

Jungfrauengeburt in Mt 1

als Verzicht auf die Bindung des Heils
an das jüdische Volk und als Einigung
der Völkergemeinschaft im Heiligen Geiste

Michi MIYOSHI

In der bisherigen Forschung über die Jungfrauengeburt in der Kindheitsgeschichte von Mt und Lk, sowohl in der Exegese wie auch in der Dogmatik, betrachtet man diese Frage immer noch weitgehend auf der sexuellen bzw. biologischen Ebene im engeren Sinne. Diese Betrachtungsweise verrät sich in Ausdrücken, welche man in verschiedenen Veröffentlichungen verwendet, z.B. "Virgo intacta", "Virginitas ante partum, in partu, post partum",¹⁾ "die jungfräuliche Lebensentstehung die vaterlose Lebensentstehung",²⁾ oder es ist von der Hymenhaut und vom Samen die Rede.³⁾ Von dieser Betrachtungsweise her betont man, die Rolle des Hl. Geists bei der jungfräulichen Empfängnis solle kein Ersatz des männlichen Zutums sein, sondern die schöpferliche und lebensspendende Funktion, die in der Schöpfungstheologie des Alten Testaments z.B. in Gen 1 usw. erwähnt wird.⁴⁾

Bei dem neuen Ansatz, daß man die Entstehung des Glaubens an die Jungfrauengeburt vom Auferstehungsglauben herzuleiten und zu erklären versucht,⁵⁾ scheint weiter diese biologische Betrachtungsweise vorzuherrschen.⁶⁾ Dabei erörtert man nicht so sehr die Faktizität der jungfräulichen Empfängnis⁷⁾ als diese Bedeutung des Glaubens.⁸⁾ Aber wenn man diesen Glauben im Dienst der Gottessohnschaft Christi zu erklären versucht,⁹⁾ denkt man die Jungfrauengeburt immernoch in den Kategorien der Biologie; denn man meint, daß die Urkirche die Jungfrauengeburt nur in dem Sinn verstanden hätte, daß Jesus von der Jungfrau ohne männliches Zutum, d.h. ohne sexuelle Einigung durch den Hl.Geist empfangen wurde. Man erklärt dabei die Rolle des

Hl. Geistes fast nur mit der Schöpfungstheologie.¹⁰⁾ Diese Meinung könnte sich teilweise rechtfertigen, weil selbst die beiden Evangelisten sie ohne Ausschluß dieser Betrachtungsweise überliefert zu haben scheinen (Mt 1: 25; Lk 1: 34). Diese Betrachtungsweise hat aber eine unvermeidliche Folge: weil die Vorstellung der Jungfrauengeburt weder bei Paulus noch im Kerygma, noch in anderen Teilen der Evangelien außerhalb des ersten Kapitels bei Mt-Lk vorzukommen scheint,¹¹⁾ fühlt man die Schwierigkeit, diese Vorstellung mit der Christologie der sonstigen Teile der Evangelien zu vereinen.¹²⁾

Es scheint uns notwendig zu fragen, was oder welcher Aspekt von der Rolle eines Mannes bei dem Glauben von der Jungfrauengeburt beiseitegestellt worden ist. Ist es richtig anzunehmen, daß die Urkirche bei der Frage der Jungfrauengeburt "nur" an das Fehlen der Rolle des Mannes im sexuellen Sinne gedacht hat? Man sollte ehr überlegen, welche Rolle des Mannes sonst, aber hauptsächlich in der Jungfrauengeburt, die beiden Evangelisten ausgeschlossen sehen wollten. Sollen wir nicht doch die Rolle des Mannes auch in der "sozio-logischen" Kategorie betrachten? Denn der Mensch ist nicht nur "Animal", sondern "Animal essentialter sociale".

Vorausgesetzt, daß der Tradent der Überlieferung von der Jungfrauengeburt, d.h. die Urgemeinde, innerhalb des Judentums bzw. innerhalb der Volksreligion entstanden ist, ist notwendig zu fragen, was für eine Rolle die Männer innerhalb dieser Volksreligion gespielt haben. Das Judentum ist wesentlich eine Volksreligion, eine Religion, welche nur aus einem Volk bestehen kann¹³⁾.

Es läßt sich weiter fragen, ob die Urgemeinde dem Hl. Geist bei der Jungfrauengeburt an erster Stelle die Schöpfungskraft zuschreiben wollte, oder ob sie nicht die Rolle des Hl. Geistes wie sonst im N.T. wesentlich und hauptsächlich auf die Gemeinde bzw. auf die Gründung und Weiterführung der Heilsgemeinde ausrichtet.¹⁴⁾ Die Antwort ist von vornherein klar. Daraus folgt, daß wir die Rolle des Hl. Geistes auch bei der Jungfrauengeburt einmal von der "Gemeinde"-Theologie (Ekklesiologie) her zu verstehen suchen sollten, statt bei der Schö-

pfungstheologie stehenzubleiben.

