

Matthias Berghorn

# ***Die Genesis Jesu Christi aber war so ...***

Die Herkunft Jesu Christi nach dem matthäischen  
Prolog (Mt 1,1-4,16)

**Bonn University Press**



**unipress**

# Bonner Biblische Beiträge

Band 187

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Matthias Berghorn

***Die Genesis Jesu Christi aber war so ...***

Die Herkunft Jesu Christi nach dem  
matthäischen Prolog (Mt 1,1–4,16)

V&R unipress

Bonn University Press

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

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen  
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 0520-5670  
ISBN 978-3-8470-0954-2

---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
Teil I. Einführung . . . . .	13
1. Fragestellung . . . . .	13
2. Forschungslage . . . . .	17
3. Intertextualität . . . . .	20
3.1 Modus . . . . .	23
3.2 Intertextualitätssignale . . . . .	24
3.3 Skalierung der Intensität intertextueller Bezüge . . . . .	27
3.4 Identifizierung intertextueller Bezüge . . . . .	28
3.5 Funktionen . . . . .	32
3.6 Der Evangelist und seine Gemeinde(n). Ein skizzenhafter Versuch einer Profilierung von Autor und Rezipienten im Matthäusevangelium . . . . .	34
4. Aufbau der Arbeit . . . . .	35
Teil II. Textabgrenzung und Gliederung von Mt 1,1–4,16 . . . . .	37
1. Die Textabgrenzung des matthäischen Prologs (Mt 1,1–4,16) . . . . .	37
1.1 Das Ende des matthäischen Prologs . . . . .	37
1.2 Der Anfang des matthäischen Prologs . . . . .	41
2. Die Gliederung des matthäischen Prologs (Mt 1,1–4,16) . . . . .	48
2.1 Das Buch (βίβλος) von der Genesis Jesu Christi (Mt 1,1.18–4,16) . . . . .	49
2.1.1 Die Überschriften (Mt 1,1.18a) . . . . .	49
2.1.2 Der erste Textblock: Die Geburtsgeschichte (Mt 1,18b–25) . . . . .	49
2.1.2.1 Der erste Teil: Die Schwangerschaft Marias (Mt 1,18b–19) . . . . .	50
2.1.2.2 Der zweite Teil: Die Geburt Jesu (Mt 1,20–25) . . . . .	51
2.1.3 Der zweite Textblock: Die Zeit vor dem öffentlichen Wirken (Mt 2,1–4,16) . . . . .	53
2.1.3.1 Der erste Teil: Die Kindheitsgeschichte (Mt 2,1–23) . . . . .	53

2.1.3.2 Der zweite Teil: Vor dem öffentlichen Wirken (Mt 3,1–4,16) . . . . .	60
2.2 Die Genealogie als Exkurs (Mt 1,2–16.17) . . . . .	62
3. Ergebnis . . . . .	63
Teil III. Herrschaftsräume. Jesus Christus als Herrscher in Galiläa . . . .	65
1. Jesus Christus als Sohn Josefs und Sohn Gottes (Mt 1,18b–21.24f.) . .	66
1.1 Formkritische Beschreibung des Systems Geburtsgeschichte im Alten Testament . . . . .	66
1.1.1 Motivinventar . . . . .	72
1.1.1.1 Basisinventar: Die Motive »rechtliche Zuordnung« und »Geburt« . . . . .	72
1.1.1.2 Optionale Erweiterungen des Motivinventars . . . .	74
1.1.2 Aktanteninventar . . . . .	81
1.1.2.1 Basisinventar: Die Aktanten »Mann«, »Frau« und »Kind« und ihr Verhältnis . . . . .	81
1.1.2.2 Optionale Erweiterungen des Aktanteninventars . .	85
1.1.3 Funktionen . . . . .	95
1.2 Mt 1,18b–21.24f. als Geburtsgeschichte . . . . .	95
1.2.1 Motivinventar . . . . .	95
1.2.1.1 Basisinventar: Die Motive »rechtliche Zuordnung« und »Geburt« . . . . .	96
1.2.1.2 Optionale Erweiterungen des Motivinventars . . . .	97
1.2.2 Aktanteninventar . . . . .	99
1.2.2.1 Basisinventar: Die Aktanten »Mann«, »Frau« und »Kind« und ihr Verhältnis . . . . .	99
1.2.2.2 Optionale Erweiterungen des Basisinventars . . . . .	102
1.2.3 Funktion der Bezüge zum System Geburtsgeschichte in Mt 1,18b–21.24f. . . . .	104
2. Jesus als neuer König über die nördlichen Territorien . . . . .	105
2.1 Josef und Josef . . . . .	105
2.2 Jerobeam und Jesus . . . . .	108
2.2.1 Jerobeam als Sohn Josefs und König Israels (1 Kön 11,26– 12,33) . . . . .	108
2.2.2 Bezüge zu 1 Kön 11,26–12,33 in Mt 2,1–4,16 . . . . .	115
2.2.2.1 Flucht nach Ägypten (1 Kön 11,40; Mt 2,13–15) . . .	115
2.2.2.2 Rückkehr aus Ägypten (1 Kön 11,43 <sup>LXX</sup> ; Mt 2,19–23) .	116
2.2.2.3 Der neue Herrscher in Juda (1 Kön 11,43; Mt 2,22) .	116
2.2.2.4 Die doppelte Residenz (1 Kön 12,25; Mt 2,23; 4,13) .	116

2.2.2.5 Der gehorsame Gottessohn (1 Kön 12,26–33; Mt 2,15; 3,13–4,11) . . . . .	121
2.2.2.6 Funktion der Bezüge . . . . .	126
3. Ergebnis . . . . .	126
Teil IV. Herrschaftspolitik. Jesus Christus und seine Zuwendung zu Israel . . . . .	129
1. »... damit sich erfüllt ...«. Die finale Sinnrichtung der Jesusgeschichte nach Mt 1,22f. und 4,14–16 . . . . .	133
1.1 Der Immanuel (Mt 1,22f.) . . . . .	134
1.2 Das Licht des Volkes (Mt 4,14–16) . . . . .	137
2. Jesus als neuer David . . . . .	139
2.1 Der alttestamentliche David und die Ablösung der etablierten Herrschaft . . . . .	139
2.2 Der davidische Hirte und seine Zuwendung zu den Kranken und Besessenen . . . . .	140
2.3 Bewertung der intertextuellen Bezüge und ihre Funktion . . . . .	145
3. Jesus als neuer Josef . . . . .	146
3.1 Der alttestamentliche Josef als Herrscher in Gen 37.39–45 . . . . .	146
3.1.1 Josef und seine Brüder (Gen 37) . . . . .	146
3.1.2 Josef als Herrscher in Ägypten und Ernährer (Gen 39–45) . . . . .	152
3.2 Intertextuelle Bezüge zu Gen 37 im Matthäusevangelium . . . . .	156
3.2.1 Der Aufgang des Sterns . . . . .	156
3.2.2 Der Kauf des Ackers . . . . .	157
3.3 Intertextuelle Bezüge zu Gen 39–45 im Matthäusevangelium . . . . .	162
3.3.1 Die Reisen zum fremden Herrscher . . . . .	162
3.3.2 Verurteilung und Erhöhung . . . . .	163
3.3.2.1 Die Frau des Statthalters Pilatus . . . . .	163
3.3.2.2 Die Erhöhung Jesu zum Weltenherrn . . . . .	164
3.4 Bewertung der intertextuellen Bezüge und ihre Funktion . . . . .	165
4. Jesus als neuer Mose . . . . .	166
4.1 Gefährdung und Rettung des Mosekindes . . . . .	167
4.1.1 Die Ägypter, der Pharao und das Schicksal der Hebräer in Ex 1,15–2,10 . . . . .	167
4.1.2 Die Rezeption der Kindheitsgeschichte des Mose in den frühjüdischen und rabbinischen Schriften . . . . .	172
4.1.2.1 Die Ankündigung der Geburt des Retters . . . . .	172
4.1.2.2 Der Kindermord durch den Pharao und sein Anlass . . . . .	174
4.2 Flucht, Rückkehr und Wüstenaufenthalt des erwachsenen Mose . . . . .	175



4.3 Intertextuelle Bezüge zur Geschichte des Mose im matthäischen	
Prolog . . . . .	176
4.3.1 Die Ankündigung der Geburt des Retters . . . . .	176
4.3.2 Das doppelte Vorgehen des Königs gegen Jesus . . . . .	179
4.3.3 Flucht . . . . .	181
4.3.4 Rückkehr . . . . .	181
4.3.5 In der Wüste . . . . .	182
4.4 Bewertung der intertextuellen Bezüge und ihre Funktion . . . . .	183
5. Der König Herodes, der Kindermord zu Bethlehem und die Folgen . . . . .	183
6. Ergebnis . . . . .	186

Teil V. Herrscherattribute. Jesus Christus als barmherziger und gerechter Messias . . . . .	189
1. Das alttestamentliche System Genealogie . . . . .	196
1.1 Die Form eines Gliedes . . . . .	204
1.1.1 Form I . . . . .	204
1.1.1.1 $\alpha\beta/\text{πατήρ}$ und $\alpha\beta/\text{μήτηρ}$ . . . . .	205
1.1.1.2 $\gamma\delta/\text{υἰός}$ und $\gamma\delta/\text{θυγάτηρ}$ . . . . .	205
1.1.1.3 $\epsilon\zeta/\text{ἀδελφός}$ oder $\epsilon\zeta/\text{ἀδελφή}$ . . . . .	206
1.1.2 Form II . . . . .	207
1.1.3 Form III . . . . .	208
1.2 Die Form einer Gliederfolge . . . . .	208
1.3 Die Erweiterungen der Grundform eines Gliedes und ihre Funktionen . . . . .	209
1.3.1 Die Darstellung der Beziehung zwischen Mutter und Mann und ihre Funktion . . . . .	209
1.3.2 Die zusätzliche Nennung der Mutter und ihre Funktion . . . . .	211
1.3.3 Verknüpfung mit historischen Ereignissen . . . . .	212
1.3.4 Hervorhebung einer Person durch Nennung von Amt oder besonderen Fähigkeiten und ihre Funktion . . . . .	213
1.4 Typen einer Genealogie . . . . .	214
1.4.1 Typ I (Segmentäre Genealogien) . . . . .	214
1.4.2 Typ II (Lineare Genealogie) . . . . .	218
1.4.3 Typ III (Selektive Genealogien) . . . . .	220
1.5 Ergebnis . . . . .	222
2. Mt 1,2–16 als Genealogie . . . . .	222
2.1 Die Form der Glieder . . . . .	223
2.2 Die Form einer Gliederfolge . . . . .	224
2.3 Die Erweiterungen der Grundform eines Gliedes und ihre Funktionen . . . . .	225

2.3.1 Die Darstellung der Beziehung zwischen Mutter und Mann und ihre Funktion (Mt 1,16[b]) . . . . .	225
2.3.2 Die zusätzliche Nennung der Mutter und ihre Funktion (1,3.5a.5b.[6b]) . . . . .	226
2.3.3 Verknüpfung mit historischen Ereignissen (1,11.12a) . . . . .	230
2.3.4 Hervorhebung einer Person durch Nennung von Amt, Funktion oder besonderen Fähigkeiten (1,6a.16b) . . . . .	230
2.3.5 Die Wendung »und seine Brüder« und ihre Funktionen (1,2.11) . . . . .	231
2.4 Typen der Genealogie . . . . .	232
2.5 Ergebnis . . . . .	233
3. Tamar, Rahab, Rut und Josef als barmherzige und gerechte Vorfahren Jesu Christi . . . . .	234
3.1 Die Barmherzigkeit Rahabs und Ruts . . . . .	234
3.1.1 Die Barmherzigkeit Rahabs (Jos 2,12.14) . . . . .	234
3.1.2 Die Barmherzigkeit Ruts (Rut 1,8; 3,10) . . . . .	237
3.1.3 Ergebnis . . . . .	238
3.2 Das gerechte Handeln Tamars und Josefs . . . . .	238
3.2.1 Das solidarische Handeln Tamars (Gen 38,26) . . . . .	239
3.2.2 Das barmherzige Handeln Josefs (Mt 1,19) . . . . .	243
3.2.3 Ergebnis . . . . .	246
4. Der böse König in Jerusalem als Kontrastfigur . . . . .	247
5. Ergebnis . . . . .	250
Teil VI. Fazit . . . . .	253
Literaturverzeichnis . . . . .	259
1. Kommentare . . . . .	259
1.1 Kommentare zum Matthäusevangelium . . . . .	259
1.2 Kommentare zu weiteren biblischen und nicht-biblischen Büchern . . . . .	259
2. Übrige Literatur . . . . .	261
Stellenregister (in Auswahl) . . . . .	277



---

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2017 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertationsschrift angenommen und ist für den Druck überarbeitet worden.

Ich bedanke mich bei meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Martin Ebner, der mir immer genügend Freiheiten ließ, eigene Ideen zu entwickeln, aber auch immer dann, wenn es notwendig erschien, ein guter Gesprächspartner war. Frau Prof. Dr. Uta Poplutz hat als Zweitgutachterin zum Gelingen dieser Arbeit besonders durch ihre tiefen Kenntnisse zum Matthäusevangelium einen großen Beitrag geleistet. Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Bonner Biblische Beiträge* möchte ich mich bei den beiden Herausgebern, Herrn Prof. Dr. Ulrich Berges und Herrn Prof. Dr. Martin Ebner, herzlich danken.

Meiner Familie ist besonderer Dank geschuldet. Das gilt an erster Stelle meinen Eltern, die mir in jeglicher Hinsicht meinen Weg bis hierher ermöglicht haben. Meine während der Erstellung der Arbeit geborenen Töchter Antonia und Elisa haben immer wieder für kleinere und größere Kreativpausen gesorgt und damit auf ihre Weise zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Gewidmet ist diese Arbeit meiner Frau Frauke. Ihre bedingungslose Unterstützung und Liebe haben mich durch diese Zeit getragen.

Münster, im Dezember 2018

Matthias Berghorn



---

# Teil I.

## Einführung

### 1. Fragestellung

Die Jesusgeschichte<sup>1</sup> des Matthäusevangeliums lässt sich in drei Teile (Mt 1,1–4,16; 4,17–25,46; 26,1–28,20) gliedern.<sup>2</sup> Im Anfangsteil (1,1–4,16) erzählt Matthäus von der genealogischen Abstammung Jesu, dessen Geburt, Kindheit und der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken, das mit 4,17 beginnt. Seine Worte und Taten stehen dagegen im Mittelpunkt des zweiten Teils (4,17–25,46),<sup>3</sup> bevor Matthäus schließlich auf Tod, Auferstehung und Nachwirkungen Jesu zu sprechen kommt (26,1–28,20).<sup>4</sup> Dieser dreiteilige Aufbau kann die Rezipienten an das

---

1 Die Bezeichnung des Matthäusevangeliums als Jesusgeschichte bieten etwa U. LUZ, Jesusgeschichte und U. POPLUTZ, Mt, in ihrem Untertitel (»Eine universale Jesusgeschichte«) zum Kommentar.

2 Die Gliederung des Matthäusevangeliums ist höchst umstritten (vgl. M. KONRADT, Israel 110 Anm. 78). Das zeigt sich schon in der Frage nach Beginn und Ende des matthäischen Prologs, wie die Ausführungen in Kapitel II dieser Arbeit deutlich machen. Im Folgenden soll der Vorschlag übernommen werden, der eine Dreiteilung des Evangeliums in Prolog (1,1–4,16), Hauptteil (4,17–25,46) und Epilog (26,1–28,20) annimmt, wobei der Hauptteil noch einmal durch die ähnliche Formel in 4,17 und 16,21 in zwei Hauptabschnitte zerfällt (vgl. M. EBNER, Matthäusevangelium 132). Ähnlich gliedert J. GNILKA, Mt II 524, das Matthäusevangelium, auch wenn er die beiden Hauptabschnitte 4,17–16,20 und 16,21–25,46 als zwei Hauptteile versteht und diese zwischen Prolog (»Vorgeschichte«) und Epilog (»Passion und Ostern«) positioniert. M. KONRADT, Mt 4, unterteilt die beiden Hauptabschnitte 4,17–16,20 und 16,21–25,46 noch einmal und rechnet 1,1 nicht dem Prolog zu, sondern versteht den ersten Vers als Überschrift zum ganzen Evangelium (ebd., 25f.).

3 Die fünf langen Reden Jesu (οἱ λόγοι) im Matthäusevangelium werden jeweils durch eine ähnliche Formel abgeschlossen (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) und prägen den Hauptteil in 4,17–25,46, während 11,2 von den Taten des Messias (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ) spricht, die besonders eng mit den Heilungen und Exorzismen in 4,23–9,35 verbunden werden können (vgl. M. KONRADT, Mt 177), also, wie J. GNILKA, Mt I 406, formuliert, »die heilenden und helfenden Taten der Barmherzigkeit.« Der Hauptteil 4,17–25,46 lässt sich aufgrund der ähnlichen Formeln in 4,17; 16,21 in zwei Abschnitte teilen, an deren Ende mit 16,13–20 und 25,31–46 wichtige Textpassagen stehen.

4 Der letzte Teil des Evangeliums beginnt, nachdem Jesus alle Worte beendet hat (Mt 26,1: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους). Zum Zusammengang der Passions-

Muster antiker Viten erinnern,<sup>5</sup> die klassischerweise nach einem bestimmten Raster aufgebaut sind: Auf die Nennung von Namen und Herkunft des Porträtierten (1) folgen seine Worte und Taten (2) und schließlich die Konflikte, sein Tod und die Nachwirkungen seines Lebens (3).<sup>6</sup>

Im Anfangsteil<sup>7</sup> der Vita wird die *Herkunft* (γένεσις)<sup>8</sup> des Porträtierten in den Mittelpunkt gestellt, wobei sich das Thema nicht allein auf seine genealogische Abstammung beschränken lässt, sondern auch die erste Phase seines Lebens bis zu dem Zeitpunkt in den Blick nimmt, in dem der Porträtierte aus der (relativen) Verborgenheit in die große Öffentlichkeit tritt: Dazu zählt etwa der Umzug aus der Provinz in eine bedeutende Stadt<sup>9</sup> oder sein Regierungsantritt.<sup>10</sup> Dieser Schritt wird dabei oftmals »in engem Bezug zur Resonanz bei der Menge und ihren Repräsentanten geschildert.«<sup>11</sup> Die Funktion des Anfangsteils antiker Viten besteht aber primär nicht darin, biographisches Material zu überliefern, sondern einen Ersteindruck von den wesentlichen Charakterzügen des Porträtierten zu erhalten, die im Hauptteil des Evangeliums erst voll zum Ausdruck kommen.<sup>12</sup> Denn nach antiker Auffassung ist der Mensch, »was er von Anfang an in verborgener Weise ist und womit er von Anfang an in verborgener Weise in Verbindung steht.«<sup>13</sup>

---

geschichte als eigene Texteinheit in 26,1–28,20 vgl. U. LUZ, Mt I 33; M. EBNER, Matthäusevangelium 131.

- 5 Zum Matthäusevangelium als Vita vgl. D. DORMEYER, *Geschichtsschreibung* 27. U. LUZ, Mt I 41, hält dieses aus der Perspektive der Rezipienten für möglich. Die Zuordnung zur Gattung »Vita« lässt sich dabei nicht exklusiv auf das erste Evangelium beschränken, sondern erscheint auch für die übrigen Jesusgeschichten möglich und begründbar. Das Johannes-evangelium beginnt mit der Herkunftsangabe in Joh 1,1–18 (vgl. S. SCHREIBER, Vita 131). Markus bietet im ersten Vers seines Evangeliums den Namen und die göttliche Herkunft Jesu Christi, während Lukas den Vitencharakter durch die Einführung von Lk 1,5–2,52 noch verstärkt (vgl. M. EBNER, Viten 56–59).
- 6 Vgl. M. EBNER, *Evangelium* 115. Angaben zur Ausbildung des Porträtierten können zusätzlich gemacht werden, sind aber nicht zwingend in antiken Viten zu finden (ebd.). Klassisch definiert A. MOMIGLIANO, *Development* 11, die antike Vita: »An account of the life of a man from birth to death is what I call biography.«
- 7 Eine ausführliche Darstellung wichtiger Elemente des Anfangsteils antiker Viten bietet D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium* 240–277.
- 8 Den Begriff γένεσις nutzt etwa Philo in Mos 2,1, um den Anfangsteil seiner Vita über Mose inhaltlich zu beschreiben.
- 9 Vgl. D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium* 244.
- 10 Vgl. S. SCHREIBER, Vita 130.
- 11 D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium* 275.
- 12 Vgl. D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium* 244. Zur Pragmatik von antiken Viten allgemein vgl. die Einteilung bei M. EBNER, Viten 40–44.
- 13 D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium* 244.

Auch der matthäische Prolog erzählt von der Herkunft (Mt 1,1.18a: γένεσις)<sup>14</sup> eines Menschen (Jesus Christus) und nimmt neben der genealogischen Abstammung auch seine Geschichte von der Geburt bis zu seinem Umzug aus dem Provinzort (Nazaret) in die Stadt (Kafarnaum) in den Blick, die zum Ausgangspunkt seines Wirkens wird.<sup>15</sup> Dabei wird der Porträtierte (Ἰησοῦς) gleich zweimal zusätzlich mit dem »sprechenden« Beinamen Χριστός bezeichnet (1,1.18a), der auf den Messias-Titel verweist,<sup>16</sup> und auf diese Weise gleich zu Beginn als Herrscher Israels vorgestellt.<sup>17</sup> Zudem, und damit ist die Kernthese dieser Arbeit formuliert, zeigt sich, dass bereits der Prolog des Evangeliums im Verborgenen wesentliche Signaturen des Wirkens Jesu Christi in den Blick nimmt, die allerdings erst bei der weiteren Lektüre des ganzen Evangeliums vollends zum Vorschein treten.

Damit lässt sich die Fragestellung dieser Arbeit formulieren: Welche Anzeichen und Anspielungen finden sich in der Darstellung der Herkunft Jesu Christi in 1,1–4,16, die verdeckt darauf hinweisen, dass Jesus als Messias die göttliche Forderung nach Barmherzigkeit realisiert (9,13; 12,7) und sich dabei (besonders) in Galiläa seinem Volk zuwendet, indem er die Kranken heilt (z. B. 8,2–4), den Sündern die Schuld vergibt (z. B. 9,2–8) und die Hungernden sättigt (z. B. 14,15–21)? Ein zweiter Aspekt kommt hinzu. Denn ein Blick auf die ganze Jesusgeschichte des Matthäus macht deutlich, dass die positive Darstellung Jesu als Messias mit der negativen Bewertung der religiösen und politischen Autoritäten, die als »single character«<sup>18</sup> erscheinen,<sup>19</sup> korrespondiert. Denn sie praktizieren, anders als Jesus, die zentralen Forderungen Gottes wie das Gebot der Gottes- und

14 M. EBNER, Matthäusevangelium 131: »Der ›Prolog‹ (1,1–4,16) hat die Herkunft Jesu Christi bis zu seinem öffentlichen Wirken in Israel zum Inhalt.«

15 Vgl. D. FRICKENSCHMIDT, Evangelium 470. Mit dem Prolog nimmt Matthäus damit die Zeit vor dem öffentlichen Wirken Jesu Christi in den Blick. Vgl. M. KONRADT, Sohn 151.

16 Der Beiname Χριστός aus Mt 1,1 wird in 1,16 (ὁ λεγόμενος Χριστός) aufgenommen, indem Jesus als jemand vorgestellt wird, der ὁ Χριστός genannt wird.

17 So gilt für Matthäus, »dass Jesus der Christus, der ›König Israels‹, ist« (P. FIEDLER, Mt 31). In Mt 2,4 trägt Herodes die Frage der Magier nach dem geborenen König der Juden (2,2: ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) an die jüdischen Autoritäten weiter und fragt, wo der Christus geboren werde (2,4: ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται): So zeigt Herodes, »dass er begriffen hat, um wen es geht« (M. KONRADT, Israel 111). Auch findet sich Χριστός im Evangelium zweimal in Kombination mit dem Gottessohn-Titel (16,16; 26,63), der den Anspruch eines antiken Herrschers unterstreicht, Repräsentant Gottes auf Erden zu sein (vgl. S. SCHREIBER, Anfänge 68–70). Für Matthäus ist Jesus (der) Christus daher kein anderer als der König der Juden bzw. der König Israels.

18 J. KINGSBURY, Matthew 18.

19 U. POPLUTZ, Welt 114: »Diese Autoritäten sind eigentlich kein homogenes Gebilde, sondern umfassen verschiedene Untergruppierungen, die in je unterschiedlichen Konstellationen«. Dazu gehören Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Hohepriester, die Ältesten, Herodianer sowie der hohe Rat (vgl. ebd.). Eine Darstellung der verschiedenen Kombinationen bietet G. GABE, Hirte Israels 48–54.



Nächstenliebe nicht,<sup>20</sup> verweigern sich als Hirten Israels den Notleidenden des Volkes<sup>21</sup> und zeigen darin ihre »Unbarmherzigkeit gegenüber den Menschen«<sup>22</sup> nur zu deutlich. Zwar suchen die Autoritäten nach Anerkennung bei den Menschen, indem sie nach außen hin ihre strenge Frömmigkeit zeigen,<sup>23</sup> bürgen aber dabei dem Volk unerträgliche Lasten auf, ohne diese selbst zu erfüllen (23,4).<sup>24</sup> Das alles macht deutlich, dass es ihnen nicht um das Schicksal Israels geht,<sup>25</sup> sondern den »eigenen Machterhalt«<sup>26</sup>. Für Matthäus sind sie daher schlechthin »böse« (z. B. 12,34: *πονηρός*).<sup>27</sup> Auch hier ist zu fragen, wie Matthäus im Verborgenen die negative Darstellung der Autoritäten bereits mit 1,1–4,16 in den Blick nimmt. Dabei lohnt sich besonders ein Blick auf die Darstellung der drei Könige (*βασιλεύς* bzw. *βασιλεύω*) Archelaos, Herodes und David im Anfangsteil des Evangeliums, die je für sich eng mit den südlichen Territorien in Israel verbunden sind (2,22), Unheil über das Volk bringen (2,16–18) und durch Einspielung alttestamentlicher Erzählungen in ihrem Verhalten als »böse« (*πονηρός*) charakterisiert werden (1,6). Sie erweisen sich, wie die jüdischen Autoritäten ab 4,17, als Kontrastgestalten zum Messias, was auch dadurch deutlich wird, dass die fünffache Benutzung von *Χριστός* (1,1.16.17.18; 2,3) innerhalb von 1,1–4,16 der fünffachen Verwendung von *βασιλεύς* bzw. *βασιλεύω* in Bezug auf David, Herodes und Archelaos entspricht (1,6; 2,1.3.9.22).<sup>28</sup> Matthäus präludiert die Jesusgeschichte im Anfangsteil seines Evangeliums damit in doppelter Hinsicht, indem er nicht nur die Signaturen des Wesens Jesu Christi bereits in den Blick nimmt, sondern auch die seiner Gegner.

20 Vgl. U. POPLUTZ, Welt 125.

21 Vgl. M. KONRADT, Israel 148f.

22 M. KONRADT, Israel 122.

23 Zur Bezeichnung als »Heuchler« vgl. B. REPSCHINSKI, Stories 324. In den »Frömmigkeitsregeln« Mt 6,1–18 setzt sich Jesus explizit von diesen Heuchlern (6,2.5.16: *οἱ ὑποκριταί*) ab, die er in 23,13–39 mit den etablierten Autoritäten identifiziert. Vgl. U. POPLUTZ, Welt 125.

24 Vgl. U. POPLUTZ, Welt 126.

25 Vgl. J.D. KINGSBURY, Conflict 64.

26 U. POPLUTZ, Welt 51.

27 M. KONRADT, Israel 147: »Das Bild, das Matthäus von den Autoritäten zeichnet, ist ohne jegliche Aufhellung. Ein zentrales Kennzeichen dieses Bildes ist, dass der Evangelist immer wieder die Boshaftigkeit der Gegner hervorhebt.« So auch U. POPLUTZ, Welt 126f.; J. KINGSBURY, Conflict 58–60.

28 Daneben ist noch auf Mt 2,2 zu verweisen, wo die heidnischen Magier, nicht aber der auktoriale Erzähler, nicht nur von einem König, sondern vom »König der Juden« (*ὁ τεχθεις βασιλευς των Ιουδαιων*) sprechen. Auf diese Weise drücken sie als Heiden den Messiasstitel aus ihrer Perspektive aus.

## 2. Forschungslage

In der Beschäftigung mit dem matthäischen Prolog Mt 1,1–4,16 oder Teilen aus ihm haben sich in der exegetischen Forschung verschiedene Schwerpunkte herausgebildet. An erster Stelle ist die Beschäftigung mit der Schrift zu nennen, in dessen Licht Matthäus die Jesusgeschichte reflektiert.<sup>29</sup> Dieser Forschungsaspekt gilt selbstverständlich für das gesamte Evangelium, erreicht aber in 1,1–4,16 noch eine besondere Dichte. Dieses besondere Interesse der Forschung an der Schriftrezeption lässt sich etwa darauf zurückführen, dass sich von den zehn typisch matthäischen »Erfüllungszitaten«, die durch eine typische Formel eingeleitet werden und die Jesusgeschichte im Lichte des Alten Testaments reflektieren, die Hälfte im Prolog des Evangeliums finden lassen (1,22f.; 2,15.18.23; 4,14–16).<sup>30</sup> Dazu gesellen sich ebenfalls fünf Zitate, die durch die Figuren der Erzählung eingeführt (2,6; 4,4.6.7.10) und mit *γράφται* eingeführt werden. Dieser Umstand zeigt schon allein quantitativ die Bedeutung der Schrift im matthäischen Prolog, die in den Zitaten allein aber keineswegs aufgeht.<sup>31</sup> Einen besonderen Fokus legt die ältere Forschung dabei auf die Frage nach der Textbasis der Zitate (z. B. Rothfuchs, Stendahl, Gundry). Die Analysen ergeben dabei ein sehr differenziertes Bild. Während etwa 2,15 als genaue Übersetzung des hebräischen Textes von Hos 11,1 gelten kann,<sup>32</sup> steht die Textgestalt von 1,23 der heutigen Rekonstruktion der LXX besonders nahe.<sup>33</sup> 2,23 stellt die Ausleger vor ein eigenes Problem, weil hier nicht nur die Form des Textes, sondern überhaupt die Lokalisierung des Prätextes unklar ist.<sup>34</sup> Zur Lösung dieser Probleme wurden verschiedene Wege beschritten,<sup>35</sup> wobei besonders Maarten J.J. Menken die

29 So M. KONRADT, Rezeption 920: »Einen wichtigen Teilbereich der Erforschung des jüdischen Kolorits des Matthäusevangeliums bildet dabei die Analyse der Schriftrezeption, die in der neueren Forschung zur Blüte gelangt ist.«

30 Vgl. U. LUZ, Mt I 192, der die besondere Dichte der Erfüllungszitate im matthäischen Prolog herausstellt.

31 Vgl. M. KONRADT, Rezeption 921.

32 So auch G.M. SOARES PRABHU, Formula Quotation 216; J.-H. KIM, Textformen 165; B. FUSS, Zitate 198.

33 Mt 1,23a (*ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει*) stimmt mit LXX vollkommen überein, legt man den rekonstruierten Text zugrunde. Folgt man allerdings dem Vatikanus (B) in Jes 7,14, der mit anderen Handschriften *ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται* schreibt, ließe sich zugleich eine Differenz feststellen. Nicht eindeutig ist auch das Verhältnis zwischen Mt und dem hebräischen Text zu beurteilen. Ἡ παρθένος bildet, nimmt man LXX zum Maßstab, eine mögliche, aber durchaus ungewöhnliche Wiedergabe von *העלמה* (die jüdischen Revisionen des 2. Jhs. n. Chr. schreiben alle *ה נעמי*), wie sie neben Jes 7,14 nur noch für Gen 24,43 bezeugt ist. Dazu vgl. M.J.J. MENKEN, Bible 124f.

34 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 274–281.

35 Vgl. die Darstellung bei U. LUZ, Mt I 193–196.

Textform der Erfüllungszitate als Übernahme des Textes einer »revised LXX«<sup>36</sup> versteht.

