (Klasse –1,8), 1920 (Klasse 2,0), 1925 (Klasse 1,2), 1934 (Klasse 1,4), 1942 (Klasse 0,3), 1960 (Klasse 2,8) und 1975 (Klasse 1,7). Zur hellsten dieser Novae, der Nova des Jahres 1918, siehe auch S. 58. Die fünf Supernovae des letzten Jahrtausends wurden gesichtet 1006 (Klasse –7,5?), 1054 (Klasse –6?), 1181 (Klasse 0?), 1572 (Klasse –4), 1604 (Klasse –3); zu diesen siehe auch Fußnote 261.

<sup>265</sup> So Tipler, S. 173.

<sup>266</sup> Man vermutet, dass eine Serie von vier am 19. März 2008 beobachteten Gammastrahlen–Blitzen mit der offiziellen Bezeichnung GRB 080319B (die inoffiziell auch das „Clarke–Ereignis“ genannt wird, weil der SF–Autor Arthur C. Clarke einige Stunden zuvor gestorben war) auf eine Hypernova aus einer weit entfernten Galaxis zurückgeht, die mit 7,5 Milliarden Lichtjahren halb so weit von uns entfernt ist wie die entferntesten Objekte im sichtbaren Universum überhaupt. Trotzdem war das Licht dieser mutmaßlichen Hypernova so stark, dass es über das halbe Weltall hinweg auf der Erde mit bloßem Auge sichtbar wurde, wenn auch nur 30 Sekunden lang, wobei es als ein ganz schwacher Stern der 5,76-ten Größenklasse erschien. Die absolute Helligkeit des Objekts lag jedoch über der Helligkeit von 20 Billionen Sonnen (Größenklasse –36,05); es war 2,5 Millionen mal heller war als die hellste bekannte Supernova, und damit das am weitesten entfernte und intrinsisch hellste Objekt, das je mit bloßem Auge gesehen werden konnte. Wäre diese Hypernova in unserer Galaxis ausgebrochen, so wäre uns ihr Licht, wenn sie in 1000 Lichtjahren Entfernung ausgebrochen wäre, ebenso hell wie die Sonne am Himmel erschienen (aus dieser Entfernung hätte ihre Strahlung allerdings auf der Erde vermutlich ein Massenaussterben ausgelöst; einer modernen Theorie zufolge könnte das Massenaussterben am Ende des Ordoviziums vor 440 Millionen Jahren durch den Ausbruch einer zu nahen Hypernova oder Supernova ausgelöst worden sein). Wenn diese Hypernova am anderen Ende unserer Galaxis (in 100.000 Lichtjahren Entfernung) gestanden hätte, wäre sie immer noch ca. 250 mal heller als der Vollmond gewesen. Und wäre sie in unserer Nachbargalaxis, dem Andromeda–Nebel aufgeleuchtet (in 2,5 Millionen Lichtjahren Entfernung), so wäre ihre Helligkeit auf der Erde immer noch heller als die des Halbmondes gewesen.

<sup>267</sup> Diesen Autoren werden oft fälschlich die Meinung zugeschrieben, der Stern von Bethlehem sei eine Konjunktion oder Konstellation gewesen; die jeweilige Konjunktion / Konstellation ist für sie aber in Wirklichkeit nur der Hintergrund gewesen, vor dem Jupiter als Messiasstern erkannt wurde.

<sup>268</sup> Vgl. Hughes S. 16, S. 147 und S. 215; Kroll, S. 66.

tatsächlich in der Bedeutung „heliakischer Morgenaufgang“ oder „akronychischer Abendaufgang“ nachgewiesen.<sup>269</sup> Da hier Sternkundige sprechen, ist es also in der Tat wahrscheinlich, dass vom Morgenaufgang (so Kroll und Molnar) oder vom Abendaufgang (so d’Occhieppo) die Rede ist. Da es aber um die *Geburt* eines Königs geht, dürfte eher der Morgenaufgang gemeint sein.<sup>270</sup> „Wir sahen seinen Stern im Aufgang“ hieße demnach: Wir beobachteten den (heliakischen Morgen-)Aufgang seines Sterns, nämlich des Königssterns Jupiter. Dieser Aufgang fiel im Jahr 7 v. Chr. zufolge der babylonischen Planetentheorie auf den 15. März.<sup>271</sup> An diesem Tag dürften die Magier als babylonische Astronomen also tatsächlich erstmalig in jenem Jahr den Jupiter in der Morgenröte kurz vor Sonnenaufgang gesucht und aufgefunden haben. Einige Tage später kam Saturn hinzu und beide Planeten vollführten im weiteren Verlauf des Jahres das beeindruckende Schauspiel einer dreifachen Konjunktion. Der Jupiteraufgang am 15. März 7 v. Chr. war der Auftakt zu diesem Schauspiel und könnte daher von den Magiern als Beginn des Vorzeichens gedeutet worden sein, das auf die bevorstehende Geburt des Messias-Königs hindeutete. Der 15. März 7 v. Chr. wäre demnach das Datum, welches die Magier dem Herodes mitteilten. Schließlich war der Jupiter beim Gang der Magier von Jerusalem nach Bethlehem wieder sichtbar, wenn die Magier, wie Kroll und d’Occhieppo es annehmen, zur Zeit der noch in Konjunktion stehenden Planeten Jupiter und Saturn in der Nacht vom 12. zum 13. November 7 v. Chr. von Jerusalem nach Bethlehem gingen.

Diese Auslegung erscheint mir sehr plausibel, abgesehen von der Datierung der Geburt Jesu und des Kommens der Magier noch ins Jahr 7 v. Chr. Dagegen spricht, dass der Magierbesuch kurz vor dem Kindermord stattfand, der anhand des Textes von Macrobius auf Anfang 4 v. Chr. datiert werden kann. Aber auch wenn wir Macrobius nicht heranziehen, folgt aus der Altersgrenze für die ermordeten Kinder, dass zwischen dem Sternaufgang und dem Kindermord nicht bloß einige Monate, sondern zwei oder wohl sogar fast drei Jahre liegen. Zählen wir aber vom heliakischen Morgenaufgang des Planeten Jupiter im März 7 v. Chr. drei Jahre weiter, gelangen wir in den Anfang des Jahres 4 v. Chr. im Einklang mit unserem aus Macrobius abgeleiteten Zeitpunkt für den Kindermord. Dann hat also auch der Magierbesuch Anfang 4 v. Chr. stattgefunden, und es wird auch die Geburt Jesu um jene Zeit erfolgt sein, nicht aber bereits 7 v. Chr. Jedenfalls legt der Satz „als aber Jesus ... geboren war, siehe, da kamen Magier ...“ doch kaum den Gedanken nahe, dass zwischen beiden Ereignissen drei Jahre liegen könnten.

Anfang 4 v. Chr. war Jupiter nach Sonnenuntergang von Jerusalem aus in Richtung Bethlehem zu sehen (ebenso wie übrigens Saturn, der sich aber schon über 41 Grad vom Jupiter entfernt hatte). Nach der Berechnung des Astronomen Goldschmidt<sup>272</sup> erreichte Jupiter am 1. Februar 4 v. Chr. kurz nach dem Dunkelwerden um 18 Uhr 42 seinen höchsten Stand im Süden und gibt nach Mitternacht um 1 Uhr 32 unter. So passt der „Stern“, gedeutet als Jupiter, gut zu den übrigen Indizien für die Zeit der Geburt Christi.

Es gibt noch weitere Himmelserscheinungen in den letzten Jahren des Herodes, die man ebenfalls als Kandidaten für den Stern von Bethlehem anführt. Die erste Erscheinung ist eine eindrucksvolle Sichtung eines Kometen im Jahre 12 v. Chr., der in China und Rom beobachtet wurde.<sup>273</sup> Man vermutet, dass es sich um den etwa alle 76 Jahre wiederkehrenden, aber jedes Mal verschieden hellen Kometen Halley gehandelt hat, der seit 240 v. Chr. mindestens 25 mal beobachtet wurde (das letzte Mal 1984). Halley verliert immer mehr Materie, weshalb seine Helligkeit tendenziell immer mehr abnimmt und seine Erscheinung heute nicht mehr besonders auffällig ist; im Mittelalter aber war er für die Bevölkerung unübersehbar, und vor 2000 Jahren muss sein Erscheinen atemberaubend gewesen sein. Für Rom bezeugt das Erscheinen des Kometen der Geschichtsschreiber Dio Cassius,<sup>274</sup> aber viel genauer ist die alte chinesische Quelle, nämlich das Ende des 1. Jahrhunderts kompilierte Geschichtswerk mit dem Titel *Ch’ien Han-Schu* („Geschichte der früheren Han-Dynastie“), wonach der Komet vierundfünfzig Tage lang, nämlich vom 26. August bis 21. Oktober, sichtbar war.<sup>275</sup> Im entsprechenden Bericht des Han-Schu heißt es zur Deutung des Kometen: „*Ku’-Jung* verglich und erklärte: So etwas hat von den allerfrühesten Zeiten her, sogar wenn die allerschlimmsten Wirrsale herrschten, sich selten ereignet. Aus seiner großen Schnelligkeit, aus der strahlenden Flamme, bald lang, bald kurz, und aus den Gestirnen, die er durchzog, und mit denen er zusammenstieß, ergibt sich ... das Unheil des Abfalls und des Aufstandes in ganz China.“<sup>276</sup> Wenn Christus Ende 5 v. Chr. geboren ist, ereignete sich diese Erscheinung kurz vor Anbruch der letzten sieben Jahre vor Christi Geburt. Wer will, kann sie als Vorankündigung sehen, aber für den eigentlichen „Stern von Bethlehem“ ist sie zu früh.<sup>277</sup>

<sup>269</sup> Vgl. hierzu ausführlich Gerhardt, S. 19–23 und S. 34–36.

<sup>270</sup> Nach Molnar, S. 148 Fußnote 26 galt der akronychische Abendaufgang astrologisch nicht als günstiges Vorzeichen, und der Morgenaufgang was astrologische bedeutsamer. Vgl. auch Molnar S. 87–8, der den Satz „wir sahen den Stern im Aufgang“ auf den heliakischen Aufgang des Jupiter am 17. April 6 v. Chr. bezieht.

<sup>271</sup> Vgl. d’Occhieppo, S. 42.

<sup>272</sup> Vgl. Wieseler, Synopse S. 72.

<sup>273</sup> Vgl. Barret, S. 97–98.

<sup>274</sup> Dio Cassius 54,39,8.

<sup>275</sup> Vgl. Hughes, S. 167–169 und Gerhardt, S. 101–102.

<sup>276</sup> Han-Schu Kap. 10 und 27 IIIb, zitiert nach Gerhardt, S. 101–102.

<sup>277</sup> Der Vollständigkeit halber sei vermerkt, dass in einem mittelalterlichen chinesischen Geschichtswerk, dem *Thung-Chien-Kang-Mu* das die chinesische Geschichte bis zum Ende der Yuan-Dynastie (1368 n. Chr.) aus früheren Quellen zusammenstellt, ein weiterer Stern erwähnt ist, der im Jahre 10 v. Chr. erschienen sein soll (vgl. Hughes, S. 177–178). Da aber der alte Han-Schu dieses Objekt nicht erwähnt, ist die Angabe jedoch zweifelhaft. Cullen hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Text das Objekt gar nicht eindeutig ins Jahr 10 n. Chr. datiert, sondern sich möglicherweise hier rückblickend auf den zwei Jahre vorher erschienenen Halleyschen Kometen bezieht (vgl. Cullen, Halley’s Comet).

Echte Kandidaten für den Stern von Bethlehem sind dagegen die beiden Sterne, deren Auftauchen der Han-Schu für die Jahre 5 und 4 v. Chr. bezeugt. Der erste von ihnen wird im Han-Schu (26:34b) als „hui hsing“ bezeichnet, was wörtlich „Besenstern“ bedeutet und gewöhnlich einen Kometen bezeichnet, und es heißt dort, dass er im März 5. v. Chr. (genauer: im zweiten chinesischen Monat jenes Jahres, d.h. zwischen 10. März und 7. April) erschien und dann „mehr als 70 Tage lang“ zu sehen war, was für einen Kometen außerordentlich lang ist und auf einen sehr hellen Kometen hinweist. Der Stern erschien im chinesischen Sternbild *K'ien-niu* (Ochsenführer/Kuhhirte), der einen an das Sternbild Adler angrenzenden Teil des Sternbildes Steinbock ausmacht (die Sterne  $\alpha, \beta, \xi, \theta, \pi, \rho$  Capricorni umfassend).