Die jüdische Religion als Volksgemeinschaft besteht in ihrem kleinsten Kern aus der Familiegemeinschaft. Die Rolle des Mannes in einer jüdischen Familie ist weit größer als in unserer modernen Gesellschaft. Als Beispiel dafür seien hier nur einige bekannte Tatsachen erwähnt, die auch im NT belegt sind: Ehescheidung ist nur den Männern erlaubt¹⁵⁾ -Lk 16: 18; Mt 5: 31-32, 19: 9¹⁶⁾. Darum ist die sukzessive Polygamie bei Männern sehr verbreitet gewesen¹⁷⁾. Daraus folgt, daß die Dauerhaftigkeit einer vollständigen Familie nur vom Manne abhängig ist. Die Leviratsehe (vgl. Mk 12: 19ff. und parr.) ist nur ein Ausdruck der Vorzugsstellung der Männer gegenüber der Frauen. Denn der Zweck dieser Ehe besteht darin: der Name des verstorbenen Mannes soll nicht in Israel ausgelöscht werden (Dt 25: 5-10). Zwei Frauen, die im Stammbaum Jesu nach Mt 1 erwähnt werden, sind wegen dieser Leviratsehe bekannt, Thamar und Ruth (Mt 1: 3.5. Gen 38: 6ff und Rt 1-4). Wie im Stammbaum von Mt 1 und Lk 3 klar zum Ausdruck kommt, besteht die Genealogie einer Familie nur im Namen des Mannes. Wenn darum auch vier Frauen, Thamar, Rahab, Ruth und die Frau des Urias, die das Spätjudentum als Heidinnen aussah¹⁸⁾, in die Mt-Genealogie aufgenommen werden, für die Weiterführung des Stammbaums spielen sie keine Rolle. Jüdische Männer sind also allein Träger der Familiennamen im vollen Sinne. Erwähnt sei kurz, daß auch die unentbehrlichen Mitglieder der öffentlichen Gebetsgemeinschaft im Spätjudentum nur Männer waren; denn Frauen, Sklaven und Kinder dürfen nicht zum gemeinsamen Tischgebet auffordern, wie die Männer: hier gelten selbst hundert Frauen nur soviel wie zwei Männer¹⁹⁾, vgl. b. Ber VII 2 (45b). Für den synagogalen Dienst strikt notwendig waren nur Männer²⁰⁾. Das sichtbare Bundeszeichen als das vereinigende Prinzip dieser Volksgemeinschaft ist die Beschneidung, zu welcher selbstverständlich nur Männer verpflichtet sind. Nur Männer sind also Träger des Bundeszeichens dieser Volksreligion. Die Bedeutung der Beschneidung als Zeichen dieser Volksreligion ist auch in der ntl Zeit im Bewußtsein des jüdischen

Volks sehr stark ausgeprägt; denn es gab gerade gegen die Sitte der Beschneidung Verbote mit Strafe in der großen Verfolgung des Antiochus Epiphanes (175-164 v.C.) und unter Hadrian (A.D. 117-138). Allgemein bekannt ist, daß die Judenchristen um die Einführung dieser Sitte in die christliche Gemeinde bemüht waren (Apg 15; Gal 5: 6; Ro 2: 28-29 usw.) Nach dem Glauben des Judentums begründet sich die Beschneidung im Jahwegebot. In der jüdischen Volksgemeinschaft können also äußerlich und innerlich nur Männer als charakteristisches Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Jahwevolk und allen übrigen Völkern betrachtet werden. Nur um der Männer willen ist die Zugehörigkeit der Frauen zum Bundesvolk verbürgt, ob sie verheiratet oder unheiratet (Jungfrau) sind. Dies ist ein erstes Ergebnis unserer Untersuchung und die Voraussetzung des Folgenden²²⁾.

Daß Matthäus den Verzicht auf die Rolle des Mannes bei der Jungfrauengeburt in diesem Sinne verstanden hat, erweist sich durch seine Beschreibung des Stammbaums Jesu in 1: 1-16. Demgemäß fängt die Genealogie erst mit Abraham an, während Lukas den Stammbaum bis Adam und weiter bis Gott zurückgehen läßt. Matthäus nennt als den Sohn Abrahams nur Isaak; er erwähnt über dessen Bruder Ismael gar nichts, obwohl er bei der Nennung Judas auch "seine Brüder" hinzufügt (1: 2). Wenn Matthäus auch den Bruder Isaaks, d.h. Ismael genannt hätte, wäre es für seine Theologie noch vorteilhafter gewesen; denn, daß Jesus "Abrahamssohn" (1: 1) genannt wird, scheint dafür zu sprechen, daß Matthäus ihn vornherein als Heiland aller Völker auf die Bühne treten lassen will²³⁾. Die Hinzufügung "seine Brüder" bei Judas verstärkt noch die Bruderschaft, bzw. die Solidarität der Israeliten als von Gott erwähltes Volk²⁴⁾. Übrigens spricht auch das über die vier Frauen im Stammbaum oben Gesagte für die Rolle des Mannes als entscheidendes Element der jüdischen Volksreligion. Dieser lange Stammbaum dient zur Verbürgung der israelitischen Abstammung Josephs als Mann Marias, zugleich aber macht die Adoption Jesus zum Sohn Josephs (1: 16): Jakob zeugte den Joseph, den Mann Marias, von der Jesus geboren wurde²⁵⁾.

Auch bei Mt spielt der Heilige Geist bei der Jungfrauengeburt die wesentliche Rolle. Aber was für eine Rolle will Mt dem Geist zusprechen? Man muß hier vorsichtiger vorgehen als die übrigen Meinungen. Wenn die jüdischen Männer, einschließlich Joseph, als Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Judentum als Volksgemeinschaft und allen übrigen Völkern betrachtet werden sollen, muß auch die Rolle des Hl. Geistes im gleichen Blickfeld, als der Rolle des Mannes entsprechende gesehen werden. Der Hl. Geist ist also auf eine Gemeinde bezogen, er erweist sich als Gründung und Fundament der Einigung dieser Gemeinde. Schon in der vormatth. Urgemeinde ist der Hl. Geist in den Zusammenhang mit der "Gemeinde" gestellt: Ausgießung des Geistes auf die Gemeinde bei Mk 1: 8; da Symbol der Taube für den Hl. Geist bei der Taufe Jesu durch den Täufer Johannes (Mk 1: 10 u. parr.) bedeutet, daß Jesus dadurch als Repräsentant des neuen Israels die Aufgabe und Vollmacht, die neue Heilsgemeinde zu leiten, empfangen hat²⁶⁾. Im Folgenden werfen wir einen Blick auf die Betrachtungsweise des Mt bei dieser Frage.