Zugleich gehört es zu einem Konsens der Forschung, dass Matthäus auch außerhalb der expliziten Zitate auf die Schrift zurückgreift. Etabliert hat sich in der Forschung etwa die Überzeugung, der Evangelist spiele an verschiedenen Stellen seiner Jesusgeschichte die Geschichte des Mose ein.<sup>37</sup> Hinweise darauf ergeben sich nicht nur durch das Zitat in 2,15, das auf Hos 11,1 und die Befreiungstat JHWHs an Israel verweist, sondern auch durch direkte Bezüge zur Geschichte des Retters Mose, wie sie etwa im Buch Exodus (vgl. etwa die Bezüge zu Ex 2,15; 4,19 in Mt 2,13–15.19–21) und der frühjüdischen Ausgestaltung, etwa bei Flavius Josephus, überliefert sind.<sup>38</sup> Joel Kennedy hat für 1,1–4,11 die Bedeutung der Geschichte Israels herausgearbeitet, wobei besonders in 2,1–23 das Exodusmotiv als Intertext dominiert.<sup>39</sup> Neben der Einzeltextreferenz erkennt die Forschung in den ersten beiden Kapiteln des Evangeliums die Verarbeitung alttestamentlicher Muster. Dazu gehören in 1,1–25 die Genealogie und die »Geburtsankündigung«<sup>40</sup>, während Ulrich Luz für 1,18–2,23 den auch außerhalb der jüdischen Überlieferung bezeugten Motivkranz von der Verfolgung und Rettung des Königskindes realisiert sieht.<sup>41</sup>

Während m.W. keine monographischen Abhandlungen über den ganzen matthäischen Prolog in 1,1–4,16 vorliegen, existieren besonders für die ersten beiden Kapitel des Evangeliums verschiedene Arbeiten. Das Phänomen der Schriftrezeption – auch über die expliziten Zitate hinweg – greifen die Arbeiten von Moisés Mayordomo-Marín (1998) und Maria Theresia Ploner (2011) auf.<sup>42</sup> In seiner Arbeit zur leserorientierten Evangelienexegese in 1,1–2,23 liest Mayordomo-Marín die ersten Kapitel des Matthäusevangeliums aus der Perspektive der Rezipienten. Hier zeigt sich bereits ein Trend der neueren Forschung, die Rezeption eines Textes in den Blick zu nehmen. Dieser hat durch die Intertextualitätsdebatte weitere Impulse gewonnen. In ihrer Dissertationsschrift hat Ploner neben einer narrativen auch eine intertextuelle Analyse von 1,1–2,23 vorgelegt, die nicht ausschließlich die alttestamentlichen Zitate, sondern auch weitere Anspielungen untersucht. Sowohl Mayordomo-Marín als auch Ploner bleiben aber nicht nur bei der Einzeltextreferenz stehen, sondern erkennen in

36 Vgl. M.J.J. MENKEN, *Bible* 280.

37 Vgl. D.C. ALLISON, *Moses* 140–165; U. LUZ, *Mt I* 160f.; M. KONRADT, *Mt* 32.

38 Vgl. R. BLOCH, *Gestalt* 168.

39 Vgl. J. KENNEDY, *Recapitulation* 221.

40 So etwa D. ZELLER, *Ankündigung* 27; D. ZELLER., *Geburtsankündigung* 74; R.E. BROWN, *Birth* 155–159 (»Annunciation of birth«).

41 Vgl. besonders die Darstellung bei U. LUZ, *Mt I* 125, und die Übersicht bei M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 342f.

42 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang*; M.T. PLONER, *Schriften*.

den matthäischen Texten auch die Realisierung von Gattungsmustern.<sup>43</sup> Zwei fast zeitgleich erschienene deutschsprachige Monographien stellen die Figur des Josef in den Mittelpunkt ihrer Analyse. In seiner Habilitationsschrift »Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2« aus dem Jahr 2008 setzt Ansgar Wucherpfennig verschiedene Schwerpunkte. Dazu zählt zum einen die Analyse der genealogischen Aussagen, wie sie im ersten Kapitel breit entfaltet werden.<sup>44</sup> Zum anderen blickt der Autor auf die Charakterisierungen Josefs, wobei Wucherpfennig das Schweigen als »[d]ie auffälligste indirekte Charakterisierung Josefs«<sup>45</sup> wertet. Fast zeitgleich (2009) hat der Alttestamentler Jürgen Ebach in seinem Buch über Josef und Josef nach Gemeinsamkeiten zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Josef gefragt.<sup>46</sup> Diese bestehen aber für Ebach nicht nur in den Träumen beider Josefgestalten, sondern auch in dem gemeinsamen Vaternamen (Jakob).<sup>47</sup> Die Untersuchung bleibt aber nicht bei den »Josef-Josef-Konfigurationen«<sup>48</sup> stehen, sondern lenkt zum einen den Blick auch auf weitere Verbindungen zwischen beiden »Josefgeschichten«<sup>49</sup> und nennt zum anderen auch Gemeinsamkeiten zwischen Mt 1,1–2,23 und weiteren alttestamentlichen Texten.<sup>50</sup> Ebach verbindet also das Interesse an der intertextuellen Debatte mit der Gestalt des Josef. Interessanterweise spielen die intertextuellen Bezüge zur Geschichte des alttestamentlichen Josef aus Gen 37–50 in der Arbeit Wucherpfennigs nur eine untergeordnete Rolle.<sup>51</sup>

Die hier vorliegende Arbeit soll an der Untersuchung Jürgen Ebachs zu den intertextuellen Bezügen zu Gen 37–50 anknüpfen und ihre Ergebnisse für die Frage nach der Christologie in Mt 1,1–4,16 fruchtbar machen. Was bedeutet es etwa, wenn der alttestamentliche Josef und seine Geschichte in den ersten beiden Kapiteln eingeblendet werden für die Möglichkeit, etwas über Jesus Christus zu sagen? Und warum ist die Rolle des Vaters Jesu gegenüber der lukanischen Version so wichtig für Matthäus, so dass die Vorstellung Jesu als Sohn Josefs eine besondere Rolle im ersten Evangelium zukommt?

43 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 330–345; M.T. PLONER, Schriften 184–213.

44 So untersucht A. WUCHERPFENNIG, Josef 79–101, auch die syrische Sinaihandschrift und zeigt dabei, wie diese Textversion von der Zeugung Jesu durch Josef berichtet.

45 A. WUCHERPFENNIG, Josef 202.

46 Vgl. J. EBACH, Josef 14. Bereits in seinem Kommentar zu Gen 37–50 kommt Jürgen Ebach auf die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Josefgestalten zu sprechen. Vgl. J. EBACH, Gen III 669.

47 Vgl. J. EBACH, Josef 19f.69.

48 J. EBACH, Josef 136.

49 So verweist J. EBACH, Josef 100–110, auf die Nennung Rachels, der Mutter (Benjamins) und Josefs.

50 So stellt Jürgen Ebach etwa die Bezüge zwischen den Geburtsgeschichten in Mt 1,18–25 und Ri 13 her, wo Josef wie der Frau des Manoach ein göttlicher Bote erscheint und die Geburt des Retters Israels verkündet (J. EBACH, Josef 72–78).

51 Nur kurz kommt Ansgar Wucherpfennig auf den alttestamentlichen Josef als »Pate« (A. WUCHERPFENNIG, Josef 30) für den Vater Jesu zu sprechen (30 Anm. 21; 209–212).

Die unterschiedlichen Bezüge zu den alttestamentlichen Schriften innerhalb des matthäischen Prologs führen zu der Frage, mit welcher alttestamentlichen Textversion bei der Beschäftigung mit Mt 1,1–4,16 zu arbeiten ist. Diese Untersuchung nimmt grundsätzlich sowohl den griechischen Text der Septuaginta als auch den masoretischen Text in den Blick. Bei längeren Passagen wird allerdings aus Gründen der Übersichtlichkeit nur der griechische Text übernommen, insofern der Konsonantentext an diesen Stellen keine signifikanten Unterschiede aufweist.

### 3. Intertextualität

Der Begriff der Intertextualität geht auf die bulgarische Semiologin Julia Kristeva zurück.<sup>52</sup> Sie führte in den 60ziger Jahren des letzten Jahrhunderts einen entgrenzten Textbegriff ein, der als ein Konglomerat aller kulturellen Codes gilt: Denn die Bezeichnung »Text« kann sich für Kristeva nicht nur auf ein geschriebenes Zeichensystem beziehen, sondern zugleich auf die gesamte Kultur, Geschichte und Gesellschaft. Jeder Text nimmt dabei andere Texte auf und modifiziert sie zugleich, so dass sich eine ganze Kette als Transformationen ergeben. Der Text wird zum Schnittpunkt und Durchgangspunkt vieler verschiedener Texte. So entsteht ein großes Universum von Texten. Autor und Rezipienten treten hierbei in den Hintergrund, ihre individualistischen Züge und Persönlichkeiten spielen nur eine untergeordnete Rolle.<sup>53</sup>

Während einige am universalen Konzept Kristevas festhielten und dieses weiterentwickelten (z. B. Michael Worton, Roland Barthes), wurde das globale Modell des Poststrukturalismus in der Folge zugleich in Frage gestellt, da es für die Untersuchung konkreter Bezüge zwischen Texten nur wenig beitragen konnte.<sup>54</sup> So wurde im Gegenüber zum weiten Verständnis Kristevas ein engeres Konzept von Intertextualität erarbeitet, wenn auch mit unterschiedlichen

52 Dabei greift Julia Kristeva auf das Konzept der Dialogizität auf, das durch den russischen Literaturtheoretiker Michail M. Bachtin geprägt wurde, und entwickelt dieses weiter. Bachtin arbeitete anhand einiger Romane von Dostojewski heraus, dass darin nicht nur der Autor, sondern viele verschiedene Stimmen zu Wort kommen. Der moderne Roman ist damit durch eine »künstlerisch organisierte Redevielfalt« (M.M. BACHTIN, *Ästhetik* 157) geprägt, in dem sich ein Dialog zwischen verschiedenen Stimmen wiederfinden lassen. Gegenüber Bachtin erweitert Kristeva das Prinzip der Dialogizität in doppelter Hinsicht: Erstens betrifft das Prinzip nicht nur auf eine bestimmte Gruppe von Texten zu, sondern auf alles, was als Text gelten kann, und zweitens kommt es bei Kristeva zu einer Entgrenzung des Textbegriffes, indem jedes sprachliche Zeichen als Text gelten kann (vgl. J. KRISTEVA, Bachtin 348).

53 So urteilt M. PFISTER, *Konzepte* 8: »Der Autor eines Textes wird damit zum bloßen Projektionsraum des intertextuellen Spiels, während die Produktivität auf den Text selbst übergeht«.

54 Zur schematischen Übersicht beider Positionen vgl. M.T. PLONER, *Schriften* 40.

Schwerpunktsetzungen. In der deutschsprachigen Literaturwissenschaft hat besonders Ulrich Broich einen engen Intertextualitätsbegriff vorgeschlagen, bei dem Autor und seinen Rezipienten eine entscheidende Rolle zukommen: Intertextualität liegt dann vor,

»wenn ein Autor bei der Abfassung seines Werkes sich nicht nur der Verwendung anderer Text bewusst ist, sondern auch von Rezipienten erwartet, daß er diese Beziehung zwischen seinem und anderen Texten als vom Autor intendiert und als wichtig für das Verständnis seines Textes erkennt.«<sup>55</sup>

Manfred Pfister hat dagegen den Bezug zwischen den Texten herausgestellt, der »nicht punktuell bleibt, sondern auf strukturellen Homologien zwischen Text und Prätext beruht.«<sup>56</sup> Eine begriffliche Schärfung des Begriffes ist durch Gérard Genette in die Diskussion eingebracht worden. Dabei zeigt er, dass der Begriff der *textuellen Transzendenz* oder *Transtextualität* ein Oberbegriff darstellt, unter dem Intertextualität, die die »effektive Präsenz eines Textes in einem anderen Text«<sup>57</sup> meint, als eines von verschiedenen Phänomen subsummiert werden kann. Dabei versteht Genette die Transtextualität eines Textes als das, »was ihn in eine manifeste oder geheime Beziehung zu anderen Texten bringt.«<sup>58</sup> Dabei unterscheidet er fünf Typen transtextueller Beziehungen: Intertextualität, Paratextualität, Metatextualität, Architextualität und Hypertextualität. *Intertextualität* ist für Genette als erster Typ die »Beziehung der Kopräsenz«<sup>59</sup> mehrerer Texte, die sich in ihrer einfachsten Form im Zitat zeigt, das neben die Anspielung und das Plagiat tritt.<sup>60</sup> Als zweiten Typus nennt Genette die *Paratextualität*, die die Beziehung von Texten zu ihren Begleittexten wie Titel oder Fußnoten in den Blick nimmt. Drittens folgt darauf die *Metatextualität*, die sich in der Beziehung zwischen Text und Kommentar konstituiert, also die Beziehung zwischen zwei Texten in den Blick nimmt, wobei der eine »sich mit ihm auseinandersetzt, ohne ihn unbedingt zu zitieren«<sup>61</sup>. Viertens meint das Phänomen der *Hypertextualität* jede Beziehung zwischen zwei Texten, wobei ein Hypotext A von einem Hypertext B überlagert wird. Schließlich blickt die *Architextualität* auf das Verhältnis des Textes zu (s)einer Textklasse.<sup>62</sup> Hier geht es also nicht um die Beziehung

55 U. BROICH, Formen 31. Auch Susanne Holthius erklärt die Rezeption von Intertextualität zum wichtigsten Moment des Phänomens »Intertextualität«. So konstituiert sich Intertextualität nicht durch die Texte selbst, sondern erst durch ihre Rezeption: Intertextualität ist »eine Texten nicht inhärente Eigenschaft« (S. HOLTHUIS, Intertextualität 31).

56 M. PFISTER, Konzepte 23.

57 G. GENETTE, Palimpseste 10.

58 G. GENETTE, Palimpseste 9.

59 G. GENETTE, Palimpseste 10.

60 G. GENETTE, Palimpseste 10.

61 G. GENETTE, Palimpseste 13.

62 Dabei stellt G. GENETTE, Palimpseste 14, heraus, dass es »nicht Aufgabe des Textes [ist], seine

zwischen Einzeltexten, sondern eines Textes zu seiner Gattung. Die Architextualität bildet den »abstrakteste[n] und impliziteste[n] Typus«<sup>63</sup> der Transtextualität. Die in ihr aufscheinende Beziehung ist zumeist unausgesprochen, kann aber durch paratextuelle Hinweise eingespielt werden.<sup>64</sup> Die Beschäftigung mit dem Phänomen der Architextualität spielt in der Forschung nur eine geringe Rolle.<sup>65</sup> Manfred Pfister und Ulrich Broich dagegen halten in ihrem Band zur Intertextualität aus dem Jahr 1985 weiterhin an dem Oberbegriff Intertextualität fest und unterscheiden zwischen dem Bezug von zwei einzelnen Texten zueinander (Einzeltextreferenz)<sup>66</sup> und dem Bezug eines Textes zu einem virtuellen System (Systemreferenz).<sup>67</sup> Dabei ist zu beachten, »dass es auch bei einer Einzeltextreferenz zur Rezeption von Strukturen kommen kann.«<sup>68</sup> Aufgrund der Bekanntheit des Begriffes Intertextualität soll er auch in dieser Arbeit beigegeben werden und als übergeordneter Begriff fungieren.

Für die Exegese lässt sich die Darstellung des Phänomens intertextueller Bezüge besonders für das engere Verständnis fruchtbar machen. Hier sind verschiedene Fragestellungen in Bezug auf die intertextuelle Referenz zu unterscheiden, wobei der Fokus auf der Einzeltext- und Systemreferenz liegt. Zuerst tritt die Frage nach dem *Modus* der Bezüge in den Blick. Die zweite Fragestellung bezieht sich auf *Intertextualitätssignale*, mit denen der Autor die Bezüge zu einem anderen Text bzw. dem virtuellen Muster markieren kann. Drittens lässt sich die Frage nach der *Intensität* der intertextuellen Referenz stellen, wobei hier besonders auf die Arbeit von Pfister zu verweisen ist.<sup>69</sup> Viertens sind die Kriterien für die *Identifizierung intertextueller Bezüge* in den Blick zu nehmen. Dabei ist zu fragen, welche Gemeinsamkeiten zwischen Texten bestehen können und wie sich plausibel machen lässt, dass diese Gemeinsamkeiten vom Autor bewusst intendiert sind und sie von den Rezipienten erkannt werden. Fünftens geraten die *Funktionen* in den Blick, die sich aus der Herstellung von intertextuellen Bezügen ergeben.

---

Gattung zu bestimmen, sondern die des Lesers, des Kritikers, des Publikums, denen es auch freisteht, die über den Paratext beanspruchte Gattungszugehörigkeit zu bestreiten.

63 G. GENETTE, Palimpseste 13.

64 Vgl. G. GENETTE, Palimpseste 13.

65 Vgl. U. SUERBAUM, Intertextualität 59.

66 Vgl. U. BROICH, Einzeltextreferenz 48–52.

67 Vgl. M. PFISTER, Systemreferenz 52–58. W. WIESMÜLLER, Intertextualität 70, spricht hier vom »typologischen Bezugfeld« und unterscheidet von der Textgattung noch die Stilformen, die besonders in der Kunst anzutreffen sind (ebd.). Dagegen verwendet W. WIESMÜLLER, Intertextualität 70, für das Phänomen der Systemreferenz die Bezeichnung »referenzielles Bezugfeld«. Weiter unterscheidet er noch zwischen dem Bezug auf Elemente und Strukturen (ebd.).

68 M.T. PLONER, Schriften 51.

69 Vgl. M. PFISTER, Konzepte 1–30.

### 3.1 Modus

Unter dem Modus versteht Wolfgang Wiesmüller »die Art und Weise, wie der Prätext im Folgetext verwendet wird«<sup>70</sup>. Drei Fälle sind grundsätzlich zu unterscheiden, wobei es in der Praxis auch zu einer Kombination der drei Modi kommen kann. An erster Stelle ist das *Zitat* zu nennen. Eine Formulierung des Prätextes wird, ob markiert oder nicht, in einem Metatext identisch oder ähnlich übernommen. Davon zu unterscheiden ist die *Imitation*, die die Eigenarten, aber nicht zwingend die Formulierungen eines Prätextes übernimmt. Hier ist etwa an die Struktur, aber auch den Sprachstil des Prätextes zu denken. Drittens schließlich kann es zu einer *Thematisierung der Bezugnahme* kommen. Hier wird der Prätext metatextuell reflektiert.

Der erste Modus, das *Zitat*, ist noch genauer zu spezifizieren, weil hier eine Vielzahl von Phänomenen subsumiert ist. Das Zitat ist ein Text, der eine »manifeste Präsenz des Fremdtexes«<sup>71</sup> bietet und durch den Autor bewusst eingefügt wurde.<sup>72</sup> Dabei ist mit Maria Theresia Ploner noch zwischen einem expliziten und impliziten Zitat zu trennen, wobei das implizite Zitat ohne Markierung des Zitatcharakters, etwa einer Einführungsformel, auskommt.<sup>73</sup> Genette bezeichnet die impliziten Zitate als Plagiate, die er als »eine nicht deklarierte, aber immer noch wörtliche Entlehnung«<sup>74</sup> versteht. Von dem expliziten und impliziten Zitat ist die *Anspielung* zu unterscheiden. Hier sind keine wörtlichen Übernahmen nötig, sondern für Anspielungen genügt »die Nennung eines Namens, eines Begriffes oder ein paraphrasierender Verweis«<sup>75</sup>. Anspielungen können, wie Zitate, unmarkiert oder markiert sein.<sup>76</sup> Die Einführung einer dritten Kategorie, des *Echos*, geht auf Richard B. Hays zurück.<sup>77</sup> Sie ermöglicht es auf der einen Seite, den Modus »Zitat« differenzierter zu erfassen.<sup>78</sup> Zum anderen aber fordert sie auf der Ebene der Definition eine genaue Abgrenzung zur Kategorie der Anspielung. Unter Echo lässt sich ein Anklang in einem Text auf einen anderen verstehen, der sich objektiv als kaum greifbar erweist, sondern fast ausschließlich nur subjektiven Charakter hat.<sup>79</sup>

70 W. WIESMÜLLER, Intertextualität 69.

71 S. HÜBENTHAL, Transformation 51.

72 Eine Übersicht über verschiedene Formen der Markierung von Zitaten in neutestamentlichen Texten bietet S. HÜBENTHAL, Transformation 52–54.

73 Vgl. M.T. PLONER, Schriften 59 Anm. 191.

74 G. GENETTE, Palimpseste 10.

75 S. HÜBENTHAL, Transformation 54.

76 Vgl. S. HÜBENTHAL, Transformation 54.

77 R.B. HAYS, Echoes.

78 Vgl. H. HÜBNER, Intertextualität 889.

79 Vgl. S. HÜBENTHAL, Transformation 57.



In Hinsicht auf die Systemreferenz lautet die Frage, auf welche Art und Weise Elemente des Musters im Metatext verwendet werden können. Hier geht es kaum um Zitate im obigen Sinne, sondern um die Realisierung von Motiven, die durch bestimmte Formeln ausgedrückt werden können, und die Besetzung fester Rollen.

### 3.2 Intertextualitätssignale

Mit Hilfe von »Intertextualitätssignale[n]«<sup>80</sup> kann der Autor eine intertextuelle Einschreibung kennzeichnen, ohne dass eine solche Markierung »notwendiges Konstituens von Intertextualität ist.«<sup>81</sup> Hier ist zwischen der Form und der Progressionsskala einer solchen Markierung zu unterscheiden. Für Romane als Prototyp moderner Erzählliteratur hat Ulrich Broich drei verschiedenen Formen möglicher Markierungen herausgearbeitet. Zur ersten Form gehören *Markierungen von Nebentexten*.<sup>82</sup> In diesem Fall kann der Prätext in Fußnoten oder im Anhang abgedruckt sein, aber auch in dem jeweiligen Titel kann auf einen gewissen Prätext oder ein virtuelles Muster verwiesen werden. Als Beispiel nennt Broich Bücher mit dem Titel »The Murder of ...«, die auf Kriminalgeschichten hinweisen: Hier hat der Rezipient »in der Regel das intertextuelle Signal des Titels richtig verstanden – es sei denn, er kauft aus Versehen T. S. Eliots *Murder in the Cathedral* (Hervorhebung i. O.)!«<sup>83</sup> Zum zweiten Modus gehören *Markierungen im inneren Kommunikationssystem*. Hier sind es die Akteure innerhalb der Erzählungen selbst, die sich mit anderen Texten auseinandersetzen: Sie lesen die Texte, beschäftigen sich mit deren Charakteren und identifizieren sich mit ihm.<sup>84</sup> Auch schon die Möglichkeit, dass der Verfasser seinem Akteur einen Prätext in physischer Form in die Hand nehmen lässt, markiert eine solche Art von Intertextualität. Wenn Jesus etwa in Lk 4,16–30 in der Synagoge aufsteht, um zu lesen, ihm das Buch des Propheten Jesaja übergeben wird, er das Buch nach der Lektüre wieder zusammenrollt und über die Erfüllung dieser Schrift spricht, liegt ein Fall von Markierung im inneren Kommunikationssystem vor: Jesus selbst setzt sich mit dem Buch Jesaja auseinander. Zur dritten Form gehören schließlich *Markierungen im äußeren Kommunikationssystem*. Die Akteure sind sich – anders als in den Beispielen des zweiten Modus – einer Verbindung zum Prätext nicht bewusst, sondern nur die Rezipienten. Hier intendiert der Verfasser eine Verbindung zum Prätext etwa durch die Wahl von Eigennamen, und zwar sowohl

80 U. BROICH, Formen 31.

81 U. BROICH, Formen 32.

82 Vgl. im Folgenden U. BROICH, Formen 35–38.

83 U. BROICH, Formen 37.

84 Vgl. U. BROICH, Formen 39.

in Bezug auf die Akteure als auch auf die Orte seiner Erzählung.<sup>85</sup> Eine andere Möglichkeit besteht darin, den Handlungsstrang eines bestimmten Prätextes in den Metatext zu implementieren, ohne dass die narrative Struktur des Prätextes im Metatext vollständig und in der Reihenfolge des Prätextes dargebracht werden muss. Als Beispiel nennt Broich Fieldings »Joseph Andrews«. Bereits der Titel markiert die Verbindung zur Geschichte des alttestamentlichen Josef (Markierung in Nebentexten).<sup>86</sup> Dass es aber gerade ein Akteur mit Namen Josef ist, den Lady Booby im ersten Buch des Romans verführen möchte (was ihr aber nicht gelingt), erinnert an die Szene aus dem Buch Genesis, wo die Frau des Potifar den ebenfalls keuschen Josef vergeblich in Versuchung führt (Gen 39,7–23). Hier ergeben sich also nicht nur ähnliche Handlungssequenzen, sondern auch der Name des Verführten (Joseph/Josef) ist praktisch identisch, so dass sich eine Markierung im äußeren Kommunikationszusammenhang ergibt. Eine solche Kombination von Markierungsformen ist keineswegs untypisch.<sup>87</sup>

Die Frage, inwieweit Intertextualitätssignale in unterschiedlicher Deutlichkeit zu definieren sind, bestimmt die Habilitationsschrift von Jörg Helbig, ohne dass diese Studie den Anspruch erhebt, Intertextualität messbar zu machen. Dabei versteht Helbig die Markierung als ein bewusstes Steuerungssignal der Autoren und Autorinnen<sup>88</sup> und unterscheidet in seiner vorgelegten Progressionsskala vier verschiedene Stufen. Bei der ersten Stufe, der *Nullstufe*, fehlt jeglicher Hinweis auf die intertextuelle Beziehung zu einem Prätext (unmarkierte Intertextualität).<sup>89</sup> Zwar werden Prätexte aufgenommen, ihre Sprache, Struktur und Eigenarten aber so in den Metatext integriert, dass sie sich nahtlos einfügen. Dabei kommt es vor, dass der Prätext dem neuen Kontext angepasst wird. Der Verweis ist so unscheinbar, dass selbst Rezipienten, denen der Prätext bekannt ist, die Spur nicht entdecken. Die Gründe für die Markierung mit der Nullstufe können mannigfaltig sein. Helbig nennt etwa das Plagiat, die Adressierung an eine elitäre Gruppierung oder den Versuch, einer politischen Zensur zu entgehen.<sup>90</sup> Eine zweite Stufe ist die *Reduktionsstufe*, bei der Intertextualität nicht explizit, aber implizit markiert wird.<sup>91</sup> Der Grund für die Wahl dieser impliziert markierten Intertextualität hängt etwa von der Intention des Autors ab, eine gewisse Rätselhaftigkeit beizubehalten und den Bezug zum Prätext nicht offen zu legen. Ob diese Markierung erkannt wird, hängt besonders von der Quantität und Position

---

85 Vgl. U. BROICH, Formen 41.

86 Vgl. U. BROICH, Formen 36.

87 Vgl. U. BROICH, Formen 44f.

88 Vgl. J. HELBIG, Intertextualität 53.

89 Vgl. J. HELBIG, Intertextualität 87–91.

90 Dazu vgl. J. HELBIG, Intertextualität 89f.

91 Vgl. J. HELBIG, Intertextualität 91–111.

der Einschreibung ab.<sup>92</sup> Implizit markierte Intertextualität stellt eine »höhere Anforderung an die Allusionskompetenz des Rezipienten«<sup>93</sup> dar als markierte Intertextualität. Die dritte Stufe bezeichnet Helbig als *Vollstufe*.<sup>94</sup> Hier werden intertextuelle Spuren explizit markiert, um den Prätext durchscheinen zu lassen. Dabei unterscheidet Helbig drei Markierungsverfahren. So können erstens Figuren des Prätextes im Metatext erwähnt werden oder sogar physisch auftreten (onomastische Markierungen). Neben diese »Re-used figures« treten dann auch »Re-used authors«, die durch den Erzähler oder die Figuren ins Spiel gebracht werden können.<sup>95</sup> Zweitens kann die intertextuelle Spur im Metatext so übernommen werden, dass die Übernahme des Prätextes durch seine andere Sprache und Struktur als Fremdtext offensichtlich (linguistischen Codewechsel) oder durch die Abweichung in den Zeichensätzen oder die Nutzung von Anführungszeichen der Prätext markiert wird (graphemische Interferenzen). Die vierte und letzte Stufe (*Potenzierungsstufe*)<sup>96</sup> ist in den Fällen vorzufinden, in denen die intertextuelle Bezugnahme unmissverständlich offengelegt wird, indem etwa der Autor des Prätextes genannt und/oder durch metakommunikative Verben deutlich wird, dass es sich hier um Rezeption eines Prätextes handelt.<sup>97</sup> Soweit dieses eindeutig erscheint, ist weiterführend für die konkrete Anwendung zu fragen, inwieweit der jeweilige Kontext des Prätextes auch immer mit in Erinnerung gerufen werden soll oder nicht.<sup>98</sup>

Die Studien von Broich und Helbig zur Markierung von Intertextualität zeigen sich, wenn auch mit Einschränkungen, für die Analyse von Intertextualität im Mt 1,1–4,16 als wichtige Grundlage.

92 Vgl. die Ausführungen bei J. HELBIG, Intertextualität 97–109.

93 J. HELBIG, Intertextualität 95, der gegenüber der impliziert markierten Intertextualität die Durchsichtigkeit der Referenz als zusätzliches Kriterium für die explizit markierte intertextuelle Referenz bestimmt.

94 Vgl. J. HELBIG, Intertextualität 111–131.

95 Erinnert dieses Kriterium an die Markierung im äußeren Kommunikationszusammenhang bei U. BROICH, Konzepte 41–45, ist zugleich ein Unterschied festzustellen: Für Broich werden die Akteure des Metatextes durch ihre Charakterisierung, ihren Namen und/oder ihre Handlung mit den Akteuren des Prätextes in Verbindung gebracht, ohne mit ihnen identisch zu sein, während für Helbig die Akteure des Prätextes im Metatext auftreten oder erwähnt werden.

96 J. HELBIG, Intertextualität 131–137.

97 Vgl. J. HELBIG, Intertextualität 106–137.

98 Vgl. M. KONRADT, Rezeption 922.

### 3.3 Skalierung der Intensität intertextueller Bezüge

Manfred Pfister hat in seinem Aufsatz zu den Konzepten der Intertextualität verschiedene Kriterien vorgeschlagen, um die Intensität zu bestimmen, mit der zwei Texte miteinander in Beziehung stehen.<sup>99</sup> Dabei arbeitet Pfister mit einem Modell von konzentrischen Kreisen, »deren Mittelpunkt die höchstmögliche Intensität und Verdichtung der Intensität markiert, während diese, je weiter wir uns vom ›harten Kern‹ des Zentrums entfernen, immer mehr abnimmt und sich asymptotisch dem Wert Null annähert.«<sup>100</sup> Im Zentrum seiner Untersuchung stehen sechs qualitative Kriterien.<sup>101</sup>

Das erste qualitative Kriterium ist die *Referentialität*. Sie fragt danach, wie deutlich ein Text auf einen anderen verweist und ihn zum Thema macht. Gerade dort, wo nicht einfach ein Zitat des Prätextes übernommen, sondern zugleich seine Herkunft thematisiert wird, nimmt die Intensität zu. Das Kriterium der *Kommunikativität* nimmt das Verhältnis von Autor und Rezipienten in den Blick. Maximale Intensität ist vorzufinden, wenn die intertextuelle Beziehung zwischen Prä- und Metatext nicht nur vom Autor bewusst intendiert ist, sondern er auch Markierungen nutzt, damit sie dem Rezipienten geläufig ist. Pfister weist dagegen auf das Plagiat, das eine schwache Intensität aufweist, weil hier jegliche Markierungen fehlen, die die Rezipienten auf den Prätext hinweisen sollen. Die *Autorreflexion* als drittes Kriterium knüpft an die ersten beiden Kriterien an. Die Intensität der intertextuellen Beziehungen kann noch weiter dadurch gesteigert werden, dass der Autor die Intertextualität selbst thematisiert. Das vierte Kriterium der *Strukturalität* fragt danach, inwieweit ein Prätext nicht nur einzeln und punktuell angespielt, sondern »zur strukturellen Folie eines ganzen Textes wird.«<sup>102</sup> Als fünftes Kriterium ist die *Selektivität* zu nennen. Sie thematisiert den Grad der Prägnanz des intertextuellen Bezugs. Die Intensität ist nach diesem Kriterium größer, wenn ein Element pointiert aus einem Prätext hervorgehoben wird. Eine Anspielung dagegen, die sich unspezifisch und pauschal auf einen größeren Text bezieht, ist deutlich geringer in ihrer Intensität zu bewerten. Die *Dialogizität* als letztes Kriterium fragt nach dem Grad der semantischen und ideologischen Spannung zwischen dem Zusammenhang im Prä- und Metatext. Die Intensität ist dabei umso höher, je »fremder« sich die Anspielung oder das Zitat im und zum neuen Kontext verhält und z. B. die ideologischen Voraussetzungen des Prätextes unterminiert werden. In diesem Fall erkennen die Rezi-

---

99 Vgl. M. PFISTER, Konzepte 25–30.

100 M. PFISTER, Konzepte 25.

101 Daneben erwähnt M. PFISTER, Konzepte 30, kurz einige quantitative Kriterien. Dazu gehören »zum einen die Dichte und Häufigkeit der intertextuellen Bezüge, zum anderen die Zahl und die Streubreite der ins Spiel gebrachten Prätexte.«

102 M. PFISTER, Konzepte 28.

ipienten, dass etwas Fremdes den Text bestimmt und werden so auf dieses Fremde aufmerksam.