Der zweite Stern wurde nach der Angabe des Han-Schu (11:6b) am oder kurz nach dem 24. April 4 v. Chr. gesehen (weniger wahrscheinlich ist die Datierung aufgrund einer koreanischen Parallelüberlieferung auf den 23. Februar oder 31. März),<sup>278</sup> und war ein „po hsing“, was wörtlich „Strahlstern“ bedeutet und somit auf große Helligkeit hinweisen könnte.<sup>279</sup> Er erschien im Sternbild *Ho-ku* („Trommel am Ho-Fluss“), welches an *K'ien-niu* angrenzt und im Sternbild Adler die Gegend um den Stern Altair ausmacht (die Sterne  $\alpha, \beta, \gamma$  Aquilae umfassend). Auf diese Erscheinung scheint auch die koreanische Chronik *Samguk Sagi* hinzuweisen.<sup>280</sup> Welche Bedeutung man dem „Strahlstern“ vom Frühjahr 4 v. Chr. beimaß und wie lange er schien, wissen wir nicht (genannt ist nur das Datum der Entdeckung, er könnte schon vorher erschienen sein und noch etliche Tage geleuchtet haben). Aber der über 70 Tage lang sichtbare Stern des Jahres 5 v. Chr. sorgte für Aufregung. Zitat aus dem Han-Schu: „Im 2. Jahre der *Kien-p'ing*-Periode [5 v. Chr.] erschien im *K'ien-niu* [Ochsenführer] ein *hui-hsing* [Besenstern] während mehr als 70 Tagen. Die Überlieferungen sagen: ‚mit Besen fegt man das Alte weg zur Verbreitung des Neuen‘. Aus *K'ien-niu* steigen Sonne, Mond und die fünf Planeten auf, er ist somit der Ursprung der Zeitrechnung, der Beginn der drei Jahresanfänge; werden diese mit einem Besen aus ihm hinausgefegt, so ist das das Sinnbild für eine Veränderung der Zeitrechnung; und dass der Komet sich so lange gezeigt hat, bedeutet, dass diese Angelegenheit von großer Wichtigkeit ist.“<sup>281</sup> Diese Auffassung von der Himmelserscheinung leitete gewisse Reformen ein.<sup>282</sup> Die Zeitabschnitte der Wasseruhren wurden vermehrt und die Zeitrechnung geändert, indem man das zweite Jahr der begonnenen Periode in das erste umgewandelte (diese Änderung wurde aber bereits im 8. Monat wieder aufgehoben), und der Kaiser legte sich unter dem Eindruck des Kometen den Namen „Herrscher des großen Friedens“ zu.<sup>283</sup> Dies ist ein klares Beispiel dafür, dass Kometen nicht immer nur als „Unglücksboten“ gedeutet wurden.<sup>284</sup> Den Chinesen fiel besonders die lange Dauer und die Position der Erscheinung auf. Das Sternbild *K'ien-niu* (Ochsenführer oder Kuhhirt) liegt an der Grenze von Steinbock und Adler, wo die Ekliptik (Planetenbahnebene) damals am weitesten vom Himmelsäquator südlich abstand (dies war der Ort der Sonne am Himmel, wenn sie auf dem nördlichen Wendekreis – 23,5 Grad nördlicher Breite – im Zenith stand; daher nennt man noch heute diesen Wendekreis den „Wendekreis des Steinbock“, obwohl der entsprechende Punkt am Himmel inzwischen in das Nachbarsternbild Schütze abgewandert ist). Dieser Punkt war also ein natürlicher Wendepunkt am Himmel, der hier als Zeitwendepunkt gedeutet wurde. Vielleicht spielte es aber auch eine Rolle, dass das Jahr 5 v. Chr. im damals schon vorhandenen chinesischen 60-Jahres-Zyklus ein ausgezeichnetes Jahr gewesen ist, nämlich ein „Jahr des männlichen Feuerdrachen.“<sup>285</sup>

<sup>278</sup> Der Han-Schu datiert das Ereignis in das dritte Jahr der *Kien-p'ing*-Periode [= 4 v. Chr.] und dort anscheinend auf den *Chi-yu*-Tag des dritten Monats [24. April 4 v. Chr.] (vgl. Cullen, *Star*, S. 156; siehe auch Fußnote 280). Kronk weist dagegen darauf hin, der Text die Erscheinung zwischen Ereignissen am 24. April und dem im Juli beginnenden Mondmonat erwähnt (vgl. Kronk, S. 27), also vielleicht nicht genau auf den 24. April datieren will (das erscheint aber unwahrscheinlich). Zur koreanischen Parallelüberlieferung siehe Fußnote 280.

<sup>279</sup> Vgl. Hughes, S. 186 und Morehouse, S. 66.

<sup>280</sup> Das *Samguk Sagi* ist das älteste erhaltene Dokument über die Geschichte Koreas vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr. Er wurde 1145 in chinesischer Sprache aus älteren Quellen zusammengestellt. In den Aufzeichnungen über das Königreich Silla heißt es hier, dass im Sternbild „*Ho-Ku*“ ein „*po-hsing*“ (Strahlstern) erschien, und zwar „im Jahr 54 des *Hyokkose* [= 4 v. Chr.]“ (gemeint ist *Hyokkose* Wang von Silla), im „Frühjahr“, „im zweiten Monat“, am „*Chi-yu*-Tag“ (vgl. Cullen, *Star*, S. 155; Kronk, S. 27). Der *Chi-yu*-Tag (Tag des weiblichen Holz-Hahns) ist der 22. Tag des chinesischen 60-Tage-Zyklus (der also einmal alle 60 Tage wiederkehrt); das Problem ist hier, dass dieser im Jahr 4 v. Chr. nicht im zweiten, sondern im ersten und dritten Monat vorkam. Es gibt folgende nahe liegende Möglichkeiten, den Text zu korrigieren: Entweder ist „*Chi-yu*“ hier ein Abschreibfehler, und es muss stattdessen „*I-yu*“ heißen (Tag des weiblichen Erd-Hahns), was der 46. Tag des Zyklus wäre, dann wäre der 31. März 4 v. Chr. gemeint (vgl. Kidger, *Star*, S. 235–36 und Enigmas, S. 66). Ein Abschreibfehler ist leicht möglich, da sich die Zeichen ähnlich sehen (*Chi-yu* = 乙酉; *I-yu* = 己酉). Oder es handelt sich um den *Chi-yu*-Tag des ersten bzw. dritten Monats; dann wäre der 23. Februar bzw. 24. April 4 v. Chr. gemeint (vgl. Kronk, S. 27). Letzteres würde mit der Angabe im Han-Schu übereinstimmen (siehe Fußnote 278) und ist daher meines Erachtens am wahrscheinlichsten. Im 3. Band des *General Catalogue of Variable Stars* (Kukarkin et al 1969–71) ist der Stern als Nova verzeichnet, die am 23. Februar 4 v. Chr. erschien.

<sup>281</sup> Han-Schu, Kap. 26, zitiert nach Gerhardt, S. 102.

<sup>282</sup> Vgl. Gerhardt, S. 102.

<sup>283</sup> Vgl. Strobel, *Stern*, S. 26.

<sup>284</sup> Kometen wurden meist als Unglücksboten gedeutet (vgl. Vergil, *Aeneis* 10,272–273, wonach „bisweilen nachts blutigrote Kometen Unglück kündend erscheinen“; andere Belege bei Molnar S. 17–21), konkret etwa der Komet im Todesjahr 79 des Kaisers Vespasian (Sueton, *Vespasian* 23); vgl. auch obige Deutung des Halley'schen Kometen im Jahre 12 v. Chr. in China. Es gab aber Ausnahmen: Eine davon ist die genannte chinesische Deutung des Sterns des Jahres 5 v. Chr. Positiv wurde auch der 44 v. Chr. erschienene Komet von Kaiser Augustus gedeutet, der ihn als Seele des ermordeten Caesar interpretierte und ihm zu Ehren Münzen prägen lies, die den Kometen zeigten, und ihn auch in einem Tempel in Rom ehren lies (vgl. Plinius, *Hist. Nat.* 2,92). Seneca wollte den Kometen des Jahres 60 als positives Zeichen für Nero deuten (vgl. Molnar, S. 19f). Ein Komet erschien zu Anfang des Lebens von König Mithridates VI. von Pontus (134 v. Chr.) und ein weiterer zu Anfang seiner Regierungszeit (120 v. Chr.); beide zeigten, wie man später erklärte, die Größe dieses Königs an (vgl. Humphreys, S. 39). Schließlich hat auch der Kirchenlehrer Origenes, der (um 248) für die Kometentheorie plädierte (siehe S. 46), darauf hingewiesen, dass er durch Lektüre eines Buches über Kometen vom Stoikers Chaeremon (gemeint ist Chaeremon von Alexandrien, 1. Jahrhundert, dessen Werke verloren gegangen sind) in Erfahrung bringen konnte, dass Kometen manchmal auch bei Eintreten glücklicher Ereignisse erschienen sind (*Contra Celsum* 1,59). Zudem hat Colin Humphreys (der entschieden die Kometentheorie vertritt) zu Recht folgendes geltend gemacht (Humphreys, S. 38f): Auch wenn ein Komet gewöhnlich als Unglücksbringer galt, so ist seine Bedeutung immer ambivalent. Wenn er den Tod eines Königs anzeigt, kündigt er eben dadurch auch das Kommen eines neuen Königs an. Oder wenn ein Komet der einen Partei die Niederlage in einer Schlacht brachte, bescherte er eben dadurch der anderen Partei den Sieg. Kometen konnten den Umsturz einer alten Ordnung anzeigen, aber eben dadurch auch die Errichtung einer Neuen. Der Messias würde eine neue Ordnung bringen, insofern konnte man einen Kometen durchaus als passendes Vorzeichen für ihn deuten.

<sup>285</sup> Von den zwölf Tieren, welche im Fernen Osten sukzessiv zur Benennung von Stunden, Tagen, Monaten und Jahren benutzt werden (Ratte, Ochs, Tiger, Hase/Katze, Drache, Schlange, Pferd, Schaf/Ziege, Affe, Hahn, Hund, Schwein) gilt der Drache das edelste (Drache als Zeichen der Weisheit und des Glücks),





erwarteten, neuartigen und noch unverstandenen Phänomenen. Aber eine Nova/Supernova mit Schweif, die plötzlich erscheint und dann samt Schweif wieder verschwindet, ist trotzdem als natürliches astronomisches Phänomen kaum vorstellbar.<sup>288</sup> Gleichwohl ist es nicht unmöglich, dass der „hui hsing“ eine Nova oder Supernova war: Denn der Ausdruck „hui hsing“ (Besenstern) könnte für einen Stern stehen, der zwar keinen wirklichen Schweif hatte, wohl aber eine ganz ungewöhnliche Helligkeit, die beim Betrachter den Eindruck von Strahlen entstehen lässt (was bei hellen Objekten bekanntlich möglich ist). Dass „hui hsing“ tatsächlich in diesem Sinne verwendet werden kann, steht außer Zweifel, da in chinesischen Chroniken auch die oben erwähnte, von Tycho beobachtete Supernova des Jahres 1572 sowohl als hui hsing (Besenstern) als auch als po hsing (Strahlstern) bezeichnet worden ist.<sup>289</sup> Ein Bedenken gegen diese Deutung ist jedoch wiederum, dass der Schweif des Objekts so stark ausgeprägt gewesen sein muss, dass darauf in der oben genannten Deutung des Objekts als „Besen“ aufgegriffen wurde: „Mit Besen fegt man das Alte weg zur Verbreitung des Neuen“. Waren also etwa die Strahlen der Nova irgendwie (vielleicht aufgrund eines atmosphärischen Wetterphänomens) in einer Richtung gebündelt, so dass der scheinbare Eindruck eines Besens entstand? Oder war es doch ein Komet, der sich außerordentlich langsam bewegte? Wir müssen das Rätsel hier ungeklärt stehen lassen: auf jedem Fall war es eine völlig außergewöhnliche, Aufsehen erregende Himmelserscheinung.