Da bei der Jungfrauengeburt der Hl. Geist die Rolle des Mannes, die als unverwechselbar wesentliches Element der Volksreligion zum Ausdruck gebracht wird, ersetzt, soll er im Gegensatz dazu stehen. Daß Matthäus die jungfräuliche Empfängnis durch den Hl. Geist genau der Rolle des Mannes parallel setzen will, erweist sich durch den Aufbau der Sätze von 1: 20-25, welcher besonders R. Pesch sehr klar herausgestellt wurde²⁷⁾. Der Befehl durch den Engel des Herrn (20-21) geht genau seiner Ausführung durch Joseph (24-25) parallel, wie auch dem eingeschobenen Schriftzitat aus Is 7, 14 bei Matth. Vers 23, so daß jeder dieser drei Teile gleicherweise dreigliedrig aufgebaut ist: die Empfängnis der Jungfrau (durch den Hl. Geist)—die Geburt des Sohnes—die Namengebung. Die Verzicht auf die Rolle des Mannes (*ὄχι ἐγένωσκεν αὐτῆν*) bei der Empfängnis bedeutet, daß die Jungfrau nicht nur ohne Zutun des Mannes (negativ) sondern durch den Hl. Geist (positiv) den Sohn empfangen hat. Wenn die Rolle des Mannes als diejenige, die er innerhalb der jüdischen Volksgemeinschaft und der

Volksreligion spielt, zu betrachten ist, ist der Verzicht darauf, also im positiven Sinne statt ihrer die Rolle des Hl. Geistes als auf eine Gemeinde orientiert auszulegen. Welche Gemeinde kommt dann in Betracht? Man sollte immer vom literarischen Aufbau dieser Perikope ausgehen. Im letzten Glied von jedem der drei Teile findet sich die Namengebung. Sie ist sehr wichtig. Obwohl der Teil der Namengebung auch im alttestamentlichen Schema der Geburtsverkündigung vorkommt²⁸⁾, ist sie nicht als ein unwichtiger Zusatz zur jungfräulichen Empfängnis zu betrachten; denn nur die Offenbarung des Namens Jesu (Namengebung) erklärt den eigentlichen Sinn und die *raison d'être* der jungfräulichen Empfängnis durch den Hl. Geist. Selbstverständlich nur um dieses Sohnes willen geschieht die jungfräuliche Empfängnis. Matthäus hat dieses Verhältnis sehr genau verstanden. Für ihn ist es nicht genug, den Namen Jesu einfach als von Gott geoffenbart hinzustellen. Denn er stellt den Namen Jesu nicht nur an den Schluß der langen Namensliste des Stammbaums Jesu; er interpretiert vielmehr den Namen Jesu als Erlöser seines Volkes aus seinem Sünden (v.21), und erläutert den hebräischen Namen "Immanuel" durch den Zusatz der griechischen Übersetzung "Gott mit Uns". Matthäus hat also die Namengebung als einen wesentlichen Bestandteil der Offenbarung der jungfräulichen Empfängnis durch den Hl. Geist verstanden. Daraus, daß der Sohn, den die Jungfrau durch den Hl. Geist empfängt, für sein Volk bestimmt ist, folgt, daß sich auch der Hl. Geist auf "sein Volk" bezieht. In der Erzeugung des Sohnes wirkt der Hl. Geist auch "sein Volk" begründend, "sein Volk" sammelnd. Aus welchen Mitgliedern besteht aber "sein Volk"? Wen meint Matthäus selbst? Mit der Interpretation "Immanuel" als "Gott mit Uns" wird sein Blickfeld plötzlich sehr weit. Denn Mt läßt den Namen Jesus als "Gott mit Uns" vom letzten Satz seines Evangeliums abhängig machen²⁹⁾. Der Auferstandene verspricht dort "bei euch (uns) alle Tage bis zum Ende der Welt zu sein", und zwar im Zusammenhang mit dem Auftrag an seine Jünger, ihrer Sendung zu allen Völkern (28: 19: 20). Hier ist also die weltweite Jüngerschaft gemeint³⁰⁾. Nach der Interpretation von Mt ist

Jesus als Immanuel in 1: 23 der bei seiner Jüngerschaft anwesende Gott, die Jüngerschaft soll aber aus allen Völkern bestehen.

Auch der Kontext bestätigt diese Interpretation, und zwar in zweifacher Weise; durch die matth. Einschlebung von vier Frauen in die Genealogie Jesu und durch die Magiererzählung in Mt 2. Was sich Mt bei seiner Nennung von vier Frauen dachte, ist zwar bei den Forschern umstritten, doch scheint uns jene Ansicht am besten zum Gesamtentwurf des Matthäusevangeliums zu passen, nach welchem die Erwähnung dieser vier Frauen als Heidinnen auf die Aufgabe des durch die Jungfrau zur Welt kommenden Kindes vorbereiten soll, das als Immanuel von der weltweiten Jüngerschaft anerkannt wird³¹. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Matth Gemeinde unter der Auseinandersetzung zwischen dem hellenistischen Heidenchristentum und dem Judenchristentum litt, sich noch nicht vom offiziellen Judentum getrennt hatte und um die Überwindung der Spaltung bemüht war³². Daß alle vier Frauen (1: 3,5,6—Thamar, Rahab, Ruth, die Frau des Uria) im Spätjudentum als Heidinnen galten, wurde schon öfters bemerkt³³. Ferner ist oft auf die außergewöhnliche Weise der Ehe dieser vier Frauen aufmerksam gemacht worden³⁴. Nach dem literarischen Schema bei Mt wäre es also ratsam, das Außergewöhnliche der Jungfrauengeburt schon in der außergewöhnlichen Ehe jener vier Frauen vorbereitet zu sehen, ohne dabei von ihrer "Sündhaftigkeit" zu reden, an der Matthäus wahrscheinlich kein Interesse hatte³⁵.