### 3.4 Identifizierung intertextueller Bezüge

Ein Text kann zu einem anderen oder mehreren anderen Texten Gemeinsamkeiten aufweisen. Diese Übereinstimmungen können etwa in einem gemeinsamen Wortschatz, einer ähnlichen Struktur oder einem ähnlichen Thema bestehen. Diese Feststellung ist zunächst rein methodisch ganz von der Frage zu unterscheiden, ob und unter welchen Umständen diese Gemeinsamkeiten vom Autor des Metatextes intendiert sind oder ob sie von den Rezipienten des Metatextes erkannt werden.

Es bietet sich daher an, die folgende Analyse in zwei Schritten anzugehen. In einem ersten Schritt sollen mögliche Gemeinsamkeiten zwischen einem Prä- und Metatext kategorisiert werden, bevor in einem zweiten Schritt die Möglichkeiten besprochen werden, unter welchen Umständen es wahrscheinlich gemacht werden kann, dass der Autor den Bezug zum Prätext intendiert hat und die Rezipienten diesen Bezug auch erkennen.

Besonders Dale C. Allison<sup>103</sup> und Ulrich Luz<sup>104</sup> haben in ihren Arbeiten zur Intertextualität verschiedene Kategorien herausgearbeitet, in denen Gemeinsamkeiten zwischen zwei Texten sortiert werden können. Sie sind im Folgenden zu nennen und jeweils kurz zu erläutern.

1. *Gemeinsame Schlüsselwendungen*: Innerhalb einzelner Texte gibt es Worte oder Wendungen, die etwa aufgrund ihrer Stellung im Text oder ihrer häufigen Verwendung zu Schlüsselwendungen für den konkreten Text werden. Zu denken ist etwa an die Wendung *ἐν ἀρχῇ*, die den Beginn des Johannesevangeliums und des Buches Genesis markiert.<sup>105</sup>
2. *Gemeinsame Syntagmen*: Zwei Texte können eine ähnliche oder identische Kette von Elementen aufweisen, wie sie ein Satz oder Satzglied bietet.<sup>106</sup> Sie sind von der Kategorie der Schlüsselwendungen nicht zumeist nur aufgrund ihrer Länge zu unterscheiden, sondern etwa auch durch ihr einfaches Vorkommen im Text. Allison nennt als Beispiel die Formulierung in Mk 1,6 (*καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὄσφυν αὐτοῦ*), die fast mit 2 Kön 1,8 (*καὶ ζώνην*

103 Vgl. D.C. ALLISON, Moses 19f.

104 U. LUZ, Intertexts 130f., stellt dabei folgende Elemente heraus: »specific lexical items, word order, syntax, images, or structure.«

105 Vgl. K. WENGST, Joh I 43; D.C. ALLISON, Moses 20.

106 Der Begriff »Syntagma« umfasst sowohl eine identische oder ähnliche »word order« und »syntax«, also zwei Elemente, die U. LUZ, Intertexts 131, nennt.

δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὄσφυν αὐτοῦ) übereinstimmt.<sup>107</sup> Ein anderes Beispiel ist die Gottesrede in Ex 4,19 (τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν), die nahezu identisch in Mt 2,20 (τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου) aufgenommen ist.<sup>108</sup>

3. *Gemeinsame narrative Struktur*: Die narrative Struktur zweier Texte kann sich ähneln.<sup>109</sup> Weil sich dabei sowohl die Formulierungen als auch die Akteure unterscheiden oder unterscheiden können, bietet es sich an, hier mit den Begriffen Rollen und Motiven zu arbeiten, um die Gemeinsamkeiten aufzuzeigen. Dabei ist auf der nächsten Stufe zu unterscheiden, ob die Gemeinsamkeiten von zwei einzelnen Texten in den Blick geraten (Einzeltextreferenz) oder sich die Gemeinsamkeiten aufgrund der Zugehörigkeit beider Texte zu einem System (Systemreferenz) ergeben. Als Beispiel nennt Allison den Text Mk 1,16–18 und 1 Kön 19,19–21.<sup>110</sup> In der Einzeltextreferenz ist über die narrative Struktur zu 1 Kön 19,19–21 festzustellen, dass erstens der Rufer (Jesus und Elia) auftritt und zweitens den Berufenen (Elischa/Simon und Andreas) bei dessen Arbeit antrifft. Drittens ruft der Rufer den Berufenen in der Nachfolge, der Berufene trennt sich viertens von seinen Eltern und folgt fünftens dem Rufer in die Nachfolge. Zugleich sind die Unterschiede nicht zu verschweigen. Dass sich Elischa noch, anders als das Brüderpaar in der markinischen Erzählung, von seinen Eltern verabschiedet, findet keine Parallele in Mk 1,16–18. Und auch die Art des Rufes unterscheidet sich.<sup>111</sup> Zugleich zeigt der Vergleich mit weiteren Texten wie Mt 9,9, dass 1 Kön 19,19–21 und Mk 1,16–18 zum System »Berufungsgeschichte« gehören.<sup>112</sup>
4. *Gemeinsame Umstände*: Die Umstände, von denen eine Erzählung berichtet, können mit denen einer anderen Erzählung übereinstimmen oder sich ähneln. Wenn Jesus in Mt 5–7 auf einen Berg steigt und die Gebote der Tora formuliert, agiert er wie Mose im Buch Exodus, der am Sinai die Tora in Empfang nimmt. Allison nennt die Erzählung von der Überquerung des Jordans durch Josua, die wie »Moses' crossing of the Red Sea«<sup>113</sup> gestaltet ist. Die Subsummierung der Beispiele unter die Kategorie der Umstände und nicht der narrativen Struktur ist damit begründet, dass diese um einiges weniger speziell sind als etwa die Beziehung zwischen 1 Kön 19 und Mk 1.

107 Vgl. D.C. ALLISON, Moses 19.

108 Vgl. U. LUZ, Intertexts 131.

109 Zum Element »structure« vgl. U. LUZ, Intertexts 131.

110 Vgl. D.C. ALLISON, Moses 20.

111 In Mk 1,17 ruft der Rufer (Jesus) den Berufenen (Simon und Andreas) in die Nachfolge (δεῦτε ὀπίσω μου), in 1 Kön 19,19 geschieht die Berufung durch eine Zeichenhandlung.

112 Dazu vgl. die Ausführungen bei K. BERGER, Formen 372f.; M. EBNER/B. HEININGER, Exegese 199–201.

113 D.C. ALLISON, Moses 19.

5. *Bilder*: Zwei Texte können durch gemeinsame Bilder bestimmt sein. Zu denken ist hier etwa an das Bild der Vögel, die in einem großen Baum leben (z. B. Mk 4,30–32), das sich zum Teil in verschiedenen alttestamentlichen Stellen (Dan 4,7–9.11.18f.; Ez 17,22–24; 31,6) finden lässt.<sup>114</sup>

Es ist selbstverständlich, dass, obwohl es Verbindungslinien zwischen Texten gibt, diese nicht notwendigerweise auch vom Autor intendiert und vom Rezipienten erkannt werden, sondern zufällig entstanden sein können. Daher ist es sinnvoll, weitere Kriterien zu nennen, die die Möglichkeit, dass die Bezüge zwischen zwei Texten intendiert sind und erkannt werden, nach ihrer Wahrscheinlichkeit zu skalieren, ohne hier im mathematischem Sinn Prozentzahlen nennen zu können.<sup>115</sup>

Dabei ist auf der einen Seite zu fragen, welche Voraussetzungen überhaupt erfüllt sein müssen, dass Bezüge hergestellt werden können. Dazu hat Richard B. Hays besonders die Frage nach der Verfügbarkeit (*Availability*) des Prätextes thematisiert.<sup>116</sup> Damit ein Text verfügbar ist, muss der Prätext älter sein als der Metatext (*chronological ordering*)<sup>117</sup> und zweitens in der Rezipientengemeinschaft vorhanden gewesen sein. Auf der anderen Seite ist zu fragen, welche Kriterien die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass die Bezüge zwischen zwei Texten vom Autor intendiert und vom Rezipienten auch erkannt werden. Eine solche Skalierung kann in Bezug auf folgende Elemente geschehen:

1. *Volumen der Verwendung gemeinsamer Elemente*: Dass einzelne Texte gemeinsame Elemente aufweisen, kann reiner Zufall sein. Umso mehr aber die Anzahl der gemeinsamen Elemente zunimmt, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass diese vom Autor intendiert sind und von den Rezipienten wahrgenommen werden. Gesteigert wird diese Wahrscheinlichkeit noch, wenn sich in beiden Texten die Kombination verschiedener Elemente ergibt. Die Skalierung des Volumens kann nach quantitativen und qualitativen Kriterien geschehen. Die quantitativen Kriterien blicken auf die Anzahl der Gemeinsamkeiten zwischen zwei Texten.<sup>118</sup> Diese Anzahl lässt noch eine Skalierung in absolute und relative Vorkommen zu.

114 Vgl. G. GÄBEL, Senfkorn 332f.

115 R.B. HAYS, Echoes 32, spricht von »shades of certainty«.

116 Vgl. R.B. HAYS, Echoes 29.

117 R.B. HAYS, Echoes 30, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Evangelien jünger sind als die (authentischen) Paulusbriefe und so die Evangelien nicht als Prätexte für die Briefe in Frage kommen können.

118 Vgl. W. WIESMÜLLER, Intertextualität 70.

Jörg Helbig trennt noch einmal zwischen der Repetition und der Addition:<sup>119</sup> Die Repetition fragt danach, ob es eine mehrfache Bezugnahme auf einen spezifischen Referenztext durch Wiederholung derselben Spur gibt, während die Addition auf die amplifikatorische Bezugnahme auf einen spezifischen Referenztext durch Kombination unterschiedlicher Spuren blickt.

Die Qualität der Bezüge hängt u. a. von der Positionierung der gemeinsamen Elemente in den Texten zusammen,<sup>120</sup> aber auch ihrer Länge.

2. *Markierung*: Ein Prätext, auf den durch Markierungen hingewiesen wird, macht es wahrscheinlicher, dass dieser Bezug durch den Autor intendiert ist und die Rezipienten diesen erkennt. Die Einschreibungen auf der unterschiedlichen Progressionsskala beeinflussen den Grad der Wahrscheinlichkeit.
3. *Wiederkehr*: Wenn sich Verbindungslinien zu demselben Prätext oder einem Prätext, in dem dieselbe Figur wie im Metatext agiert, in einem Text derselben Schrift (oder anderen Schriften desselben Autors) herausarbeiten lassen, in denen der Metatext zu finden ist, erhöht dieses die Möglichkeit, dass solche Bezüge auch im Metatext intendiert sind und erkannt werden.<sup>121</sup> Wenn etwa einzelne Texte des matthäischen Prologs immer wieder Verbindungslinien zur Mosegeschichte bieten,<sup>122</sup> ist es wahrscheinlicher, dass auch in weiteren Texten diese Bezüge intendiert sind und erkannt werden. Ein weiteres ist hier zu bedenken. Ein Prätext, der für eine Gruppe eine enorme Bedeutung hat, wird schneller verwendet und wahrgenommen. Für die christliche Gemeinschaft und das Neue Testament bietet Ps 110 ein gutes Beispiel: »Kein anderer Text aus dem Alten Testament ist im Neuen Testament in Zitaten und Anspielungen derart präsent wie Ps 110, der eine zentrale Rolle bei der Entwicklung der Christologie spielte.«<sup>123</sup> Wenn der matthäische Jesus bereits in Mt 22,44 auf Ps 110 rekurriert und die Rezipienten dieses erkannt haben,<sup>124</sup> steigt die Wahrscheinlichkeit, dass sie sein Wort in 26,64 (ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ) ebenfalls mit diesem Psalm in Verbindung bringen, auch wenn der Wortbestand nur wenig gemeinsam hat.
4. *Thematische Übereinstimmung*: Bezüge zu einem Prätext, dessen Aussagen mit der inhaltlichen Ausrichtung der Schrift, in dem der Metatext einzu-

119 Daneben nennt J. HELBIG, Intertextualität 98–102, noch die Kontamination, die den allgemeinen Durchdringungsgrad eines Textes zum Gegenstand hat.

120 Noch einmal ist auf das ἐν ἀρχῇ in Joh 1,1 zurückzukommen.

121 Das Kriterium »recurrence« ist durch R.B. HAYS, Echoes 30, eingeführt worden. Vgl. auch U. LUZ, Intertexts 131.

122 Vgl. ganz allgemein D.C. ALLISON, Moses.

123 Vgl. B. KOLLMANN, Priesterkönig 157.

124 Vgl. U. LUZ, Mt III 287.



- ordnen ist, übereinstimmen, werden von den Rezipienten eher wahrgenommen und machen es wahrscheinlicher, dass sie vom Autor intendiert sind.<sup>125</sup>
5. *Auslegungsgeschichte*: Die Wahrscheinlichkeit, dass der Autor den Bezug zum Prätext intendiert und dieser durch die Rezipienten erkannt werden, steigt dort, wo die Auslegungsgeschichte diese Bezüge offenlegt.<sup>126</sup> So ist dieses Kriterium der Testfall, der vor Willkür (auch) in der modernen Exegese warnen kann. Je öfter ein Prätext von den Rezipienten unterschiedlicher Zeiten wahrgenommen wurde, umso mehr erhöht sich die Chance. Allerdings ist auch hier vor jeder Form eines Automatismus zu warnen: Die ersten Rezipienten des Evangeliums können bestimmte Texte besonders gut kennen, andere dagegen kaum.
  6. *Zufriedenstellung*: Schließlich fragt das sechste Kriterium danach, wie sehr der intertextuelle Bezug für die Argumentation im Metatext Sinn macht.<sup>127</sup> Passt er in die Argumentationsstruktur des Metatextes?

Die Aufzählung einiger wichtiger Kriterien, an der die intentionale Einschreibung eines Prätextes durch den Autor und seine Rezeption wahrscheinlich gemacht werden kann, erhebt keinesfalls den Anspruch, vollständig zu sein. Die Anwendungen in den nächsten Kapiteln werden allerdings zeigen, dass damit wesentliche Punkte genannt sind.

### 3.5 Funktionen

Intertextuelle Bezüge als Autor herzustellen oder als Rezipient zu erkennen, kann allein von der Freude am Spiel mit Texten herrühren.<sup>128</sup> Allerdings geht darin das Phänomen der Intertextualität nicht auf. Denn durch die Bezüge zweier Texte entstehen Sinneffekte,

»die keiner der beiden Texte für sich allein gesehen eröffnet. Und das gilt im Paradigma der Intertextualität in beide Richtungen. Das Sinnpotential beider Texte wird durch die intertextuelle Bezugnahme verändert.«<sup>129</sup>

Die Funktion intertextueller Textkonstitution besteht darin, den Prä- oder Metatext mit einer Zusatzkodierung zu versehen, die (nur) durch die gegenseitige

125 Vgl. R.B. HAYS, *Echoes* 30; U. LUZ, *Intertexts* 131.

126 Vgl. R.B. HAYS, *Echoes* 31; U. LUZ, *Intertexts* 131: »The biblical intertext should have been recognized as such by earlier readers: that is, it should have a pedigree in the history of interpretation.«

127 Vgl. R.B. HAYS, *Echoes* 31 f.

128 Vgl. B. SCHULTE-MIDDELICH, *Funktionen* 214 f.

129 S. ALKIER, *Bibel* 8.

Spiegelung von Prä- und Metatext hervortritt.<sup>130</sup> In Hinblick auf die Kodierung des Prätextes kann es zu einer *Bedeutungsbestätigung* des Prätextes kommen, in dem die Aufnahme einer Vorlage durch den Autor des Metatextes den Geist und die Intention des Prätextes stützen und für wichtig gelten lassen. So schreibt Umberto Eco über die Funktion seines Romans *Il nome della rosa*, dass man eine vergangene Geschichte erzählt, »um uns Heutigen besser begreiflich zu machen, was damals geschehen ist und inwieweit das damals Geschehene uns noch heute betrifft.«<sup>131</sup> Neben der Bedeutungsbestätigung kann der Prätext mit einer *Bedeutungserweiterung* versehen werden, »die sich weder aus dem Ursprungstext allein noch aus der Autorintention nachweisen lassen.«<sup>132</sup> Diese kann mit einer kritisch wertenden Intention verbunden sein, wenn durch die Spiegelung von Prä- und Metatext etwa ein negatives Charakteristikum einer Person des Prätextes besonders in den Vordergrund rückt, das im Prätext eigentlich im Hintergrund steht. Das zeigt sich am Beispiel des neutestamentlichen Josefs, der in Mt 1,19 aufgrund seiner Barmherzigkeit Maria nicht öffentlich bloßstellen wollte (*καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι*),<sup>133</sup> was ihn von Juda in Gen 38,24 unterscheidet, der Tamar in einer ähnlichen Situation zum Tode durch Verbrennen verurteilt. Das eigentliche Vergehen Judas besteht in 38,6–30 zwar darin, dass er Tamar seinen jüngsten Sohn Schela vorenthält, während die für das Vergehen Tamars zu harte Verurteilung der Schwiegertochter möglicherweise sogar durch das Vorbild JHWHs gedeckt ist, der den unsolidarische Onan sterben lässt (38,9).<sup>134</sup> Werden die beiden Texte Gen 38,6–30 und Mt 1,18b–25 aufeinander bezogen, wird Juda durch die Verurteilung Tamars auf der Folie des Verhaltens Josefs negativ dargestellt.

In Hinblick auf die Kodierung des Metatextes kann ein Prätext »die Valenz des Wirklichkeitsmodells des Folgetextes«<sup>135</sup> stützen (*Sinnstützung*)<sup>136</sup>, während umgekehrt es durch *Sinnkontrast* zu einer Auf- oder Abwertung des Wirklichkeitsmodells des Metatextes kommen kann.<sup>137</sup> Wenn Jesus in Lk 6,1–5 etwa auf die Autorität Davids verweist, die es ihm erlaubt hat, sich über das Gesetz zu

130 Dabei kommt es oftmals zu einer Mehrfachkodierung. Vgl. W. WIESMÜLLER, Intertextualität 70f.

131 So in der Nachschrift zum »Namen der Rose«.

132 B. SCHULTE-MIDDELICH, Funktionen 217.

133 Zur Diskussion vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 257f.

134 Die Schwangerschaft Tamars, die in Gen 38,24 an Juda herangetragen und auf Unzucht zurückgeführt wird, erfüllt anscheinend denselben Tatbestand wie die Weigerung Onans, mit Tamar ein Kind für den verstorbenen Er zu zeugen. Erst in Gen 38,25 kann Juda die Schwangerschaft Tamars anders bewerten.

135 B. SCHULTE-MIDDELICH, Funktionen 221.

136 Die sinnstützende Funktion wird durch B. SCHULTE-MIDDELICH, Funktionen 221, noch durch die Sinnerweiterung ergänzt.

137 B. SCHULTE-MIDDELICH, Funktionen 223.

stellen,<sup>138</sup> dann nutzt er dieses, um dadurch die Verfügungsgewalt des Menschensohnes über den Sabbat zu legitimieren (Sinnstützung). Neutral dagegen ist die *Sinnkonstitution*: Hierunter fallen intertextuelle Hinweise, die einer ökonomischen Informationsweitergabe dienen. Bernd Schulte-Middelich weist auf die Sherlock-Holmes-Romane hin, in denen eine kurze Anspielung auf eine bekannte Gewohnheit des Helden ein ganzes Bündel zusätzlicher Informationen bei den Rezipienten freisetzt, die sie im ersten Roman bereits kennen gelernt haben.<sup>139</sup> Die Funktionsbestimmung kann allerdings komplementär sowohl durch den Autor (produktionsästhetisch) als auch durch die Rezipienten (rezeptionsästhetisch) vorgenommen werden.<sup>140</sup>

### 3.6 Der Evangelist und seine Gemeinde(n). Ein skizzenhafter Versuch einer Profilierung von Autor und Rezipienten im Matthäusevangelium

In der heutigen Forschung herrscht ein relativ großer Konsens darin, den Redaktor des Matthäusevangeliums («Matthäus») als »einen Judenchristen bzw. christusgläubigen Juden«<sup>141</sup> zu verstehen.<sup>142</sup> Folgende Argumente sprechen dafür.<sup>143</sup> An erster Stelle versteht der Evangelist seine ethischen Forderungen, die in der Barmherzigkeit gipfeln, als Erfüllung der Tora, die vollständig zu halten ist.<sup>144</sup> So urteilt Matthias Konradt: »Charakteristisch ist für Matthäus, dass er Jesu ethische Unterweisung positiv an die Tora anbindet und auf diese bezieht.«<sup>145</sup> Zweitens bietet das Evangelium eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, wie sie besonders in den zahlreichen alttestamentlichen (Propheten)Zitaten und jüdischen Traditionen und Diskursen (z. B. 12,5–7.11 f.) zum Vorschein tritt.<sup>146</sup> Drittens hat das Matthäusevangelium eine Nachgeschichte in jüdischen Kreisen gehabt.<sup>147</sup> Viertens weist die Sprache des Matthäusevangeliums zahlreiche Berührungen mit der Septuaginta auf, was auf einen judenchristlichen Verfasser hindeutet.<sup>148</sup>

138 Vgl. M. WOLTER, Lk 234f.

139 Vgl. B. SCHULTE-MIDDELICH, Funktionen 220.

140 Vgl. W. WIESMÜLLER, Intertextualität 71.

141 M. KONRADT, Mt 17.

142 Vgl. bereits J. GNILKA, Mt II 515; M. KONRADT, Rezeption 919; U. LUZ, Mt I 85.

143 Vgl. U. LUZ, Mt I 85–88.

144 Gerade im Gegenüber zum Markusevangelium unterstreicht Matthäus die Bedeutung des Sabbats und der Reinheitsvorschriften. Vgl. P. FIEDLER, Mt 20.

145 M. KONRADT, Mt 16.

146 Vgl. U. LUZ, Mt 18.

147 U. LUZ, Mt I 88: »In vielen Teilen des Judenchristentums hat also das Mt-Evangelium eine besonders intensive Wirkungsgeschichte gefunden.«

148 Vgl. U. LUZ, Mt I 87.

Die Verwurzelung im Judentum gilt nicht nur für den Verfasser des Evangeliums, sondern auch für den Adressatenkreis seiner Hausgemeinde(n).<sup>149</sup> Die Rezipienten des Evangeliums halten weiterhin den Sabbat und haben eigene Synagogen, die sie von denen der Pharisäer unterscheiden (etwa 4,23; 10,17).<sup>150</sup> Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass in der Gemeinde ein gewisser heidenchristlicher Anteil vorzufinden ist, auch wenn es fraglich ist, ob die in 28,18–20 aufgetragene Mission unter Heiden bereits in den Gemeinden zur Praxis geworden ist oder noch für die Zukunft aussteht.<sup>151</sup>

Für die Intertextualitätsdebatte zum Matthäusevangelium ist demnach davon auszugehen, dass sowohl dem Evangelisten als auch den Rezipienten des Evangeliums Texte des Alten Testaments und der jüdischen Tradition vertraut waren, auch wenn kaum sicher festzustellen ist, wie breit und wie tief diese Kenntnisse reichten. Wenn zudem davon auszugehen ist, dass Matthäus ein »Exponent«<sup>152</sup> seiner Gemeinde war und sich in Sprache und Theologie an seiner Gemeinde orientierte, ist zu vermuten, dass ihm die Voraussetzungen bezüglich der Kenntnisse der jüdischen Texte der Rezipienten seiner Schrift geläufig war.

#### 4. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in sechs Teile. Nach der Einführung (I) soll der matthäische Prolog Mt 1,1–4,16 abgegrenzt und gegliedert werden (II). Hier zeigt sich, dass Matthäus in 1,1.18–4,16 die Herkunft Jesu Christi in den Fokus stellt und der Evangelist diese mit Hilfe der Genealogie 1,2–16.17, die als eine Art Exkurs zu 1,1.18–4,16 gelten kann, noch einmal unter einer neuen Perspektive in den Blick nimmt.

Teil III dieser Untersuchung fragt nach den *Herrschaftsräumen*, in denen Jesus Christus und die Könige verortet werden können. Dabei kommt es im Prolog zu einer Aufteilung Israels (2,21: γῆ Ἰσραὴλ), wobei Archelaos als König in Judäa herrscht, während Jesus als Messias über die Landesteile der Galiläa regiert. Insofern ist die genealogische Abstammung Jesu von Josef kein Zufall, gilt doch bereits Jerobeam, der erste König eines von Judäa unabhängigen Nordreiches, als Sohn Josefs (1 Kön 11,26–12,33).

149 Vgl. P. FIEDLER, Mt 20; M. KONRADT, Mt 18.

150 In der Rede von »ihren Synagogen« spiegelt sich die organisatorische Eigenständigkeit der matthäischen Gemeinden wider, ohne dass sich damit die Gemeinden selbst außerhalb des Judentums verorten würden. Zur Diskussion über die Stellung der Gemeinde im Judentum vgl. die Ausführungen bei U. LUZ, Mt I 94–99.

151 Vgl. M. KONRADT, Mt 18f.; P. FIEDLER, Mt 20.

152 U. LUZ, Mt I 82.

Teil IV dieser Arbeit fragt danach, inwieweit sich die *Herrschaftspolitik* des Messias und der Könige unterscheidet. Wendet sich Jesus Christus ab 4,17 besonders den Kranken, Sündern und Hungernden zu, wird dieses bereits im Anfangsteil des Evangeliums verdeckt dadurch in den Blick genommen, dass Jesus Christus hier als neuer David, neuer Mose und neue Josef vorgestellt wird. Wie er sich dann als davidischer Hirte den Kranken zuwendet, rettet er als neuer Mose von den Sünden und ernährt wie der alttestamentliche Josef die Hungernden. Eine ganz andere Politik macht dagegen der König Herodes, der die Kinder in Bethlehem töten lässt, um seine eigene Macht zu sichern (Mt 2,16–18).

In Teil V stehen schliesslich die *Herrscherattribute* von Messias und König im Mittelpunkt. Während Barmherzigkeit und Gerechtigkeit als signifikanter Ausdruck der Identität des messianischen Herrschers gelten und das in der Genealogie 1,2–16.17 dadurch seinen Ausdruck findet, dass Jesus von gerechten (Tamar/Josef) und barmherzigen (Rahab/Rut) Vorfahren abstammt, wird die Nennung des Königs David in der Genealogie (1,6) eng mit seinem doppelten Vergehen gegen Urija verbunden, so dass das Handeln des Königs in der Folge als böse (2 Sam 11,27:  $\gamma\epsilon\gamma\rho\tau\omicron\upsilon\nu\eta\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ ) bestimmt wird. Den Abschluss der Arbeit bildet schliesslich ein Fazit (Kapitel VI).

---

## Teil II.

### Textabgrenzung und Gliederung von Mt 1,1–4,16

#### 1. Die Textabgrenzung des matthäischen Prologs (Mt 1,1–4,16)

»Die Gliederung des Matthäusevangeliums ist chronisch umstritten und schwierig«<sup>153</sup>. Diese Feststellung von Matthias Konradt zeigt symptomatisch auf, mit welchen Hindernissen die AuslegerInnen des ersten Evangeliums zu kämpfen haben. Sowohl in Bezug auf das gesamte Evangelium als auch auf bestimmte Teile der Jesusgeschichte gibt es zumeist unterschiedliche Vorschläge, die sich nur zum Teil harmonisieren und kombinieren lassen. Aber nicht nur bei der Gliederung, sondern auch der Textabgrenzung werden verschiedene Thesen vorgestellt. Das zeigt sich bereits in Bezug auf den matthäischen Prolog. Hier stellt sich etwa die Frage, ob der erste Vers des Evangeliums integraler Bestandteil des Prologs ist oder als Überschrift für die gesamte Schrift fungiert. Aber auch das Ende des Prologs ist umstritten, wie ein Blick auf die Forschungsliteratur zeigt.

##### 1.1 Das Ende des matthäischen Prologs

Das Ende des matthäischen Prologs wird in der Forschung unterschiedlich bestimmt. Exemplarisch lassen sich vier Vorschläge aufzeigen.<sup>154</sup> Der erste Vorschlag geht auf Benjamin W. Bacon<sup>155</sup> zurück, der die These vertritt, der Hauptteil des Matthäusevangeliums teile sich analog zu den fünf Büchern Mose in fünf Komplexe, die aus der Kombination einer Rede und den dazugehörigen Erzähltexten bestehen. Weil Bacon der ersten Rede (5–7) die Kapitel 3–4 als Erzähltext zuordnet, endet für ihn der Prolog bereits mit 2,23.<sup>156</sup> Ein zweiter Vor-

---

153 M. KONRADT, *Israel* 110 Anm. 78.

154 Einen Überblick über speziell diese Frage bietet G. HÄFNER, »Jene Tage« 43–45.

155 Dazu die ausführliche Analyse bei B.W. BACON, *Studies* 167–263.

156 Die Bedeutung der Reden hat Matthäus nach B.W. BACON, »Fünf Bücher« 48–50, durch die fast gleichlautende Abschlussbemerkung hervorgehoben.

schlag lässt sich besonders mit Jack D. Kingsbury<sup>157</sup> verbinden, der das Evangelium in drei Teile gliedert, wobei der zweite (4,17–16,20) und dritte (16,21–28,20) Teil jeweils mit einer ähnlichen Formel (*ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ...*) eingeleitet werden. Dieser Vorschlag, der das Ende des ersten Teils in 4,16 erkennt, ist in der gegenwärtigen Forschung weit verbreitet.<sup>158</sup> Eine dritte Gruppe<sup>159</sup> betont dagegen den Zusammenhang der Ringkomposition 4,23–9,35 und lässt daher den Prolog entweder in 4,17 oder 4,22 enden,<sup>160</sup> weil 4,18–22 entweder dem Prolog zuzurechnen ist oder als ein Übergangsabschnitt zwischen dem vorangehenden (bis 4,17) und nachfolgenden Teil (ab 4,23) bestimmt werden kann.<sup>161</sup> Viertens hat Gerd Häfner mit Anderen<sup>162</sup> zum einen auf die enge Anbindung von 3,1 (*ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις*) an das zweite Kapitel aufmerksam gemacht<sup>163</sup> und zum anderen die parallele Struktur von 2,22–3,2 und 4,12–17 herausgearbeitet.<sup>164</sup> Auf den Rückzug Josefs bzw. Jesu nach Galiläa (1) folgt die Wohnungnahme in Nazaret bzw. Kafarnaum (2), die durch ein Erfüllungszitat reflektiert wird (3). Danach (4) wird die Zeitansage des Täufers in 3,1 durch die Zeitansage Jesu in 4,17 wiederaufgenommen.<sup>165</sup> Neben den inhaltlichen Gemeinsamkeiten zeigt der Vergleich auch wörtliche Übereinstimmungen beider Texte:

157 Vgl. J.D. KINGSBURY, Matthew 7–25.

158 Vgl. U. POPLUTZ, Mt 7; M. KONRADT, Mt 2f.; J. GNILKA, Mt II 524.

159 Vgl. U. LUZ, Mt I 120–123; G. HÄFNER, »Jene Tage« 52–55. Dagegen revidiert Ulrich Luz in einem späteren Aufsatz seine aus dem Kommentar dargelegte Überzeugung, dass der Prolog mit Mt 4,22 sein Ende finden würde und schließt den Prolog nun ebenfalls mit 4,16 ab (vgl. U. LUZ, Jesus-Christus-Geschichte 398).