An dem „Strahlstern“ des Jahres 4 v. Chr. ist vielen aufgefallen, dass er im Sternbild Ho-Ku gesehen wurde, welches an das Sternbild K'ien-niu grenzt, in dem der neue Stern des Vorjahres erschienen war. Manche haben die beiden Sterne daher identifiziert,<sup>290</sup> mit dem Argument, dass es sehr unwahrscheinlich sei, dass an zwei aufeinander folgenden Jahren im selben Gebiet des Himmels zwei helle neue Sterne aufgeleuchtet sein sollen. Fanden beide Erscheinungen im Grenzgebiet jener Sternbilder (in der Nähe des Sterns Theta Aquilae, des östlichen Flügels des Adlers) statt, so könnte es sich in der Tat um ein und den selben Stern gehandelt haben, den man demzufolge im Frühjahr 4 v. Chr. *erneut* beobachtet hätte. Haben wir es mit zwei Ausbrüchen einer „wiederkehrenden Nova“ zu tun? Oder waren es zwei Leuchtphasen derselben Supernova-Explosion? Theoretisch nimmt zwar die Intensität der Lichtkurve einer Supernova immer mehr ab, aber auch bei der berühmten Supernova des Jahres 1006 n. Chr. bezeugen chinesische Quellen zwei Sichtbarkeitsphasen: Nach der Chronik *Shongshi*, Kap. 56 and 461 begann eine im Mai und eine im Dezember (die erste Phase scheint drei Monate, die zweite 18 Monate gedauert zu haben). Möglich wäre auch, dass dieselbe Supernova einfach nach einer längeren wetterbedingten Unsichtbarkeitsphase im Fernen Osten wieder beobachtet werden konnte. Dann wäre sie vielleicht in Palästina auch zwischendurch sichtbar gewesen, etwa auch im Dezember zur Zeit der Geburt Jesu und danach beim Gang der Magier von Jerusalem nach Bethlehem. Nach einem anderen Vorschlag könnte es auch sein, dass es sich um einen Kometen handelt, den man im Jahre 5 v. Chr. bei seiner Annäherung an die Sonne sah und der in unmittelbarer Sonnennähe dann seinen Schweif verlor (wie es bei Kometen schon oft beobachtet wurde); im Jahre 4 könnte man dann den nunmehr schweiflosen Kometen gesichtet haben, wie er sich nun wieder von der Sonne entfernte. Dabei wäre es dann allerdings nicht notwendig, dass er an derselben Stelle sichtbar werden muss wie im Vorjahr. Interessant ist, dass in der römischen Priscilla-Katakombe, die wahrscheinlich die ältesten heute noch erhaltenen Zeugnisse der frühchristlichen Ikonographie enthält, in einer der ältesten Sektionen aus dem zweiten oder frühen dritten Jahrhundert ein Bild von Maria zu sehen ist (welches als das älteste Marienbild überhaupt gilt), die das Jesuskind stillt und vor der ein Mann (Joseph?, ein Prophet?) steht, der mit dem Finger auf einen Stern zeigt. Ringsum sind Äpfel auf den Zweigen von Apfelbäumen gemalt, deren Position zueinander den Sternen am Himmel in der Gegend des Sternbildes Adler gleicht.<sup>291</sup> Wenn die Deutung der Äpfel als Sternpositionen richtig ist, müsste der Stern, auf den der Mann zeigt, in der Tat im Adler liegen, und zwar in der Nähe des Sterns Lambda Aquilae, etwa bei den Koordinaten (19<sup>h</sup>10<sup>min</sup>, -8°). Dies könnte womöglich ein Hinweis darauf sein, dass man den Stern oder die Sterne von 4./5 v. Chr. auch in Palästina gesehen und dies samt der Stelle im Himmel, wo die Erscheinung zu beobachten war (zumindest das Sternbild), in gewissen christlichen Kreisen überliefert wurde.<sup>292</sup>

---

genauangang des Sirius, der für sie der Beginn des Jahres war, und sie sahen in ihm das Zeichen für die Geburt des göttlichen Kindes Horus in Schoß seiner Mutter Isis an. Nach Robert G. Bauval machte Matthäus aus dem Sirius den Stern aus dem Osten, und aus den drei Gürtelsternen des Orion, die auf Sirius zeigen, und die in der europäischen Folklore als „drei Könige“ bezeichnet werden, sei dann später die Legende von den drei Königen geworden (den Oriongürtel sollen schon die Ägypter mit den „drei Königen“ Cheops, Chefren und Mykerinos der 4. Dynastie identifiziert haben, welche zwischen 2620 und 2500 die drei großen Pyramiden von Gizeh angeblich bauen ließen, um die Orion-Gürtelsterne auf Erden widerzuspiegeln). Vergil gibt dem Sirius allerdings eine negative Bedeutung (in Aeneis 10,273–275 heißt es, dass „der berüchtigte heiße Sirius aufgeht, der den mühseligen Menschen Durst und Siechtum bringt und mit seinem unheilvollen Schein den Himmel trübt“). – Auch die hellen Fixsterne *Regulus* und *Antares* (die beide zusammen mit *Aldebaran* und *Fomalhaut* und zu den vier persischen Königssternen gehören) hat man mit dem Stern von Bethlehem in Verbindung gebracht (siehe S. 60 bzw. Fußnote 263), ebenso *Spica* in der Jungfrau (man argumentiert: *Spica* bedeutet „Kornähre“, und die Jungfrau am Himmel hält in der Hand eine Kornähre; aus Ähren kann man Brot machen, Bethlehem heißt auf hebräisch „Haus des Brotes“; also ist *Spica* der Stern Bethlehems). Interessant ist noch, dass zur Zeit Christi in der Nacht vom 24. auf den 25. Dezember um die Mitternachtsstunde das Sternbild Jungfrau aufging, denn der 90 Grad von der Sonnenstellung des 24. Dezember ab stehende Punkt liegt in unmittelbarer Nähe des Ährensterns *Spica* (vgl. Funk/Schultz, S. 64). – Zu weiteren eher unwahrscheinlichen Theorien siehe Fußnote 303.

<sup>288</sup> Wenn der Schweif aus den Gasen bestehen soll, welche aus der Supernova ausgeworfen wurden, müsste zuerst die Supernova erscheinen und sich dann der Schweif ganz langsam im Verlauf der folgenden Jahre, Jahrzehnte und Jahrhunderte langsam ausbilden, denn das ausgeworfene Material kann sich höchstens mit Lichtgeschwindigkeit ausdehnen, es benötigt also wenigstens ein ganzes Jahr, um sich über eine Strecke von einem Lichtjahr auszudehnen. Bei der großen Entfernung der Supernova würde aber von uns aus gesehen ein Lichtjahr nur einen völlig unscheinbaren Bruchteil einer Winkelsekunde umfassen. Außerdem müsste der Schweif nach dem Erlöschen der Supernova als deren Überrest weiterhin über viele Jahrhunderte bestehen bleiben.

<sup>289</sup> So wird über Tychos Supernova in der Chronik *Ming-Shihlu* als hui hsing bezeichnet, und es heißt dort: „Sie war so groß wie eine Lampe und spitze Strahlen gingen aus ihr heraus in alle Richtungen“ (zit. nach Kidger, Star, S. 241; vgl. auch Kidger, Enigmas S. 67).

<sup>290</sup> Für die Identifikation sprachen sich Wieseler (Synopsis, S. 70–71) und Clark aus; Cullen lehnt die Identifikation ab; Montefiore lässt die Frage offen.

<sup>291</sup> Vgl. die Abbildung und Skizze bei Hoffleit, S. 19; vgl. auch Spier, S. 177f mit Abbildung auf S. 178.

<sup>292</sup> Es gibt freilich auch andere Möglichkeiten, warum der messianische Stern hier dem Sternbild des Adlers zugewiesen wird. So könnte z.B. der Künstler oder sein Auftraggeber oder einer seiner Vorfahren den Namen „Aquila“ (deutsch: Adler) gehabt haben, und das gewählte Sternbild ein Hinweis auf diese Person sein. Paulus erwähnt im Neuen Testament öfter eine Christin Priscilla (= Prisca) und ihren Ehemann Aquila aus Pontus, die in Rom ansässig gewesen waren (Apg 18,2.18–19.26; 1 Kor 16,19; Röm 16,3–4; 2 Tim 4,19); Priscilla gilt nach der Tradition als Namengeberin der Katakombe und soll dort mit Aquila begraben sein. Auch wäre es denkbar, dass es sich bei dem Auftraggeber des Gemäldes um Ponticus Aquila handelt, der die hebräische Bibel zur Zeit Kaiser

Der Astronom Morehouse glaubt, dass zumindest der „Strahlstern“ vom Jahre 4 v. Chr. eine Supernova gewesen sein kann; als Nova haben ihn auch die Herausgeber des *General Catalogue of Variable Stars* (Kukarkin et al, 1969-71, Band 3) gewertet und daher in ihre Liste der historischen Novae aufgenommen, und zwar als eine Nova, deren Erscheinen in China, Korea und Palästina (!) aufgezeichnet wurde. Morehouse weist darauf hin, dass heutige Astronomen im Gebiet des Adlers zahlreiche Pulsare entdeckt haben,<sup>293</sup> also kurzperiodische Strahlenquellen, wie sie nach einer Supernovaexplosion (manchmal) an der Stelle übrig bleiben, an der die Explosion stattfand (dort befindet sich ein rasend schnell rotierender sog. Neutronenstern). Konkret passen würde Morehouse zufolge der berühmte, 1974 entdeckte relativistische „Hulse-Taylor-Doppelpulsar“ mit der Bezeichnung PSR 1913+16, der nach Morehouse gerade so schnell pulsiert, dass der Stern, auf den er zurückgeht, vor 1000 – 6000 Jahren explodiert sein könnte, also möglicherweise durchaus vor 2000 Jahren. Andere Berechnungsmodelle ergeben jedoch ein Alter von 1 Million Jahren; die Altersbestimmung eines Pulsars ist häufig nur grob möglich und unter den Fachleuten stark umstritten. Zudem ist PSR 1913+16 relativ weit vom Grenzgebiet Adler/Steinbock entfernt, wo man den Pulsar erwarten müsste, wenn Morehouse recht hat und die These von der Identität der 5 v. Chr. und 4 v. Chr. verzeichneten Sterne richtig ist: Die zu erwartenden Koordinaten wären in etwa die von Theta Aquilae, also (20<sup>h</sup>11<sup>m</sup>; -1°), dagegen zeigt der Vergleich mit den Koordinaten des vorgeschlagenen Pulsars, die man übrigens direkt an der Bezeichnung ablesen kann,<sup>294</sup> dass er in der Rektaszension (Länge) ungefähr 1<sup>h</sup> (= 15° Grad) und in der Breite 16° hiervon entfernt ist. Auch der Pulsar PSR 1929+10, den man ebenfalls (allerdings mit geringer Wahrscheinlichkeit) vorgeschlagen hat<sup>295</sup> und der dieser Grenzgegend etwas näher kommt, ist wohl immer noch zu weit weg und wahrscheinlich viel älter als 2000 Jahre; manche schätzen sein Alter auf 3 Millionen Jahre. Es wäre aber auch denkbar, dass eine vor 2000 Jahren erschienene Supernova gar keinen Pulsar hinterlassen hat, in dem sie entweder zu einem schwarzen Loch kollabiert ist oder völlig auseinandergerissen wurde. Wie jede Supernova sollte sie dann jedoch zumindest einen Gasnebel hinterlassen haben; freilich könnte es sein, dass dieser zu leuchtschwach ist, um mit bisherigen Instrumenten entdeckt zu werden (auch bei Pulsaren ist manchmal kein Nebel zu sehen, z.B. nicht bei PSR 1913+16). Wenn aber ein auf eine Supernova zurückgehender Gasnebel heute zu sehen ist, so kann man aus der Breite des Nebels und seiner heute beobachtbaren Ausdehnungsgeschwindigkeit ungefähr die Zeit abschätzen, vor welcher die Explosion stattfand. Von den über 500 bekannten Supernova-Nebeln gibt es nach Mathews (siehe Literaturverzeichnis) nur zwei, die ungefähr 2000 Jahre alt sein könnten: Kesteven 75 und RCW 103. Nun hat Kesteven 75 die Koordinaten (18h 46m, 3°) und gehört damit zum Sternbild Adler, liegt aber wieder nicht im Grenzgebiet zum Steinbock. Man fand zudem im Jahr 2000 einen Pulsar mit denselben Koordinaten, auf den der Nebel wahrscheinlich zurückgeht und dessen Alter man auf nur auf 700 Jahre schätzt; er gilt als der jüngste der bislang bekannten Pulsare. Die entsprechende Supernova ist sehr weit entfernt (60.000 Lichtjahre) und dürfte daher auf der Erde keine besonders imposante Erscheinung gewesen sein; jedenfalls existieren aus der Zeit vor 700 Jahren keine Berichte über einen neuen Stern vor. Bei dem anderen Supernova-Überrestnebel, RCW 103, geht man bis heute einmütig davon aus, dass seine Supernova tatsächlich vor ca. 2000 Jahren explodierte. Er befindet sich tief im Südhimmel (im Sternbild Winkelmäß südlich vom Skorpion (Position 16<sup>h</sup>17<sup>m</sup>, -51°; Entfernung ca. 10.000 Lichtjahre), so dass diese Supernova von Jerusalem aus knapp über dem Südhorizont und somit in Richtung Bethlehem zu sehen gewesen sein könnte; Aufzeichnungen über eine Sichtung existieren jedoch nicht (falls man nicht den Stern von Bethlehem dafür halten will). Aufgrund der Position kommt diese Supernova aber weder für den „hui hsing“ im Steinbock noch für den „po hsing“ im Adler in Frage. Es könnte sich bei Letzterem aber auch eine gewöhnlichere Nova gehandelt haben (im Gegensatz zu einer Supernova). Auch zu dieser These gibt es interessante konkretere Vorschläge. Z.B ist die Nova V603 Aquilae im Sternbild Adler (Position: 18<sup>h</sup>49<sup>m</sup>; 0°) vorgeschlagen worden, die 1918 plötzlich zum zweithellsten Stern des Himmels (nach Sirius) wurde und deren Helligkeit dann wieder unter die Sichtbarkeitsgrenze zurückfiel; sie gilt als die hellste Nova der Neuzeit. Wie jede gewöhnliche Nova könnte auch diese jederzeit wieder ausbrechen und auch in der Vergangenheit bereits ähnliche Helligkeitsausbrüche gehabt haben; aber auch sie liegt im Adler nicht unmittelbar im Grenzgebiet zum Steinbock. Die 1925 entdeckte Nova der 8-ten Größenklasse DO Aquilae (Position: 19h31min; -6°) liegt dem Grenzgebiet wohl am nächsten; sie könnte daher nach Kidger der Stern von Bethlehem gewesen sein.<sup>296</sup> Hoffleit hat darauf hingewiesen, dass in diesem Gebiet (wo genau ist allerdings unsicher) auch in den Jahren 131 n. Chr. und 588 n. Chr. ein neuer Stern beobachtet wurde.<sup>297</sup> Dies könnte vielleicht auf eine wiederkehrende Nova zurückgehen, die dann natürlich auch 5 v. Chr. dort aufgeleuchtet sein kann.