"Der Sohn" (*υἱός*) als Immanuel bei Mt 1: 23 bedeutet nicht einfach den Sohn Marias, er weist vielmehr auf die Gottessohnschaft im speziellen Sinne, aber wohl noch nicht im trinitarischen Sinne hin. Daß Matthäus "den Sohn" im speziellen Sinne verstand, erweist sich dadurch, daß er in die Zitationsformel von 1: 22 eine kleine aber sehr bedeutende Wendung *ὑπὸ κυρίου* eingeschoben hat. Wie R. Pesch überzeugend nachgewiesen hat³⁶, dient diese Wendung den Gedanken, daß das Erkennen bzw. Glauben der Gottessohnschaft Jesu nur von Gott gewirkt werden kann. Die Wendung *ὑπὸ κυρίου* in der Zitationsformel kommt auch bei Mt 2: 15 vor, und zwar ebenfalls in dem Zitat,

wo nochmals vom Sohne Gottes die Rede ist (*τὸν υἱὸν μου*). Umsritten ist der genaue Sinn dieses Zitates aus Hos 11: 1; denn “ἐξ Ἰγύπτου” scheint dem Kontext nicht genau zu entsprechen, da Joseph mit seiner Familie ja von Bethlehem “nach Ägypten hin” geflohen ist. Die Richtung der Fluchtreise ist also umgekehrt. Es gibt auch die Interpretation, nach der die Wendung ἐξ Ἰγύπτου zeitlich verstanden wird: “from the time he dwelt there (also in Ägypten)”³⁷⁾. Wichtig ist hier nur, wie Matthäus, nicht wie Hosea, diesen Satz verstanden hat. Das grammatische Subjekt des Verbuns ἐκάλεσεν (rief) ist Gott. Man dürfte aber fragen, wo oder in welchem Land—nach Matthäus, nicht nach Hosea—Gott steht, der seinen Sohn (*τὸν υἱὸν μου*) rief. Das Kind, nach dessen Leben Herodes trachtet, wird jetzt in Ägypten gerettet. Die Rettung des Kindes vollzieht sich also im traditionellen Heidenland. Wo es aber göttliche Rettung gibt, dort ist Gott anwesend. Daraus folgt, daß Gott in Ägypten ist: Gott hat aus Ägypten seinen Sohn gerufen. Die Präposition “ἐκ” duldet auch diese Deutung, wie im A.T. belegt ist: z.B. ἐκάλεσεν αὐτοῦ ἐκ τοῦ βάρτου (Ex 3: 4), ἄγγελος εἰς ἐκάλεσε με ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Dan 4: 32). In beiden Stellen wird auch das gleiche Verb καλέω verwendet. Das Kind Jesus als Sohn Gottes empfing also nach Mt 2 von den Heiden—von den Magiern—Huldigung und wurde durch Gott im Heidenland gerettet. Im Verständnis von Mt ist darum die Sohnschaft Jesu eng mit den Heidenvölkern verbunden, was sich schon durch die Interpretation von Immanuel bestätigt (Mt 28: 18-20). Die jungfräuliche Empfängnis durch den Hl. Geist bringt den Sohn Gottes in Zusammenhang mit der Völkergemeinde. Das ist deswegen, weil die Rolle des Hl. Geistes in Gegensatzparallele zur Rolle des Mannes steht.

Die Sohnschaft Jesu als Immanuel, als der in der Völkergemeinde anwesende Gott, kommt noch in einem weiteren Spezifikum der matth. Theologie zum Ausdruck, die stark auf das Problem der “Einigung” Gewicht legt. In der Mitte seines Evangeliums 18: 20 steht die Immanuelsaussage als Schlußwort bei der Forderung nach Einigung der gespaltenen Gemeinde³⁸⁾: “Denn wo zwei oder drei in meinem

Namen versammelt sind! da bin ich mitten unter ihnen". Matthäus aber deutet schon im 2. Kapitel auf das Problem der Einigung der Gemeinde hin, wenn er 2: 6 nicht nur ein Zitat aus Micha 5: 2, sondern auch 2 Sam 5: 2 bringt: " (ein Führer), der mein Volk Israel weiden wird" (*ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαὸν μου τὸν Ἰσραηλ*). Der Grund für die Beifügung von 2 Sam 5: 2 zum Michazitat besteht nach Rothfuchs darin³⁹⁾, daß Matthäus durch das Wort "mein Volk" (*τὸν λαὸν μου*) welches im Michatext fehlt, die Urgemeinde als wahre Volk Gottes bezeichnen wollte. Dieser Gedanke läßt sich weiter verfolgen. Nach dem Samuelkontext sandten die Stämme Israels, d.h. die Stämme vom Nordreich eine Botschaft an David, den König des Südreichs in Hebron, mit dem Antrag, David solle auch König über das Nordreich d.h. über Israel werden. David entsprach diesem Antrag und wurde damit König nicht nur von Juda, sondern auch von Israel. Das hatte zur Folge, daß sich die in Nord und Süd gespaltenen Stämme unter Davids Herrschaft einigten und einen einheitlichen Staat aufbauten. Vermutlich um diese Frage der Einigung anzudeuten, fügte Matthäus das Zitat aus 2 Sam 5: 2 hinzu. Er hat wahrscheinlich mit dem Wort "Juda", das im Michazitat zweimal vorkommt, das Südreich gemeint. In der Paarung "Juda-Israel" in Mt 2: 6 sieht er eine Andeutung auf eine Einigung der gespaltenen Gemeinden in Jesus. Weil Jesus als Davidssohn nicht im vergangenen politischen Zusammenhang zu sehen ist, ist Einigung nur im übertragenen Sinn möglich. Wenn Matthäus diese A.T. Stelle zitiert, sieht er damit die Aufgabe des Kindes in der Einigung seiner Gemeinde in der nachösterlichen Zeit. Da diese Gemeinde aber in der Krise der Spaltung zwischen Judenchristen und Heidenchristen stand, wollte Matthäus gerade bei der Magierperikope, also bei der Huldigung der Heiden vor Jesus durch Einschub zweier Zitate das Einigungsprinzip, nämlich Jesus als Immanuel und Sohn Gottes zum Ausdruck bringen. Weil Jesus als Sohn Gottes durch den Hl. Geist empfangen wird, läßt sich folgern, daß Matthäus die Kraft, mit der der Sohn Gottes die Einigung zwischen Judenchristen und Heidenchristen vollbringen kann, im Hl.