160 G. HÄFNER, »Jene Tage« 54: »Weitaus schwieriger ist ein Kriterium für die Bestimmung des genauen Endes dieses Teils [des Prologs; M.B.] zu gewinnen. Am meisten spricht aber für den Vorschlag, der 4,22 als Abschluss sieht.«

161 Vgl. U. LUZ, Mt I 121. An anderer Stelle (ebd., 34) bezeichnet Luz dagegen Mt 4,12–22 als Übergangsabschnitt. Besonders G. HÄFNER, »Jene Tage« 54, betont den engen Zusammenhang zwischen den Texten 2,22f.; 3,1f. auf der einen und 4,12–16.17 auf der anderen Seite, durch die Matthäus »eine Inklusion, die den Täufer und seine Basileia-Botschaft dem Nazaret-Aufenthalt Jesu zuordnet«, schafft. Die nachfolgende Schülerberufung (4,18–22) bildet dabei ein Bindeglied zwischen dem öffentlichen Wirken Jesu (ab 4,23) und dem vorangegangenen, ist aber »noch dem Teil zuzuordnen, der der Verkündigung Jesu vorausgeht« (ebd.).

162 Z. B. B. J.D. KINGSBURY, Matthew 16; U. LUZ, Mt I 120.

163 G. HÄFNER, »Jene Tage« 45–52, stellt vier grundsätzlich unterschiedliche Deutungen der Wendung *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις* in Mt 3,1 vor, die eine knapp 30-jährige Lücke zu 2,23 schließen muss.

164 So auch G. HÄFNER, »Jene Tage« 53: »Ist man auf den engen Anschluß von 3,1 an 2,23 erst einmal aufmerksam geworden, erschließt sich 4,12–16.17 als parallel aufgebautes Gegenstück zu 2,22f.; 3,1f.«

165 Vgl. G. HÄFNER, »Jene Tage« 53.

	Mt 2,22–3,2	Mt 4,12–17
1	<sup>22</sup> ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν χρηματισθεὶς δὲ κατ’ ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας	<sup>12</sup> ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν
2	<sup>23</sup> καὶ ἔλθων κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ	<sup>13</sup> καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρά ἐλθὼν κατώκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὄρισις Ζαβουλῶν καὶ Νεφθαλίμ
3	Reflexionsebene: Erfüllungszitat (2,23c–d)	Reflexionsebene: Erfüllungszitat (4,15f.)
4	<sup>1</sup> ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας <sup>2</sup> καὶ λέγων μετανοεῖτε ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	<sup>17</sup> ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν μετανοεῖτε ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Dieser Bezug zwischen 2,22–3,2 und 4,12–17 kann unterschiedlich gedeutet werden. Auf der Ebene der Komposition bilden beide eine Inklusion um das Wirken des Täufers, was als Stilmittel häufiger im Matthäusevangelium belegt ist.<sup>166</sup> Von der Frage, ob das Wirken des Täufers in 2,22–4,17 schon zum Hauptteil zu rechnen ist oder nicht, hängt es dann ab, ob der Prolog entweder mit 2,21 oder mit 4,17 endet. Auf der Ebene der Erzählung lassen sich 2,22–3,2 und 4,12–17 als Introitus eines neuen Abschnitts der Jesusgeschichte verstehen. So wird das Wirken des Johannes in die Zeit verortet, in der Jesus in Nazaret lebt (2,22–4,11), während die Verkündigung Jesu zu der Phase seines Lebens gehört, in der er in Kafarnaum wohnt.<sup>167</sup> Folgt man dieser Überlegung, wäre das Ende des Prologs mit (2,21 oder) 4,11 zu bestimmen, während 4,12–17 dann als »Inhaltsangabe«<sup>168</sup> und Beginn für den Hauptteil des Evangeliums fungieren würde.<sup>169</sup> Daneben existieren viele weitere Vorschläge,<sup>170</sup> wobei aber auch die Kombination verschiedener Varianten belegt ist. So vertritt Hubert Frankemölle die enge Zuordnung von Rede- und Erzählkomplex im Matthäusevangelium, ordnet aber

166 Besonders ist hier auf die Verse Mt 4,23 und 9,35 zu verweisen, die aufgrund ihrer fast identischen Formulierung die Lehre Jesu (»Bergpredigt«) und die Wundertätigkeit Jesu rahmen (M. EBNER, Matthäusevangelium 129–132). Zu Inklusionen im Matthäusevangelium allgemein vgl. U. LUZ, Mt I 30.

167 Vgl. G. HÄFNER, »Jene Tage« 54.

168 P. FIEDLER, Mt 95.

169 Für F. WILK, Jesus 92, leitet der Ortswechsel nach Kafarnaum in Mt 4,12 das öffentliche Wirken Jesu Christi ein.

170 Dazu vgl. G. HÄFNER, »Jene Tage« 44f.



etwa die erste Rede Mt 5–7 der folgenden Erzähleinheit zu (8f.), so dass »der Redaktor durch die übereinstimmenden Summarien in 4,23–25 und 9,35 als Rahmen mit dem Mittel der Inklusion die programmatischen Worte und Taten Jesu zusammen[ge]fasst.«<sup>171</sup> Auf diese Weise endet für Frankemölle der erste Teil des Evangeliums in 4,22.<sup>172</sup>

Die vorgestellten Vorschläge beschließen den Prolog entweder mit dem Ende des zweiten Kapitels (2,21; 2,23) oder der Mitte des vierten Kapitels (4,11; 4,16; 4,17; 4,22) des Evangeliums. In dieser Arbeit wird besonders in der Folge von Kingsbury der Vers 4,16 als Abschluss des Prologs festgelegt. Denn 4,17 weist, wie schon oben deutlich gemacht wurde, eine enge Beziehung zu 16,21 auf. Beide Verse markieren durch die ähnliche Formel einen Neubeginn, so dass mit 4,16 das Ende des Prologs zu bestimmen ist. Darüber hinaus findet sich ein enger sprachlicher und inhaltlicher Bezug zwischen 2,1–6 und 4,12–16, so dass beide Perikopen nicht voneinander zu trennen sind und den Komplex 2,1–4,16 rahmen. An erster Stelle ist die geographische Verortung Bethlehems und Nazarets bzw. Kafarnaums als Ausgangs- und Zielpunkt der Reisen Jesu zu nennen: Bethlehem liegt im Land Juda (2,6: γῆ Ἰούδα), Nazaret und Kafarnaum im Land Sebulon und Naftali (4,15: γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλίμ). Diese Zusammenstellung ist im Matthäusevangelium einzigartig, weil nur an diesen beiden Stellen γῆ in einem Prophetenzitat vorkommt und nur hier mit der alttestamentlichen Bezeichnung eines oder mehrerer Stämme Israels kombiniert wird. Zweitens werden beide Prophetenzitate durch das zentrale Stichwort *λαός* zusammengehalten, das sonst zwischen 2,6 und 4,15f. nicht mehr belegt ist. Drittens sind beide Zitate inhaltlich aufeinander bezogen. Was 2,6 mit dem Bild vom Hirten des Gottesvolkes aussagt, wird in 4,15f. durch den Gegensatz von Finsternis (*σκότος*) und Licht (*φῶς*) dargestellt.<sup>173</sup> So »ist Galiläa das Gebiet, in dem Jesus seiner exklusiven Sendung zu Israel nachkommt und sein Volk weidet (2,6; 15,24).«<sup>174</sup> Viertens schlägt 4,16, wenn dort vom Aufgang des Lichtes (*φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς*) gesprochen wird, den Bogen zu 2,2 zurück, wo die heidnischen Magier berichten, dass sie den Stern des Judenkönigs im Aufgang gesehen haben (*εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ*).<sup>175</sup> Damit wird bereits hier die Ausweitung der Zuwendung Jesu Christi auf alle Menschen erkennbar, die auch in der Rede vom

171 H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund 342f.

172 Dabei unterscheidet H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund 344f., noch einmal zwischen dem Prolog in Mt 1f. und der »einleitenden Erzählung« (ebd., 344) Mt 3,1–4,22.

173 M. KONRADT, Mt 58: »Jesajas Rede vom in der Finsternis sitzenden Volk (= Israel) bezieht Matthäus auf die soteriologische Notlage der Adressaten der Sendung Jesu, die er in 10,6; 15,24 prägnant mit der Wendung »verlorene Schafe des Hauses Israel« zum Ausdruck bringt.« Ähnlich auch H. GIESEN, Galiläa 36.

174 M. KONRADT, Mt 58.

175 Vgl. M. KONRADT, Mt 58.

»Galiläa der Heiden« (4,15: Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν) angedeutet wird.<sup>176</sup> Die Heiden partizipieren dabei an dem Heil, das der König der Juden für sein Volk erwirkt, ohne dass damit seine Sendung zu Israel in irgendeiner Form vernachlässigt oder eingeschränkt wird.<sup>177</sup> Der Zusammenhang von 2,1–6 und 4,12–16 deutet darauf hin, dass nicht nur der Ausgangspunkt der Reise Jesu Christi wichtig ist, sondern auch sein Ziel, das »Galiläa der Heiden« (4,15). So bietet der Prolog nicht nur den Anfang der Jesusgeschichte, sondern auch eine Prolepse des Evangeliums, das in 28,16–20 mit der universalen Mission endet.<sup>178</sup> Der enge Zusammenhang von 2,1–6 und 4,12–16 weist darauf hin, die Texteinheit 2,1–4,16 als zusammengehörige Einheit zu verstehen und die Formel in 4,17 als Neubeginn zu werten. Der Prolog endet also mit 4,16.

## 1.2 Der Anfang des matthäischen Prologs

Über die Bedeutung und Reichweite des ersten Verses des Matthäusevangeliums (βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ) wird in der exegetischen Forschung heftig gestritten.<sup>179</sup> Obwohl relative Einigkeit darüber herrscht, dass 1,1 als Überschrift oder Titel zu werten ist, entbrennt die Diskussion darüber, auf welchen Text sich der erste Vers eigentlich als Überschrift bezieht.<sup>180</sup> Zur Debatte stehen grundsätzlich zwei Möglichkeiten: Entweder überschreibt der Titel das ganze Matthäusevangelium oder bestimmte Teile des Evangeliums,<sup>181</sup> wobei besonders der matthäische Prolog<sup>182</sup> bzw. Teile aus ihm, etwa die Genealogie<sup>183</sup> oder die Geburtsgeschichte<sup>184</sup>, durch die Exegeten favorisiert werden. Die Reichweite der Überschrift ist dabei für die Frage nach der Textabgrenzung des matthäischen Prologs von großer Wichtigkeit. Bezieht sich 1,1 auf Passagen innerhalb des bis 4,16 reichenden Prologs, kann der Vers als Bestandteil des Anfangsteils des Evangeliums verstanden werden. Nimmt 1,1 dagegen das ganze Evangelium in den Blick, beginnt der Prolog erst mit 1,2.<sup>185</sup>

176 U. POPLUTZ, Bedeutung 258: »Die Rede von Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Mt 4,15, cf. Jes 8,23 LXX) ist dabei als Vorgriff auf die universale Sendung der Jünger in Mt 28,16–20 zu verstehen.«

177 So auch M. KONRADT, Mt 58.

178 Vgl. U. LUZ, Matthäusevangelium 330.

179 Eine Übersicht über die verschiedenen Möglichkeiten bietet D.C. ALLISON, Studies 158–160.

180 Vgl. C. ZIETHE, Völker 79.

181 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Matthäusbeginn 147.

182 Vgl. J.D. KINGSBURY, Matthew 9–11; E. KRENTZ, Extent 411.414.

183 So etwa P. FIEDLER, Mt 39: »Die Überschrift bezieht sich also nicht auf das ganze Werk, sondern nur auf die Liste (bis V.17)«. Ebenso W. WIEFEL, Mt 27; A. SAND, Mt 40.

184 Vgl. R.E. BROWN, Birth 58f.

185 Einen Ausgleich in der Frage findet M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 213: »[A]uf philologischer Ebene steht Mt 1,1 in ganz engem Bezug zu Kap. 1, aber auf funktionaler Ebene umfaßt es das ganze Werk.«

Eine erste Überlegung setzt bei der Beobachtung an, dass die Wendung *γένεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ* aus 1,1 in 1,18a (*τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἢ γένεσις οὕτως ἦν*) wiederholt wird und auf diese Weise beide Überschriften eng aufeinander bezogen werden.<sup>186</sup> Dabei nimmt 1,18a eindeutig die nachfolgende Erzählung in den Blick, das Wort *γένεσις* ist daher etwa im Sinne von »Herkunft«, »Entstehung« oder »Geburt« zu fassen.<sup>187</sup> Ob eine solche Bedeutung auch für *γένεσις* in 1,1 festzulegen ist<sup>188</sup> oder dem Wort im ersten Vers des Evangeliums eine viel allgemeinere Bedeutung wie etwa »Geschichte« zukommen kann,<sup>189</sup> wird faktisch in der Literatur unterschiedlich beantwortet. Die Wiederholung der Wendung *γένεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ* in 1,18a spricht aber m. E. für die Möglichkeit, dass die Rezipienten des Evangeliums die Bedeutung von *γένεσις* als »Herkunft«, »Entstehung« oder »Geburt« »rückwirkend« in 1,1 eintragen können. Der erste Vers des Evangeliums nimmt damit das Buch der Herkunft (*γένεσις*) Jesu Christi in den Blick, was sich, trotz aller Schwierigkeiten mit dem Begriff *βίβλος*, am ehesten auf die Erzählung ab 1,18b beziehen lassen kann.

Zweitens ist die Kombination *βίβλος γενέσεως* aus 1,1 als eine zusammengehörige Wendung in Gen 2,4<sup>LXX</sup> und 5,1 belegt.<sup>190</sup> Dabei betten beide Verse die Wendung in die Formel *αὕτη ἢ βίβλος γενέσεως* (von x) ein, die sonst innerhalb der biblischen und weiteren griechischen Literatur nicht belegt ist.<sup>191</sup> Die Kombination *βίβλος γενέσεως* in 5,1 zeigt sich dabei als eine außergewöhnliche Wiedergabe der hebräischen Wendung *ספר תולדות*, indem LXX die hebräische Pluralform (*תולדות*)<sup>192</sup> singularisch wiedergibt. Der Vergleich mit der Revision durch Aquila (*βιβλίον γεννημάτων*) macht dabei die Einzigartigkeit von 5,1<sup>LXX</sup> deutlich, die sonst an den folgenden Stellen auch immer die Pluralform als Übersetzung

186 W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 198: »it (*γένεσις* in 1,18a; M.B.) recalls 1.1.«

187 So U. POPLUTZ, Mt 20; U. LUZ, Mt I 141; H. FRANKEMÖLLE, Mt I 17; P. FIEDLER, Mt 46; M. KONRADT, Mt 34; W. WIEFEL, Mt 23. Einen Überblick über die verschiedenen Bibelübersetzungen bietet J. EBACH, Josef 67 Anm. 211. Dagegen findet sich auch häufig *γένεσις* im Sinne von Geburt (etwa J. GNILKA, Mt I 14), während W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 198, bevorzugen, den Begriff zu transliterarisieren.

188 C. ZIETHE, Völker 79: »Wäre es möglich, dass Matthäus das gleiche Wort so nah beieinander mit unterschiedlichen Bedeutungsaspekten verwendet?«

189 Vgl. C. ZIETHE, Völker 80.

190 So setzt M. KONRADT, Mt 25, die Verbindung von Mt 1,1 zu Gen 2,4<sup>LXX</sup> und 5,1<sup>LXX</sup> als selbstverständlich voraus: »Matthäus beginnt programmatisch. Gleich mit den ersten Wörtern »Buch des Ursprungs« (oder »Buch der Geschichte«) nimmt er eine biblische Wendung auf, die zum einen in Gen 2,4<sup>LXX</sup> im Zusammenhang der Schöpfungserzählung (»Buch der Entstehung/des Ursprungs von Himmel und Erde«) begegnet, zum anderen in Gen 5,1<sup>LXX</sup> als Einleitung zum Rekurs auf die Erschaffung des Menschen [...]« vorkommt.

191 Vgl. O. EISSFELD, Biblos *genesis* 31; T. HIEKE, Biblos *Geneseos* 639; M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 210.

192 Die Form *תולדות* mit zwei *ו* begegnet neben Gen 2,4a noch in Rut 4,18a. Vgl. dazu T. HIEKE, Genealogien 30.

des hebräischen Wortes תולדות wählt.<sup>193</sup> Zudem ist βίβλος ohne Anhaltspunkte im hebräischen Text in 2,4a<sup>LXX</sup> eingetragen worden.<sup>194</sup> Aquila und Symmachus bieten entsprechend des hebräischen Textes in 2,4 eine Pluralform (γενέσεις). Auch die Formel in Gen 2,4a lässt sich wohl eher als Überschrift zur nachfolgenden Schöpfungserzählung und nicht als Unterschrift zu 1,1–2,3 verstehen.<sup>195</sup>

Gen 5,1a kann sich im hebräischen Text zunächst als Überschrift<sup>196</sup> sowohl auf die folgende Kurzfassung der Erzählung von dem durch Gott bewirkten Anfang des Menschen (אדם) in 5,1b–2<sup>197</sup> als auch auf die Genealogie Adams (אדם) in 5,3–32<sup>198</sup> beziehen, da אדם in Gen 5,1a an sich sowohl Gattungsbezeichnung (»Mensch«) als auch Personennamen (»Adam«) ist.<sup>199</sup> Dagegen übersetzt LXX in 5,1a אדם mit der Pluralform von άνθρωπος und bezieht sich damit eindeutig auf die γενεσις der Gattung Mensch und somit den Textabschnitt 5,1b–2,<sup>200</sup> die Kurzfassung der Erzählung von der göttlichen Schöpfung des Menschen.<sup>201</sup> Von der Beobachtung ausgehend lässt sich möglicherweise auch erklären, warum in Gen 2,4a<sup>LXX</sup> die Parallele zu Gen 5,1a<sup>LXX</sup> (βίβλος γενέσεως) hergestellt wurde.

193 An den übrigen Stellen übersetzt auch LXX תולדות zumeist mit einer Pluralform. Vgl. aber die Ausnahmen, die bei T. HIEKE, *Biblos Geneseos* 639 Anm. 20, genannt werden.

194 Vgl. J. BRINKTRINE, *Überschrift 277*; T. HIEKE, *Biblos Geneseos* 636f.

195 Klassischerweise wird die Toledot-Formel in Gen 2,4a als Überschrift zu 1,1–2,3 gerechnet, obwohl andere Toledot-Formeln sonst als Überschriften fungieren. Diese Sicht auf Gen 2,4a ist durch die Quellenscheidung veranlasst. Indem 1,1–2,3 und die Toledot-Formeln allgemein auf die Priesterschrift zurückgeführt werden, trennt man 2,4a von der zweiten Erzählung ab 2,4b ab. Auf diese Weise bildet 2,4a zusammen mit 1,1 einen Rahmen um den ersten Schöpfungsbericht (vgl. das Referat von T. HIEKE, *Genealogien* 47–49). M. WITTE, *Urgeschichte* 56, bezeichnet Gen 2,4 als »Überleitung, die von dem kosmologisch geprägten Schöpfungsbericht in 1,1–2,3 zu der anthropologisch orientierten Schöpfungs- und Sündenfallerzählung in 2,5–3,24 hinführt.« Neuerdings hat J.C. GERTZ, *Gen I* 29 Anm 22, deutlich für die Funktion von Gen 2,4a als Überschrift zur nachfolgenden Erzählung plädiert. Die Toledot-Formel in 2,4a überschreibt also den zweiten Schöpfungsbericht ab 2,4b.

196 Vgl. O. EISFELD, *Biblos geneseōs*, 35.

197 Von אדם wird in Gen 5,1b in Bezug auf die Ebenbildlichkeit im Singular und in 5,2 in Bezug auf Geschlecht (weiblich und männlich) und Namen im Plural gesprochen. Vgl. T. HIEKE, *Genealogien* 69f. Dabei spricht Gen 5,1b–2 eindeutig vom Menschen. Vgl. T. HIEKE, *Biblos Geneseos* 640.

198 In Gen 5,3 gerät Adam eindeutig als Vater Sets in den Blick. Vgl. T. HIEKE, *Genealogien* 70.

199 Das Verständnis von אדם als Gattungsbezeichnung ist dagegen für Toledot-Formeln ungewöhnlich.

200 Gegen J. GNILKA, *Mt I* 4; H. MILTON, *Structure* 175, die Gen 5,1<sup>LXX</sup> als Überschrift zu einem Stammbaum verstehen. Den Zusammenhang von 5,1a und 5,1b–2 erkennt auch T. HIEKE, *Biblos Geneseos* 641: »Der Name Αδαμ ist damit in 5,1–2LXX ein Kollektivbegriff, ebenso wie ὁ Αδαμ in Gen 2–3 (also mit bestimmtem Artikel wie in 5,1bLXX: τὸν Αδαμ), den »Menschen« meint. Erst in 5,3 ist Adam klar eine männliche Person.«

201 Die Wendung ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Αδαμ (Gen 5,1b) und ἡ ἡμέρα ἐποίησεν αὐτοὺς (5,2d) umschließen Gen 5,1b–2. Der Wechsel zwischen der Singularform in 5,1b und der Pluralform in 5,2d lässt sich damit erklären, dass Gott den Menschen weiblich und männlich gemacht hat (5,2a: ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτοὺς).

Die Wendung βίβλος γενέσεως in Gen 2,4<sup>LXX</sup> und 5,1<sup>LXX</sup> verweist also auf den Anfang von Himmel und Erde auf der einen und die des Menschen auf der anderen Seite. Wenn Mt 1,1 mit βίβλος γενέσεως nun auf die griechische Version von Gen 2,4 und 5,1 zurückgreifen sollte, lässt sich die Wendung βίβλος γενέσεως gut auf die Erzählung von der gottgewirkten »Anfangsgeschichte« Jesu Christi applizieren, die ab 1,18b erzählt wird. Wenn die Rede von der Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις im »Titelsätzchen«<sup>202</sup> 1,18a wiederkehrt und so auf 1,1 zurückverweist,<sup>203</sup> macht Matthäus über 1,2–16,17 hinweg deutlich, dass auf 1,18a die Erzählung vom Anfang des Lebens Jesu Christi folgt. Anders formuliert: Der Text ab 1,18b erzählt von der γένεσις Jesu Christi (1,18a), so dass der Text ab 1,18b als βίβλος γενέσεως Jesu Christi (1,1) gelten kann. Der Begriff βίβλος meint also hier kein ganzes Buch, sondern nimmt vor allem nur einen bestimmten Teil des Evangeliums in den Blick.<sup>204</sup>

Drittens zeigt sich, dass der gesamte erste Vers des Evangeliums strukturelle Parallelen zu Anfängen einiger biblischer und apokrypher Bücher<sup>205</sup> aufweist<sup>206</sup> und aus zwei Teilen besteht:<sup>207</sup> Der erste Teil fungiert als eine *Inhaltsangabe* der überschriebenen Textgröße, der zweite Teil bietet eine *genealogische Verortung der Hauptperson*, die allerdings nicht in jedem Beispiel zu finden ist:

202 U. LUZ, Mt I 146.

203 Vgl. U. LUZ, Mt I 146; W. WIEFEL, Mt 30.

204 Denn βίβλος muss sich nicht auf ein ganzes Buch beziehen, sondern kann auch ein bestimmtes Schriftstück meinen. Vgl. U. LUZ, Mt I 117 und P. FIEDLER, Mt 39, wobei letzterer Mt 1,1 allerdings auf die nachfolgende Genealogie 1,2–16,17 bezieht.

205 H.-M. WAHL, Überschriften 96, hat den Anfang bestimmter prophetischer Bücher analysiert. Dabei zeigt sich bei der Untersuchung von vier ausgewählten Überschriften (Am 1,1; Sach 1,1; Jes 1,1 und Jer 1,1–3), dass sich zwei konstitutive Formelemente herausarbeiten lassen, und zwar die Kennzeichnung der Prophetie und der Name des Propheten.

206 Eine ähnliche Übersicht bieten W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 152. In der Nennung anderer Beispiele zeigt sich auch, dass eine gewisse Flexibilität bestand (z. B. Bar 1,1: Καὶ οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου, οὗς ἔγραψεν Βαρουχ υἱὸς Νηριου υἱοῦ Μαασαιου υἱοῦ Σεδεκειου υἱοῦ Ασαδιου υἱοῦ Χελκιου ἐν Βαβυλώνι). T. HIEKE, Biblos Geneseos 637, zählt mit Nah 1,1; Tob 1,1 und Bar 1,1 besonders die Beispiele auf, die βιβλίον bzw. βίβλος zu Beginn bieten.

207 Vgl. C. ZIETHE, Völker 80.

Jes 1,1:	בן־אמוץ	חזן ישעיהו	/ –		
Jer 1,1:	בן־חלקיהו	דברי ירמיהו	/ –		
Am 1,1:	–	דברי עמוס	/ λόγοι	Αμωσ	–
Obd 1,1:	–	חזן עבדיה	/ ὄρασις	Αβδίου	–
Nah 1,1b:	–	ספר הזון נהן	/ βιβλίον ὀράμεωσ	Ναουμ	–
Spr 1,1:	בן־דוד	משלי שלמה	/ παροιμιαί	Σαλωμώντος	υἱοῦ Δαυιδ
Spr 30,1:	בן־יקה	דברי אגור	/ –		
Spr 31,1:	–	דברי למואל	/ –		
Koh 1,1:	בן־דוד	דברי קהלת	/ ῥήματα	Ἐκκλησιαστοῦ	υἱοῦ Δαυιδ
Neh 1,1:	בן־חכליה	דברי נחמיה	/ λόγοι	Νεεμια	υἱοῦ Αχαλια
Tob 1,1:	–		/ βίβλος λόγων	Τωβιθ τοῦ	Τωβιηλ τοῦ Ανανιηλτοῦ Αδουηλτοῦ Γαβαηλ (τοῦ Ραφαηλτοῦ Ραγουηλ) <sup>208</sup>

## ApkAbr 1,1:

Das Buch der Offenbarung Abrahams, des Sohnes Thares, des Sohnes Nachors, des Sohnes Sarugs, des Sohnes Roogs, des Sohnes Arphaxads, des Sohnes Sems, des Sohnes Noachs, des Sohnes Lamechs, des Sohnes Mathusalas, des Sohnes Henochs, des Sohnes Jareds.

208 S nennt gegenüber A und B mit Ραφαηλ und Ραγουηλ noch zwei weitere Vorfahren Tobits.

Die *Inhaltsangabe* besteht im hebräischen Text aus einer *constructus*-Verbindung. Im *status constructus* findet sich eine Gattungsbezeichnung, im *status absolutus* ein Eigenname. Bei der Gattung handelt es sich zumeist um Worte (דבר),<sup>209</sup> im prophetischen Kontext auch um Visionen (וִזְיוֹן in Jes 1,1; Obd 1,1; Nah 1,1). Spr 1,1 bietet dagegen מִשַׁל. Der griechische Text nennt die Gattungsbezeichnung im Nominativ, den Eigennamen im Genitiv. Einige Belege fügen das Substantiv ספר/βιβλίον bzw. βίβλος hinzu und verweisen damit nicht nur auf den Inhalt an sich, sondern auf das Schriftstück, also das Buch oder den Textabschnitt,<sup>210</sup> dem die Überschrift zugeordnet ist und dessen genannten Inhalt sie darstellen möchte.<sup>211</sup> In diesem Fall steht im griechischen Text bereits die Gattungsbezeichnung im Genitiv. Einige Titel überschreiben ein ganzes Buch (etwa Neh 1,1), andere wie Spr 30,1; 31,1 beziehen sich lediglich auf einzelne Textabschnitte. Die *genealogische Verortung der Hauptperson* kann eingliedrig sein, aber auch aus einer mehrgliedrigen aufsteigenden Genealogie bestehen, in der die Vorfahren der Hauptperson genannt werden. Die Glieder nutzen den Indikator γένεσις, um das genealogische Verhältnis zwischen den genannten Personen darzustellen. Dabei zeigt sich, dass die Listen keinen Anspruch auf Vollständigkeit besitzen,<sup>212</sup> was ein typisches Kennzeichen biblischer Genealogien sein kann.<sup>213</sup> Inhaltsangabe und genealogische Verortung der Hauptperson sind dadurch eng miteinander verbunden, dass der Eigenname als Bestandteil beider Elemente nur einmal vorkommt. Dieser gehört sowohl zur Inhaltsangabe als auch zur genealogischen Verortung der Hauptperson. Der erste Teil des Verses von Mt 1,1 (βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) bietet formal eine typische *Inhaltsangabe*. Sie überschreibt einen Text, der die γενεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ zum Thema hat. Die Voranstellung von βίβλος in 1,1 ist in dieser Hinsicht belegt, wie etwa Nah 1,1b und Tob 1,1 zeigen. Bei der erstmaligen Lektüre des Evangeliums macht es die Rede von βίβλος zu Beginn eines ganzen Werkes wahrscheinlich, dass die Rezipienten diese Überschrift auf das ganze Evangelium beziehen.<sup>214</sup> Für diese

209 LXX gibt das Hebräische דבר unterschiedlich wieder.

210 Die Wiedergabemöglichkeiten von ספר/βιβλίον bzw. βίβλος sind vielfältig. Eine kurze, aber nicht vollständige Liste bietet U. Luz, Mt I 117f.

211 U. Luz, Mt 117, spricht von der »Angabe des Buchtyps« oder der »Gattungsbezeichnung«.

212 Ein Beleg dafür bietet die apokryphe Schrift »Apokalypse Abrahams«: In der Aufzählung der Vorfahren Abrahams fehlen die Namen Peleg, Eber, Schelach und Arpachschad, was durch den Vergleich mit dem Material des Buches Genesis, besonders der Genealogie in Gen 11, deutlich wird. Ein solcher Vergleichspunkt fehlt bei den anderen Überschriften zu Beginn der biblischen Bücher zumeist, so dass hier kein Schluss über die Auslassung von Nachkommen zu treffen ist.

213 Biblische Genealogien wollen primär kein historisches Abstammungszeugnis geben, sondern die Wirklichkeit abbilden, wie sie von den Rezipienten wahrgenommen wird. Demnach besteht die Möglichkeit, einzelne Generationen auszulassen oder hinzuzufügen. Dazu vgl. die Ausführungen in Kapitel V dieser Arbeit.

214 Vgl. H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund 363; M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 210; T. HIEKE,

Annahme spricht zudem, dass die Rede von βίβλος zu Beginn des Matthäusevangeliums als Verweis auf das erste *Buch* der griechischen Bibel verstanden werden kann.<sup>215</sup> Diese Beziehung kann aber auch so gedeutet werden, dass der Bezug zum ersten Buch des ersten Teils der christlichen Bibel das Matthäusevangelium als erstes Buch des zweiten Teils der Bibel herausheben will.<sup>216</sup> Diese Perspektive kann aber noch nicht diejenige der Erstrezipienten sein, denen der biblische Kanon noch nicht vorliegt. Im weiteren Verlauf der Lektüre des Evangeliums lässt dagegen die Aufnahme der Wendung γένεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ in 1,18 die Rezipienten möglicherweise zu einer Neubewertung der Reichweite von 1,1 kommen. Der zweite Teil von Mt 1,1 bietet die *genealogische Verortung der Hauptperson*, wie sie in Überschriften mehrerer biblischer Bücher oder Teile aus ihnen zu finden ist: Jesus Christus ist Sohn (υἱός) Davids und Sohn (υἱός) Abrahams. Die Bezeichnung Jesu als Sohn (υἱός) findet sich zweimal in 1,1 und mehrfach in 1,18–4,16 (1,20.21.23.25; 2,15; 3,17; 4,3.6), danach aber erst wieder am Ende des achten Kapitels. So weisen 1,1 und 1,18–4,16 einen engen Zusammenhang auf.