---

Hadrians (117–138) ins Griechische übersetzt hat: Dieser Aquila stammte ebenso wie der gleichnamige Ehemann der biblischen Priszilla aus Pontus und war vom Judentum zum Christentum konvertiert; er gehörte eine Zeit lang zur römischen Christengemeinde, wurde von dieser aber wegen astrologischen Irrglaubens (!) exkommuniziert und schloss sich dann wieder dem Judentum an. Eine andere Möglichkeit (auf die Hoffleit, S.17 hingewiesen hat) wäre, dass der Künstler oder sein Auftraggeber im Jahre 130 oder 131 n. Chr. Zeuge der damals im Adler gesichteten Nova war (vgl. Barrett, S. 102; dieser sog. „Stern des Antinous“ wurde von Kaiser Hadrian als Stern seines jüngst verstorbenen Lieblings–Lustknaben Antinous gedeutet, wie wir bei Dio Cassius 69,11,2–4 erfahren), und dass dieses Erlebnis ihn bewogen haben könnte, den Stern im Gemälde an jene Stelle zu platzieren.

<sup>293</sup> Vgl. die Übersicht über die Pulsare und Novae im Adler und seiner Umgebung bei Hoffleit, S. 20; dort sind im Adler 30 Pulsare und 14 Novae verzeichnet, im Steinbock nur ein Pulsar und eine Nova.

<sup>294</sup> In der Bezeichnung „PSR 1913+16“ steht „PSR“ für Pulsar (Pulsating source of radio emission), „1913“ steht für die Rektaszension (= himmlischer Längengrad) 19h13min (wobei 1h genau 15 Winkelgrad entspricht, da man den Vollkreis von 360° in 25 „Stunden“ einteilt) und „+16“ für die Deklination (=himmlischer Breitengrad) plus 16°. Manchmal fügt man noch den Buchstaben ein B (für „Bessel“) vor die Rektaszension ein („PSR B1913+16“), um deutlich zu machen, dass sich die Koordinaten auf das Referenzjahr 1950 bezieht; stattdessen fügt man ein J (für „Julianisch“) ein, wenn sich die Koordinaten auf das moderne Referenzjahr 2000 beziehen; die Koordinatenänderungen sind innerhalb der 50 zwischen 1950 und 2000 vergangenen Jahre minimal, abgesehen davon, dass sich die Rektaszension wegen der Verschiebung des Frühlingspunktes um ca. 2,8 min. ändert. So ist „PSR J1915+1606“ der neue Name für PSR B1913+16; er deutet an, dass in Jahre 2000 die Rektaszension auf 19h15min angewachsen ist, und die Deklination im Jahre 2000 genau +16°06' betrug. Neu entdeckte Pulsare erhalten nur noch J–Namen; bei den vor 1993 entdeckten ist aber der alte B–Name gebräuchlicher (und wird nach wie vor auch ohne das „B“ verwendet).

<sup>295</sup> So T. Kiang in Nature 223(1969), S. 599.

<sup>296</sup> Kidger, Star, S. 269–275.

<sup>297</sup> Vgl. Hoffleit, S. 17.

Letztlich müssen wir hier also alles offen lassen: ob es ein oder zwei Sterne waren, und mit was für einer Art von Stern (Komet oder Nova/Supernova) wir es hier zu tun haben.

Jedenfalls waren sowohl der „Besenstern“ des Jahres 5 v. Chr. als auch der „Strahlstern“ des Jahres 4 v. Chr. von Jerusalem und auch von Babylonien aus sichtbar.<sup>298</sup> Montefiore hält es daher auch für möglich, dass sich eine Bemerkung des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus auf diese Sterne bezieht.<sup>299</sup> Dort ist nämlich eine merkwürdige Himmelserscheinung über Jerusalem beschrieben, die Josephus leider nicht datiert hat, die er aber als eine Warnung Gottes im Hinblick auf den Untergang Jerusalems im Jahre 70 auffasste: „Sie [die Juden] überhörten ... die lauten Warnstimmen Gottes. So zum Beispiel, als ein schwertähnliches Gestirn über der Stadt [Jerusalem] stand und ein Komet ein ganzes Jahr lang am Himmel blieb ...“<sup>300</sup> Es ist nicht klar, ob Josephus hier von einem oder zwei Sternen spricht, und wenn er sagt, dass ein Komet ein ganzes Jahr am Himmel blieb, muss das nicht heißen, dass der Komet ein Jahr lang ununterbrochen sichtbar war (was für Kometen kaum möglich wäre): Der historische Hintergrund könnte deshalb sein, dass sich in einem Abstand von etwa einem Jahr zwei ungewöhnliche Himmelserscheinungen an derselben Stelle des Himmels zeigten, was gut auf die in China und Korea verzeichneten Objekte vom März 5 v. Chr. und April 4 v. Chr. passen würde; waren dies sehr helle Erscheinungen (darunter vielleicht eine Supernova), so könnten eine überlieferte Erinnerung daran auch hinter den oben genannten Aussagen bei Ignatius und im Protoevangelium des Jakobus über den Stern von Bethlehem (siehe S. 46) stehen.

Die Erscheinung des Jahres 4 v. Chr. könnte sich zwar noch zu Lebzeiten des Herodes zugetragen haben, besonders wenn sein Tod aufgrund eines Schaltmonats erst Ende April erfolgte. Doch waren damals die Magier wohl bereits auf dem Heimweg, da ihr Besuch bei Herodes auf jeden Fall vor dem 12. März (an dem Herodes nach Jericho umzog) anzusetzen ist. Aber der neue Stern des Jahres 5 v. Chr., der nach unserer Chronologie um die Zeit der Empfängnis Jesu aufleuchtete,<sup>301</sup> könnte für das Kommen der Magier sehr wohl eine ergänzende Rolle gespielt haben.

Man wird sich den Hergang nun wie folgt denken dürfen: Durch die Danielprophezeiung und die Konjunktion des Jahres 7 v. Chr. auf Judäa aufmerksam geworden, erwarteten die Magier aufgrund der ihnen möglicherweise bekannten rabbinischen Überlieferung, dass der Messias zwei bis drei Jahre nach dem Erscheinen eines Sterns geboren werden würde, im Jahre 5/4 v. Chr. dessen Geburt. Als daher im März 5 v. Chr., zwei Jahre nach dem heliakischen Morgenaufgang Jupiters im Konjunktionsjahr 7 v. Chr., an herausragender Himmelsstelle der rätselhafte Schweifstern erschien und über siebzig Tage lang sichtbar blieb, werden sie diese Erscheinung als Bestätigung ihrer Erwartungen empfunden und die Vorbereitungen zur Reise getroffen haben. Die Reise von Babylon nach Jerusalem dauert bis zu einem halben Jahr dauern; von weiter entfernten Gegenden wie Persien auch länger.<sup>302</sup> So ist es möglich, dass die Magier Anfang 4 v. Chr. in Jerusalem ankamen. Als „Stern des Messias“ aber sahen sie den „Königsstern“ Jupiter an, der ihnen auch auf der Schlussetappe ihres Weges von Jerusalem nach Bethlehem voranging. Während ihrer Heimreise, schon nach dem Tod des Herodes, leuchtete dann Ende April noch der „Strahlstern“ auf: womöglich das Schlusslicht jener letzten „Warnung des Himmels“, von der Josephus sagt, dass sie missachtet wurde.<sup>303</sup>

<sup>298</sup> Vgl. Hughes, S. 178 und 188 sowie Montefiore, S. 143, Fußnote 6.

<sup>299</sup> Vgl. Montefiore S. 145–146.

<sup>300</sup> Josephus, Jüd. Krieg 6,5,3.

<sup>301</sup> Der 25. März liegt fast genau in der Mitte des chinesischen zweiten Monats (10. März bis 7. April), der für das Ersterscheinen des Sterns im Han-Schu angegeben wird.

<sup>302</sup> Vgl. Hughes, S. 57–61. Esra brauchte für seine Reise von Babylon nach Jerusalem ca. vier Monate (vgl. Esr 7,8: Ankunft im fünften Monat; und Esr 8,31: Aufbruch am 12. Tag des ersten Monats). Nach Ez 33,21 kam ein Flüchtling aus Jerusalem knapp 6 Monate nach Eroberung der Stadt in Babylon an und erstattete darüber Bericht (Ankunft in Babylon am 5. Tag des zehnten Monats; nach Jer 39,2 Eroberung Jerusalem am 9. Tag des vierten Monats). Mit Karmelen soll allerdings auch eine weit kürzere Reisezeit möglich sein, nach Kidger, Star S. 29 ca. 1 ½ Monate; nach Hughes, S. 61 wäre theoretisch auch eine Reise in zwei Wochen oder gar in 10 Tagen möglich; wäre der Stern genau zu dem von der kirchlichen Liturgie angenommenen Zeitpunkt der Geburt Jesu (am 15. Dezember) erschienen, könnten sie also theoretisch auch bereits 12 Tage danach zum traditionellen Dreikönigstag am 6. Januar angekommen ein. Doch ist eine langsamere Reise weitaus wahrscheinlicher. Hughes schätzt, dass eine Reise der Magier von Babylon aus nach Jerusalem am wahrscheinlichsten 3–4 Monate gedauert haben muss, und die Reise von Persien aus gut doppelt so lange (ebd.). Nach dem um 590 geschriebenen armenischen Kindheitsevangelium folgten die aus Persien dem Stern 9 Monate lang (Kap. 10.1, Peeters, S. 131).

<sup>303</sup> Völlig spekulativ sind dagegen eine Reihe von Theorien über den Stern von Bethlehem, die sich nicht auf historisch bezeugte Erscheinungen berufen. Dazu gehören die Supernova-Theorie des Altorientalisten Werker Papke und die Super/Hypernova-Theorie des Physikers Frank Tipler, ebenso wie die Nova-Theorie von Clark M. Thomas und die schon besprochene auf Montague Richardson zurückgehende Spekulation über eine Nova/Supernova im Sternbild Cassiopeia (siehe Fußnote 287).