Geiste sieht. Das stimmt auch damit überein, daß der Hl. Geist in der Jungfrauengeburt gerade als Gegenpar des Mannes, der unverwechselbar einigendes Prinzip der jüdischen Volksreligion ist, zu gelten hat. Die positive Rolle Josephs gegenüber Maria, welche bei Mt beschrieben ist, besteht gerade darin, daß er als ein idealer Mensch für die Einigung der Gemeinde Fürsorge für Maria und ihr Kind trifft; denn er sorgt für sie nicht von der natürlichen Bindung her, sondern um der göttlichen Offenbarung willen (Mt 1, 20 f). Seine Fürsorge gründet sich also in der Gottessohnschaft Jesu, was aber gerade ein ideales Bild für die Einigung der Gemeinde ist, die nicht in der Blutsverwandtschaft besteht, sondern im Glauben an die Gottessohnschaft Jesu.

Zur Entstehungsgeschichte des Gedankens der Jungfrauengeburt läßt sich vermuten: In der Zeit des geschichtlichen Jesus von Nazareth war der Gedanke der Jungfrauengeburt unvorstellbar. Jesus wird als ein Jude im vollen Sinne angesehen. Es gibt in den Evangelien keine einzige Stelle, wo Jesus irgendwie als ein Halb-Jude oder ein Jude geringeren Ranges betrachtet wird. Weil er als Jude im Vollsinn galt, ist er als "König der Juden" am Kreuz gestorben. Auch wenn seine Zeitgenossen ihn für einen Bastard gehalten hätten⁴¹⁾, wären die Dinge gleich geblieben; denn man machte keinen Unterschied zwischen dem eigenen Kind und einem Adoptierten. Nach jüdischen Recht ist entscheidend nur die rechtliche Anerkennung, nicht die biologische Abstammung: "Wenn jemand sagt: dieser ist mein Sohn, so ist er beglaubigt" (b B 8 : 6)⁴²⁾. Daher war es kaum möglich, die Vorstellung der Jungfrauengeburt zu Lebzeiten Jesu, sei es auch nur in den Gedanken seiner Jünger anzusetzen. Wie der Glaube der Urgemeinde an die Gottessohnschaft Jesu in der Auferstehung Christi begründet ist (vgl. Rom 1 : 3—5), so ist der Gedanke der Jungfrauengeburt vermutlich Frucht des österlichen Glaubens, denn sowohl bei Mt 1 wie auch bei Lk 1 : 35 hängt die Erklärung der Jungfrauengeburt durch den Engel des Herrn eng mit der Gottessohnschaft zusammen.

Wenn die Urkirche an die Gottessohnschaft Jesu glaubt, bleibt

ihr Glaube und ihre Vorstellung nicht mehr beim Äußerlichen und Sichtbaren des irdischen Jesus stehen. Ihr Blick geht weit darüber hinaus auf das innerliche Wesen des Auferstandenen, wenn auch noch nicht im trinitarischen Sinne. Dieser Glaube an die Auferstehung des Herrn aber gibt breiten Raum her für eine weitere theologische Vertiefung der Gottessohnschaft. Er macht auch die Frage möglich, in welchem Sinne die Gottessohnschaft betrachtet werden soll und wie diese Gottessohnschaft zur Lösung des aktuellen Problems der Urkirche dienen kann.

Die Bekehrung der Heiden und ihre Aufnahme in die Urkirche gab Anlaß zur Vertiefung der Bedeutung der Auferstehung Christi: der lebendige Christus teilt sein Leben auch den Heiden zu. Das Heil des Auferstandenen ist also nicht mehr nur den Juden vorbehalten. Das Judentum ist eine Volksreligion, welche theoretisch nur aus einem Volk bestehen kann. Darum läßt sich vermuten, daß, wenn der Auferstandene sein Heil auch den Heiden schenkt, seine Aufgabe und seine Person nicht wesentlich an das jüdische Volk und seine Religion gebunden sind⁴³⁾. Gemäß dem vorpaulinischen Osterhymnus Phil 2 : 6 —11 ist die Erhöhung Jesu als Verherrlichung seines Namens über alle Namen beschrieben, wobei die Unterwerfung aller Mächte und Herrschaften unter seinen Namen stark hervortritt: "Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: "Jesus Christus ist der Herr". "(alle) im Himmel, auf der Erde und unter der Erde" ist entweder von Paulus oder von dem Redaktor vor ihm eingeschoben⁴⁴⁾. Dieser Zusatz aber bedeutet die heidnischen Herrschaften und Mächten⁴⁵⁾. Die Erhöhung Jesu besteht also darin, daß die Heidenvölker dem Auferstandenen untertan werden, und zwar durch ihre Bekehrung und das Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr geworden ist. Auch andere Osterhymnen sowohl 1 Petr 3 : 22 wie auch 1 Tim 3 : 16 verraten einen ähnlichen Gedankengang. Im letzteren aber kommt die Verkündigung des Auferstandenen an die Heidenvölker

und ihr Gläubigwerden klar zur Sprache. Daraus folgt: die Auferstehung hängt so eng mit der Heidenmission zusammen, daß die Heidenbekehrung nicht als nur eine "Folge" der Auferstehung, sondern als "Ausdruck" des Lebens des Auferstandenen zu gelten hat.