Wie ist in der Frage, ob der matthäische Prolog schon mit 1,1 oder erst mit 1,2 beginnt, abschließend zu beantworten? M.E. steht 1,1 in engem Bezug zu den Texten des Prologs. Erstens ergeben sich Stichwortverbindungen zwischen 1,1 und 1,18–4,16. Dazu gehören nicht nur die Wendung Ἰησοῦς Χριστός und das Substantiv γένεσις, die sonst im Matthäusevangelium nur in 1,1 und 1,18a vorkommen, sondern auch die mehrfache Aufnahme des zweimaligen υἱός aus 1,1 in 1,20.21.23.25; 2,15; 3,17; 4,3.6. Dabei wird die genealogische Linie von Abraham über David zu Jesus Christus aus 1,1 durch die Geburtsgeschichte in 1,18b–25 zum einen vertieft, indem Josef in die genealogische Linie integriert wird, und zum anderen durch die Gottessohnschaft Jesu Christi erweitert. Zweitens können die Rezipienten den Begriff γένεσις als Fachterminus verstehen, wie er in antiken Viten für den Anfangsteil verwendet werden kann (etwa Mos 2,1). 1,1 fungiert dann (wie 1,18a) als Überschrift für diesen ersten Teil der matthäischen Vita, der

---

Biblos Geneseos 637; M. KONRADT, Mt 26. U. LUZ, Mt I 118, geht sogar noch etwas weiter: »Βίβλος als erstes Wort des Buches weist so recht eindeutig darauf hin, daß sich der folgende Titel auf das ganze Buch bezieht.« Dagegen formuliert R.E. BROWN, Birth 59: »To stretch the term to cover the whole gospel, which then has to be understood as 'the book of the origins of Jesus Christ', is fanciful.« Die Bezeichnung »Genesis Jesu Christi«, von der nach den ersten Kapiteln keine Rede mehr ist, ist dafür kein unüberwindbares Hindernis, da »frühere Leser/innen nicht die Erwartung einer umfassenden Kongruenz zwischen dem Titel und dem Werk in allen seinen einzelnen Teilen« (M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 212) hegen.

215 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 212. Dieser Ansatz ist insofern interessant, da auch Joh 1,1 mit ἐν ἀρχῇ ein deutlichen Rückverweis auf Gen 1,1 bietet. Möglicherweise will auch Mk 1,1 mit ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ auf den Anfang der Bibel verweisen. Zu den einzelnen Verbindungen vgl. das Schaubild bei T. HIEKE, Biblos Geneseos 644.

216 Vgl. T. HIEKE, Biblos Geneseos 635.



so als βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden kann. Drittens ergibt sich die Möglichkeit, dass die Rezipienten bei der Wendung βίβλος γενέσεως an Gen 2,4<sup>LXX</sup> und 5,1<sup>LXX</sup> erinnert werden, die jeweils »Anfangsgeschichten« überschreiben. Ist dieser Bezug im Blick, kann auch βίβλος γενέσεως als Überschrift zur »Anfangsgeschichte« Jesu Christi fungieren, von der der matthäische Prolog erzählt. Alle diese Beobachtungen verweisen damit auf einen engen Zusammenhang zwischen 1,1 und den nachfolgenden Texten, so dass der matthäische Prolog als kompositorische Einheit mit 1,1 beginnt und bis 4,16 reicht.

## 2. Die Gliederung des matthäischen Prologs (Mt 1,1–4,16)

Die Überschrift in Mt 1,1 (βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ) ist durch Stichwortverbindungen eng mit 1,18–4,16 verbunden. Denn erstens wird die Rede von der γένεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ in der Überschrift 1,18a wieder aufgegriffen und zweitens kommt das Substantiv υἱός nicht nur in 1,1, sondern auch in 1,18–4,16 mehrfach vor (1,20.21.23.25; 2,15; 3,17; 4,3.6), während υἱός in 1,2–16.17 vollständig fehlt und auch nach 4,16 in Bezug auf Jesus erst wieder in Kapitel 8 belegt ist. Die genealogische Linie von Abraham bis zu Jesus nimmt aber auch 1,2–16 in den Blick, wenn der Text das genealogische Verhältnis der Personen auch mit Hilfe des Indikators γεννάω darstellt. 1,17 fungiert dabei als Schlussfolgerung (οὖν) zu 1,2–16 und schließt den Text auf diese Weise ab.

Sowohl 1,1.18–4,16 und 1,2–16.17 nehmen also die genealogische Herkunft Jesu Christi in den Blick, setzen aber dabei unterschiedliche Akzente: Präsentiert der Evangelist Jesus Christus in 1,1.18–4,16 als König Israels, der durch seine Abstammung von Josef, David und JHWH die passende Herkunft für dieses Amt aufweist, profiliert Matthäus in der Genealogie 1,2–16.17 die Herrschaft Jesu Christi und stellt ihn als einen König vor, der aufgrund seiner Herkunft von Tamar, Rahab, Rut und Josef als barmherzig und gerecht gelten kann. Die Genealogie in 1,2–16.17, die durch die beiden Überschriften in 1,1.18a umschlossen wird,<sup>217</sup> bildet also einen Exkurs, durch den Matthäus die in 1,1.18–4,16 dargelegte Herkunft und Herrschaft Jesu Christi noch einmal unter einer anderen und ergänzenden Perspektive in den Blick nimmt.

217 Das Diktum von Mt 1,18(b)–25 als »Fußnote« zu 1,16 durch K. STENDAHL, Quis 102 (vgl. auch G. GARLEFF, Identität 49), ist bei einem Zusammenhang von 1,18b–4,16 eher andersherum zu beurteilen: Die Genealogie bildet einen »Exkurs«, so dass Matthäus in 1,18a noch einmal auf 1,1 zurückverweisen muss.

## 2.1 Das Buch (βίβλος) von der Genesis Jesu Christi (Mt 1,1.18–4,16)

Die Erzählung von der Herkunft Jesu Christi in 1,18b–4,16, die von 1,1.18a überschrieben wird, teilt sich noch einmal in zwei Blöcke. Denn zwischen 1,18b–25 auf der einen und 2,1–4,16 auf der anderen Seite lassen sich besonders zwei deutliche Unterschiede feststellen. Erstens: Ist 1,18b–25 durch das vollständige Fehlen geographischer Angaben gekennzeichnet,<sup>218</sup> kommen den geographischen Angaben in 2,1–4,16 eine weitaus größere Bedeutung zu. Schon Krister Stendahl hat in seinem Aufsatz auf diese Differenz zwischen dem ersten und zweiten Kapitel aufmerksam gemacht,<sup>219</sup> wobei die Bedeutung der geographischen Perspektive aus 2,1–23 in 3,1–4,16 weitergeführt wird. Zweitens bildet 2,1–4,16 eine zusammenhängende Erzählung, die die Geburt Jesu in Bethlehem voraussetzt (2,1) und mit dem Umzug nach Kafarnaum kurz vor dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu endet (4,12–16). So lässt sich 1,1.18–4,16 nach den beiden zusammenhängenden Überschriften 1,1.18a in zwei Textblöcke gliedern: Die Geburtsgeschichte (1,18b–25), die die Umstände der Geburt Jesu Christi erzählt, auf der einen Seite und die Geschichte Jesu Christi in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken auf der anderen Seite, die mit seiner Geburt beginnt und mit dem Umzug nach Kafarnaum endet (2,1–4,16).

### 2.1.1 Die Überschriften (Mt 1,1.18a)

Die Überschrift in 1,18a (τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν) spannt den Bogen zum ersten Vers des Evangeliums (1,1: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ) zurück und weist darauf hin, dass die auf 1,18a folgende Erzählung als βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ gelten kann.

### 2.1.2 Der erste Textblock: Die Geburtsgeschichte (Mt 1,18b–25)

Die eigentliche Geburtsgeschichte in Mt 1,18b–25 bietet eine fortlaufende Erzählung, die zweimal mit einem *genitivus absolutus* (Mt 1,18b: *μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῇ Ἰωσήφ*; 1,20a: *ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος*) neu ansetzt. Die Verlobung Marias mit Josef (1,18b) und der Entschluss Josefs, Maria zu entlassen (1,20a), markieren damit jeweils den Beginn einer neuen Handlung. Zu Beginn beider Erzählteile stehen zunächst die Umstände der Empfängnis Marias

218 Die Abwesenheit geographischer Angaben erstreckt sich nicht nur auf Mt 1,18b–25, sondern sogar das gesamte erste Kapitel. Denn die Wendung *μετοικεσία Βαβυλῶνος* in 1,11.12 ist eine Zeitangabe. Vgl. M.T. PLONER, *Schriften* 78f.

219 So versteht K. STENDAHL, *Quis* 105, die ersten beiden Kapitel als »an apologetic and scriptural answer to the question Quis et Unde.«

(1,18b–d.20a–21),<sup>220</sup> bis dann Josef agiert (1,19; 1,24f.): In 1,19 beschreibt Matthäus mit Hilfe von fünf Verben (εἰμί; θέλω; δειγματίζω; βούλομαι; ἀπολύω) Josefs »inneren Reflexions- und Entscheidungsprozess«<sup>221</sup>, aber kein aktives Handeln, während er in 1,24f. fünf Handlungen gebraucht (ἐγείρω; ποιέω; παραλαμβάνω; γινώσκω; καλέω), die Josefs aktives Handeln ausdrücken.<sup>222</sup> Auf diese Weise ergibt sich also eine Zweiteilung der Geburtsgeschichte in 1,18b–19 und 1,20–25.

### 2.1.2.1 Der erste Teil: Die Schwangerschaft Marias (Mt 1,18b–19)

Der erste Teil in 1,18b–19 nennt zunächst die dreiteilige Voraussetzung für die Reaktion Josefs:<sup>223</sup> Nachdem Maria als Mutter Jesu<sup>224</sup> dem Josef verlobt worden war (μνηστευθεῖσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ), bevor sie jedoch zusammenkamen (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς), wurde Maria schwanger befunden von heiligem Geist (εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου). Die Darstellung der Ereignisse ist äußerst knappgehalten und der Partizipialstil deutet an, dass es hier lediglich um die Voraussetzungen für die nachfolgende Geschichte geht.<sup>225</sup> Die Verlobung markiert dabei den Anfang des Erzählfadens. Subjekt der Verlobung ist weder Maria noch Josef, sondern eine nicht erwähnte Person, wobei aufgrund jüdischer Tradition wohl an den Vater Marias zu denken ist. Die Verlobung bildet bereits den eigentlichen Rechtsakt, nach dem Maria und Josef als Eheleute rechtmäßig aneinandergebunden sind.<sup>226</sup> Maria ist schwanger, bevor sie und Josef zusammengekommen waren (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς). Welche Handlung mit συνέρχομαι in diesem Kontext genau gemeint ist, lässt sich nicht eindeutig bestimmen, da der Referenzpunkt fehlt: In keiner anderen biblischen Geburtsgeschichte kommt der Begriff sonst vor und auch in der gesamten biblischen Überlieferung wird er an keiner Stelle in diesem Kontext gebraucht. Es lässt sich

220 Es ist bezeichnend, dass durch die passive Formulierung in Mt 1,18d (εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου) unklar bleibt, wer Maria schwanger findet. So auch A. WUCHERPFENNIG, Josef 110: »Die Passivformulierung gibt nicht an, durch wen Marias Schwangerschaft festgestellt wird. Da sich Josefs Reaktion direkt anschließt, kann sogar gemeint sein, dass ihre Schwangerschaft bereits öffentlich sichtbar war.«

221 A. WUCHERPFENNIG, Josef 123.

222 Den negativen Satz, dass Josef Maria nicht erkennt (Mt 1,24: καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν), zählt A. WUCHERPFENNIG, Josef 123, nicht zu den aktiven Handlungen. Doch er hat seine Entsprechung zu der negativen Formulierung in 1,19: Josef will Maria nicht anzeigen (καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι). Wie der Gerechte darauf verzichtet, Maria entsprechend seines Rechtes einem öffentlichen Prozess zur Schau zu stellen, verzichtet er auf sein Recht, mit ihr zu verkehren.

223 Vgl. U. LUZ, Mt I 146.

224 Es ist interessant zu beobachten, wie nicht nur in Mt 1,18b–2,23, sondern auch in der vorangehenden Genealogie (1,2–16) Jesus und seine Mutter eng aufeinander bezogen werden, Matthäus dagegen konsequent vermeidet, von Josef explizit als Vater Jesu zu sprechen. Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 252.

225 Vgl. U. LUZ, Mt I 141.

226 Vgl. M. KONRADT, Mt 34; U. LUZ, Mt I 146.

vermuten, dass die Zusammenkunft (*συνέρχομαι*) die bei der Hochzeit erfolgte Übersiedlung der Frau in das Haus des Bräutigams meint<sup>227</sup> und damit als Akt den Beginn des gemeinsamen Lebens (*συνοικέω* etwa in Gen 20,3; Dtn 22,13; 24,1; Ant 4,253) markiert. Dass Maria empfangen hat, wird damit zu einem Zeitpunkt sichtbar, zu dem sie als Verlobte Josefs noch im Haus ihres Vaters<sup>228</sup> lebt und dementsprechend noch keinen Geschlechtsverkehr mit Josef hat.<sup>229</sup> Die Notiz in 1,18 (*εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*) führt die Empfängnis auf den heiligen Geist zurück, ohne die Entstehungsumstände explizit zu nennen, während 1,19 den Blick nun auf Josef<sup>230</sup> und seine Reaktion auf den »schockierenden »Fund«<sup>231</sup> lenkt. Die Konjunktion *δέ* macht wie an anderen Stellen der Erzählung den Neuanfang deutlich. Mit Hilfe von zwei Partizipialsätzen<sup>232</sup> wird Josef, der Mann Marias, zunächst als jemand vorgestellt, der gerecht ist (*δίκαιος ὢν*) und sie nicht entlassen will (*καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι*). Schon immer ist gefragt worden, in welchem Verhältnis beide Aussagen zueinander stehen.<sup>233</sup> Die Wahl der Konjunktion *καί* spricht für ein komplementäres Verständnis, denn bei einer antithetischen Leseweise wäre eher ein adversatives *δέ* zu erwarten.<sup>234</sup> Die Entscheidung, Maria heimlich zu entlassen (1,19c: *ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολύσαι αὐτὴν*), hat also zwei Voraussetzungen: Josef ist gerecht *und* will Maria nicht entlassen. Mit dieser Entscheidung könnte für Josef die Angelegenheit erledigt sein, der Konflikt<sup>235</sup> ist einer Lösung zugeführt. Doch gerade in diesem Moment erscheint ihm ein Engel Gottes und verhindert die Ausführung seines Vorhabens.

### 2.1.2.2 Der zweite Teil: Die Geburt Jesu (Mt 1,20–25)

Der zweite Teil (1,20–21.24f.) wird durch das Erfüllungszitat in 1,22f. unterbrochen, das die ganze Erzählung (*τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν*) in den Blick nimmt<sup>236</sup> und die Erfüllung des alttestamentlichen Prophetenwortes aus Jes 7,14 als Zielrichtung der Erzählung deklariert (*ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου*).<sup>237</sup> Zunächst richtet sich in 1,20f. der Engel JHWHs an Josef, und zwar im Traum (1,20: *κατ’ὄναρ*). Die Engelrede zerfällt aufgrund der Konjunktion *δέ* in drei Einheiten, wobei die ersten beiden (1,20d–f.21) jeweils mit einer Begründung

227 So U. LUZ, Mt I 146.

228 Vgl. M. KONRADT, Mt 34.

229 Vgl. U. LUZ, Mt I 146.

230 Vgl. U. LUZ, Mt I 146.

231 M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 252.

232 Vgl. U. LUZ, Mt I 141; M. MAYORDOMO-MARÍN Anfang 257.

233 Zur Diskussion vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN Anfang 257f.

234 Vgl. U. LUZ, Mt I 148.

235 So M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 257.

236 Vgl. M. EBNER, Topos 180.

237 Vgl. M. EBNER, Topos 180.

abgeschlossen werden.<sup>238</sup> In 1,20d–f wird Josef vom Engel mit Namen angesprochen und als Nachkomme Davids bezeichnet (1,20d: Ἰωσήφ υἱὸς Δαυίδ), um beauftragt zu werden, sich nicht zu fürchten, Maria anzunehmen (1,20e: μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου).<sup>239</sup> Dieser Auftrag wird durch den Engel abschließend begründet: τὸ γὰρ αὐτῆ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἁγίου. Die Wendung ἐκ πνεύματος [...] ἁγίου verweist auf 1,18 zurück, wo bereits der auktoriale Erzähler auf die Empfängnis Marias durch das Wirken des Geistes hingewiesen hatte. 1,21 besteht dagegen aus drei Ankündigungen des Engels. Die erste bezieht sich auf Maria (τέξεται δέ υἰόν), die zweite auf Josef (καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν), die dritte auf Jesus<sup>240</sup> (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Sowohl die Länge des Abschnitts als auch die abschließende Begründung in 1,21 erinnert an 1,20d–f, auch wenn der Engel hier nicht einen Auftrag, sondern mehrere Ankündigungen formuliert. 1,24f. ist wie 1,19 durch das Handeln Josefs bestimmt. Selbst die Geburt eines Sohnes in 1,25, die Maria als Subjekt hat, wird dem Handeln Josefs untergeordnet, da er sie bis zu diesem Zeitpunkt nicht erkennt (1,25). In 1,24 wird zunächst berichtet, dass Josef, vom Schlaf aufstehend, tut, wie ihm der Engel des Herrn aufgetragen hat (1,24: ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου). Die Formulierung weist deutliche Parallelen zu der alttestamentlichen »Ausführungsformel« auf, worauf besonders Rudolf Pesch<sup>241</sup> hingewiesen hat. So wird Josef nicht nur als gerecht dargestellt (1,19a), sondern auch als dem göttlichen Informanten gehorsam.<sup>242</sup> Er nimmt Maria, seine Frau, an (καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ). In 1,25 erfüllen sich dann die ersten beiden Ankündigungen des Engels: Maria gebiert einen Sohn (ἔτεκεν υἰόν), und Josef nennt ihn Jesus (καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν). Interessant ist dagegen die Bemerkung, dass Josef Maria bis zur Geburt eines Sohnes nicht erkannte (καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν).<sup>243</sup> Ulrich Luz folgert daraus: »Der gerechte Josef erfüllt die Weissagung von Jes 7,14 auch darin, dass Maria als Jungfrau einen Sohn gebären wird.«<sup>244</sup> Die jeweils dritte Ankündigung des Engels (1,21: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) und des Propheten (1,23: καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ) werden dagegen innerhalb der Erzählung nicht eingelöst,<sup>245</sup> bilden

238 Die ersten beiden Einheiten (Mt 1,20d–f.21) bestehen dabei aus jeweils 19 Worten.

239 Der Auftrag des Engels in Mt 1,20, sich nicht zu fürchten (μὴ φοβηθῆς), ist ein typisches Motiv neutestamentlicher Geburtsgeschichten (vgl. Lk 1,13.30). Der Evangelist hat es wohl in seiner Tradition vorgefunden.

240 Die Gattungsanalyse wird darauf aufmerksam machen, dass das Pronomen αὐτός in Mt 1,21 wahrscheinlich auf Jesus und nicht auf Gott bezogen werden muss.

241 Vgl. R. PESCH, Ausführungsformel 223.

242 Vgl. H. KLEIN, Christologie 161.

243 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 271.

244 U. LUZ, Mt I 151. Ähnlich auch M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 271.

245 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 269.

aber den eigentlichen Zielpunkt der beiden Ankündigungen und nennen die Funktion des Kindes als Sündenerlöser bzw. Immanuel.<sup>246</sup> Die Bedeutung des Zitats erschöpft sich daher nicht in der Erzählung selbst, sondern gipfelt in dem späteren Bekenntnis der Gemeinde zu Jesus als Retter und Immanuel.<sup>247</sup>

### 2.1.3 Der zweite Textblock: Die Zeit vor dem öffentlichen Wirken (Mt 2,1–4,16)

Der zweite Textblock nimmt die Zeit nach der Geburt und vor dem öffentlichen Wirken Jesu Christi in den Blick. Die Gliederung des zweiten Blocks in die zwei Teile Mt 2,1–23 und 3,1–4,16 lässt sich aufgrund mehrerer Beobachtungen begründen. Erstens liegt zwischen der Übersiedlung Josefs und seiner Familie nach Nazaret am Ende des zweiten Kapitels und dem Auftreten von Johannes dem Täufer in Mt 3,1 ein großes zeitliches »Loch«<sup>248</sup> von knapp 30 Jahren.<sup>249</sup> 3,1 stellt also nur eine lose Verbindung zu 2,22f. her.<sup>250</sup> Zweitens wird Jesus in 2,1–23 durchgängig als *παιδίον* (2,8.9.11.13.14.20.21) bezeichnet, tritt aber in 3,1–4,16 als erwachsener Mensch auf.<sup>251</sup> Drittens zeigt sich eine parallele Struktur in den Versen 2,22f. und 4,12–16.<sup>252</sup> So hört (*ἀκούω*) Josef bzw. Jesus von Neuigkeiten aus dem herodianischen Herrscherhaus und entweicht (*ἀναχωρέω*) nach Galiläa (2,22; 4,12f.). Schließlich kommt Josef bzw. Jesus nach Nazaret bzw. Kafarnaum und wohnt (*κατοικέω*) dort (2,23; 4,13). Den Abschluss bietet ein Erfüllungszitat (2,23; 4,14–16). Dem gemeinsamen Ende von 2,1–23 und 3,1–4,16 entspricht viertens ein ähnlicher Beginn beider Teile: Wie in 2,1 die Magier in den Tagen des Herodes nach Jerusalem kommen (*παραγίγνομαι*), tritt Johannes in 3,1 in jenen Tagen auf (*παραγίγνομαι*). Diese Beobachtungen sprechen für eine Gliederung von 2,1–4,16 in zwei Teile: 2,1–23 und 3,1–4,16.

#### 2.1.3.1 Der erste Teil: Die Kindheitsgeschichte (Mt 2,1–23)

Typisch für das zweite Kapitel des Matthäusevangeliums ist die Bezeichnung Jesu als Kind (*παιδίον* in 2,8.9.11.13.14.20.21), die sonst im Matthäusevangelium nicht mehr vorkommt.<sup>253</sup> Ein Blick auf die Kommentare zeigt, dass das zweite Kapitel dort typischerweise in zwei Abschnitte (2,1–12 und 2,13–23) gegliedert wird.<sup>254</sup>

246 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 256.

247 Vgl. M. KONRADT, Mt 38.

248 U. LUZ, Mt I 120.

249 Vgl. D.J. PAUL, Studien 41; B. FUSS, Zitate 194; M.T. PLONER, Schriften Israels 16.

250 So auch E. KRENTZ, Extent 412, der die nächste alttestamentliche Parallele *ἐν δε ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* (Mt 3,1) zu Ex 2,11 (*ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πολλαῖς ἐκείναις*) sieht. Auch hier werden mehrere Jahrzehnte im Leben des Mose übersprungen. C. DOHMEN, Ex I 120, deutet die Formel so, dass die Szene in Ex 2,11f. an einem beliebigen Tag im Leben des Mose spielt.

251 Vgl. M.T. PLONER, Schriften 15f.

252 Vgl. M. KONRADT, Mt 58.

253 Der Name *Ἰησοῦς* fällt dagegen nur noch in Mt 2,1.

Für eine solche Gliederung gibt es gute Gründe. Denn erstens bildet 2,1–12 eine in sich geschlossene Erzählung.<sup>255</sup> Auch wenn der genaue Aufbau dieser zwölf Verse in der Literatur unterschiedlich beschrieben wird,<sup>256</sup> ist es weitestgehend Konsens, dass das Erscheinen der Magier aus dem Osten in Jerusalem (2,1) und die Rückkehr in ihre Gegend (2,12) Anfang und Ende eines zusammenhängenden Erzählbogens markieren.<sup>257</sup> 2,13–23 zerfällt dagegen in den meisten Gliederungsvorschlägen in drei Abschnitte, die jeweils durch ein Erfüllungszitat abgeschlossen werden (2,13–15.16–18.19–23).<sup>258</sup> Dabei sind innerhalb des ersten und dritten Abschnitts die Verse 2,13–15 und 2,19–23 weitestgehend parallel zueinander formuliert und weisen einen ähnlichen Aufbau auf:<sup>259</sup> Ein Engel (des) Herrn erscheint Josef, beauftragt ihn und begründet diese Aufträge abschließend. Josef führt die Anweisungen des Engels im Anschluss genau aus.<sup>260</sup> Zum Abschluss folgt ein Erfüllungszitat. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, dass die beiden äußeren Abschnitte (2,13–15 und 2,19–23) den mittleren Abschnitt (2,16–18) rahmen.<sup>261</sup>

Dieser Gliederungsvorschlag bereitet lediglich an einer Stelle wirkliche Probleme, nämlich in der Annahme einer parallelen Struktur von 2,13–15 und 2,19–23. Zwar sind die Flucht nach und die Rückkehr aus Ägypten eng aufeinander bezogen (2,13–15.19–21),<sup>262</sup> wobei das Erfüllungszitat in 2,15 so verstanden werden kann, dass es bereits auf die Rückkehr aus Ägypten vorausweist.<sup>263</sup> Allerdings finden die Verse 2,22f., also die Übersiedlung nach Nazaret, keine Entsprechung innerhalb

254 Stellvertretend seien M. KONRADT, Mt 31; U. LUZ, Mt I 124; J. RIEDL, Vorgeschichte 15f. und J. GNILKA, Mt I 47, genannt. Einen anderen Schwerpunkt setzt dagegen E. ZUCKSCHWERDT, Nazōraios 66, der Mt 2,13–15.16–18.19–23 als gleichrangige Episoden neben 2,1–12 zählt.

255 Vgl. M.T. PLONER, Schriften 101f.

256 Eine Zweiteilung von Mt 2,1–12 wird etwa von R.E. BROWN, Birth 178f., und J. GNILKA, Mt I 33, vertreten, aber unterschiedlich abgegrenzt. Während Brown formal argumentiert und den ersten Abschnitt von 2,1–12, analog zu 2,13–23, nach dem Schriftzitat in 2,6 enden lässt, spielt für Gnilka die Lokalisierung der Szenen eine wichtige Rolle, bei der der erste Abschnitt in Jerusalem (2,1–8) und der zweite in Betlehem (2,9–12) spielt. Von einer Gliederung in sechs kurze Szenen (2,1f.3–6.7f.9f.11.12) sprechen dagegen W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 224. Eine Dreiteilung von 2,1–12 schlägt dagegen U. LUZ, Mt I 158, vor, so dass die Erzählung nach einer Einleitung (2,1f.) in zwei Hauptteile (2,3–9a.9b–12) zerfällt, die sich antithetisch entsprechen.

257 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 224.

258 Vgl. P. FIEDLER, Mt 62; J. GNILKA, Mt I 47; U. LUZ, Mt I 180; W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 257; M. KONRADT, Mt 31.

259 Vgl. dazu P. FIEDLER, Mt 62; J. GNILKA, Mt I 47f.; U. LUZ, Mt I 180.

260 Sowohl in Mt 2,13–15 als auch in 2,19–23 erhält Josef vier Aufträge: Erstens soll er aufstehen, zweitens das Kind und dessen Mutter nehmen, drittens einen anderen Ort aufsuchen und viertens an diesem Ort bleiben. In 2,19–23 wird der vierte Auftrag nachträglich im Traum noch einmal formuliert, während er in 2,13–15 bereits in der Engelserscheinung 2,13 enthalten ist. Doch dieser Traum verweist aufgrund des nahezu identischen Formulars auf 2,12!

261 Vgl. U. LUZ, Mt I 180.

262 Die Rückkehr aus Ägypten endet nicht schon in Mt 2,21 (so G. CALVIN, Egypt 174), sondern erst in 2,23.

263 Vgl. M. KONRADT, Mt 44.

von 2,13–15.<sup>264</sup> Zudem hat die angenommene Zweiteilung von 2,1–23 zur Folge, dass 2,1–12 und 2,13–23 nur selten innerhalb der exegetischen Literatur aufeinander bezogen werden, wenn auch sehr wohl Gemeinsamkeiten zwischen beiden Teilen zu finden sind:<sup>265</sup> So wird innerhalb von 2,22f. etwa dasselbe Formular benutzt, um von einer Unterweisung im Traum (Form von *χρηματίζω + κατ' ὄναρ*) zu erzählen, das bereits in 2,12 vorkommt,<sup>266</sup> sonst aber im Evangelium nicht zu finden ist.

In dieser Arbeit dagegen soll eine Dreiteilung von 2,1–23 vertreten werden, wobei durch den *genitivus absolutus* in 2,1.13.19 der Beginn der jeweiligen Abschnitte 2,1–12.13–18.19–23 markiert wird. Eine solche Dreiteilung erweist sich gerade in Bezug auf die Dreiteilung in 3,1–4,16 (s. u.) als sinnvoll, indem hier parallele Züge zwischen den einzelnen Abschnitten sichtbar werden. So bleibt etwa der Hauptakteur der beiden Teile, also Josef in 2,1–23 und Jesus in 3,1–4,16, in jeweils ersten Abschnitt 2,1–12 und 3,1–12 passiv, wenn der Fokus auf anderen Akteuren (Magier/der Täufer) liegt. Der zweite Abschnitt in 2,13–18 und 3,13–4,11 stellt die Gottessohnschaft Jesu in den Vordergrund (2,15; 3,17; 4,3.6), während der dritte Abschnitt in 2,19–23 und 4,12–16 mit Hilfe einer parallelen Struktur die Reisen Josefs bzw. Jesu nach Nazaret bzw. Kafarnaum schildert.

#### *Der erste Abschnitt: Die Geburt des Königs der Juden (2,1–12)*

Mt 2,1–12 erweist sich durch die Magier, ihre Ankunft aus dem Osten (2,1) und ihre Rückkehr in ihre Gegend (2,12) als zusammenhängender Abschnitt. Nach einem *genitivus absolutus* in 2,1 (*τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως*), der die Geburt Jesu in Bethlehem zur Zeit des Herodes voraussetzt, teilt sich der Abschnitt 2,1b–12 in zwei Unterabschnitte (2,1b–9b.9c–12).<sup>267</sup> Beide Unterabschnitte beginnen jeweils mit dem Aufmerksamkeitszeichen *ἰδοὺ* und spielen an unterschiedlichen Orten (Jerusalem und Bethlehem). Außerdem ist 2,1b–9b durch zahlreiche Substantive bestimmt, die

264 So auch D.J. PAUL, Studien 41: »Die beiden eng zusammengehörigen Szenen von der Flucht aus und der Rückkehr nach Ägypten sind in einigen Aspekten parallel konstruiert [...], doch gibt es auch Unterschiede [...]. Mt 2,22f. fällt insgesamt ein wenig aus dieser auch formal stark aufeinander bezogenen Darstellung. Die Verse wirken wie ein Anhängsel.«

265 Die enge Beziehung zwischen Mt 2,1–12 und 2,13–23 wird an vielen Stellen betont (vgl. etwa U. LUZ, Mt I 158; J. GNILKA, Mt I 33), was aber bei der Gliederung von 2,1–12 fast nie eine Rolle spielt. Eine Ausnahme bildet dabei etwa R.E. BROWN, Birth 178f., der Mt 2 in fünf Szenen (2,1–6.7–12.13–15.16–18.19–23) teilt, die jeweils mit einem expliziten (Szenen I, III, IV und V) bzw. impliziten (Szene II) alttestamentlichen Zitat enden.

266 Vgl. M. KONRADT, Mt 45.

267 Vgl. M. KONRADT, Mt 39; ähnlich auch J. GNILKA, Mt I 33; auch U. LUZ, Mt I 158, spricht sich für eine Gliederung von Mt 2,1–12 in zwei Abschnitte aus, wobei die Zuordnung einzelner Teilverse sich von den in dieser Arbeit gemachten Vorschlägen leicht unterscheidet.



die Herrscherwürde bezeichnen (2,2.3.4.6.9a), während eine solche Aussage in 2,9c–12 gänzlich fehlt.

Der erste Unterabschnitt in 2,1b–9b wird durch die Ankunft der Magier in Jerusalem und ihre Abreise aus Jerusalem gerahmt. Sowohl 2,1b–3 als auch 2,7–9b sind durch eine Interaktion zwischen dem König Herodes und den Magiern bestimmt. Die Magier kommen in 2,1b–3 nach Jerusalem und verkündigen, dass sie den Stern des Messias im Aufgang sahen, Herodes hört dieses und wird mit ganz Jerusalem verwirrt, während in 2,7–9b Herodes zu den Magiern spricht, diese den König hören und Jerusalem verlassen (2,7–9b). In der Mitte (2,4–6) steht das Gespräch zwischen Herodes und den Autoritäten des Volkes, die mit Hilfe eines alttestamentlichen Schriftzitates die Erwartungen an den Messias ins Spiel bringen.