Clark M. Thomas glaubt, dass der Stern des Messias die Nova im Zentrum des 4300 Lichtjahre von uns entfernten planetarischen Nebels NGC 1514 im Stier gewesen sein könnte, die zwar erstmals vor 10.000–25.000 Jahren ausbrach und dabei den Nebel erzeugte, jedoch später nochmals ausgebrochen sein könnte. Da Thomas die Konstellation am 17. April 6 v. Chr. für bedeutsam hält (siehe Fußnote 262), aber nicht für den Stern selbst, berechnete er, dass in Babylon gerade am Tag dieser Konstellation abends der genannte planetarische Nebel aufging, so dass ein Ausbruch der gerade aufgehenden Nova just zu dieser Zeit die Magier sicherlich beeindruckt haben würde und der Konstellation mehr Gewicht verliehen hätte. Aber reicht das denn wirklich zur Stützung der Theorie? Papke und Tipler glauben beide, dass die Angabe des Matthäus, der Stern habe „oben darüber“ gestanden, „wo das Kind war“, die Bedeutung hat: „im Zenit von Bethlehem“. Auch Hughes hält dies für die naheliegende Bedeutung des Ausdrucks (Hughes, 21), ebenso wie Anfang des 20. Jahrhunderts der Astronom Edward Walter Maunder (1851–1928), der ohne Angabe der Quelle die Legende weitererzählt (vgl. Maunder, S. 398f), dass die Magier, als sie um die Mittagszeit in Bethlehem ankamen, in einem tiefen Brunnen der dortigen Herberge das Spiegelbild des Sterns sahen, der daher im Zenit gestanden haben müsse. Bei Maunder S. 399, Fußnote 1 heißt es, dass die Legende noch in Palästina erzählt und der Brunnen Reisenden gezeigt werde. Hughes hält die Beobachtung von Sternen zur Tageszeit in Brunnen und auf dem Grund tiefer Schächte für ein reales, aber bis heute physikalisch unverstandenes Phänomen. Maunder selbst glaubte, dass wenn die Geschichte wahr ist, der Stern wahrscheinlich eine Supernova wie die von 1572 gewesen ist. Zur Kritik der Zenit-Hypothese siehe Fußnote 233.

Papke ist davon überzeugt, dass die Supernova im Sternbild „Haar der Berenike“ ausbrach, das in Bethlehems Zenit stehen kann. Genauer soll die Supernova innerhalb des Haars der Berenike in der Nähe des dort befindlichen galaktischen Nordpols unserer Galaxis aufgeleuchtet sein. Das ist eine ziemlich unwahrscheinliche Lage für eine Supernova: Denn Supernovae sind selten und daher eher dort zu erwarten, wo sehr viele Sterne stehen, also im Milchstraßenband. Weiter glaubt Papke, dass die Supernova am 30. August 2 v. Chr. ausbrach, als Jesus ihn zufolge geboren ist (vgl. Papke, vor allem S. 56–

Nach dem Tod des Herodes erfolgten weitere imposante Himmelserscheinungen in den Jahren 2-3 v. Chr.,<sup>304</sup> welche diejenigen, die den Tod des Herodes später als 4 v. Chr. ansetzen wollen, oft als den Stern von Bethlehem ansehen: vor allem zwei Konjunktionen zwischen den Planeten Jupiter und Venus und drei zwischen Jupiter und dem Fixstern Regulus im Sternbild des Löwen. Zunächst fanden zwei Konjunktionen des „Königsplaneten“ Jupiter mit dem „Liebesplaneten“ und „Fruchtbarkeitsplaneten“ Venus, dem hellsten Planeten überhaupt, dem Morgen- und Abendstern statt (vgl. auch die Selbstbezeichnung Jesu als „Morgenstern“ in Apk 22,16; vgl. 2 Petr 1,19). Jupiter und Venus, die beiden hellsten Planeten überhaupt, näherten sich am 12. August 3 v. Chr. im Sternbild Krebs auf 0,23 (nach Martin: 0,07) Grad an (was vor Sonnenaufgang im Osten zu sehen war, Venus war also Morgenstern), und am 17. Juni 2 v. Chr. sogar auf weniger als 0,04 Grad im Sternbild Löwe (was nach Sonnenuntergang im Westen sichtbar war, von Babylon aus also in der Richtung, wo Palästina lag; Venus war also Abendstern, und die Konjunktion ereignete sich exakt zur Zeit des Vollmondes, so dass, während sich die beiden Planeten im Westen trafen, der Glanz des Mondes die Osthälfte des Himmels erhellte). Einer neueren Studie zufolge kam es bei dieser letzten Konjunktion sogar zu einer partiellen Bedeckung des Jupiter durch die Venus.<sup>305</sup> In der babylonischen Astrologie galten die beiden strahlend weißen Planeten Jupiter und Venus als wohlwollende, der rote Mars und der gelbe Saturn eher als übelwollende Planeten; die Zusammenkunft der beiden „guten“ Planeten musste für sie demnach etwas besonders Gutes anzeigen. Besonders bei der zweiten, extrem engen Konjunktion, die erstmals 1968 von Roger Sinnott für den Stern von Bethlehem gehalten wurde, müssen sie für das menschliche Auge kurzzeitig zu einem Stern verschmolzen sein, was ein herrlicher Anblick gewesen sein muss, auch wenn sich natürlich die Helligkeit der beiden Sterne dabei nicht addiert (die Berührung mit allenfalls kurzer partieller Überlappung ist noch eindrucksvoller als eine totale Überdeckung, weil es dabei nicht zu einer Abdunklung des einen Planeten kommt wie bei der Überdeckung). Gegenüber dieser engen Venus-Jupiter-Konjunktion betrug der Abstand zwischen Jupiter vom Saturn bei den drei Jupiter-Saturn-Konjunktionen des Jahres 7 v. Chr. jedes Mal ca. 1 Grad, d.h. zwei Vollmond-Durchmesser.<sup>306</sup> Jupiter-Venus-Okkultationen kommen nur selten vor: Nach der Jupiter-Venus-Okkultation am 17.06.02 v. Chr. fand die nächste erst am 17.07.1210 n. Chr. statt (diese war jedoch wegen großen Sonnennähe nicht sichtbar), dann wieder am 05.02.1570, dann am 03.1.1818: die nächste wird am 22.11.2065 erfolgen (die wegen großer Sonnennähe unsichtbar sein wird), dann wieder am 14.07.2123 usw. Demgegenüber war jedoch die dreifache Jupiter-Saturn-Konjunktion in den Fischen war ein noch selteneres „Jahrtausendereignis“, das sich seither gar nicht wiederholt hat. Bei Martin (S. 66 vgl. S. 12 und 48) ist für das Jahre 3 v. Chr. noch auf die Saturn-Merkur-Konjunktion (0,67 Grad) vom 19. März, und die Saturn-Venus-Konjunktion (0,12 Grad) am 12. Juni, die Merkur-Venus-Konjunktion am 31. August (0,36 Grad) hingewiesen; außerdem für das Jahr 2 v. Chr. die Jupiter-Mars-Konjunktion vom 26. August (0,1 Grad). Bemerkenswert ist noch, dass sich Jupiter in den Jahren 3/2 v. Chr. zur Zeit seiner Konjunktionen mit der Venus im königlichen Sternbild des Löwen stand (der wegen Gen 49,9 bzw. Num 24,9 auch als Sternbild des jüdischen Königsstammes Juda bzw. Israels gelten kann; vgl. auch die Bezeichnung Christi als „Löwe von Juda“ in Apk 5,5)<sup>307</sup> und sich in der Nähe des

59, 100–105 und 116). Papke kommt zu diesen Annahmen hauptsächlich durch seine Deutung biblischer Prophezeiungen. Er deutet nämlich Jes 7,14 („die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären“), weil dies wegen Jes 7,11 ein Zeichen „oben in der Höhe“ sein soll, als Andeutung des Ortes am Himmel, wo der Stern des Messias erscheinen sollte: Im Schoß des Sternbildes Jungfrau, allerdings nicht in dem heute so genannten, sondern daran angrenzend im „Haar der Berenike“, in dem die Babylonier eine Jungfrau mit Namen „Erua“ sahen. Zur Ermittlung des Zeitpunktes zieht Papke die Vision in Apk 12 heran (eine Frau, mit der Sonne umkleidet, den Mond unter ihren Füße), was er auf eine bestimmte Konstellation von Sonne und Mond im Gebiet der Sternjungfrau deutet, die in dem in Frage kommenden Zeitraum nur am 30. August 2 v. Chr. gegeben war. Am 28. November 2 v. Chr. habe die Supernova die Magier nach Bethlehem begleitet und sei dann über Bethlehem genau im Zenit gestanden. Allerdings fanden Astronomen an der von Papke angegebenen Stelle keinen Überrest einer Supernova, noch gibt es historische Quellen, die zum angegebenen Zeitpunkt oder am angegebenen Ort die Sichtung eines neuen Sterns verzeichnen. Papke verweist noch ergänzend zu den biblischen Prophezeiungen auf nicht genauer spezifizierte „außerbiblische Quellen“, die Nachrichten über eine Prophezeiung des Zarathustra (der vorchristliche Gründer der persischen Religion) enthalten, wonach ein neuer Stern im Sternbild Jungfrau hervorleuchten sollte (Papke, S. 76), und er führt das im 5. Jh. geschriebene, oben schon erwähnte Werk mit dem Titel „Schatzhöhle“ an (siehe oben S. 47) wo es heißt, die Magier hätten einen Stern gesehen, „in dessen Mitte ein Mädchen war, das einen Knaben trug“ (ebd.). Doch wird hier eine mystische Vision beschrieben und kein Himmelsort angegeben: Denn der Stern ist hier nicht im Sternbild Jungfrau (in dem Mädchen), sondern umgekehrt das Mädchen im Stern.

Tipler führt in seiner Studie aus (siehe Literaturverzeichnis), dass der Stern wahrscheinlich eine Super- oder Hypernova war (siehe hierzu oben S. 53 mit Fußnote 266), die nicht in der Milchstraße, sondern in unserer Nachbargalaxie, dem Andromeda-Nebel, ausgebrochen ist. Er begründet dies damit, dass die Ebene unserer Galaxis (also das Milchstraßenband) niemals, wohl aber der Andromeda-Nebel im Zenit von Bethlehem stehen kann. Eine gewöhnliche Supernova wäre wegen der riesigen Entfernung bei uns allerdings allenfalls als schwacher Stern der fünften Größenklasse zu sehen gewesen, aber der biblische Bericht sagt ja nichts über die Helligkeit des Sterns aus, und mache Details sehen mit einem schwachen Stern sogar gut in Einklang (siehe hierzu auch Fußnote 263). Nach Tipler konnten die Magier das Sternbild Andromeda auf Palästina beziehen, weil nach der Sage die von Perseus befreite Andromeda, nach welcher das Sternbild benannt ist, einst in der jüdischen Hafenstadt Jaffa gewohnt haben soll; er hätte hier noch hinzufügen können, dass Andromeda direkt über dem Sternbild der Fische steht, das ja auch mit Israel verbunden wird. Tipler glaubt, dass Astronomen mit besseren Instrumenten bald in der Lage sein werden, Überreste einer solchen Supernova in der Andromeda-Galaxie aufzuspüren und seine These zu überprüfen. Er hält es grundsätzlich für angemessenen, wenn die Geburt Gottes aus einer Jungfrau durch eine Hypernova angezeigt wird, die (auch dann, wenn sie auf der Erde nur schwach leuchtet) intrinsisch alle Sterne des gesamten Universums an Leuchtkraft übertrifft.

<sup>304</sup> Diese sind ausführlich beschrieben im Buch von Ernest Martin (siehe Literaturverzeichnis).

<sup>305</sup> Vgl. Kidger, Star S. 97f; Kidger, Enigmas, 63.

<sup>306</sup> Es gibt durchaus engere Jupiter-Saturn-Konjunktionen, beispielsweise werden sich die Planeten am 21. Dezember 2020 auf 6 Bogensekunden (ca. 0,002 Grad!) nahekommen und dabei für das bloße Auge zu einem Lichtpunkt verschmelzen. Es gibt auch regelrechte Berührungen (Okkultationen) zwischen Jupiter und Saturn, die jedoch extrem selten sind: Sie ereignen sich im Durchschnitt alle 4000 Jahre, kommen aber in der jetzige Menschheitsepoche überhaupt nicht vor. Die letzte derartige Okkultation ereignete sich nämlich im siebten Jahrtausend vor Christus am 4. Juni 6857 v. Chr. und damit in prähistorischen Zeiten, während die nächste derartige Okkultation erst im achten nachchristlichen Jahrtausend erwartet wird, im Jahre 7541 n. Chr., in diesem Jahr dann allerdings gleich zweimal: am 17. Februar und 18. Juni. Eine doppelte Jupiter-Saturn-Okkultation im selben Jahr ist übrigens ganz einzigartig; sie kommt in der 160.000-jährigen Zeitspanne von 80.000 v. Chr. bis 80.000 n. Chr. nur im Jahre 7541 n. Chr. vor. Vgl. zu diesen Angaben die Seite <http://chemistry.unina.it/~alvitagl/solex/Jusatoc.txt> (abgerufen 26.02.2012), wo die Daten von allen Jupiter-Saturn-Okkultationen zwischen den Jahren –80.000 und 80.000 unserer Zeitrechnung aufgelistet sind; es sind in dieser Liste genau zweiundvierzig.