Wenn sich Aufgabe und Person des Auferstandenen nicht auf das Judentum beschränken, zieht die Urkirche daraus durch die Identifizierung des Auferstandenen mit dem irdischen Jesus eine theologische Folge, daß nämlich auch Aufgabe und Person des irdischen Jesus schon wesentlich für alle Völker bestimmt war, obwohl die Sendung des irdischen Jesus de facto auf das jüdische Volk eingeschränkt war⁴⁶⁾. Dieser Gedankengang der Urkirche läuft gerade der Gottessohnschaft parallel, die ursprünglich erst dem Auferstandenen zugeschrieben war. Rein hypothetisch läßt sich fragen, welches von zwei Kindern dem Judentum mehr innerlich verbunden ist, das natürliche Kind einer jüdischen Familie oder das Kind, welches nur von einer Frau (Jungfrau) ohne Zutun des Mannes d.h. ohne das entbehrliche Merkmal der jüdischen Religion wird. Vorausgesetzt, daß bei der Jungfrauengeburt auf das Zutun des Mannes d.h. auf die Rolle des Mannes innerhalb der jüdischen Volksreligion verzichtet wird, und stattdessen der Hl. Geist der Rolle des Mannes parallel wirkt, läßt sich vermuten, daß die "Jungfrauengeburt" wesentlich aus der Problematik über die Gültigkeit des Judentums innerhalb einer aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemeinde verdeutlicht wurde. Die Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen, die dem sogenannten Jerusalemkonzil zugrundelag (Apg 15), hat ihre Wurzel in der Problematik der Gültigkeit der Beschneidung, die das wesentliche Merkmal des Judentums war, welches aber nur Männer trugen. Das Problem wirkte nach, nicht nur in den paulinischen Gemeinden, sondern auch in den Gemeinden nach (neben?) paulinischer Zeit. Dabei ist es betont die Ausgießung des Hl. Geistes über die aus dem Heidentum bekehrten Mitglieder, die den Verzicht auf die Beschneidung bei diesen Heidenchristen rechtfertigt (Gal 5 : 2—6 ; Phil 3 : 3 ; Rom 2 : 29 *περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι*). Erwähnt sei besonders Eph 2 : 11—18, wonach Christus die

die als "Vorhaut" Bezeichneten von den Juden der "Beschneidung" trennende Scheidewand niedergerissen hat, um beide in Ihm zu einem neuen Menschen umzuschaffen, so daß "wir beide durch Ihn in einem Geist den Zugang zum Vater haben". Der Gedanke von der Jungfrauengeburt durch den Hl. Geist würde also dem Raum des hellenistischen Judenchristentums zugehören, da die dauernde Auseinandersetzung mit den Heidenchristen und die Krise der Spaltung nur dort gegeben war. Diese Vermutung stimmt mit der allgemeinen Meinung überein, wonach die Jungfrauengeburt eng von der Sohnschaft Christi, die im Auferstehungsglauben ihre Wurzel hat, abhängt und beide im hellenistischen Judenchristentum klar zur Sprache kamen⁴⁷⁾. Was die Vorstellung der Jungfrauengeburt durch den Hl. Geist zum Ausdruck bringt, ist also dies: Jesus soll als Sohn Gottes nicht nur dem jüdischen Volk, sondern auch und vielmehr allen Völkern das Heil und dadurch ihre Einigung im Hl. Geist bringen. Damit wird hier aber über die Historizität der Jungfrauengeburt noch gar nichts gesagt.

ANMERKUNGEN

- 1) Der Ausdruck von Papst Paul IV. (1555), Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, editio 31., 1950, n. 993.
- 2) H. Schürmann, *Das Evangelium, Erster Teil* (Herder TKNT), Freiburg usw. S. 59ff.
- 3) Schon Ambrosius, *De Institut. Virg.*, c. VIII 52 (PL 320), zitiert von K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln usw., 1960, S. 178.
- 4) Dabei setzt man gewöhnlich die Faktizität der Jungfrauengeburt voraus. vgl. auch neuerdings M. Miguens, *The Virgin Birth, An Evaluation of Scriptural Evidence*, Westminster, 1975.
- 5) Die Gottessohnschaft Jesu, von der man die Entstehung des Glaubens der Jungfrauengeburt erklärt, setzt im NT die Auferstehung Jesu voraus.
- 6) z.B. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York, 1979, S. 134-143; *Mary in the New Testament*, ed. by R.E. Brown, K. Donfried, J.A. Fitzmyer, J. Reumann, London, 1978, S. 89-96.
- 7) Über die Schwierigkeit für die Faktizität der Jungfrauengeburt, vgl.

- besonders A. Vögtle, *Offenen Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Bib Leb 11 (1970) S. 51-67; G. Schneider, *Anfragen an das Neue Testament*, Essen, 1971, S. 98-115.
- 8) vgl. J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Lodon, 1975, S. 330-342.; B.M. Nolan, *The Royal Son of God, The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel*, Fribourg-Göttingen, 1979, S. 221-224. 232-234.
 - 9) Der Ausdruck "Theologumenon" ist nicht deutlich und leicht Mißverständnissen ausgesetzt. Darum möchte ich ihn hier vermeiden. Diesen Ausdruck für die Jungfrauengeburt gebraucht man besonders seit dem einflußreichen Aufsatz von M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind. Botschaft und Geschichte 1*, Tübingen, 1953, S. 1-78.
 - 10) R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, op. cit., S. 311-316. Aber breiter B.M. Nolan, *The Royal Son*, op. cit., S. 221-234.
 - 11) Besonders A.J. Fitzmyer, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, ThSt 34 (1973) S. 541-575.
 - 12) vgl. A. Vögtle op.cit., S. 56-64; R.E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, London, 1974, S. 42-47.
 - 13) Wenn ein Heide zum Judentum übertrat, mußte er sich der Beschneidung unterziehen, wodurch er nicht nur an eine Religionsgemeinschaft, sondern auch zum jüdischen Volksverband übertrat. Wenn er sich der Beschneidung nicht unterziehen wollte, obwohl er an den alleinigen Gott glaubte, blieb er rechtlich Heide und galt nur als "Gottesfürchtiger". Obwohl in der Diaspora der ntl. Zeit die Missionsbewegung unter den Heiden aktiv gewesen zusein scheint-vgl. P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus*, Hamburg, 1954,—verhielt sich das palästinensische Judentum gegenüber dem Übertritt von Heiden zurückhaltender, wohl mit Ausnahme der Makabäerzeit, in der die nicht-jüdische Bevölkerung in Palästina mit Gewalt dem jüdischen Volksverband eingegliedert worden ist. Vgl. E. Lohse, *Jüdische Mission, Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 31960, Bd. IV, S. 971f. Diese Lage hängt mit der Regelung von Esra zusammen, wonach zu öffentlichen Ehrenämtern, besonders zum Priestertum nur Männer sicherer und ethisch makelloser Abstammung zugelassen werden dürften, Esr 2, 61-63; Neh 7, 63-65. Vgl. Strack-Billerbeck,

Kommentar zum Neuen Testament Bd. 1., S. 1ff.