Der zweite Unterabschnitt in 2,9c–12 wird durch die Ankunft der Magier in Bethlehem und ihre Abreise aus Bethlehem gerahmt. In 2,9c–10 folgen sie dem Stern, der sie bis zum Kind führt, während die Magier entsprechend einer Unterweisung im Traum Bethlehem wieder verlassen (2,12). In der Mitte steht die kurze Szene im Haus (2,11).

Zwischen beiden Unterabschnitten gibt es zahlreiche Verknüpfungen. In der jeweils ersten Einheit (2,1b–3; 2,9c–10) spielt der Stern eine zentrale Rolle.<sup>268</sup> Der Stern zeigt mit seinem Aufgang den Zeitpunkt der Geburt des Judenkönigs an, so dass die Magier zur jüdischen Königsstadt Jerusalem kommen, während der Stern in 2,9 den Magiern vorangeht und den Aufenthaltsort des Kindes markiert. Kaum unterschiedlicher könnten die Reaktionen auf sein Erscheinen sein: Herodes wird, zusammen mit ganz Jerusalem, in Unruhe versetzt (2,3: *παράσσω*), was deutlich negativ besetzt ist<sup>269</sup> und im klaren Kontrast zur großen Freude der Magier, die den Stern wiedersehen, steht (2,10: *ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα*).<sup>270</sup> Die jeweils letzte Einheit in beiden Unterabschnitten (2,7–9b; 2,12) wird durch die Abreise der Magier bestimmt: Herodes beauftragt sie in 2,7f., das Kind zu suchen und ihm zu melden, falls sie es gefunden haben. Die Magier verlassen Jerusalem (2,9a–b) und eine Unterweisung im Traum (durch Gott) verhindert, dass sie zu Herodes zurückkehren.<sup>271</sup> Vielmehr entweichen sie in ihre Gegend (2,12). Wenn hinter dem Traum ebenfalls die göttliche Autorität steckt, zeigt sich, dass die heidnischen Magier dem fremden Gott mehr gehorchen als dem fremden König. In der jeweils mittleren Einheit (2,4–6; 2,11) wird durch Einspielungen der Schrift Jesus als jemand präsentiert, der dem Gottesvolk und allen Menschen Heil erwirkt.<sup>272</sup> Durch seine Geburt als neuer David in Bethlehem

268 Vgl. J. GNILKA, Mt I 33.

269 Vgl. die Ausführungen bei M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 290f.

270 Vgl. U. LUZ, Mt I 158.

271 Vgl. U. LUZ, Mt I 158.

272 Dazu vgl. die Ausführungen in Teil IV dieser Arbeit.

wird Jesus nach prophetischer Verheißung das Gottesvolk wie ein Hirte weiden (2,6; Mi 5,1; 2 Sam 5,2), wobei sich dieses im Matthäusevangelium besonders in den Heilungen Jesu an Israel realisiert. 2,11 präsentiert Jesus durch seine intertextuellen Beziehungen zur Josefsgeschichte und besonders Gen 43,26 als Ernährer der Söhne Israels, wenn diese in sein Haus kommen und aus der Hungersnot gerettet werden. Damit werden in 2,1–12 die beiden zentralen Applikationsfelder der Barmherzigkeit Jesu im Matthäusevangelium neben der Sündenvergebung thematisiert.

#### *Der zweite Abschnitt: Bedrohung und Rettung (2,13–18)*

Nach dem *genitivus absolutus* in Mt 2,13a (*ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν*) teilt sich 2,13b–18 in zwei Unterabschnitte (2,13b–15.16–18), die jeweils durch ein Erfüllungszeitat beendet werden. 2,13b–15 und 2,16–18 sind durch das Tötungsmotiv miteinander verbunden: Wie Herodes nach 2,13 das Jesuskind sucht, um es zu vernichten, lässt Herodes in 2,16 die Kinder von Bethlehem töten. Die Darstellung der »Bosheit des Tyrannen«<sup>273</sup> stellt Herodes zu Jesus durch seine Identifikation mit dem Gottessohn (2,15), der sich nach 3,13–4,11 ganz dem göttlichen Willen unterordnet, in einen scharfen Kontrast.

2,13–18 weist aufgrund verschiedener Beobachtungen eine besondere Nähe zu 27,1–10 auf. Beide Abschnitte beginnen mit einem *genitivus absolutus* und teilen sich anschließend in zwei Unterabschnitte, wobei der zweite Unterabschnitt mit *τότε* (2,16; 27,3) beginnt und mit einem Zitat endet, das explizit auf Jeremia zurückgeführt wird. Inhaltlich entspricht der Wunsch des Herodes, Jesus zu töten (2,13), dem Plan der jüdischen Hohepriester, Jesus zu vernichten (27,1), sowie der Tötung der unschuldigen Kinder in 2,16 durch Herodes der Übergabe »unschuldigen Blutes« (*αἷμα ἀθώον*) durch die Hohepriester in 27,2.4. Dieser Parallele ist an anderer Stelle in dieser Arbeit noch weiter nachzugehen.

Die Annahme, Mt 27,1–10 bilde eine sinnvolle Texteinheit, ist kaum selbstverständlich, blickt man auf die zahlreichen Kommentare zur Stelle.<sup>274</sup> In ihnen wird, aus unterschiedlichen Gründen, zumeist zwischen 27,2 und 27,3 ein Trennstrich gezogen: Entweder werden die ersten beiden Verse des Kapitels als Abschluss des Prozesses vor dem Hohen Rat verstanden und so von 27,3 getrennt,<sup>275</sup> oder 27,1f. wird als eigener kurzer Abschnitt und unabhängig von 27,3–10 behandelt, weil sich die Herkunft der Stoffe von 27,1f. und 27,3–10 unterscheiden.<sup>276</sup> Die Argumente liegen also auf zwei verschiedenen Ebenen. Dass Matthäus 27,1f. allerdings nicht an erster Stelle mit der Erzählung vom Prozess Jesu (26,57–

273 U. LUZ, Mt I 185.

274 Nur bei wenigen Exegeten wird Mt 27,1–10 als Einheit wahrgenommen. Dazu gehören etwa P. FIEDLER, Mt 404–407 und W. WIEFEL, Mt 466–469.

275 Vgl. U. LUZ, Mt IV 225. So etwa bei M. KONRADT, Mt 419, dem Recht darin zu geben ist, dass der Prozess Jesu erst mit dem Beschluss des Hohen Rats in 27,1f. endet.

276 So etwa J. GNILKA, Mt II 439.442.

68), sondern mit der vom Kauf des Hakeldamas (27,3–10) verbunden hat, machen neben der kompositorischen Anlage verschiedene Beobachtungen deutlich. Erstens treten in Mt 27,1f. die Ältesten und Hohepriester, und zwar im Gegensatz zu Mk 15,1, ohne die Schriftkundigen auf. Nur diese beiden Gruppen sind es dann auch, die in 27,3f. als Interaktionspartner des Judas agieren, während beim Prozess Jesu die Schriftkundigen auch in der matthäischen Version ihren Platz haben (so in Mt 26,57). Zweitens wird durch das Erfüllungszitat am Ende von 27,1–10 deutlich gemacht, dass sich in den Ereignissen die Aussagen Jeremias erfüllen, ohne dass explizit auf eine bestimmte Stelle verwiesen wird. Zu Recht ist hier immer wieder Jer 19 ins Gespräch gebracht worden, wobei sich der Prophet dort in seiner Rede an die Priester und Ältesten wendet.<sup>277</sup> Gerade in Mt 27,1–10 spielen die Hohepriester und Ältesten des Volkes eine zentrale Rolle. Drittens wird Judas in 27,3 als *ὁ παραδιδούς αὐτὸν* näher charakterisiert. Das Personalpronomen weist zurück auf die Nennung Jesu in 27,2. Es gibt also m. E. gute Argumente, Mt 27,1–10 als eine zusammenhängende Einheit zu betrachten. Der *genitivus absolutus* *πρωΐας δὲ γενομένης* (Mt 27,1) markiert dann (wie etwa in 2,13–18) den Beginn eines eigenen Textabschnitts, das Ende bilden die beiden Erzählerkommentare in Mt 27,8,9f.,<sup>278</sup> wobei die Wendung in 27,8 (*διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον*) Bestandteil einer Ätiologie ist und in 27,9f. die vorangehenden Ereignisse mit Hilfe des letzten der zehn Erfüllungszitate gedeutet wird. *Genitivus absolutus* und Erfüllungszitat markieren also hier Anfang und Ende einer zusammenhängenden Texteinheit innerhalb der Jesusgeschichte. Der Abschnitt 27,1–10 wird besonders durch drei Leitworte bestimmt, und zwar *παραδίδωμι* (27,2.3.4), *ἀργύρια* (27,3.5.6.9) und *αἷμα* (27,4.6.8). Sie halten den Abschnitt zusammen und hängen eng miteinander zusammen. Dreimal wird thematisiert, dass Jesus übergeben (*παραδίδωμι*) wird: Die Hohepriester und Ältesten übergeben Jesus an Pilatus, den Statthalter (27,2c: *καὶ παρέδωκεν αὐτὸν Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι*); Judas wird als der bezeichnet, der Jesus übergeben hat (27,3: *ὁ παραδιδούς αὐτὸν*) und stellt fest, dass er unschuldiges Blut übergeben hat (27,4: *παραδοῦς αἷμα ἀθῶον*). Die Übergabe Jesu (*παραδίδωμι*) setzt ein Gegengewicht zur Erzählung 1,18b–2,23, in der Josef dreimal in schwierigen Situationen Maria und das Kind mit sich nimmt und bei sich behält (*παραλαμβάνω* in Mt 1,24; 2,14.21). Anders also als Judas und die Hohepriester und Ältesten ist Jesus bei Josef sicher aufgehoben, trotz der Bedrohung von außen. Das zweite Leitwort des Abschnitts 27,1–10 ist *ἀργύρια*,<sup>279</sup> das viermal innerhalb von 27,1–10 vorkommt (27,3.5.6.9), wobei nur bei ihrer ersten und letzten Nennung die Anzahl der Silber(stücke) («dreißig») auch genannt wird.<sup>280</sup> Bereits in 26,14–16 taucht der Begriff auf und wird bereits dort mit Aussagen aus Sach 11 verknüpft: Es sind dreißig Silber(stücke), die allerdings nicht etwa als der Lohn für den Verrat Jesu durch Judas verstanden werden, sondern als »Preis für den Geschätzten«<sup>281</sup> (27,9: *τὴν τιμὴν τοῦ*

277 Vgl. M. KONRADT, Deutung 221.

278 U. LUZ, Mt IV 229, verweist darauf, dass in Mt 27,8 und 27,9f. zwei Erzählerkommentare aufeinander folgen: »V. 8 ist formal ein abschließender Erzählerkommentar. Der dritte Abschnitt, V 9f., ist wieder ein Erzählerkommentar«.

279 Deswegen überschreibt U. LUZ, Mt IV 228f., den Abschnitt Mt 27,3–10 auch mit »Die dreißig Silber(stücke)«.

280 Der Sinaiticus bezeugt mit anderen Handschriften zusätzlich in Mt 27,5 *τὰ τριάκοντα ἀργύρια*.

281 Übersetzung nach J. GNILKA, Mt II 448.

τετευμημένου)<sup>282</sup> gelten. Das Stichwort *αἷμα* nimmt letztendlich durch den Namen des Ackers eine zentrale Rolle für 27,1–10 ein, bestimmt aber auch die Erzählung durch sein Vorkommen in 27,4 und 27,6. Die Rede von der Übergabe »unschuldigen Blutes« (27,4: *αἷμα ἀθῶον*) und die Bezeichnung der Silber(stücke) als »Blutpreis« (27,6: *τιμὴ αἵματος*) nennen die doppelte Ursache für den Namen des Ackers: Während der *ἀγρός αἵματος* seinen Namen erhält, weil er von *τιμὴ αἵματος* gekauft wurde,<sup>283</sup> wird durch die Verknüpfung der Geschichte mit dem Jeremiabuch die Namengebung des Ackers mit der Übergabe »unschuldigen Blutes« argumentativ beleuchtet: Die Benennung des Ortes hat seine Ursache in dem Vergießen bzw. der Übergabe »unschuldigen Blutes«. Während es sich dabei im ersten Fall um das unschuldige Blut Jesu handelt, ist durch die Einspielung des Motivs deutlich, dass das Blut des Ackers sich im zweiten Fall auf das Blut derer bezieht, die selbst »unschuldiges Blut« übergeben haben.

### *Der dritte Abschnitt: Von Ägypten nach Nazaret (2,19–23)*

Der dritte Abschnitt von Mt 2,1–23 spielt nach dem Tod des Herodes, wie 2,19a (*τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου*) deutlich macht.<sup>284</sup> Nach dem *genitivus absoltus* erzählt der Evangelist in zwei Schritten von der Rückkehr Josefs und seiner Familie aus Ägypten,<sup>285</sup> die »teleskopartig«<sup>286</sup> geschildert wird: Josef kommt zunächst in das *Land Israel* (21: *εἰς γῆν Ἰσραήλ*) und dann in die *Landesteile* von Galiläa (22b: *εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας*), um in der *Stadt*<sup>287</sup> Nazaret (23a: *εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ*) zu wohnen. Abgeschlossen wird dieser Abschnitt durch das Erfüllungszitat in 2,23 (*Ναζωραῖος κληθήσεται*).

Dabei zeigt sich, dass sich 2,19b–23 in zwei Unterabschnitte (2,19b–21 und 2,22f.) gliedern lässt. Denn erstens erfährt Josef in beiden Unterabschnitten zunächst von Neuigkeiten aus dem herodianischen Herrscherhaus und erhält zweitens jeweils im Traum (*κατ' ὄναρ*) eine Unterweisung, die er entsprechend ausführt. So erscheint Josef in 2,19b–21 ein Engel JHWHs in einem Traum und informiert ihn über den Tod derer, die versuchten, das Jesuskind zu vernichten (*τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου*). Damit begründet er den Auftrag an Josef, das Kind und seine Mutter zu nehmen und in das Land Israel zu gehen (*παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ*). Wieder führt Josef die Anweisung exakt aus. Zu Beginn des zweiten Unterabschnitts von 2,22f. erfährt Josef, dass Archelaos an Stelle seines Vaters Herodes

282 Die Genitivverbindung aus Mt 27,9c gibt die *constructus*-Verbindung aus Sach 11,13 (ἡκὴν ἔστη) wieder.

283 Das Adverb *διό* in Mt 27,8 macht auf diesen kausalen Zusammenhang deutlich.

284 Vgl. H. GIESEN, Galiläa 26.

285 Vgl. M. ÖHLER, Jesus 59.

286 M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 317.

287 Nazaret ist nur ein kleines Dorf, das weder im Alten Testament noch bei Josephus erwähnt wird. Vgl. H. GIESEN, Galiläa 27.

zum König Judäas geworden ist. Wieder ist es eine Unterweisung im Traum, der Josef nachkommt und die ihn so nach Galiläa führt. Ziel der Reise ist Nazaret.

### 2.1.3.2 *Der zweite Teil: Vor dem öffentlichen Wirken (Mt 3,1–4,16)*

Nach dem großen zeitlichen Sprung zwischen Mt 2,23 und 3,1 wird die Erzählung durch das Auftreten des Täufers weitergeführt. Das *παραγίγνομαι* in 3,1 wird durch 3,13 wieder aufgenommen, wenn Jesus an den Jordan kommt (*τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην*), so dass mit 3,1.13 ein neuer Abschnitt beginnt. Die Rückkehr Jesu nach Galiläa in 4,12 markiert schließlich den Beginn des dritten Abschnitts von 3,1–4,16.

#### *Der erste Abschnitt: Johannes der Täufer und seine Botschaft (Mt 3,1–12)*

Mt 3,1–12 teilt sich in zwei Unterabschnitte. Der erste Unterabschnitt in 3,1–6 dient der Präsentation des Täufers und seiner Botschaft.<sup>288</sup> Wenn Johannes zu Beginn des ersten Abschnitts in jenen Tagen in die Wüste kommt (3,1: *παραγίγνομαι*), erinnert das an die Magier, die zu Beginn des ersten Abschnitts von 2,1–12 nach Jerusalem kommen (2,1: *παραγίγνομαι*).<sup>289</sup> Seiner Botschaft, die der Jesu aus 4,17 ähnelt,<sup>290</sup> folgt die Identifizierung als Vorbereiter Jesu, und zwar mit Hilfe eines Jesajazitates (3,3) und seiner Darstellung als neuer Elija (3,4).<sup>291</sup> Erst im Anschluss erzählt Matthäus von der Täuferfähigkeit des Johannes: »Es geht primär um den Propheten Johannes und nicht so sehr um den Täufer«<sup>292</sup>. Der Erfolg des Täufers zeigt sich in seinem Zustrom aus der ganzen Umgebung (3,6). Der zweite Unterabschnitt in 3,7–12 ist als eine durchlaufende Rede des Täufers gestaltet. Im Gegensatz zur kürzeren lukanischen Version in 3,7–9 richtet sich dabei die Gerichtsrede nicht an das Volk, sondern an die Pharisäer und Sadduzäer. Aus den Worten des Täufers lässt sich entnehmen, dass sie anscheinend zur Taufe kommen, ohne die Bereitschaft zur Umkehr und die Ausrichtung an der Tora zu zeigen, sondern sich auf ihren Vater Abraham als Sicherheit vor dem kommenden Gericht zu berufen (3,7–9). Damit zeigt sich in ihrem Verhalten der Kontrast zum einfachen Volk, das nach 3,5 umkehrt und seine Sünden bekennt.<sup>293</sup> Johannes führt mit dem Bild von der Axt, die schon an die Bäume gelegt ist, die Dringlichkeit der Entscheidung vor Augen und weist auf die doppelte Taufe des Stärkeren mit Geist und Feuer voraus (3,11). Den Abschluss in 3,12 bietet die Entfaltung des durch die Feuertaufe eingebrachten Gerichtsmotivs. Auf

288 Vgl. M. KONRADT, Mt 47.

289 Vgl. U. LUZ, Mt I 202, der zudem darin den Vorverweis auf Mt 3,13 erkennt: Auch hier kommt (*παραγίγνομαι*) Jesus, und zwar von Nazaret an den Jordan.

290 Vgl. U. LUZ, Mt I 203.

291 Vgl. M. KONRADT, Mt 48; U. LUZ, Mt I 204.

292 U. LUZ, Mt I 202f.

293 Vgl. M. KONRADT, Mt 50.

diese Weise wird das Thema des Weltgerichtes in 25,31–46 bereits hier ins Spiel gebracht.

*Der zweite Abschnitt: Versuchung und Beglaubigung des Gottessohnes  
(Mt 3,13–4,11)*

Der Abschnitt Mt 3,13–4,11 besteht aus zwei Unterabschnitten, die mit τότε eingeleitet (3,13; 4,1) und durch das Thema der Versuchung und Beglaubigung des Gottessohnes zusammengehalten werden.<sup>294</sup> Im Zentrum steht dabei die Bezeichnung Jesu Christi als Gottessohn (3,17; 4,3.6),<sup>295</sup> die durch die Entstehung vom heiligen Geist in 1,18.20 grundgelegt ist und bereits im zweiten Abschnitt von 2,1–23, näher hin in 2,15, im Zentrum der Christologie steht.<sup>296</sup> Ein weiteres Verbindungselement zwischen 2,15 und 3,17 kann darin bestehen, dass JHWH nicht nur in 3,17 von seinem geliebten Gottessohn spricht, sondern auch in Hos 11,1 (*καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτόν*), das in Mt 2,15 zitiert wird.

Die Taufperikope in 3,13–17 hat der Evangelist gegenüber seiner markinischen Vorlage mit einem neuen Akzent versehen. Markus möchte, wie auch Lukas, zeigen, dass Jesus der Gottessohn ist, dem JHWH seinen Geist verleiht, während Matthäus diesen Jesus in seiner Gottessohnschaft qualifizieren möchte: Jesus präsentiert sich in der matthäischen Taufperikope als Gottessohn, der sich bereit erklärt, Gerechtigkeit vollständig zu erfüllen (3,17). Die Fokussierung auf die Bezeichnung Jesu als Gottessohn in 3,17 und 4,3.6 thematisiert also nicht die Frage, ob Jesus als Gottessohn gelten kann.<sup>297</sup> Bereits 1,18.20; 2,15 hat dieses abgesichert. Vielmehr stellt der Text in 3,13–4,11 die Frage, was es bedeutet, dass Jesus Gottessohn ist. Gegenüber den Aussagen aus 1,18.20; 2,15 ist damit ein neues Niveau in der Auseinandersetzung mit der Gottessohnschaft Jesu erreicht.

Darüber hinaus sind 3,13–17 und 4,1–11 durch den Evangelisten parallel gestaltet worden: In beiden Texten wird Jesus als Gottessohn auf die Probe gestellt, und zwar durch den Täufer (3,13–17) und den Versucher (4,1–11). Die Versuchung bleibt aber beides Male erfolglos, so dass der Widersacher von Jesus schließlich ablässt (3,15; 4,11: *τότε ἀφίησιν αὐτόν* [...]). Zuletzt folgt jeweils eine

294 P. FIEDLER, Mt 84–93, nimmt Mt 3,16–4,11 als einen zusammengehörigen Textabschnitt wahr und betont die Beglaubigung des Gottessohnes als gemeinsames Motiv. Die Beobachtung ist richtig, aber zugleich durch die Versuchung Jesu Christi als Gottessohn zu ergänzen, die in 3,13–15 erzählt wird.

295 In beiden Szenen, so M. KONRADT, Mt 54, »bildet die Gottessohnschaft das christologische Leitthema«.

296 Zu dem Zusammenhang zwischen Mt 2,15 und 3,13–4,11 schon U. LUZ, Mt I 184, bei seiner Analyse zu 2,15: »Matthäus wird ihn [den Ausdruck ›Gottessohn‹; M.B.] in seiner Erzählung in dem wichtigen Abschnitt 3,13–4,11 von dem her, was Jesus tut, vertiefen und neu akzentuieren.«

297 Auch der Versucher in Mt 4,3 zweifelt nicht an der Gottessohnschaft Jesu. Vgl. M. KONRADT, Mt 55.

Bestätigung Jesu durch Gott (3,16f.; 4,11).<sup>298</sup> Die Bestätigung wird in der Himmelsstimme in 3,17 aufgegriffen, die Jesus als seinen geliebten Sohn identifiziert, an dem der Sprecher Gefallen gefunden hat (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ εὐδόκησα). Dieser Audition in 3,17 geht eine Vision voraus (3,16b),<sup>299</sup> die wie der Bericht der Audition mit καὶ ἰδοὺ eingeleitet wird<sup>300</sup> und von der Öffnung des Himmels und dem Kommen des Geistes JHWHs erzählt. Man wird kaum darum herumkommen, den Sprecher mit JHWH selbst zu identifizieren. Wie in 2,15 spricht dieser damit von seinem Sohn. In 4,11 kommen dagegen die Engel und bedienen Jesus mit Speise.<sup>301</sup> Damit wird der Bogen zur ersten Versuchung geschlossen und 4,1–11 als eigener Unterabschnitt abgegrenzt.

### *Der dritte Abschnitt: Aus der Wüste nach Kafarnaum (Mt 4,12–16)*

Der dritte Abschnitt des ersten (2,19–23) und zweiten Teils (4,12–16) ist weitestgehend parallel gestaltet.<sup>302</sup> Das zeigt sich an drei Punkten. Erstens hört Josef in 2,22, dass Archelaos König von Judäa an Stelle seines Vaters ist (ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχελαὸς βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου), und zieht sich deshalb nach Galiläa zurück (ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας), während Jesus in 4,12 hört, dass Johannes übergeben wurde (ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη), und entweicht deshalb nach Galiläa (ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν). Zweitens kommt Josef in 2,23 nach Nazaret und wohnt dort (καὶ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ), während Jesus in 4,13 nach Kafarnaum kommt und dort wohnt (ἐλθὼν κατώκησεν εἰς Καφαρναούμ). Drittens schließt sowohl 2,19–23 als auch 4,12–16 mit einem Erfüllungszitat ab (2,23; 4,14–16).

## 2.2 Die Genealogie als Exkurs (Mt 1,2–16.17)

Mt 1,2–16.17 bildet einen zusammenhängenden Abschnitt<sup>303</sup> und wird von den beiden Überschriften in 1,1 und 1,18a gerahmt.<sup>304</sup> Er nimmt dabei die genealogische Linie von Abraham bis zu Jesus in 1,1.18–4,16 auf, stellt sie aber in um-

298 Vgl. M. KONRADT, Mt 54.

299 Mt 3,16b macht deutlich, dass nur Jesus sieht, wie der Geist Gottes auf ihn herabkommt. Ob auch nur er die Vision des geöffneten Himmels hat, ist dagegen textkritisch unsicher.

300 Die markinische Erzählung trennt dagegen die beiden Szenen in Mk 1,10f. und 1,12f. mit καὶ εὐθύς ab. Vgl. M. EBNER, Mk 21.

301 Vgl. M. KONRADT, Mt 57.

302 Vgl. M. KONRADT, Mt 58.

303 So etwa W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 149–195; M. KONRADT, Mt 25–31; U. LUZ, Mt I 117–119.127–140.

304 Vgl. U. LUZ, Mt I 140.

gekehrter Reihenfolge dar<sup>305</sup> und ersetzt das typische  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ -Formular aus 1,1.<sup>306</sup> Das anschließende Summarium (1,17) fungiert als Abschluss und zusammenfassendes Resümee ( $\omicron\upsilon\nu$ ). Hier werden zentrale Begriffe aus 1,2–16 (Abraham, David, babylonisches Exil, Christus) noch einmal genannt und unter der Perspektive der Geschichte, nicht der Abstammung dargestellt.<sup>307</sup>

Das Summarium in 1,17 teilt die genealogische Linie von 1,2–16 in drei Epochen mit je vierzehn Generationen: Von Abraham bis zu David (1,2–6a), von David bis zum Exil (1,6b–10) und vom Exil bis zum Christus (1,12–16). Dabei ist erkennbar, dass die Zählweise von 1,17 in 1,2–16 nicht aufgehen kann,<sup>308</sup> wenn nicht die Zeit des Exils (1,11) bei der Zählung ausgeklammert wird. Trotz dieses anscheinend mathematischen Fehlers wird deutlich, dass mit der Geburt des Messias ein neuer Höhepunkt in der Geschichte Israels erreicht ist.<sup>309</sup> Seine Geburt findet zur rechten Zeit statt.<sup>310</sup>

### 3. Ergebnis

Der matthäische Prolog in Mt 1,1–4,16 erweist sich als eine zusammenhängende Komposition, die sich nach der Überschrift in 1,18a, die auf 1,1 zurückverweist, in zwei Blöcke teilen lässt (1,18b–25; 2,1–4,16). Während 1,18b–25 die Umstände der Geburt Jesu Christi aufzeigt, erzählt 2,1–4,16 von der Zeit vor Jesu öffentlichem Wirken, die mit seiner Geburt beginnt und mit seinem Umzug nach Kafarnaum endet. Der Zusammenhang von 1,1.18–4,16 wird durch die Genealogie in 1,2–16.17 unterbrochen, wobei Matthäus durch diesen Exkurs eine neue Perspektive auf die Herkunft Jesu Christi öffnet: Präsentiert der Evangelist Jesus Christus in 1,1.18–4,16 als König Israels, der die erwartbare genealogische Herkunft von Josef, David und JHWH aufweist und sich seinem Volk als neuer David, Josef und Mose zuwendet, vertieft 1,2–16.17 die Aussagen von 1,1.18–4,16 mit

305 So auch W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 149: »The three personal names that appear in 1.1 – Jesus, David, Abraham (cf. 1.17) – also appear in 1.2–16, but in reverse order.«

306 Eine längere lineare absteigende Genealogie mit dem Indikator  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$  ist in der biblischen Überlieferung m.W. nicht überliefert. Um die Kreisbewegung von Abraham zu Jesus Christus in Mt 1,2–16 aus 1,1 in umgekehrter Reihenfolge aufzunehmen, ist es notwendig, in 1,2–16 einen anderen Indikator als in 1,1 zu verwenden.

307 Insofern wäre Mt 1,17 genauer als ein Geschichtssummarium zu verstehen.

308 Trotz diverser Versuche, mit Hilfe mathematischer Kniffe das Schema mit der Anzahl der Generationen in Mt 1,2–16 in Übereinstimmung zu bringen (vgl. etwa H. SCHÖLLIG, Zählung 261–268), muss schlussendlich konstatiert werden, dass die Rechnung nicht aufgeht (vgl. M. KONRADT, Mt 28; U. LUZ, Mt I 129).

309 Auf diese Weise werden »Anfang, Höhepunkt und Tiefpunkt der Geschichte Israels« (M. MAYORDOMO-MARIN, Anfang 238) aufgezeigt.

310 F. WILK, Jesus 83, spricht davon, dass die Zeit »reif« ist.



Hilfe der genealogischen Herkunft Jesu Christi und profiliert ihn dabei als einen barmherzigen und gerechten Herrscher.

---

## Teil III.

### Herrschaftsräume. Jesus Christus als Herrscher in Galiläa

Die Bezeichnungen *Χριστός* und *βασιλεύς* in Mt 1,1.18–4,16 machen auf eine Konkurrenzsituation aufmerksam und lassen die Frage aufkommen, wie das Nebeneinander der verschiedenen Herrschaftsansprüche einander zugeordnet werden kann. Dabei wählt Matthäus einen Weg, der zunächst nicht auf die Ablösung der königlichen Herrschaft durch Jesus abzielt, sondern beide Ansprüche zugleich realisiert, indem sowohl dem Messias als auch dem König ein eigener Herrschaftsraum zugewiesen wird. Während Archelaos nach dem Tod des Herodes zum König in Judäa wird (Mt 2,22: Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας), ordnet Matthäus die nördlichen Territorien (Galiläa) dem Messias als Herrscher zu, gilt doch »Galiläa als das Gebiet, in dem Jesus seiner exklusiven Sendung zu Israel nachkommt«<sup>311</sup>. Die Bestimmung Galiläas als »Herrschaftsraum« Jesu Christi ermöglicht der Evangelist durch die Einspielung der Geschichte Jerobeams, der zum ersten Herrscher eines von Jerusalem unabhängigen Nordreichs wird (1 Kön 11,26–12,33): Sowohl Jerobeam als auch Jesus sind Nachkommen Josefs, fliehen vor dem feindlichen König (Salomo/Herodes) nach Ägypten und residieren (*κατοικέω*) schließlich nacheinander in zwei Städten im Nordreich (Sichem und Penuël/Nazaret und Kafarnaum). Dabei wird die Darstellung Jesu als neuer Jerobeam an entscheidender Stelle durchbrochen, indem Jesus sich bereit erklärt, sich dem göttlichen Willen zu unterwerfen, während Jerobeam gegen die Gebote JHWHs verstößt.

Die folgende Analyse geht dabei in zwei Schritten vor. Erstens soll gezeigt werden, wie es Matthäus mit Hilfe typischer Elemente des Systems Geburtsgeschichte gelingt, die doppelte genealogische Herkunft Jesu Christi von Josef und JHWH in 1,18b–21.24f. aufzuzeigen. Zweitens ist in den Blick zu nehmen, wie es durch die Darstellung im matthäischen Prolog zu einer Überblendung zwischen Jerobeam und Jesus als Herrscher der nördlichen Territorien in Israel kommt, die beide einen Josef als Vorfahren haben. Den Abschluss bildet drittens eine Ergebnissicherung.

---

311 M. KONRADT, Mt 58.

## 1. Jesus Christus als Sohn Josefs und Sohn Gottes (Mt 1,18b–21.24f.)

Mt 1,18b–21.24f. stellt die Umstände der Geburt Jesu Christi in den Mittelpunkt, die mit Hilfe des Erfüllungszitates in 1,22f. reflektiert werden. Während die Geburt Jesu durch Maria und die Benennung des Kindes durch Josef im letzten Vers nur kurze Erwähnung finden, fällt auf, dass die in 1,25 beteiligten Akteure (Maria, Josef und Jesus) in der gesamten Erzählung eng miteinander in ein Verhältnis gesetzt werden: Josef ist der Mann (1,19: ἀνὴρ) Marias, Maria seine Frau (1,20.24: γυνή). Beide sind miteinander verlobt worden (1,18b: μνηστεύομαι). Daneben ist die Bezeichnung Marias als Mutter (1,18: μήτηρ) Jesu belegt, während auf der anderen Seite die mehrfache Bezeichnung Jesu Christi als Sohn (1,21.25: υἱός) zu finden ist. Wird also das genealogische Verhältnis zwischen Maria und Jesus als Mutter und Kind herausgestellt, fehlt dagegen eine solche explizite Notiz in Bezug auf das Verhältnis zwischen Josef und Jesus.