<sup>307</sup> Demnach hätten bibelkundige Astrologen schließen könnten: ein König (Jupiter) ist geboren (Venus) in Judäa (Löwe).

hellen Hauptsterns Alpha Leonis aufhielt, den man *Regulus* nennt. „Regulus“ bedeutet „kleiner König“, und dieser Stern galt auch bei den Persern als einer der vier „Königssterne“ (die als Wächter der vier Kardinalpunkte an den Enden des Himmels galten); es waren die vier hellen Sterne *Regulus* (Hauptstern des Löwen, Wächter des Nordens), *Antares* (Hauptstern des Skorpions, Wächter des Westens), *Fomalhaut* (Hauptstern des südlichen Fisches, Wächter des Südens), und *Aldebaran* (Hauptstern des Stieres, Wächter des Ostens), die sich am Himmel kreuzweise gegenüberstehen. Regulus galt als der führende unter den Königssternen: Das Haupt des Tierkreises, in dem die Sonne „regierte“ (Grund dafür dürfte sein, dass Regulus der einzige unter den drei ekliptiknahen Sternen der ersten Größenklasse ist – die anderen sind Antares und Spica –, der nahezu exakt auf der Ekliptik, der Sonnenbahn, liegt). Jupiter kam nun diesem ausgezeichneten Stern Regulus innerhalb von acht Monaten dreimal (am 14. September 3 v. Chr., am 17. Februar 2 v. Chr. und am 8. Mai 2 v. Chr.) sehr nahe, wobei die Bahn des Planeten Jupiter über dem Regulus die Form einer Schleife hatte, so als wollte der Königsstern Jupiter dem Königsstern Regulus eine Krone bzw. einen Kranz aufsetzen.<sup>308</sup> Bei der zweiten und dritten dieser Jupiter-Regulus-Konjunktionen schob sich noch der Mond zwischen den Königsstern und den Königsplaneten, wobei der das erste Mal Regulus mit dem unteren Fünftel seines Durchmessers überdeckte, das zweite Mal den Jupiter mit dem oberen Fünftel seines Durchmessers (so als der Königsstern und der Königsstern sich den Mond gegenseitig als „Krone“ aufsetzten). All dies kann aber keine Ankündigung der Geburt des Messias Königs sein, der ja schon geboren war. Wer will, kann stattdessen in diesem „königlichen Tanz“ des Jupiter um Regulus eine Reverenz erblicken, die der Königsstern dem damals zweijährigen Messias König erwiesen hat. Am 27. August gesellten sich zu Jupiter und Venus auch noch Mars und Merkur, alle vier Planeten befanden sich im Königszeichen Löwe. Am 25. Dezember 2 v. Chr. wurde Jupiter schließlich in der Mitte des Sternbildes Jungfrau stationär – ein durchaus passender Abschluss der Himmelsereignisse, welche die Zeit der Geburt Christi auszeichneten, die mit der Erscheinung des Halleyschen Kometen 12 v. Chr. begannen und nun drei Jahre nach der Geburt Christi ihr Ende fanden.<sup>309</sup>

#### 6.4. Der Zeitpunkt des Magierbesuchs und die Flucht nach Ägypten

Die Kirche gedenkt des Besuches der Magier seit alters am 6. Januar, am gleichen Tag, an dem man auch Christi Taufe feierte. Aus folgendem Grund scheint der Magierbesuch tatsächlich noch im Januar stattgefunden zu haben. Wie es das Gesetz vorschrieb, zogen Maria und Josef genau am 40. Tag nach Jesu Geburt zum Tempel nach Jerusalem hinauf, um Jesus als Erstgeborenen Gott zu weihen und das vorgeschriebene Reinigungsoffer darzubringen (Lukas 2,22–28; Lev 12,2–8). War Jesu Geburt am 25. Dezember, so fand dieser Jerusalem-Besuch vierzig Tage später, also am 2. Februar statt, welches folgerichtig auch der Tag ist, an dem die Kirche dieses Ereignisses gedenkt. Da nun die Magier Christus in Bethlehem fanden, muss dies zu einer Zeit geschehen sein, wo die heilige Familie sich dort aufhielt; nach den 40 Tagen aber „kehrten sie nach Nazareth zurück“ (Lk 2,39), wohingegen sie während dieser 40 Tage wohl in Bethlehem geblieben waren, denn Bethlehem liegt in unmittelbarer Nähe von Jerusalem, so dass es sich kaum lohnte, vor Ablauf der vierzig Tage die dreitägige Heimreise nach Nazareth anzutreten und dann wieder nach Jerusalem zurückzukommen. Dies spricht also dafür, dass die Magier zwischen dem 25. Dezember und dem 2. Februar kamen (wobei die Geburtsnacht selbst ausscheidet, weil Jesus damals in einem Stall lag, die Magier ihn aber in einem Haus fanden; vgl. Lk 2,7 mit Mt 2,11).

Als Alternative käme in Betracht, dass die Magier Jesus während eines *späteren* Bethlehemaufenthaltes im Februar/März besuchten. Tatsächlich scheint Josef unmittelbar nach den von Lukas berichteten Ereignissen nach Bethlehem in Judäa umgezogen zu sein (da Mt 2,22-23 voraussetzt, dass das ursprüngliche Ziel des später aus Ägypten heimkehrenden Josef Judäa war). Die Zeit des Magierbesuchs ist aber nach oben hin dadurch begrenzt, dass Herodes sich vom 12. März an bis zu seinem Tod (der in den Tagen um den 1. April 4 v. Chr. in Jericho erfolgte) bereits in Jericho und nicht mehr in Jerusalem aufhielt,<sup>310</sup> wo ihm die Magier noch begegneten (Mt 2,1-3). Außerdem war die unheilbare Krankheit des Herodes, an der er schließlich sterben sollte, damals schon so weit fortgeschritten, dass er bei der Versammlung in Jericho am 12. März nicht mehr stehen konnte.<sup>311</sup> Bereits in den Tagen zuvor aber muss die Krankheit so schlimm gewesen sein, dass sich das Gerücht verbreitete, er liege im Sterben oder sei schon gestorben, woraufhin man in Jerusalem Hoffnung schöpfte und einen Aufstand wagte.<sup>312</sup> Während dieser Zeit hätte wohl die Verkündigung der Magier von einem neuen König nicht zur Folge gehabt, dass „Jerusalem erschrak“ (Mt 2,1), und außerdem ist fraglich, ob ein auf dem Krankenbett liegender Herodes den Magiern zugesichert hätte, auch er wolle hingehen und dem Kind huldigen (Mt 2,2). Es scheint also, dass der Magierbesuch noch in die Zeit vor der letzten Erkrankung des Königs fällt. Da die Krankheit sich einstellte, als er Gesandte zum Kaiser schickte, und ihn die Antwort

<sup>308</sup> Vgl. Martin, S. 14. Jupiter–Regulus–Dreifachkonjunktionen sind allerdings nicht besonders selten: Sie ereigneten sich im ersten Jahrhundert vor Christus drei weitere Male: 98/97 v. Chr., dann wieder 86/85 v. Chr. und 15/14 v. Chr. (vgl. Papke, S. 44; Herrmann, S. 42). Regulus und Jupiter kamen sich bei den Konjunktionen im Jahre 2/3 v. Chr. nicht viel näher als eine Vollmondbreite.

<sup>309</sup> Es waren im Wesentlichen Halleyscher Komet (12 v. Chr.), dreifache Konjunktionen Jupiter–Saturn in den Fischen (7 v. Chr.), Konjunktion Mars–Jupiter–Saturn in den Fischen, und bald danach Ansammlung aller Planeten im und um den Widder mit zweifacher Okkultation des Jupiter durch den Mond (6 v. Chr.), sternförmige Konstellation aller Planeten des Sonnensystems (5 v. Chr.), Komet und/oder Nova–Erscheinungen (5–4 v. Chr.), Jupiter–Venus–Regulus–Konjunktionen im Löwen (3–2 v. Chr.). Siehe auch Fußnote 262.

<sup>310</sup> Unmittelbar vor der Erwähnung der Mondfinsternis in Jüd. Alt. 17,6,4 berichtet Josephus in Jüd. Alt. 17,6,3, dass Herodes nach Jericho kam und dort „vom Bette aus, da er nicht mehr stehen konnte“, eine Rede hielt. In Jüd. Alt. 17,6,4 heißt es weiter, dass damals ein Aufrührer Matthias, der einen Aufstand angezettelt hatte (siehe Fußnote 153) mit seinen Gefährten hingerichtet wurde. In „derselben Nacht“ fand nun nach Josephus jene Mondfinsternis statt, die man auf die Nacht vom 12. zum 13. März 4 v. Chr. datieren kann (wie wir am Ende von Kapitel 6.1 gesehen haben). Sein Kommen nach Jericho erfolgte demnach am 12. März oder kurz davor. In der Folge blieb Herodes offenbar in Jericho bis zu seinem Tode (vgl. Jüd. Alt. 17,6,5–17,8,2).

<sup>311</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 17,6,3 (siehe Fußnote 310).

<sup>312</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 17,6,3 und Jüd. Krieg 1,33,3.

des Kaisers unmittelbar vor seinem Tod erreichte,<sup>313</sup> ist unter Berücksichtigung der Reisezeit nach Rom und zurück (mindestens zwei Monate) anzunehmen, dass er *Ende Januar* schon auf dem Krankenbett lag.

Deshalb scheint *Anfang Januar* als Termin für den Magierbesuch besser zu passen als Februar oder Anfang März. Aber es gibt auch hier eine Schwierigkeit. Nachdem die Magier gegangen waren, erschien dem Josef ein Engel und befahl ihm, mit Maria und Jesus nach Ägypten zu fliehen (Mt 2,13). Diese Flucht aber war unmöglich im Januar, denn vierzig Tage später war die Familie bereits wieder in Jerusalem. Zwar war es möglich, innerhalb von zwei Wochen nach Ägypten zu fliehen und wieder nach Jerusalem zurückzukommen – man konnte von Bethlehem aus in drei bis vier Tagen die ägyptische Grenze bei Rhinokolura (heute: al-Arisch am sog. „Grenzbach Ägyptens“, dem Wadi-al-Arisch; vgl. Gen 15,18) erreichen, wo man vor Herodes sicher war. Aber was in unserem Fall die Flucht im Januar unmöglich macht, ist die Feststellung, dass Josef *bis zum Tod des Herodes* in Ägypten blieb (Mt 2,20), also frühestens im April zurückgekehrt sein kann.

Wenn also die Magier im Januar kamen, erfolgte die Flucht nicht sofort nach der Abreise der Magier. Dies wird in Mt 2,13 auch gar nicht gesagt: *„als aber die Magier gegangen waren, siehe ...“* ist ein Satz, aus dem nur hervorgeht, dass die Flucht nicht lange nach dem Weggang der Magier erfolgte, ebenso wie aus dem formal genau gleich gestalteten Satz Mt 2,1 (*„als aber Jesus in Bethlehem ... geboren war, siehe, da kamen Magier ...“*) nur hervorgeht, dass die Magier nicht lange nach der Geburt Jesu gekommen waren. In beiden Fällen können aber gut einige Wochen zwischen den jeweils genannten Ereignissen liegen. Die Flucht erfolgte also erst nach dem Tempelgang, und nachdem die hl. Familie gemäß Lk 2,39 nach Nazareth zurückgekehrt und dann wieder nach Bethlehem gezogen war. Wir müssen also schließen, dass die Familie nach dem Tempelgang nur deshalb nach Nazareth zurückgegangen war, um den Umzug nach Bethlehem vorzubereiten. Man mag sich vorstellen, dass Josef während der 40 Tage in Bethlehem eine Unterkunft gefunden und beschlossen hatte, wieder in dieser seiner Heimatstadt ansässig zu werden. Schon Mitte Februar könnte dann die Familie wieder in Bethlehem gewesen sein. Herodes mochte unterdessen einige Zeit auf die Magier gewartet haben, konnte sich dann aber wegen der Krankheit, die ihn um diese Zeit befiel, nicht mehr um die Sache kümmern. Wenn nun der Befehl des Herodes, die Kinder im Alter von zwei und darunter zu töten, den Sinn hatte, in Bethlehem alle seit dem 15. März 7 v. Chr. geborenen Kinder umbringen zu lassen, muss dieser Befehl allerspätestens Mitte März 4 v. Chr. erfolgt sein, aber eher noch Anfang März oder Ende Februar, sonst hätte Herodes wohl zur Sicherheit die Obergrenze für das Alter der Kinder noch erhöht. Jesu Familie aber war, durch den Engel gewarnt, bereits auf der Flucht nach Ägypten (Mt 1,19).