- 14) Der Unterschied zur gnostischen Deutung besteht gerade darin, daß das eigentliche Regulativ für den wahren Geist der "Gemeindegedanke" ist. So E. Schweitzer, TWNT VI S. 430; idem, Heiliger Geist, Stuttgart, Berlin, 1978, "Gemeinschaft als Merkmal des Hl. Geistes", S. 175-176.
- 15) Vgl. Strack-Billerbeck, op. cit., S. 303ff.
- 16) Das Subjekt in diesen Stellen ist immer nur Männer, was die damalige Situation wiedergibt. Jesu Warnung und Verbot der Ehescheidung richtete sich ursprünglich auf Männer, denn nur Männer hatten das Recht zur Ehescheidung. Auf der späteren Stufe der Tradition von Mk 10, 12 läßt man die Warnung Jesu Frauen gelten, so daß die Stellungnahme Jesu zwischen beiden Partnern ausgeglichen wurde. Vgl. H. Hübner, Das Gesetz in der synoptischen Tradition, Witten, 1973, S. 42-80.
- 17) Obwohl die Polygamie, bei der ein Mann mehrere Frauen gleichzeitig hat, auch im nachexilischen Judentum theoretisch erlaubt war, scheinen historische Beispiele selten gewesen zu sein, vgl. Oepke, TWNT I, S. 783.
- 18) Vgl. unten Anm. 33.
- 19) Zitiert von J. Leipoldt, Jesus und Frauen, Bilder aus der Sittengeschichte der Alten Welt, Leipzig, 1921, S. 7.
- 20) Pirke Abot 3:6; bBerak 6a. Diese Stelle zitiert auch K. Thraede, Reallexikon für Antike u. Christentum, hrg. Th. Klauser, Bd. 8., S. 226. Thraede setzt fort, daß die Frau am Passamahl nicht teilnehme und daß das Sema ihr verwehrt sei. Bei dieser Meinung scheint ein Mißverständnis vorzuliegen. Zu diesem Gottesdienst ist die Frau zwar nicht aufgefordert, sie darf aber daran teilnehmen, vgl. bBerak 3,3 (20a-b) und O. Holtzmann, Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, Berakot, Stuttgart, 1912, S. 56-57.
- 21) Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar IV, S. 32.
- 22) Es ist nicht abwegig, hier von der Beschneidung zu reden. Nach dem Midrasch der Kindheitsgeschichte von Moses, welche zur Entstehung der Kindheitsgeschichte Jesu in Mt 2 wesentlich beigetragen hat, ist das aus dem Flußwasser gerettete Kind Moses wegen seines Zeichens der Beschneidung von der Tochter Pharaos als Israelite erkannt worden: Pseudo-Philo, Antiquitates, IX 13, 15: "Iste autem puer natus est in testamento Dei et testamento carnis eius...et ut vidit puerum et dum vidisset in zaticon, hoc

- est in testamentum carnis, dixit: De filiis Hebraeorum est^o.
- 23) Dafür E. Lohmeyer-W. Schmauch, Das Evangelium des Matthäus, 1967, S. 8; A. Vögtle, Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, BZ 8 (1964) S. 246.257.260; R. Brown, of the Messiah, op. cit., S. 67f.
 - 24) so M.D. Johnson, The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogy of Jesus, Cambridge, 1969, S. 151f; B.M. Nolan, The Royal Son of God, op. cit., S. 117.
 - 25) Beim kritischen Problem läßt sich die Lösung von F.C. Burkitt voraussetzen, der die bestbezeugte Tradition (BSCW) gegenüber dem syrischen Text (Sin) vorzieht: Evangelion Da-Mepharreshe vol. LL, Cambridge, 1904, S. 265. Auch B. Metzger, On the Citation Mt 1: 16, JBL 77 (1958) S. 261-263; id., Text Mt 1: 16, Studies in the New Testament (für Wilkgren), ed. by D.E. Aune, Leiden, 1972. S. 12-24.
 - 26) vgl. Fr. Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern, Frankfurt, 1970, zusammenfassend S. 249-279.
 - 27) R. Pesch, Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium BZ 11 (1967) S. 79-95: im Vergleich mit Mt 21, 1-7 folgt ihm G.M. Soares Prabhu, The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew, Rom, 1975, S. 232-243.
 - 28) z.B. Gen 16, 7-13 (Ismael); 17, 1-19 (Isaak); Ri 13, 3-21 (Samson); für dieses Schema vgl. X. Léon-Dufour, L'Annonce à Joseph, Etudes d'Evangile, Paris, 1965, S. 77; R.E. Brown, The Birth of the Messiah, op. cit., S. 155-159. Mary in the New Testament, ed. by R.E. Brown usw., op. cit., S. 112-115.
 - 29) H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" Matthäus, Münster, 1974, S. 323, vermutet den inhaltlichen Zusammenhang der Geburt Jesu durch den Hl. Geist mit der triadischen Taufformel in Mt 28, 18-20. Obwohl man die Parallelität im Aufbau zwischen Mt 27, 57; 28, 20 und Mt 1-2 finden kann, wie Soares Prabhu, The Formula Quotations op. cit., S. 173-176, zu bedenken gibt, verrät diese Parallelität an und für sich nur die literarische Art der Redaktion des Matthäus.
 - 30) vgl. besonders O. Michel, Menschensohn und Völkerwelt. Evang. Missionszeitschr. 2 (1941) S. 257-267, 264; J. Zumstein, La condition du croyant