Mt 1,18b–21.24f. weist also ein besonderes Interesse darin auf, die Umstände der Geburt und Benennung eines Kindes zu erzählen und dabei die beteiligten Akteure in ihrem Verhältnis zueinander darzustellen. Das Alte Testament kennt etwa zwanzig solcher Texte, die vorrangig aber keine literarische Abhängigkeit zueinander aufweisen, sondern durch ein gemeinsames virtuelles Muster bestimmt sind. Ein solches Muster oder System lässt sich als Geburtsgeschichte bezeichnen, weil die Umstände der Geburt im Mittelpunkt der Erzählungen stehen. Sie stellen dabei wie Genealogien die genealogische Beziehung der beteiligten Akteure dar, nehmen aber, anders als die Genealogie, fast ausschließlich nur die Kleinfamilie in den Blick, die meistens aus zwei Generationen besteht. Gerade darin unterscheiden sich Geburtsgeschichten von Genealogien, deren Interesse darin liegt, eine genealogische Linie über viele Generationen darzustellen.<sup>312</sup>

### 1.1 Formkritische Beschreibung des Systems Geburtsgeschichte im Alten Testament

Der Text 1 Chr 7,23 erzählt von verschiedenen Ereignissen rund um die Geburt eines Sohnes, die jeweils mit Hilfe von ἢ bzw. καὶ aneinandergereiht sind. Dabei treten drei verschiedene Akteure auf, und zwar Efraim, seine Frau, die keinen Namen trägt, und Beria:

<sup>312</sup> Besonders lineare Genealogien weisen eine gewisse »Tiefe« auf. Vgl. M. MAYORDOMO-MARIN, Anfang, 220.

ויבא [Efraim] אל אשתו	a	καὶ εἰσῆλθεν [Efraim] πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,
ותהר	b	καὶ ἔλαβεν ἐν γαστρὶ
ותלד בן	c	καὶ ἔτεκεν υἴόν,
ויקרא את שמו בריעה	d	καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Βαραγα,
כי ברעה היתה בביתו	e	ὅτι Ἐν κακοῖς ἐγένετο ἐν οἴκῳ μου.

Der auktoriale Erzähler erzählt zunächst, dass Efraim zu seiner Frau geht (a), was eine Umschreibung für den Geschlechtsverkehr ist. Darauf folgt ein Subjektwechsel. Die Frau Efraims empfängt (b) und gebiert einen Sohn (c). Wieder blickt der Erzähler nun auf Efraim:<sup>313</sup> Er nennt den Sohn Beria (d) und formuliert abschließend den Anlass für die Benennung Berias mit Hilfe eines Wortspiels (e).<sup>314</sup>

Zwei Texte, die einen sehr ähnlichen Wortlaut zu 1 Chr 7,23 aufweisen, finden sich in Gen 4,25 und Ex 2,21b–22:

	Gen 4,25:	
וידע אדם עוד את אשתו	a	Ἔγνων δὲ Ἀδάμ Εὐαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,
	b	καὶ συλλαβοῦσα
ותלד בן	c	ἔτεκεν υἴον
ותקרא את שמו שת	d	καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σηθ
כי שת לי אלהים זרע אחר	e	λέγουσα Ἐξάνεστησεν γάρ μοι ὁ θεὸς σπέρμα ἕτερον ἀντὶ Ἀβελ, ὃν ἀπέκτεινεν Καϊν.
תחת הבל כי הרגו קין		
	Ex 2,21b–22:	
ויתן את צפרה בתו למשה	a	καὶ ἐξέδοτο Σεπφωραν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ Μωυσῆ γυναῖκα.
	b	ἐν γαστρὶ δὲ λαβοῦσα ἡ γυνή
ותלד בן	c	ἔτεκεν υἴόν,
ויקרא את שמו גרשם	d	καὶ ἐπωνόμασεν Μωυσῆς τὸ ὄνομα αὐτοῦ Γηρσαμ
כי אמר גר הייתי בארץ נכריה	e	λέγων ὅτι Πάροικός εἰμι ἐν γῆ ἄλλοτρία.

Der Vergleich der drei Texte zeigt, dass alle von nahezu denselben Ereignissen erzählen. Zugleich lassen sich besonders drei signifikante Unterschiede konstatieren. Der erste Unterschied liegt in der textlichen *Darstellung* derselben Ereignisse. So stellt Gen 4,25 heraus, dass Adam seine Frau Eva erkennt (עַד/γινώσκω), während Efraim in 1 Chr 7,23 zu seiner Frau geht (בוא/εἰσέρχομαι). In 1 Chr 7,23<sup>LXX</sup> wird der Name gerufen (καλέω), in Gen 4,25<sup>LXX</sup> und Ex 2,21b–22<sup>LXX</sup> wird das Kind mit einem Namen benannt (ἐπωνομάζω). Es steht zu vermuten, dass trotz dieser unterschiedlichen Formulierungen in den konkreten Texten dasselbe

313 Im griechischen Text scheint es zunächst die Frau Efraims zu sein, die dem Sohn einen Namen gibt. Erst der Anlass (e) macht im Kontext von 1 Chr 7,23 deutlich, dass es sich um Efraim handeln muss: Efraim reflektiert den Tod seiner Nachkommen (7,21f.).

314 Das Wortspiel, so S. ЈАРНЕТ, 1 Chr 195, »beruht auf dem Nomen רעה »Unheil« von der Verbalwurzel רעע, wohingegen der Name von Efraims Sohn Beria von einer Wurzel ברע abzuleiten ist, die ursprünglich positive Konnotation (siegen?) hat.«

Ereignis gemeint ist. Es ist also zwischen dem eigentlichen *Motiv* (etwa Geschlechtsverkehr; Benennung des Kindes) und seiner Darstellung in dem konkreten Text mit Hilfe bestimmter *Formeln* zu unterscheiden.<sup>315</sup> Zweitens zeigt der Vergleich, dass nicht in jedem Text alle möglichen Motive realisiert sind,<sup>316</sup> sondern es ein bestimmtes Inventar gibt, von denen einige Motive immer belegt sind, andere dagegen nur vereinzelt vorkommen.<sup>317</sup> Außerdem zeigt sich, dass LXX gegenüber MT generell mehr Motive in dem Text realisiert.<sup>318</sup> Der dritte Unterschied betrifft die einzelnen Akteure. Hier wird deutlich, dass in Gen 4,25; Ex 2,21b–22 und 1 Chr 7,23 jeweils unterschiedliche Akteure agieren, obwohl sie zum großen Teil dasselbe »Profil« aufweisen und dieselbe *Rolle* besetzen: Sowohl Adam in Gen 4,25 als auch Efraim in 1 Chr 7,23 werden etwa in der Erzählung mit ihrer Ehefrau in eine Beziehung gesetzt und haben mit ihr Geschlechtsverkehr.

Die drei Beobachtungen lassen sich am besten damit erklären, dass den drei Texten ein bestimmtes Muster vorliegt, das nicht mit den konkreten Texten identisch ist, sondern »die Produktion von gesprochenen und geschriebenen Texten steuert.«<sup>319</sup> Auf diese Weise wird deutlich, dass hinter den einzelnen Akteuren bestimmte *Rollen*<sup>320</sup> sichtbar werden, die in den einzelnen Erzählungen durch verschiedene Akteure besetzt werden können. Vergleicht man also die entsprechenden Akteure miteinander und zieht man ihre individuellen Züge ab, lässt sich zwischen den *Akteuren* der einzelnen Erzählung auf der einen Seite und den abstrahierten *Aktanten*, *Personen* bzw. *Rollen* auf der anderen Seite unterscheiden.<sup>321</sup> Dasselbe gilt, wie gesehen, für die *Motive*, die durch unterschiedliche *Formeln* realisiert werden können.

Hinter diesen einzelnen Erzählungen wird also ein virtuelles Muster sichtbar, das die Entstehung der einzelnen Texte prägt. Obwohl diese Texte die Motive durch zum Teil unterschiedliche Formeln realisieren und die verschiedenen Rollen durch unterschiedliche Akteure besetzen, lassen sie sich, nicht zuletzt durch das gemeinsame Thema, nämlich die Umstände der Geburt, als zusammengehörig ausweisen. So ist es möglich, im vollen Sinn von einem virtuellen

315 Gen 4,25 und 1 Chr 7,23 realisieren also das Motiv »Geschlechtsverkehr« durch zwei verschiedene Formeln.

316 Vgl. G. THEISSEN, Wundergeschichten 15.

317 Das Muster einer Gattung ist nicht starr, sondern flexibel. Es kommt daher zu Transformationsprozessen. Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Matthäusbeginn 141.

318 Diese Beobachtung zeigt sich nicht nur für die besprochenen Texte, sondern auch für die biblischen Geburts geschichten allgemein.

319 M. EBNER/B. HEININGER, Exegese 184.

320 Vgl. G. THEISSEN, Wundergeschichten 14.

321 In Bezug auf Märchen formuliert so A.J. GREIMAS, Semantik 159, der die Bezeichnung Aktant bevorzugt: »[E]ine Artikulation von Akteuren konstituiert ein einzelnes Märchen, eine Struktur von Aktanten eine Gattung.« G. THEISSEN, Wundergeschichten 14, stellt dagegen Personen und Personenvarianten gegenüber.

System oder einer Gattung zu sprechen: »Gattungen sind Repertoires von Personen, Motiven und Themen, die wir aus Personen-, Motiv- und Themenvarianten der Gattungsexemplare abstrahieren.«<sup>322</sup>

Geburtsgeschichten des Alten Testaments sind 2005 durch Timothy D. Finlay erstmalig umfassend monographisch untersucht worden. In seiner Untersuchung unterscheidet Finlay zwischen den *birth reports* und den *birth notices*, wobei letztere nur etwas mehr als die Geburt berichten,<sup>323</sup> und teilt die *birth reports* in zwei Gruppen ein, indem er zwischen den Texten, die sich innerhalb von Genealogien finden lassen, und denen, die außerhalb von Genealogien vorkommen, differenziert. Zu der ersten Gruppe von *birth reports* gehören nach Finlay vier Texte (Gen 4,1–2a; 4,17.25; 1 Chr 7,23).<sup>324</sup> Die zweite Gruppe, also die *birth reports* außerhalb von Genealogien, besteht dagegen aus siebzehn Texten (in der Abgrenzung Finlays: Gen 16,1–16; 19,30–38; 38,1–30; 21,1–7; 25,20–26; 29,31–30,24; 35,16–18; Ex 2,1–10; 2,21b–22; Ri 13,2–24; Rut 4,13–17; 1 Sam 1,1–2,21; 4,19–22; 2 Sam 11,1–12,25; 2 Kön 4,11–17; Jes 8,1–4; Hos 1,2b–2,2). Diese siebzehn Erzählungen lassen sich nach Finlay noch einmal drei verschiedenen Typen zuordnen:

- *birth reports in annunciation type-scenes* (z. B. Gen 16,1–16);
- *birth reports in narratives about prophetic symbolic actions* (z. B. Jes 8,1–4);
- *miscellaneous birth reports* (z. B. Gen 38,1–30).<sup>325</sup>

Die Arbeit von Finlay zeigt damit die Bandbreite der alttestamentlichen Geburtsgeschichten auf. Ihre Anzahl und Vielfalt ist damit weitaus größer als besonders in den Arbeiten angenommen wird, die die alttestamentlichen Geburtsgeschichten vorrangig aus dem Blickfeld der neutestamentlichen Erzählungen wahrnehmen und auf diese Weise nur einen bestimmten Typ einer Geburtsgeschichte analysieren.<sup>326</sup> So haben, ausgehend von den Geburtsgeschichten Jesu und des Täufers, besonders Dieter Zeller,<sup>327</sup> Raymond E. Brown<sup>328</sup>

322 G. THEISSEN, Wundergeschichten 18.

323 Typisch für eine *birth notice* ist die Formel: »(und) x (Name der Mutter) gebar y (Name des Sohnes).« Vgl. T.D. FINLAY, *Birth Report* 231 f.

324 Vgl. T.D. FINLAY, *Birth Report* 77–81.

325 Vgl. T.D. FINLAY, *Birth Report* 51–53.77–82.85–242.

326 So macht Dieter Zeller durch die Überschrift zu seinem Aufsatz aus dem Jahr 1992 (D. ZELLER, *Geburtsankündigung* 59–134) deutlich, dass die folgende Analyse eine »Formkritische Untersuchung im Blick auf Mt 1 f, Lk 1 f« (ebd., 59) bietet.

327 Vgl. D. ZELLER, *Ankündigung* 27–31; DERS., *Geburtsankündigung* 96–103. Im Aufsatz aus dem Jahr 1981 (D. ZELLER, *Ankündigung* 27–48) werden die Strukturelemente der Geburtsankündigung mit Hilfe von Gen 16; 17,15–22; 18,1–16; Ri 13,2–24; 1 Sam 1; 2 Kön 4,14–17 und Jes 7,10–16 entwickelt und anschließend ein Abriss der Gattungsgeschichte geboten. Zum Abschluss werden die Abwandlungen des Gattungsschemas in den neutestamentlichen Geburtsgeschichten aufgezeigt.

328 Dazu siehe besonders die Tabelle bei R.E. BROWN, *Birth* 156. Gegenüber D. ZELLER, An-

und Klaus Berger<sup>329</sup> mit unterschiedlicher Akzentsetzung ein Gattungsschema herausgearbeitet, in dem die Ankündigung der Geburt eines Sohnes durch Gott oder seinen Repräsentanten eine zentrale Rolle spielt, wobei die Pointe auf der zukünftigen Rolle des Kindes liegt.<sup>330</sup> Hierfür wurde die Gattungsbezeichnung »Geburtsankündigung«<sup>331</sup> vorgeschlagen: Nach der Andeutung der Familienverhältnisse, wobei die Frau zumeist kinderlos ist, erscheint Gott oder sein Repräsentant einem Elternteil<sup>332</sup> und formuliert eine zumeist dreiteilige Botschaft: Ansage von Schwangerschaft und Geburt (1), Auftrag zur Namensgebung (2) und die künftige Bedeutung des Kindes (3).<sup>333</sup> In einigen Erzählungen folgt eine Reaktion auf die Botschaft, so dass Gott oder sein Bote die Skepsis der Eltern vermindern oder die Botschaft bekräftigen kann.<sup>334</sup> Zum Abschluss werden dann das Eintreffen der Ereignisse kurz berichtet. Die Erzählelemente einer solchen »Geburtsankündigung« bestimmen eine große Anzahl von Texten, die Finlay zu den birth reports zählt, schließt aber zugleich andere wichtige Texte aus.<sup>335</sup>

In Auseinandersetzung mit der Analyse Finlays lassen sich besonders drei Punkte herausstellen. Erstens bleibt eine Differenzierung zwischen birth notices und birth reports, wie sie Finlay herausarbeitet,<sup>336</sup> in der Definition zu unscharf. Wenn nach Finlay für eine birth notice charakteristisch ist, dass sie aus »a little more than a note that PN<sub>1</sub> bore PN<sub>2</sub>«<sup>337</sup> besteht, während in birth reports von der Geburt eines Sohnes (»PN<sub>x</sub> [Name der Mutter] + Form von יָלַד + בֵּן) berichtet wird,<sup>338</sup> ergibt sich ein Problem mit Texten wie Gen 4,17. Sie nutzen das typische Schema einer birth notice (PN<sub>1</sub> bore PN<sub>2</sub>), bieten aber darüber hinaus so viele Motive, dass sie deutlicher mehr als eine birth notice bieten. Finlay rechnet Gen 4,17 daher den birth reports zu und betont zugleich, dass es auch vorkom-

---

kündigung 27–31, werden den neutestamentlichen Texten allerdings nur drei alttestamentliche Belege (Geburt Ismaels, Isaaks und Simsons) gegenübergestellt.

329 In seinem Buch über Formen und Gattungen im Neuen Testament kommt Klaus Berger auch kurz auf die Geburtsgeschichten zu sprechen, die er allerdings als Kindheitsgeschichten bezeichnet (K. BERGER, Formen 421). Neben den »klassischen« Beispielen (Gen 17,15–22; 18,9–15; Ri 13,2–25; 1 Sam 1,1–20) untersucht er auch außerbiblische Texte und zeigt deren Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu den biblischen Belegen auf.

330 Vgl. D. ZELLER, Geburtsankündigung 97.

331 D. ZELLER, Ankündigung 27; DERS., Geburtsankündigung 59.; »Annunciation of Birth« nennt sie R.E. BROWN, Birth 155; ebendso E.W. CONRAD, Annunciation 657–659.

332 K. BERGER, Formen 421, stellt dabei zu Recht fest, dass Gott oder sein Informant zumeist der Frau und nicht dem Vater erscheint.

333 Vgl. D. ZELLER, Ankündigung 27. Dagegen verweist R.E. BROWN, Birth 156, auf weitere Elemente innerhalb der Gottesrede, auf die bei der Analyse in dieser Arbeit zurückzukommen ist.

334 Vgl. K. BERGER, Formen 421; D. ZELLER, Ankündigung 28.

335 Dazu gehören etwa Gen 35,16–18; 38,6–30; Ex 2,1–10; Rut 4,13–17; 2 Sam 11,1–12,25.

336 Vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 1–3.

337 T.D. FINLAY, Birth Report 31.

338 Vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 34.

men kann, dass birth reports dieselbe Formel wie birth notices verwenden.<sup>339</sup> Eine klare Trennung zwischen einer birth notice und einem birth report, der im Folgenden als Geburtsgeschichte bezeichnet werden soll, gelingt aber nur, wenn man unabhängig von der Länge des Textes die Erzählungen mit der Formel (»PNx [Name der Mutter] + Form von ילד + בת/בן) als Geburtsgeschichten bestimmt, die übrigen Erzählungen (mit PN<sub>1</sub> bore PN<sub>2</sub>) dafür nicht.

Zweitens hat Finlay in seiner Arbeit die birth reports außerhalb der Genealogien in drei Typen eingeteilt. Während sich mit Jes 8,1–4 und Hos 1,2b–2,2 zwei *birth reports in narratives about prophetic actions* finden lassen, bestimmt Finlay einen großen Teil der Erzählungen als *birth reports in annunciation type-scenes*. Dabei zeigt sich zum einen, dass Finlay zu der letztgenannten Gruppe eine Geburtsgeschichte wie Gen 29,31–30,24 zählt, in der gar keine Verkündigung bzw. Ankündigung durch Gott oder seinen Repräsentanten vorkommt. Zum anderen stellt Finlay innerhalb dieser Gruppe Gen 35,16–18 und 1 Sam 4,19–22 als »minor« *annunciation type-scenes* besonders heraus. Die Abkoppelung der beiden Erzählungen innerhalb der *annunciation type-scenes* macht darauf aufmerksam, dass es verschiedene Geburtsgeschichten gibt, in denen dieselbe Rolle (hier die eines *Boten*) besetzt sein kann, sich der Inhalt der Botschaft und die Funktion seines Auftretens aber unterscheiden können. Während dieser Bote etwa in Gen 35,16–18 auf die Geburt eines Sohnes zurückblickt, kündigt er etwa in Gen 16 die Geburt eines Sohnes für die Zukunft an. Eine Kategorisierung der Geburtsgeschichten in wenige verschiedene Typen erweist sich dabei als schwierig, weil sich die einzelnen Erzählungen in ihren Aktanteninventar zum Teil als flexibel erweisen. So ordnet Finlay alle Texte, die er nicht zuordnen kann, einer großen, dritten Gruppe zu und überschreibt diese als *miscellaneous birth reports*.<sup>340</sup>

Drittens unterscheidet Finlay bei den birth reports zwischen zwei Teilen, und zwar einem *introductory setting* und einem *birth report proper*.<sup>341</sup> Im »introductory setting« berichtet der Erzähler von den Geschehnissen, die die Empfängnis der Frau zu Folge haben.<sup>342</sup> Wird innerhalb der Geburtsgeschichte von mehreren Geburten berichtet, wird das »introductory setting« nur einmalig erzählt, und zwar vor der ersten Empfängnis.<sup>343</sup> Die »settings« verwenden drei verschiedene Kategorien von Material:

339 T.D. FINLAY, Birth Report 3: »In a genealogical list, a birth report is typically a simple birth notice«.

340 Dazu zählt T.D. FINLAY, Birth Report 196–242, sechs Geburtsgeschichten: Gen 19,30–38; 38,1–30; Ex 2,1–10.21b–22; Rut 4,13–17; 2 Sam 11,1–12,25.

341 Vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 2.

342 Dazu gehört besonders der Erwerb der Ehefrau, der Geschlechtsverkehr und die göttliche Überwindung der Unfruchtbarkeit (vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 37–39).

343 Vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 37.



»statements regarding the men acquiring a woman for sexual propose; statements referring to an act of sexual intercourse; and statements referring G-d enabling a woman to bear children.«<sup>344</sup>

Erwerb einer Frau, Geschlechtsverkehr und die göttliche Überwindung der Unfruchtbarkeit können dabei mit Hilfe unterschiedlicher Formeln ausgedrückt werden.<sup>345</sup> Die eigentliche Geburtserzählung (birth report proper) setzt sich nach Finlay aus mehreren Elementen zusammen.<sup>346</sup> Dazu gehören »a conception element, a birth element, a naming element, and a etiological element.«<sup>347</sup> Diese Unterscheidung Finlays zwischen dem introductory setting und einem birth report proper ist insofern sinnvoll, als dass darauf aufmerksam gemacht wird, inwieweit typische Motive auftauchen und miteinander kombiniert werden können. Ein Blick auf die alttestamentlichen Geburtsgeschichten zeigt aber, dass sie nicht primär eine chronologische Aufteilung der Motive im Blick haben, sondern eine hierarchische: Einige Motive gehören zum Grundinventar einer jeden Geburtsgeschichte, andere dagegen gelten als optionale Erweiterungen. Dieselbe Einteilung ist auch in Bezug auf das Rolleninventar vorzunehmen. Damit lässt sich bereits hier ein Text als eine Geburtsgeschichte bestimmen, wenn in ihm (mindestens) die zwei Motive »rechtliche Zuordnung« und »Geburt« mit Hilfe typischer Formeln realisiert und (mindestens) die drei typischen Rollen »Mann«, »Frau« und »Kind« besetzt werden.

### 1.1.1 Motivinventar

Die unterschiedlichen Motive, die in einer Geburtsgeschichte realisiert werden können, lassen sich danach sortieren, ob sie zum unverzichtbaren Basisinventar gehören, also gerade zur Bestimmung eines Textes zum System Geburtsgeschichte maßgeblich sind, oder ob sie optionale Erweiterungen bieten.

#### 1.1.1.1 Basisinventar: Die Motive »rechtliche Zuordnung« und »Geburt«

Die beiden Motive »rechtliche Zuordnung« und »Geburt« bilden die Grundbausteine einer jeden alttestamentlichen Geburtsgeschichte. Alle anderen Motive (wie etwa »Empfängnis« oder »Benennung des Kindes«) können zusätzlich verwirklicht werden, müssen es aber nicht.

Das erste Motiv (»rechtliche Zuordnung«) kann mit Hilfe von drei verschiedenen Formeln im konkreten Text realisiert werden. Alle diese Formeln beschreiben auf unterschiedliche Weise das rechtliche Verhältnis zwischen den

344 T.D. FINLAY, Birth Report 37.

345 Vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 37–39.

346 Vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 2.33–36.

347 T.D. FINLAY, Birth Report 2.

Aktanten »Mann« und »Frau«. Dabei können diese Formeln auch schon in einer früheren Erzählung vorkommen.<sup>348</sup> In der ersten Formel wird mit Hilfe eines *qualifizierenden Substantivs* ein Akteur dem anderen rechtlich zugeordnet. Hier heißt es: »x + Fachterminus der rechtlichen Beziehung + γ.« Häufig findet sich als Substantiv »Ehefrau« (ἡψῆς/γυνή),<sup>349</sup> weitaus seltener »Ehemann« (ψῆς/ἀνὴρ), so dass die rechtliche Zuordnung von Ehepartnern dargestellt wird. Belege dafür finden sich für Sara in Gen 16,1–18,15 mit 21,1–7; die Frau Manoachs in Ri 13,2–24; Pennina/Hanna in 1 Sam 1,1–20; die Frau des Pinhas in 1 Sam 4,19–22 und die Schunemiterin in 2 Kön 4,8–17. Eine Variante bietet Ri 8,31, wo von der Nebenfrau (ψῆς/παλλακή) gesprochen wird (Ri 8,31). In der zweiten Formel wird ebenfalls ein qualifizierendes Substantiv gebraucht, aber die Entstehung des rechtlichen Verhältnisses beschrieben: »x + werden (Form von ἠγίγινομαι) + γ + zur/zum + Fachterminus der rechtlichen Beziehung«. Wieder ist häufig »Ehefrau« (ἡψῆς/γυνή) das qualifizierende Substantiv (z. B. 2 Sam 11,27: καὶ ἐγένθη αὐτῷ εἰς γυναῖκα). Eine dritte Formel drückt den Vorgang der rechtlichen Zuordnung schließlich mit Hilfe des Verbs *nehmen* (ἠρῆ/λαμβάνω) aus.<sup>350</sup> Sie lautet: »x + nehmen (Form von ἠρῆ/λαμβάνω) + γ«. Nach Gen 38,2 nimmt (ἠρῆ/λαμβάνω) Juda die Tochter Schuas und nach Hos 1,3 nimmt (ἠρῆ/λαμβάνω) Hosea die Tochter Diblajims. Ein levitischer Mann nimmt (ἠρῆ/λαμβάνω) eine Frau (Ex 2,1). Subjekt der Übernahme ist der Mann, Objekt der Handlung die Frau.<sup>351</sup>

Das zweite Motiv des Basisinventars (»Geburt«) wird in einer Kombination von zwei Elementen realisiert: Erstens eine Form von ἔλ/τίκτω bzw. γεννάω und zweitens das Substantiv ἱβ/υῖός bzw. ἡβ/θυγάτηρ.<sup>352</sup> Somit ergibt sich die Formel: »x + gebären (Form von ἔλ/τίκτω bzw. γεννάω) + Sohn/Tochter (ἱβ/υῖός bzw. ἡβ/θυγάτηρ im Akk.)«. Zusätzlich wird hier zumeist herausgestellt, dass die Frau einem bestimmten Mann geboren hat.<sup>353</sup> In diesen Fällen wird der Mann im Griechischen im Dativ bzw. im Hebräischen mit der Präposition ἕ eingeführt. So gebiert Sara in Gen 21,2 für Abraham einen Sohn (ἔτεκεν Σαρρα τῷ Ἀβρααμ υἱόν).

348 T.D. FINLAY, Birth Report 39: »On several occasions, the man and woman have been introduced as a couple before the birth reports«.

349 So urteilt auch N.P. BRATSIOTIS, Art. ψῆς 240: »Die verschiedenen Anwendungen von ψῆς verteilen sich auf die zwei Hauptbedeutungen »Frau« und »Ehefrau«. Zu den einzelnen Formeln in Geburtsgeschichten Vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 39.

350 Vgl. J. SCHARBERT, Ehe 214. Eine Übersicht von verschiedenen Formeln bietet T.D. FINLAY, Birth Report 38.

351 Vgl. T. MORIMURA, Tamar 3; J. SCHARBERT, Ehe 218.

352 Zu der analogen Formel im hebräischen Text vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 34f.

353 Gegen R. KESSLER, Benennung 115f., der herausstellt, Geburtsgeschichten würden nie von der Geburt für den Vater berichten. Es ist zwar richtig, dass diese Erweiterung besonders in Genealogien vorkommt (ebd., 115), aber gerade in bestimmten Geburtsgeschichten, die Funktionen segmentärer Genealogien aufnehmen, ist dieses verbreitet (etwa Gen 30,7.12).

Ex 2,2<sup>LXX</sup> bietet eine Sonderform, wenn sie, anders als der hebräische Text, von der Geburt eines *männlichen Kindes* (καὶ ἔτεκεν ἄρσεν) spricht. Die Geburt wird so in den Befehl des Pharaos, alle männlichen Kinder der Hebräer durch das Volk töten zu lassen (Ex 1,22), eingebunden. Die Formel, die die Geburt eines Sohnes (oder einer Tochter), der im Anschluss einen Namen erhalten kann, anzeigt, unterscheidet sich von der, die in Genealogien gebraucht wird: Hier heißt es immer: »x gebar y« (z. B. Gen 4,1: ἔτεκεν τὸν Καϊν).

### 1.1.1.2 Optionale Erweiterungen des Motivinventars

Das Basisinventar kann durch weitere Motive erweitert werden, die allerdings die Grundgeschichte nicht in ihrem Zusammenhang verändern. Klassische Motive sind zum einen der Geschlechtsverkehr und die Empfängnis. Sie werden durch das Motiv Geburt implizit schon immer vorausgesetzt, können aber auch explizit realisieren werden. Zum anderen folgt die Benennung des Kindes und Anlass der Benennung zumeist auf die Geburt und bildet den Abschluss der Erzählung.

#### Die Motive »Geschlechtsverkehr« und »Empfängnis«

Die Motive »Geschlechtsverkehr« und »Empfängnis« können zusätzlich in Geburtsgeschichten realisiert werden. Ihr quantitatives Vorkommen ist durchaus unterschiedlich: Während das Motiv »Empfängnis« fast immer belegt ist, findet sich das Motiv »Geschlechtsverkehr« nur in etwas mehr als der Hälfte aller Geburtsgeschichten. Beide Motive haben ihren Platz im Plot der Erzählung typischerweise *nach* der rechtlichen Zuordnung und *vor* der Geburt.<sup>354</sup> Dabei markieren sie den Beginn der Schwangerschaft der Frau, die durch die Geburt ihren Abschluss findet.

Das Motiv »Geschlechtsverkehr« kann in den einzelnen Geburtsgeschichten durch drei verschiedene Formeln realisiert werden, die jeweils aus drei Elementen bestehen:<sup>355</sup>

- 1) »x + erkennen (Form von ἔγινωσκω) + y« (z. B. Gen 4,25)
- 2) »x + gehen zu (Form von ἔρχομαι + εἰσερχομαι + ἔλθω/πρός) + y« (z. B. Gen 16,4; Rut 4,13)<sup>356</sup>
- 3) »x + schlafen mit (Form von κοιμάω + μετὰ) + y« (z. B. Gen 19,33; 2 Sam 11,4).

Ein Blick auf die verschiedenen Geburtsgeschichten zeigt dabei, dass das Subjekt des Geschlechtsverkehrs fast immer ein männlicher Akteur ist, während die

354 In 2 Sam 11,1–12,25 aber hat David erst Geschlechtsverkehr mit Batseba, bevor er sie zur Frau nimmt.

355 So auch T.D. FINLAY, Birth Report 39, der zusätzlich darauf hinweist, dass auch Kombinationen zwischen den Formeln belegt sind.

356 Eine Variante bietet Jes 8,3: »x + hingehen (Form von ἔρχομαι (Qal)/προσερχομαι + ἔλθω/πρός) + y«.

Frau empfängt.<sup>357</sup> Eine der wenigen Ausnahmen findet sich in Gen 19, wo Lot aufgrund des Weinkonsums passiv bleibt. Hier geht die Handlung von seinen beiden Töchtern aus: Sie schlafen mit ihrem Vater (19,35). Auch für 2 Sam 11,4 ist ein solches Verhalten für Batseba ausgesagt, auch wenn danach vom Handeln Davids die Rede ist (*καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτόν, καὶ ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς*).

Das Motiv »Empfängnis« wird in den Texten durch die Formel »x + empfangen (Form des Verbs *הרה/συλλαμβάνω* oder *ἐν γαστρὶ* + Form von *λαμβάνω*)« ausgedrückt<sup>358</sup> und ist von der Zeit der Schwangerschaft an sich zu unterscheiden, die aber in den Geburtsgeschichten nicht so häufig in den Blick genommen wird (Gen 16,11; 38,24.25; Ri 13,5.7; 2 Sam 11,5): Der hebräische Text verwendet in Bezug auf die Schwangerschaft das Adjektiv *הרה* und übersetzt es jeweils mit der Formel »x + schwanger sein (*ἐν γαστρὶ* + Form von *ἔχω*)<sup>359</sup>.