Nach dem Tod des Herodes und derer, *„die dem Kind nach dem Leben trachteten“* (Mt 2,20), also nach dem Tod der Anhänger der herodianischen Partei, die wahrscheinlich in der Zeit der blutigen Aufstände zwischen dem Passahfest und dem Herbst des Jahres 4 v. Chr. ihr Leben lassen mussten,<sup>314</sup> erhielt Joseph vom Engel Gottes den Befehl, mit Maria und dem Kind wieder *„zurück in das Land Israel“* zu gehen. (Mt 2,20). Das dürfte erst im Herbst 4 v. Chr. geschehen sein, als Archelaos, der Sohn und Nachfolger des Herodes, aus Rom heimgekehrt war und in Jerusalem die Herrschaft fest im Griff hatte. Als nämlich Josef aus Ägypten heimkehrend *„erfuhr, dass Archelaos über Judäa herrsche, ... fürchtete er sich, dorthin zu gehen. Weil er aber im Traum einen Befehl erhalten hatte, wich er aus in die Gebiete von Galiläa und kam und siedelte sich an in einer Stadt, die man Nazareth nennt“* (Mt 2,22–23). Man beachte, dass diesem Text zufolge Josef zuvor in Judäa, also wohl in Bethlehem, gewohnt hatte, und sich erst jetzt endgültig in Nazareth niederließ. Dies bestätigt das obige Postulat eines Umzugs der hl. Familie nach Bethlehem in den Wochen nach Jesu Geburt. Als mögliche Abfolge der Ereignisse ergibt sich also:

**Geburt** (Ende Dezember) – **Besuch der Magier** (Anfang Januar) – **Rückkehr nach Nazareth** (Anfang Februar) – **Umzug nach Bethlehem** (Februar) – **Kinder mord und Flucht nach Ägypten** (Anfang März) – **Tod des Herodes** (Anfang April) – **Heimkehr nach Israel** (Herbst).

<sup>313</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Krieg 1,32,7; Jüd. Alt. 17,6,1 und 17,7.

<sup>314</sup> Vgl. Josephus, Jüd. Alt. 17,9–10. Josephus schreibt über diese Zeit: *„So war Judäa eine wahre Räuberhöhle, und wo sich nur immer eine Schar von Aufrührern zusammentat, wählten sie gleich Könige, die dem Staate sehr verderblich wurden. Denn während sie den Römern nur unbedeutenden Schaden zufügten, wüteten sie gegen ihre eigenen Landsleute weit und breit mit Mord und Todschatz.“* (17,10,8). Die Ordnung stellte schließlich der Statthalter Varus wieder her, indem: Er gewährte zwar den meisten der Empörer Verzeihung, aber *„die, welche zu den Verwandten des Herodes gehörten und sich den Aufrührern angeschlossen hatten, ließ er hinrichten“* (17,10,10).

## Literaturverzeichnis

- Achelis, E. Chr., Lehrbuch der praktischen Theologie, Band 1, Leipzig, 3. Auflage 1911.
- Agreda, Maria von, Leben der jungfräulichen Gottesmutter Maria - Maria als Mutter der Kirche, Jestetten, 6. Auflage 1992.
- Albright, W. F. und Mann, C. S., Matthew (Anchor Bible), New York 1971.
- Barnes, Timothy D., The Date of Herod's Death, in: Journal of Theological Studies 19 (1968), S. 204–9.
- Barrett, A. A., Observations of comets in Greek and Roman Sources before A.D. 410, in: The Journal of the Royal Astronomical Society in Canada 72(1978) S. 81–106.
- Bauval, Robert G., The Egyptian Star of Bethlehem, <http://robertbauval.co.uk/articles/articles/egstarbeth3.html>, abgerufen 01.02.2012.
- Benítez, Juan José, Das Ufo von Bethlehem, Berlin 1998.
- Bernegger, Peter M., Affirmation of Herod's Death in 4 B.C., in: Journal of Theological Studies 34 (1983), S. 526–31.
- Blinzler, Josef, Der Prozess Jesu, Regensburg, 4. Auflage 1969.
- Bonnard, Pierre, L'Évangile selon Saint Matthieu, Neuchâtel/Schweiz, 2. Auflage 1970.
- Braunert, Horst, Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums, in: Historia 6 (1957), S. 192–214.
- Britton, John P., An Early Function for Eclipse Magnitudes in Babylonian Astronomy, in: Centaurus 32/1(1989), S. 1–52.
- Brunner, G., Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest?, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 13(1935) S. 172–181.
- Burke-Gaffney S.J., W., Kepler and the Star of Bethlehem, in: Journal of the Royal Astronomical Society of Canada 31(Dezember 1989), S. 417–426.
- Clark, David & Parkinson, John & Stephenson, Richard, An astronomical re-appraisal of the star of Bethlehem – a nova in 5 BC., in: The Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society 18(1977) S. 443–449.
- Cassel, Paulus, Weihnachten, in: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von Herzog, Band 17, Gotha, Ausgabe 1863, S. 588–594.
- Cassel, Paulus, Weihnachten. Ursprünge, Bräuche und Aberglauben, Berlin, 1862, Nachdruck 1973.
- Chapman-Rietschi, P.A.L., Venus as the Star of Bethlehem, in: Quarterly Journal Royal Astronomical Study 37(1996), S. 843–844.
- Chapman-Rietschi, P.A.L., The Star seen in the East, in: The Observatory 115(1995), S. 329–330.
- Christ, Karl, Geschichte der römischen Kaiserzeit, München 1988.
- Cichorius, Conrad, Chronologisches zum Leben Jesu, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 23(1923) S. 16–20.
- Clinton, Henry Fynes, Fasti Hellenici Band 3, Oxford, 1834 (2. Auf. 1851).
- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Schriftenreihe lateinischer Kirchenväter, Wien seit 1866.
- Cowley, A., Aramaic Papyri of the fifth century B.C., Oxford, 1923, Reprint Osnabrück 1967.
- Cullen, Christopher, Can we find the Star of Bethlehem in far eastern records?, in: The Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society 20(1979) S. 153–159.
- Cullen, Christopher, Halley's comet and the 'ghost' event of 10 BC, in: Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society 32(1991), S. 113–119.
- Dancy, J.C., A commentary on 1 Maccabees, Oxford 1854.
- Didaskalia et Constitutiones Apostolorum, hg. von Franz Xaver Funk, Paderborn 1905, Band 1.
- Dio Cassius, Römische Geschichte, verfasst ca. 200–229 n. Chr. Griechisch-Englische Ausgabe: Dio's Roman History mit englischer Übersetzung von Earnest Cary, 9 Bände, London 1914–1925.
- Dillmann, August, Das christliche Adambuch des Morgenlandes, Göttingen, 1853.
- Duchesne, Louis, Origines du culte chrétien, Paris 1889.
- Edersheim, Alfred, The life and times of Jesus the Messiah, New York/Bombay, Band 1 (10th Impression) 1900 und Band 2 (8th Impression) 1894.
- Edwards, Ormond, Chronologie des Lebens Jesu und das Zeitgeheimnis der drei Jahre, Stuttgart 1978
- Emmerick, Anna Katharina, Das Leben der heiligen Jungfrau Maria, Stein am Rhein, 11. Auflage 2009.
- Engberding, Hieronymus, Tag der Feier der Geburt des Herrn, Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 2(1952), S. 25–43.
- Fendt, Leonhard, Geburtsfest Jesu, Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. XII. und über Epiphania, in: Theologische Literaturzeitung 78(1953), S. 2–10.
- Filmer, W. E., The Chronology of the Reign of Herod the Great, in: The Journal of Theological Studies, neue Serie 17(1966), S. 283–298.
- Finegan, Jack, Handbook of Biblical Chronology, erste Auflage Princeton (New Jersey) 1964; zweite, wesentlich revidierte und erweiterte Auflage Peabody (Massachusetts), 1998 (die Auflagen enthalten teilweise unterschiedliche Interpretationen des Quellenmaterials und sind für das Studium der biblischen Chronologie *beide* sehr nützlich).
- Fotheringham, J. K., The evidence of astronomy and technical chronology for the date of the crucifixion, in: The Journal of Theological Studies 35(1934) S. 156–162.
- France, Richard T., Herod and the Children of Bethlehem, in: Novum Testamentum 21(1979), S. 98–120.
- Frank, Edgar, Talmudic and Rabbinical Chronology, New York 1956.
- Frick, Carolus, Chronica minora, Leipzig, 1892, Band 1 (auf S. 182–371 Edition der "Excerpta barbari").
- Friedlieb, J. H., Das Leben Jesu des Erlösers, Münster und Paderborn 1887.
- Funk, Emil und Schultz, Joachim, Zeitgeheimnisse im Christus-Leben, Dornach 1970.
- Gardthausen, Viktor, Augustus und seine Zeit, 2 Teile mit je 3 Bänden, Aalen, 1964 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1891–1904).
- GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, erscheinend seit 1887.
- Gerhardt, Oswald, Der Stern des Messias, Leipzig 1922.
- Ginzel, Friedrich Karl, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Band 1, Leipzig 1906.
- Goldschmidt, Lazarus, Der Babylonische Talmud, Berlin, 2. Auflage 1964–1967 (12 Bände).
- Goudoever, J. Van, Biblical Calendars, Leiden 1961.
- Graetz, Heinrich, Geschichte der Juden von den Anfängen bis auf die Gegenwart, 11 Bände, 1853–1875.
- Grundmann, Walter, Das Evangelium nach Matthäus, Berlin, 6. Auflage 1986.
- Gumpach, Johannes von, Über den altjüdischen Kalender, 1848, Reprint Vaduz/Liechtenstein 1987 (auf S. 361–369 Tabellen zur Umrechnung altjüdischer Daten).