- dans l'Évangile selon Matthieu, Fribourg-Göttingen, 1977, S. 101.
- 31) in diesem Sinne, sei es im ersten Sinn, sei es im zweiten Sinne gedacht, W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968, S. 62; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus (NTD)*, Göttingen, S. 8-9.
 - 32) dazu eine Zusammenfassung mit Bibliographie M. Nolan, op. cit., S. 297.
 - 33) Tamar sei eine Aramäerin in Jubil 41, 4; Test Juda 10, 1-2; Rahab sei eine Konvertitin nach Mechilta Ex 18, 1 (Amalek III 24 ff); Ruth ist eine Moabiterin in Ruth; die Frau des Uria war von ihrer Abstammung her eine Israelitin, wegen ihrer Ehe mit dem Hethiter Uria als Heidin angesehen; vgl. H. Stegemann, *Die des Uria. Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1, 1-17*, in: *Tradition und Glaube, Festgabe für K.G. Kuhn*, hrsg. G. Jeremias etc., Göttingen, 1971, S. 246-276.
 - 34) Für diese Meinung B.M. Nolan, *The Royal Son*, op. cit., S. 119 mit der Bibliographie, dazu noch A. Vögtle, *Die Genealogie*, op. cit., BZ 9 (1965) S. 40: "Ihre Erwähnung dürfte deshalb nur den Grundgedanken der ganzen G., die providentielle Hinordnung der Geschlechterfolge auf die Geburt des Messias Jesus hin, "unterstreichen". F. Schnider, W. Stenger, *Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Matthäus, Strukturelle Beobachtungen zu Mt: 1: 1-17*, BZ 23 (1979) S. 187-196 "Zeugung im Fremden".
 - 35) Für J. Riedl, *Die Vorgeschichte Jesu, Die Heilsbotschaft von Mt 1-2 und LK 1-2*, Stuttgart 1968, S. 20-21, scheint ihre Makel, die Sünde, der Grund ihrer Erwähnung zu sein.
 - 36) R. Pesch, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate*, *Biblica* 48 (1967) S. 365-420, vgl. A. Vögtle, *Messias und Gottessohn*, Düsseldorf, 1971, S. 17-19.
 - 37) R.H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden, 1967, S. 93.
 - 38) Dazu vgl. W.C. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community* Mt 17, 22-18, 35, Rome 1970, S. 196-202
 - 39) W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart, 1969, S. 61: "das Volk Jesu"
 - 40) Diesem Bild Josephs entspricht auch seine, "Gerechtigkeit" (Mt 1, 19); denn die Gerechtigkeit besteht bei Mt in der Erfüllung des Gotteswillens, die besonders eine enge Beziehung zur Barmherzigkeit hat vgl. C. Spicq, *Joseph*,

son mari, étant juste...Mt 1, 19, RB 71 (1964) S. 206-214; B. Przybylski, Righteousness in Matthew and His World of Thought (NTS Monogr. 41), Cambridge, 1980, S. 196, n. 185.

- 41) Vgl. E. Stauffer, Jeschu Ben Mirjam, Kontroversgeschichtliche Anmerkung zu Mk 6, 3, Neotestamentica et Semitica f.M. Black, Edinburgh, 1969, S. 119-128.
- 42) Strack-Billerbeck, Kommentar I.S. 35.
- 43) In diesem Sinne ist "der Herr aller" (Apg 10,36). Ob die vorlukanische Tradition der Korneliusgeschichte überwiegend von der Schöpfungstheologie geprägt ist, sei dahingestellt-vgl. K. Löning, Die Korneliustradition, BZ 18 (1974) S. 1-11, besonders S. 13 Anm. 34. In der jetzigen Form der Petrusrede Apg 10, 34-43, wenigstens auf der redaktionellen Stufe, ist die Korneliusgeschichte im Lichte des Auferstehungsglaubens zu sehen, vgl. 10, 39-43. Vgl. U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Neukirchen-Vluyn, S. 63-70.
- 44) Vgl. J. Jeremias, Zu Phil II 7, NovTest 6 (1963) S. 182-188.
- 45) Obwohl durch den Zusatz "im Himmel, auf der Erde und unter der Erde" besonders kosmisch-satanische Mächte, die über diese drei Bereiche des Kosmos herrschen, gemeint sind, kann und darf man sie nicht von den irdisch-heidnischen Mächten unterscheiden, über denen, gemäß der damaligen Kosmologie, jene kosmischen Mächten herrschen, vgl. H. Schlier, Mächte und Gewalten im NT (QD), Freiburg, 1963.
- 46) Ken Exeget nimmt mehr die These von Spitta an, daß Jesus absichtlich zur Heidenmission über die Grenzen Israels hinausgegangen sei. Spitta, Jesus und die Heidenmission, Giessen, 1909, S. 72ff und 109ff. Von der katholischen Seite vertritt M. Meinertz bereits 1925 die These, daß Jesus vor Ostern keine Heidenmission betrieben habe, in: Jesus und die Heidenmission, Münster, 1925.
- 47) Auch die hellenistische Vorstellung von der "Jungfrauengeburt", wie bei Philo belegt ist, hat wahrscheinlich zur Formulierung des christlichen Glaubens beigetragen. Damit sage ich nicht, dieser Glaube sei aus der hellenistischen Vorstellung entstanden. Gegen die verschiedenen Hypothesen über die Entstehung dieses Glaubens aus religionschichtlichen Analogia, vgl. E. Nellessen, Das Kind und seine Mutter, Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium (SBS), Stuttgart, 1969, S. 97-109.

Virginal Conception in Mt 1 as annulling the
privilege of Jew to the salvation and as uniting all
nations in the Holy Spirit

Michi MIYOSHI

Christian scholars explain the virginal conception in Mt 1 from the standpoint of Mary. In this case they see it usually on the biological level. But this paper tries to explain the meaning of the virginal conception from the standpoint of the husband of Mary, namely, by determining the function of man in the Jewish religion, which is limited essentially to the Jews: only men are essential for the Jewish religion in the sense that only men have the sign of the covenant with God and only men are official participants in the Jewish liturgy, etc. Women are bound with the Jewish religion only through men. Consequently, if a woman is not bound to a man, the destiny of her child shall not be limited totally to the Jewish religion. Such may be one of the aspects of the meaning of the virginal conception. On the other hand, begetting of the child by the Holy Spirit means that it is essentially related to the universal community, which consists not only of the Jewish people but also of all nations, because the Holy Spirit in the New Testament is the uniting factor of all nations in the new-born community of Christ.