- Gutschmid, Alfred von, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, in: Franz Rühl (Hg.), Kleine Schriften von Alfred Gutschmid, Band 2, Leipzig 1890.
- Hase, Karl von, Geschichte Jesu, Leipzig 1876.
- Hattaway, Paul, Brother Yun, Peter Xu Yongze und Enoch Wang, Back to Jerusalem. Three Chinese House Church leaders share their vision to complete the great commission, Colorado Springs, 2003.
- Hennig, Das Geburts- und Todesjahr Christi, Essen 1936.
- Herrick, Samuel Jr., The Jupiter-Saturn Triple Conjunction, in: Astronomical Society of the Pacific Leaflets 3(1941), S. 341-348.
- Hoffleit, Ellen Dorrit, The Christmas Star, Novae, and Pulsars, in: The Journal of the American Association of Variable Star Observers 13/1(1984), S. 15-20.
- Holzmeister, Urbanus, Chronologia Vitae Christi, Rom 1933.
- Herrmann, Dieter, Der Stern von Bethlehem, Berlin, 1998, 2. überarbeitete Auflage 2002.
- Hesemann, Michael, Maria von Nazareth, Augsburg 2011.
- Hughes, David, The Star of Bethlehem Mystery, Aylesbury (Großbritannien) 1979.
- Humphreys, Colin J., The Star of Bethlehem, a Comet in 5 BC and the Date of Christ's Birth, in: Tyndale Bulletin 43/1(1992), S. 31-56.
- Hutchison, Dwight, The Lion Led the Way, St. Paul-Trois-Chateau (Frankreich), 3. Auflage 2015.
- Ideler, Ludwig, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Berlin 1925 (Band 1) und 1926 (Band 2).
- Inscriptiones Italiae, Vol. XIII, Fasciculus II, hrsg. von Atilius Degrassi, 1963.
- Instinsky, H. Ulrich, Das Jahr der Geburt Christi, München 1957.
- Jackson, Abraham Valentine Williams, Zoroaster, The prophet of ancient Iran, New York & London 1899.
- Jaroš, Karl, Jesus von Nazareth: ein Leben, Köln 2011.
- Jellinek, Adolph, Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur, Jerusalem, 3. Auflage 1967, Band 3.
- Josephus, Flavius, Geschichte des jüdischen Krieges, verfasst 75/76 n. Chr. Deutsche Übersetzung von Heinrich Clementz, Wiesbaden 1990.
- Josephus, Flavius, Jüdische Altertümer, verfasst 94 n. Chr. Deutsche Übersetzung von Heinrich Clementz, Wiesbaden 1983.
- Josephus, Flavius, Selbstbiographie, verfasst um 96 n. Chr. oder um 102/103 n. Chr. Deutsche Übersetzung von Heinrich Clementz, in: Flavius Josephus, Kleinere Schriften, Wiesbaden 1993, S. 5–74.
- Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Darmstadt, 1975 (2 Bände).
- Kehrer, Hugo, Die „Heiligen drei Könige“ in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis Albrecht Dürer, Straßburg 1904.
- Keller, Werner, Und die Bibel hat doch recht, Düsseldorf, 1989, Lizenzausgabe Augsburg, 1997.
- Kellner, Heinrich, Heortologie, Freiburg, 1906.
- Kennedy, Edward Steward und Pingree, David Edwin, The Astrological History of Masha'allah, Cambridge (Mass.) 1971.
- Kepler, Johannes, Gesammelte Werke, hrsg. von Franz Hammer, Band 1 (München, 2. unveränderte Auflage 1993) und Band 5 (München 1953), insbesondere: *De stella nova in pede Serpentarii*, Prag 1606 (Werke Band 1, S. 147-390) und *De vero anno, in quo Dei Filius humanam naturam in utero benedictae virginis Mariae assumpsit*, Frankfurt 1614 (Werke Band 5, S. 5-126).
- Keresztes, Paul, Imperial Rome and the Christians., Band 1, Lanham (Maryland) 1989.
- Kidger, Mark Richard, Astronomical Enigmas. Life on Mars, The Star of Bethlehem and other Milky Way Mysteries, Baltimore (Maryland) 2005.
- Kidger, Mark Richard, The Star of Bethlehem. An Astronomer's view. Princeton 1999.
- Kienast, Dietmar, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie, Darmstadt (2., erweiterte Auflage) 1996.
- Kroll, Gerhard, Auf den Spuren Jesu, 12. Auflage, Leipzig 2002.
- Kronk, Gary W., Cometography. A catalog of comets. Vol. 1: Ancient – 1799, Cambridge 1999.
- Kudlek, Manfred und Mickler, Erich H., Solar and lunar eclipses of the ancient Near East from 3000 B.C. to 0 with maps. Neukirchen-Vluyn 1971.
- Lagarde, Paul de, Altes und Neues über das Weihnachtsfest, Göttingen, 1891.
- Lagrange, M. J., Ou en est la question du recensement de Quirinius?, in: Revue Biblique, neue Serie, 8(1911), S. 60–84.
- Liebhart, Die Seltenheit der Himmelserscheinung des Jahres 7 vor Christus, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 102(1954), S. 12-20.
- Lietzmann, Hans, Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1–2000 n. Chr., Berlin 4. Auflage 1984.
- Littrow, Joseph Johann von, Die Wunder des Himmels oder gemeinfassliche Darstellung des Weltsystems, Stuttgart (2. verbesserte Auflage in einem Band, 2. Abdruck) 1842.
- Luard, Henry Richard, Annales Monastici Band IV, London, 1869.
- Macrobius, Saturnalia, verfasst um 400 n. Chr., hrsg. im lateinischen Urtext von J. Willis, Leipzig 1970.
- Magnan, Dominicus, Problema de anno Nativitatis Christi, Rom 1772.
- Mahler, Eduard, Handbuch der jüdischen Chronologie, Hildesheim 1967
- Maier, Johann, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, München 1995–1996 (3 Bände).
- Mann, Nicholas, Of the true Years of the Birth and of the Death of Christ, London 1733.
- Martin, Ernest L., The Birth of Christ Recalculated, Pasadena 1978.
- Martin, Ernest L., The Star that astonished the world, 2. Auflage, Portland (Oregon) 1996.
- Mathews, Grant, Finding the Christmas Star, in: Notre Dame Magazine, 21.12.2009.
- Maunder, Edward Walter, The Astronomy of the Bible, New York 1908, Nachdruck Kessinger Publishing Co, 2003.
- Millo, David, The red Star of Bethlehem, online-Veröffentlichung <http://www.world-mysteries.com/davidm1.htm#Bethlehem>, abgerufen 01.02.2012.
- Molnar, Michael, The Star of Bethlehem. The Legacy of the Magi, Rutgers (New Jersey) 1999.
- Montefiore, H. W., Josephus and the New Testament, in: Novum Testamentum 4(1960), S. 139–160.
- Moore, Patrick, The Star of Bethlehem, Bath (Großbritannien), 2001.
- Morehouse, A. J., The Christmas Star as a Supernova in Aquila, in: The Journal of the Royal Astronomical Society of Canada, Band 71 Nr. 2, April 1978, S. 65–68.
- Mosley, John, Common Errors in „Star of Bethlehem“ Planetarium Shows, in: The Planetarian 10/3(1981),



- online [http://www.ips-planetarium.org/planetarian/articles/common\\_errors\\_xmas.html](http://www.ips-planetarium.org/planetarian/articles/common_errors_xmas.html) (abgerufen 29.02.2012).
- Münter, Friedrich, Der Stern der Weisen. Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi, Kopenhagen 1927.
  - Neidhart, Ludwig, Die Prophezeiung von den siebzig Jahren, in: Pro Ecclesia Sancta Heft 21, 2007, S. 111–133.
  - Neidhart, Ludwig, Die Dauer der Grabesruhe Jesu, 2014 (<http://catholic-church.org/ao/ps/DreiTageGrab.html>).
  - Neugebauer, Paul, Sterntafeln von 4000 vor Chr. bis zur Gegenwart nebst Hilfsmitteln zur Berechnung von Sternpositionen zwischen 4000. v. Chr. und 3000 n. Chr., Leipzig 1912.
  - d'Occhieppo, Konradin Ferrari, Der Stern von Bethlehem, Stuttgart 1991.
  - Ogg, George, The age of Jesus when he taught, in: New Testament Studies 5(1958/9), S. 291–298.
  - Papke, Werner, Das Zeichen des Messias. Ein Wissenschaftler identifiziert den Stern von Bethlehem. Bielefeld 1995.
  - Parker, George und Dubberstein, Waldo, Babylonian Chronology 262 B.C. – A.D. 75, Providence, Rhode Island 1956 (auf S. 24–47 Tabellen der Monatsanfänge, brauchbar auch für altjüdische Daten).
  - Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neubearbeitung begonnen von Georg Wissowa, hrsg. von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus 1894–1978 (83 Bände).
  - Peeters, Paul, Evangelium Apocryphes, Band 2, Paris, 1914 (französische Übersetzung des arabischen und armenischen „Kindheitsevangeliums“)
  - PG bzw. PL = Patrologia Graeca bzw. Patrologia Latina, Schriften der griechischen bzw. lateinischen Kirchenväter, 1844–1866 in Paris hrsg. von J. P. Migne, umfassend die christliche griechische und lateinische Literatur bis ins 15. bzw. 13. Jahrhundert.
  - Plinius Secundus der Ältere, Naturkunde, verfasst vor 79 n. Chr. Lateinisch-deutsche Erstausgabe, 1973–1996.
  - Pratt, John P., Yet another Eclipse for Herod, in: The Planetarian 19/4(1990), S. 8–14.
  - Preuschen, Erwin Todesjahr und Todestag Jesu, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 5(1904), S. 1–17.
  - Protoevangelium des Jakobus, in: W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Band 1, Tübingen, 5. Auflage 1987, S. 334–349.
  - Racy, Richard R., Nativity. The Christmas story, which you have never heard before, Bloomington, 2008.
  - Ramsey, M. W., Studies in the Roman province Galatia, in: The Journal of Roman Studies 7(1917), S. 229–283.
  - Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.), Lob der Weihnacht, Freiburg, Basel, Wien 1982.
  - Reicke, Bo, Jahresfeier und Zeitenwende, in: Theologische Quartalschrift 150 (1970), S. 321–334.
  - Ricciotti, Giuseppe, Geschichte Israels. Übertragung aus dem Italienischen von Konstanz Faschian, Wien 1955 (2 Bände).
  - Ricciotti, Giuseppe, Das Leben Jesu. Übertragung aus dem Italienischen nach der 9. ital. Auflage (1943) von Hugo Harder, Basel 1955.
  - Riess, Florian, Das Geburtsjahr Christi, in: Stimmen aus Maria Laach, 3. Ergänzungsband, 11./12. Ergänzungsheft, Freiburg 1880.
  - Sanclementius, Henricus, *De vulgaris aerae emendatione libri IV*, Rom 1793.
  - Schmid, Josef, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1940.
  - Schmitt, Rüdiger, Beiträge zu altpersischen Inschriften, Wiesbaden 1999.
  - Schürer, Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Band 1, Leipzig, 1. Auflage 1886, 3. Auflage 1901
  - Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium, Freiburg 1969 (Teil 1).
  - Schneider, Heinrich, Die Bücher Esra und Nehemia, Bonn 1959.
  - Seder Olam, translated by Heinrich W. Guggenheimer, New York u.a.: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
  - Sigismondi, Costantino, Mira Ceti and the Star of Bethlehem, in: Quodlibet Journal: 4/1(2002).
  - Sinnott, Roger, Thoughts on the Star of Bethlehem, in: Sky and Telescope 36/6(Dezember 1968), S. 384–386.
  - Smallwood, Mary, The date of the dismissal of Pontius Pilatus from Judaea, in: The Journal of Jewish Studies 5(1954), S. 12–21.
  - Smallwood, Mary, High priests and politics in Roman Palestine, in: The Journal of Theological Studies 13(1962), S. 14–34.
  - Spier, Jeffrey, Picturing the Bible. The earliest christian Art, Fort Worth 2007.
  - Stemberger, Günter, 2000 Jahre Christentum, Salzburg 1983.
  - Stauffer, Ethelbert, Die Dauer des Census Augusti, in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 77), Berlin 1961.
  - Stauffer, Ethelbert, Jesus, Bern, 1957.
  - Stauffer, Ethelbert, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, Bern 1957.
  - Strack, Hermann L. und Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1924 (9. Auflage 1989), Band 2.
  - Strauss, David Friedrich, Das Leben Jesu kritisch betrachtet, Tübingen 3. Auflage 1838, Band 1.
  - Strobel, August, Weltenjahr, große Konjunktion und Messiasstern. Ein themageschichtlicher Überblick, in: Wolfgang Haase, Hildegard Temporini (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Band II.20.2, Berlin/New York 1987, S. 988–1187.
  - Strobel, August, Der Stern von Bethlehem, Fürth 1985.
  - Strobel, August, Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr, in: Theologische Literaturzeitung 87(1962), S. 83–194.
  - Strobel, August, Kerygma und Apokalyptik, Göttingen 1967.
  - Stuckrad, Kocku von, Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis, Berlin & New York, 2000.
  - Sueton, Leben der Caesaren, verfasst vor 122 n. Chr. Deutsche Übersetzung von Andre Lambert, Zürich 1960.
  - Suslyga, Laurentius, Velificatio seu theoremata de anno ortus ac mortis domini, deque universa Iesu Christi in carne oeconomia, Graz 1605.
  - Tacitus, Annalen, verfasst um 110 n. Chr., deutsche Übersetzung von August Horneffer, Stuttgart 1957.
  - Talmud: (a) Jerusalemer Talmud: Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung, hrsg. vom Institutum Judaicum der Universität Tübingen, seit 1975. (b) Babylonischer Talmud, übersetzt von Lazarus Goldschmidt (12 Bände), 1930-1936.
  - Thomas, Clarke M., Is This the Star of Bethlehem? <http://astronomy-links.net/StarofBethlehem.html>, abgerufen 01.02.2012.
  - Tipler, Frank, The Star of Bethlehem: a Type Ia/Ic Supernova in the Andromeda Galaxy, in: The Observatory 125(6/2005), S. 168–74.
  - Usener, Hermann, Das Weihnachtsfest, Band 1, Bonn 1889, 3. Auflage 1969.
  - Valtorta, Maria, Der Gottmensch. Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus, Band 1, Hauteville (Schweiz) 1997.
  - Velleius Paterculus, Historia Romana, verfasst 30. n. Chr., englisch-lateinische Ausgabe, hrsg. von F. W. Shipley, London 1967.
  - Vose, Robert, Bethlehem Star Acrux, <http://bethlehemstar.info/starofbethlehem>, abgerufen 01.02.2012.
  - Webb, John Charles Jun., Astroarchaeological Star of Bethlehem, <http://www.aloha.net/~johnboy/pageone.htg/pageone.htm>, abgerufen 01.02.2012.
  - Wieseler, Karl, Chronologische Synopse der vier Evangelien, Hamburg 1843.

- Wieseler, Karl, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte, Gotha 1869.
- Wissowa, Georg (Hg.) Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung Band 1, Stuttgart 1894.
- Wünsche, August, Aus Israels Lehrhallen, Leipzig 1907–1910 (5 Bände). Nachdruck Hildesheim 1967.
- Zahn, Theodor, Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu, Leipzig 1928.
- Zahn, Theodor, Das Evangelium nach Lucas, Leipzig 1913 (1. Hälfte).
- Zeitlin, Solomon, Megillat Taanit as a source for jewish chronology and history in the hellenistic and roman periods, Philadelphia 1922.
- Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, Leipzig, 1869.