#### *Die Motive »Benennung des Kindes« und »Anlass der Benennung«*

Das Kind kann nach der Geburt einen Namen erhalten, der zusätzlich auf einen bestimmten Anlass zurückgeführt werden kann.<sup>360</sup> Beides hängt eng zusammen, so dass eine gemeinsame Analyse beider Motive sinnvoll erscheint. Die Benennung des Kindes und der Anlass für die Benennung fehlen lediglich in der Geburtsgeschichte 2 Kön 4,8–17,<sup>361</sup> während der Name des Kindes etwa in Rut 4,13–17; Ri 8,31; 13,2–24 und 1 Chr 7,16 genannt wird, aber der Anlass für die Benennung des Kindes mit diesem Namen hier unerwähnt bleibt.<sup>362</sup>

Im hebräischen Text wird die Benennung des Kindes typischerweise durch die Kombination von drei Elementen ausgedrückt: 1) einer Form von *קרא*;<sup>363</sup> 2) *שם* +

357 Dass es jeweils der männliche Akteur ist, der beim Geschlechtsverkehr aktiv ist, könnte damit zusammenhängen, dass die Nachkommenschaft im Denken Israels vom Mann ausgeht, während der Frau lediglich die Rolle der Austragenden zugestanden wird. Vgl. A. KUNZ, Vorstellung 563.

358 Eine Liste mit verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten bietet T.D. FINLAY, Birth Report 33f. Daneben findet sich einmalig in Rut 4,13 auch das Substantiv *הריון*. Dabei empfängt Rut unter dem segnenden Einfluss Gottes: *Er gibt Rut Empfängnis*. Vgl. C. FREVEL, Rut 146.

359 In 1 Sam 4,19 versteht LXX die Form *הרה* möglicherweise als feminines Partizip in der defektiven Schreibweise von *הורה*, weil LXX den Begriff mit dem femininen Partizip *συνειληφύσα* übersetzt.

360 Dass Geburtsgeschichten ein besonderes Interesse an dem Anlass der Benennung haben, zeigt R. KESSLER, Benennung 115: »Das Interesse der Erzählung liegt darauf, wie die Frau schwanger wurde, wie die Geburt verlaufen ist und wie und warum das Kind seinen bestimmten Namen von der Mutter bekommen hat.«

361 In den beiden Geburtsgeschichten Jes 8,1–4 und Hos 1,2b–9, beauftragt Gott den Mann zur Namengebung. Zudem erhält das erste Kind Batsebas und Davids in 2 Sam 11,1–12,25 keinen Namen, sondern nur der zweite Sohn.

362 So W. GROSS, Ri 675, zu Ri 13,2–24: »Die Mutter gibt dem Sohn zwar einen Namen wie Hanna in 1 Sam 1,20, aber ohne die Namengebung zu begründen.«

363 Ri 8,31 nutzt stattdessen das Verb *שָׁם/ἐπιτίθημι*.

Suffix; 3) Name des Kindes.<sup>364</sup> LXX gibt Element 1 durch die Verben *καλέω* und *ἐπονομάζω* wieder, an die Stelle des hebräischen *קרא* tritt das Substantiv *ὄνομα*. Dabei kann sowohl in MT als auch in LXX das zweite Element verändert oder ersetzt werden. So benennt Abraham in Gen 16,15; 21,3 den Namen seines Sohnes (*שׁם-בְּנוֹ/τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), während in zwei anderen Geburtsgeschichten der Knabe (1 Sam 4,21: *לְנֵעַר/τὸ παιδάριον*) bzw. »er« (Gen 35,18: *לוֹ/αὐτὸν*) einen bestimmten Namen erhält.

Das Subjekt der Benennung des Kindes ist zumeist der Mann oder die Frau. Zwei Kinder erhalten dabei durch unterschiedliche Akteure verschiedene Namen: So geben in Gen 35,18 sowohl Rahel als auch Jakob ihrem Sohn einen Namen, in 2 Sam 12,24f. tritt neben die Benennung des Sohnes Davids und Batschas durch seine Eltern die durch Gott.

Die Verteilung auf die einzelnen Aktanten unterscheidet sich zwischen MT und LXX. Im hebräischen Text werden über die Hälfte aller Kinder durch die Frau benannt (*קרא(ו)תקרא*) bzw. *קראה*.<sup>365</sup> 2 Sam 12,24 (Salomo) kommt zusätzlich als Beleg in Frage, allerdings ist hier textkritisch unsicher, ob eine maskuline oder feminine Form zu bevorzugen ist.<sup>366</sup> In Gen 25,25 (Esau) ist durch die Pluralform *ויקראו* wohl die Mutter mit eingeschlossen.<sup>367</sup> Zusätzlich wendet sich der Engel in Gen 16,11 an Hagar und verkündet ihr, sie werde dem Kind den Namen Ismael geben, während die Ausführung nach 16,15 bei Abraham liegt.<sup>368</sup> In Rut 4,17 erhält das Kind dagegen von Außenstehenden einen Namen, nämlich durch die Nachbarinnen (*אֵי הַשְּׂכֵנֹת/αἱ γείτονες*). In den übrigen Fällen findet sich im hebräischen Text eine maskuline Form.<sup>369</sup> Hier wird die Benennung durch den auktorialen Erzähler erzählt (*קרא(ו)יקרא*) bzw. *קרא*.<sup>370</sup> Dass das Subjekt der Benennung der Mann ist bzw. sein soll, machen allerdings sieben explizite Belege klar: Abraham und Jakob werden als Namensgeber in Gen 16,15; 21,3; 35,18 genannt, bei den übrigen Belegen (z. B. Gen 25,26; 29,34; 38,3; Ex 2,22; Ri 8,31; 1 Chr 7,23) fehlt eine solche explizite Zuordnung. Insofern hier nicht andere Lesarten zu

364 Dazu T.D. FINLAY, Birth Report 35f.

365 Gen 4,25; 19,37,38; 29,32.33.35; 30,6.8.11.13.18.20.21.24; 35,18; 38,4,5; Ri 13,24; 1 Sam 1,20; 4,21; 1 Chr 7,16. Vgl. auch die Liste bei R. KESSLER, Benennung 114, der noch Stellen außerhalb von Geburtsgeschichten anführt (1 Chr 4,9).

366 So auch vgl. R. KESSLER, Benennung 115, der herausstellt: »das Ketib bietet die männliche, das Querē die weibliche Form«.

367 Dagegen bevorzugt C. WESTERMANN, Gen II 502, für Gen 25,25 ein unpersönliches Verständnis: »Man« nannte ihn Esau.

368 R. KESSLER, Benennung 119, erkennt in der Benennung durch Abraham »eine absichtliche Korrektur der vorgegebenen Überlieferung.«.

369 Eine ausführliche Liste der Fälle, wo die Benennung eines Kindes durch den Mann zu finden ist, bietet R. KESSLER, Benennung 114, der allerdings Gen 25,26 anscheinend übersieht. Strittig ist zusätzlich noch 2 Sam 12,24 (s. o.), zusätzlich kann der Mann noch in Gen 25,25 mitgemeint sein.

370 Gen 16,15; 21,3; 25,26; 29,34; 35,18; 38,3; Ex 2,22; Ri 8,31; 1 Chr 7,23.

bevorzugen sind,<sup>371</sup> ist entweder mit dem Mann als Namengeber zu rechnen<sup>372</sup> oder ein unpersönliches Verständnis (»man«) anzunehmen.<sup>373</sup> In LXX ändert sich die Verteilung auf die einzelnen Aktanten, weil die griechische Formel nicht mehr zwischen maskuliner und femininer Form unterscheidet. Auf diese Weise wird dann zumeist die Frau zur Namengeberin, weil sie Subjekt der vorangegangenen Handlung (Geburt) ist. Das zeigt sich etwa in Gen 38,3 und 29,34, wo der hebräische Text noch eine explizit maskuline Form bietet. Das gilt ebenfalls für 25,25, wo die Pluralform singularisch aufgefasst wird, und auch die Form in 2 Sam 12,24 kann je nach Lesart auf die Frau hin gelesen werden. Anders dagegen macht Ex 2,22<sup>LXX</sup> durch die Einfügung des Namens Mose deutlich, dass der Mann das Kind benennt.

Eng verbunden mit der Benennung des Kindes ist der auch Anlass.<sup>374</sup> Das zeigt sich in doppelter Hinsicht. Erstens wird der Name des Kindes im Anlass durch ein Wort mit ähnlichem oder demselben Konsonantenbestand aufgegriffen, so dass ein Wortspiel entsteht.<sup>375</sup> Diese Verbindung besteht darin, dass sich ein Spiel zwischen der Bedeutung und dem Klang der Wörter ergibt.<sup>376</sup> So können zwei Wörter aufeinander bezogen sein, die etymologisch voneinander unabhängig sind.<sup>377</sup> Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die Wortspiele, in denen zwischen einem Wort und einem Eigennamen eine Verbindung hergestellt wird, den Namen nicht wirklich im Sinn einer wissenschaftlich fundierten Etymologie

371 In Gen 38,3 entscheidet sich C. WESTERMANN, Gen III 42, aufgrund anderer Überlieferung für die feminine Form וּתְקַרָא. Für Gen 29,34 und 38,3 ebenfalls H. SEEBASS, Gen II/2 335 bzw. Gen III 31, in Gen 25,26 vertritt Seebass dagegen die Pluralform (Vgl. H. SEEBASS, Gen II/2 269).

372 Zu Gen 38,3 siehe J. EBACH, Gen III 125: »Auffällig ist [...] in V. 3–5 [...] die [...] unterschiedliche Benennung der Söhne durch den Vater (V. 3.29f.) bzw. durch die Mutter (V. 4.[5]).«

373 So C. WESTERMANN, Gen II 502, für Gen 25,26; T. HIEKE, Genealogien 155, und H. SEEBASS, Gen II/2 335, als Möglichkeit für Gen 29,34. Dagegen stellt I. FISCHER, Erzeltern 67, für die maskuline Form von Gen 29,34 (Levi) heraus: »Daß von all den Namen ausgerechnet jener des Begründers der späteren Priesterdynastie nicht von einer Mutter verliehen wird, ist wohl kein Zufall.«

374 H. RECKENDORF, Paranomasie 10: »Im Grunde beruhen die Wortspiele, gleich dem nomen et omen, auf der ernsthaft oder scherzhaft gemachten Voraussetzung, daß ein direkter kausaler Zusammenhang zwischen zwei Benennungen bestehe, und die eine im Hinblick auf die andere erfolgt sei.«

375 Vgl. H. AUSLOOS/B. LEMMELIJN/V. KABERGS, Wordplay 280. Oftmals stehen beide Wörter in denselben oder zwei aufeinander folgenden Versen.

376 Das Wortspiel oder die Paranomasie »kann definiert werden als Zusammenstellung von Wörtern, die in Bezug auf ihre Wurzel oder konsonantischen Klang ähnlich sind, sich aber semantisch voneinander unterscheiden« (I. KALIMI, Paranomasie 78). Kürzer formulieren H. AUSLOOS/B. LEMMELIJN/V. KABERGS, Wordplay 23: Ein Wortspiel ist »the interplay between sound and meaning«.

377 So schon H. RECKENDORF, Paranomasie 10, der bei Eigennamen von einer Paranomasie spricht, die »künstlich hergestellt« ist.

erklären (wollen).<sup>378</sup> Der Unterschied zwischen einer solchen Etymologie und einem Wortspiel im Alten Testament zeigt sich etwa an dem Namen Isaak (יצחק).<sup>379</sup> Eine etymologische Erklärung setzt an der Form des Wortes יצחק an, die als 3. Pers. Sing. Mask. der Wurzel צחק zu verstehen ist. Anknüpfungspunkte bietet dabei die altorientalische Überlieferung, die auf das Lachen des Gottes El als Zeichen der Freude verweist (יצחק־אל) oder das Lachen des Vaters oder des Sohnes in den Blick nimmt.<sup>380</sup> In Gen 17,17; 18,12.13.15 wird zwar ebenfalls eine Verbindung zwischen dem Namen und dem Verb *lachen* (צחק) hergestellt, die vier Belege setzen aber nur ein Wortspiel in Gang und wollen keine wissenschaftliche Erklärung des Namens geben.<sup>381</sup> So lachen Abraham und Sara, als ihnen die Geburt eines Sohnes verheißen wird, und drücken damit ihre Skepsis in Bezug auf die Ankündigung Gottes aus. Dabei ergibt sich in Bezug auf die Wortspiele mit Namen, dass zwischen dem Namen und der Wurzel des Bezugswortes mindestens zwei der drei Konsonanten übereinstimmen. Interessant sind besonders die Fälle, in denen der Name mit zwei verschiedenen Wörtern und Anlässen in Verbindung gebracht wird. Zumeist findet sich der Eigenname dann einmal in Bezug zu einem Substantiv/Adjektiv und einmal zu einem Verb. Belege dafür lassen sich sowohl außerhalb als auch innerhalb von Geburts geschichten finden. In 1 Chr 4,9f. wird der Personennamen *Jabez* (יעבק) das erste Mal zum Substantiv *Schmerz* (בעצב) von der Wurzel עצב) und das zweite Mal zum Verb *schmerzen* (עצבי) von der Wurzel עצב) in Beziehung gesetzt.<sup>382</sup> Der Name *Jakob* (יעקב) in Gen 32,23–25 wird in Verbindung zum Fluss *Jabok* (יבק) gestellt, wo er mit dem fremden Mann *kämpft* (יאבק) von der Wurzel אבק). An anderer Stelle (27,36) dagegen versteht Esau *Jakob* (יעקב) als den, der ihn *getäuscht* hat (ויעקבני) von der Wurzel עקב). In 25,26 schließlich wird der Name *Jakob* (יעקב) damit begründet, dass er bei seiner Geburt die *Ferse* (עקב) seines Bruders festhielt. In LXX geht dieses Wortspiel zumeist verloren.<sup>383</sup>

Zweitens können die beiden Motive »Benennung des Kindes« und »Anlass für die Benennung« mit Hilfe einer kausalen Wendung wie כִּי bzw. oder כֵּן על *explicit*<sup>384</sup> miteinander verbunden werden.<sup>385</sup> Dabei gerät besonders häufig das Handeln Gottes an der Frau (etwa Gen 16,11; 29,32.33; 30,6.18.20.23), Charak-

378 H. AUSLOOS/B. LEMMELIJN/V. KABERGS, Wordplay 282: »Old Testament name explanations that make use of a wordplay are not concerned about any linguistic origin of the word«.

379 Dazu auch B.J.M. JOHNSON, Nazorean 590.

380 Vgl. C. WESTERMANN, Gen II 324.

381 Vgl. C. WESTERMANN, Gen II 324f.

382 Vgl. H. AUSLOOS/B. LEMMELIJN/V. KABERGS, Wordplay 287.

383 Daneben treten besonders »symbolische Namen« (J. HELLER, Namengebung 257). Sie finden sich neben Hos 1,6 auch in Jes 7,14 oder Rut 1,20.

384 Von einer »explicit name explanation« sprechen H. AUSLOOS/B. LEMMELIJN/V. KABERGS, Wordplay 284.

385 Vgl. dazu J. FICHTNER, Ätiologie 379.

teristika des Kindes, die zu diesem Namen führen (etwa Gen 25,25; 2 Sam 12,24f.), oder bestimmte Umstände der Geburt (etwa Gen 25,26; 38,20.30) in den Blick.

Johannes Fichtner hat dabei in seiner grundlegenden Analyse zu Ätiologien aufgezeigt, dass solche ätiologischen Wortspiele im Alten Testament in zwei verschiedenen Formen begegnen.<sup>386</sup> In der ersten Form wird die Benennung als Ereignis durch den Erzähler zumeist an erster Stelle berichtet, worauf dann die Begründung mit כִּי folgt. LXX nutzt hierfür ὅτι, γάρ oder διότι. Dabei kann der Anlass der Benennung in einer direkten Rede oder durch den auktorialen Erzähler genannt werden.<sup>387</sup> Diese Form kommt nach Fichtner besonders häufig bei der Benennung von Personen vor.<sup>388</sup> In Geburtsgeschichten findet sich diese erste Form elf Mal, wobei hier sinnvollerweise noch einmal zwischen zwei Varianten unterschieden werden soll. In der ersten Variante wird die Benennung des Kindes durch den auktorialen Erzähler berichtet, der folgende<sup>389</sup> Anlass dagegen findet sich zumeist innerhalb einer Figurenrede:<sup>390</sup>

Set (Gen 4,25)	ותקרא את שמו שת כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין
-------------------	---

In der zweiten Variante werden beide Motive innerhalb einer Figurenrede realisiert. Hierbei ist es jeweils Gott oder sein Bote, der spricht, und den Adressaten mit der Benennung des Kindes beauftragt oder diese für die Zukunft ankündigt:

Ismael (Gen 16,11)	וקראת שמו ישמעאל כי שמע יהוה אל עניך
-----------------------	---

In der zweiten Form, die Fichtner beschreibt, nennt der auktoriale Erzähler erst den Anlass, während die folgende Namengebungsformel dann mit על-כן eingeleitet wird<sup>391</sup> und sich oftmals auf den Namen von Orten bezieht.<sup>392</sup> LXX nutzt hier zumeist die Wendung δὲ αὐτοῦτο. Diese Einteilung durch Fichtner lässt sich aber anhand der Vorkommen in den Geburtsgeschichten nicht verifizieren. Denn

386 Vgl. dazu J. FICHTNER, Ätiologie 378–386. Die Analyse Fichtners wurde von B.O. LONG, Problem 37–55, in einer kurzen Monographie aufgegriffen und weitergeführt, indem er erstens Mischformen herausarbeitet, die Elemente aus beiden Formeln übernehmen, und zweitens die Verbindung der einzelnen Elemente zur vorangehenden Erzählung untersucht. Dabei kommt er zum Schluss: Form I »is in no constitutive way linked with narrative material, and the latter [Form II; M.B.] shows a basic narrative structure organically related to the name formula as its premise to conclusion.« (ebd., 56).

387 Vgl. J. FICHTNER, Ätiologie 379 u. 379 Anm. 1.

388 Vgl. J. FICHTNER, Ätiologie 380f.

389 In Gen 29,33 (Simeon) folgt die Benennung des Kindes auf den Anlass der Benennung.

390 Das wird besonders durch eine Form des Verbs אמר deutlich gemacht.

391 Vgl. dazu J. FICHTNER, Ätiologie 379.

392 Vgl. J. FICHTNER, Ätiologie 380.



auch hier wird in drei Fällen diese zweite Form gewählt (Gen 29,34.35; 30,6), die hier allerdings jeweils mit Personennamen verbunden wird (Levi; Juda; Dan). Dabei wird der Anlass der Benennung jeweils in der vorangehenden Figurenrede genannt:

Levi ותאמר עתה הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים  
(Gen 29,34) על כן קרא שמו לו

Darüber hinaus gibt es zahlreiche Belege, wo der Zusammenhang zwischen Benennung des Kindes und Anlass der Benennung nicht explizit mit Hilfe von כִּי/ὅτι oder על/ἀπο τοῦτο hergestellt wird, sondern nur *implizit* vorhanden ist und durch die Rezipienten selbst hergestellt werden muss. Auch hier lassen sich zwei Varianten unterscheiden. Im ersten Fall wird stets der Anlass für die Benennung durch den auktorialen Erzähler berichtet, wobei dieser jeweils *vor* der Benennung des Kindes genannt wird. Als Abraham in Gen 17,17 lachte (יצחק) von der Wurzel צחק, verkündet der Engel (des) Herrn ihm, er solle dem Kind den Namen Isaak geben (17,19: יצחק). Das Kind in Gen 25,26 hält die *Ferse* (עקב) seines Bruders fest und erhält den Namen Jakob (יעקב). In Gen 38,30 hält das Kind einen (strahlend) roten Faden in der Hand und erhält den Namen »Strahlender« (זרח). Das Kind, das in 2 Sam 12,24 bereits den Namen Salomo erhalten hat, liebte der Herr (ויהוה) (אהבו). Natan gibt diesem entsprechend den Namen יְדִידִיהּ. Besonders ist dagegen Gen 25,25. Der Erzähler nennt zwei Eigenschaften des Kindes: »rötlich« (אדמוני) und »ganz wie ein haariger Mantel« (כלו כאדרת שער).<sup>393</sup> Doch das Kind erhält den Namen עשו, nicht אדם (Edom) oder שער (Seir). Der auktoriale Erzähler bringt also zwei Anspielungen, die mit dem Namen Edom verbunden werden konnten. In der zweiten Variante ist es ein Akteur der Erzählung, der den Anlass der Benennung in einer direkten Rede selbst benennt. Bei sechs Belegen steht der Anlass am Anfang (eingeleitet durch ותאמר), darauf folgt die Namengebung, bei einem weiteren Beleg (Gen 30,24) steht die Benennung am Anfang, dann folgt, eingeleitet durch לאמר, der Anlass:<sup>394</sup>

Naftali ותאמר רחל נפתולי אלהים נפתלתי עם אחתי גם יכלתי  
(Gen 30,8) ותקרא שמו נפתלי

Das Wortspiel zwischen dem Namen des Kindes und dem Anlass ist in LXX zumeist nicht mehr zu erkennen. Das hängt besonders damit zusammen, dass der Name des Kindes fast ausschließlich transkribiert wird,<sup>395</sup> so dass die Rezi-

393 Zur Übersetzung vgl. C. WESTERMANN, Gen II 505.

394 Im Gegensatz zum hebräischen Text ist auch Gen 19,37<sup>LXX</sup> hier einzuordnen.

395 Eine solche Möglichkeit bezeichnen H. AUSLOOS/B. LEMMELIJN/V. KABERGS, Wordplay 283, als »the easiest solution«.

pienten nur schwer einen Zusammenhang erkennen. Das zeigt sich etwa an Gen 30,11. Die Aufnahme des Namens Gad (גַּד/Γαδ) im Anlass der Benennung (»zum Glück«: גַּד/Ἐν τύχῃ) ist lediglich im hebräischen Text zu erkennen. Ein zweiter Weg wird dagegen in den wenigen Fällen eingeschlagen, wo der Name des Kindes aus mehreren Wörtern besteht. Solche »klingenden« Namen finden sich in Gen 35,18 (בֶּן אֲוֹנִי בֶן; Jes 8,3 (מִהָרָה שֶׁלֹּל חֵשׁ בֶּן); Hos 1,6 (לֵא רַחֲמָה) und 1,9 (לֵא עֲמִי). Hier übersetzt LXX die Wortkombination, so dass die Beziehung zwischen Name und Anlass gut zu erkennen ist. So soll Hosea nach 1,6 seine Tochter Οὐκ-ἤλεημένη nennen, weil Gott kein Erbarmen mit seinem Volk Israel haben wird (διότι οὐ μὴ προσθήσω ἔτι ἐλεῆσαι τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραηλ). Ein dritter Weg wird in Gen 30,18 eingeschlagen. Hier finden sich Transkription und Übersetzung nebeneinander. So wird der Name יִשְׁשַׁכַּר durch Ἰσσαχαρ, ὃ ἐστὶν Μισθός wiedergegeben. Dasselbe lässt sich in verkürzter Weise auch in Gen 19,38 beobachten: LXX *transkribiert* den zweiten Teil von בֶּן עֲמִי (Αμμαν) zunächst und *übersetzt* dann den vollen Namen (υἱὸς τοῦ γένους μου). Ein Spezialfall liegt in 1 Sam 4,21 (אִי כְבוֹד / Οὐαὶ βαρχαβωθ) vor. Der erste Teil des hebräischen Namens wird mit οὐαὶ wiedergegeben.<sup>396</sup> Der zweite Teil von βαρχαβωθ, also χαβωθ, transkribiert כְּבוֹד. Ob βαρ- aramisierend »Sohn« bedeutet und so כְּבוֹד im Sinne von »Sohn der Ehre« verstanden werden soll oder damit auf βαρύς angespielt werden soll,<sup>397</sup> muss offenbleiben. Im zweiten Fall wäre mit βαρύς (»schwer«) כָּבֵד (»schwer«) inhaltlich aufgenommen.<sup>398</sup>

## 1.1.2 Aktanteninventar

Neben die Motive treten in Geburtsgeschichten die Aktanten, wobei hier ebenfalls zwischen dem Basisinventar auf der einen Seite und optionalen Erweiterungen auf der anderen Seite zu unterscheiden ist.

### 1.1.2.1 Basisinventar: Die Aktanten »Mann«, »Frau« und »Kind« und ihr Verhältnis

Die Motive »rechtliche Zuordnung« und »Geburt« setzen notwendigerweise drei unterschiedliche Aktanten voraus: Den *Mann*, die *Frau* und das *Kind*. Ihr Verhältnis zueinander konstituiert sich innerhalb der Geburtsgeschichte.

Durch die Geburt entsteht eine genealogische Beziehung zwischen Frau und Kind, so dass die Frau zur (leiblichen) Mutter des Kindes und das Kind zum (leiblichen) Sohn (bzw. zur [leiblichen] Tochter) der Frau wird. Die rechtliche Verbindung von Frau und Mann entsteht (zumeist) durch die Eheschließung,

396 Vgl. W. DIETRICH, 1 Sam I 202.

397 Vgl. W. DIETRICH, 1 Sam I 202.

398 Vgl. W. DIETRICH, 1 Sam I 202.

durch die die Frau zur Ehefrau des Mannes und der Mann zum Ehemann der Frau wird. Dabei kommt es vor, dass dieser Akt der Geburtsgeschichte bereits vorausliegt, so dass das Verhältnis zwischen Frau und Mann nur dargestellt wird, sich aber nicht innerhalb der Erzählung konstituiert.<sup>399</sup>

Geburtsgeschichten, die lediglich aus dem Basismotivinventar bestehen, nehmen das genealogische Verhältnis zwischen Mann und Kind nicht direkt in den Blick, sondern vermitteln es über die Frau: Indem die dem Mann rechtlich zugeordnete Frau ein Kind gebiert, wird dieses Kind zum Sohn des Mannes. Auf diesen Zusammenhang weist auch die Analyse der alttestamentlichen Genealogien hin.<sup>400</sup> Durch die optionalen Motive »Geschlechtsverkehr« und »Empfängnis« kann das Verhältnis zwischen Vater und Sohn (bzw. Tochter) noch einmal konkretisiert werden, ohne dass dieses für Geburtsgeschichten obligatorisch ist. Der Sohn (ἱδ/υῖός), den die Frau gebiert, ist damit Sohn des Mannes. Das zeigt sich etwa an der Geburtsgeschichte Ri 13,2–24. Hier gebiert die Frau des Manoach einen Sohn und nennt ihn Simson (13,24: Καὶ ἔτεκεν ἡ γυνὴ υἷὸν καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σαμψών). Manoach wird in der Folge mehrfach als Vater (πατήρ) des Kindes bezeichnet (z. B. 14,2.3.4.5), obwohl nirgends die Empfängnis der unfruchtbaren Frau auf Manoach zurückgeführt wird.

Diese rechtliche Perspektive der Sohnschaft zeigt sich noch an anderer Stelle. In Gen 30,1–7 gebiert Bilha, die Magd (παῖδίσκη) Rahels, zwei Söhne, die als Kinder Rahels gelten können, denn durch (ἱδ/ἐκ) ihre Magd werden Rahel stellvertretend<sup>401</sup> Kinder geboren (30,3: בנה [Nif.]/τεκνοποιέω; vgl. auch Gen 16,2).<sup>402</sup> Bildlich wird das stellvertretende Gebären durch Rahel in Szene gesetzt, wenn Hagar auf den Knien ihrer Herrin gebären soll (30,3).<sup>403</sup> Die Frau also, die etwa als Ehefrau oder Magd einem anderen Akteur rechtlich zu- und untergeordnet ist, gebiert einen Sohn, der dann als Nachkomme des Ehemannes bzw. der Herrin gilt, ohne dass diese genealogische Verbindung biologisch abgesichert werden muss. In 30,1–7 gibt es demnach zwei Mütter derselben Kinder, und zwar die leibliche Mutter Bilha und die rechtliche Mutter Rahel. Beide gelten zugleich als Ehefrau des Mannes (29,28; 30,4).

Geburtsgeschichten stellen den Mann damit an erster Stelle in seinen rechtlichen Beziehungen zur Frau und zum Kind dar, während die leibliche Vaterschaft zusätzlich in den Blick kommen kann, aber nicht muss. Dabei kommt es nicht

399 So gelten Abraham und Sara bereits in Gen 16,1 als Ehepaar, denn bereits nach 11,28 nahm sich Abraham Sara zur Frau.

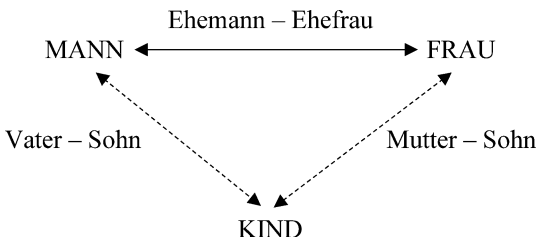
400 Dazu Kapitel V in dieser Arbeit.

401 Im Alten Orient war die Praxis weit verbreitet und gesellschaftlich legitimiert, dass eine Sklavin für die Hauptfrau eines Mannes ein Kind gebiert. Vgl. I. FISCHER, Gottesstreiterinnen 28; DIES., Erzählern 97–101.

402 H.-J. STIPP, Simson 353, spricht von einer »stellvertretenden Mutterschaft der Mägde«. Ähnlich auch C. MAIER/K. LEHMEIER, Art. Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit 179: »Leihmutterchaft der persönlichen Sklavin«.

403 Vgl. I. FISCHER, Gottesstreiterinnen 110.

zu einer Adoption des Kindes, also einer rechtlichen Annahme des Kindes durch den Mann nach der Geburt, sondern das genealogische Verhältnis zwischen Mann und Kind konstituiert sich in der Geburt. Das Dreiecksverhältnis zwischen Mann, Frau und Kind lässt sich graphisch wie folgt darstellen, wobei die genealogischen Beziehungen mit gestrichelten Linien angezeigt werden.



In einigen Geburtsgeschichten kommt es vor, dass die Rolle der Frau oder des Kindes durch mehrere Akteure besetzt wird. Alle Akteurinnen in der Rolle »Frau« sind dabei dem einen Mann rechtlich zugeordnet und werden durch die Geburt zur Mutter eines oder mehrerer Kinder, das oder die Kinder sind Sohn (oder Tochter) sowohl der Frau als auch des Mannes. Ein Beispiel dafür bietet die Erzählung in Gen 29,16–30,24. Hier werden dem einem Mann (Jakob) vier Frauen (Lea, Rahel, Silpa, Bilha) zugeordnet, die dann zudem noch mehrere Söhne gebären,<sup>404</sup> so dass Jakob und seine vier Frauen zu Eltern von insgesamt zwölf Kindern werden, wobei jedes Kind durch die Geburt in einer genealogischen Beziehung zu Jakob und (mindestens) einem der vier Frauen steht.

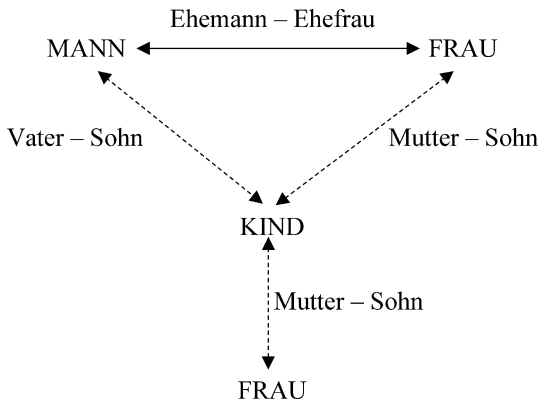
Auf zwei Sonderfälle ist noch einzugehen, die sich jeweils in zwei alttestamentlichen Geburtsgeschichten finden lassen. Im ersten Fall treten mehrere Akteure in die Rolle »Frau«, im zweiten Fall mehrere Akteure in die Rolle »Mann«, ohne dass alle diese Akteure auch mit den beiden anderen Akteuren, also »Mann« und »Kind« (erster Fall) bzw. »Frau« und Kind« (zweiter Fall), in einem Verhältnis stehen.

Für den ersten Fall gilt, dass neben Mann, Frau und Kind eine weitere Akteurin tritt, die zur Adoptivmutter des Kindes wird, ohne mit dem Mann rechtlich verbunden zu sein.<sup>405</sup> So hat das Kind in den Geburtsgeschichten Ex 2,1–10 und Rut 4,13–17 zwei Mütter: Eine durch Geburt und eine durch Adoption, die

404 Von der Geburt des zweiten Sohnes Rahels (Benjamin) wird erst in Gen 35 erzählt. Allerdings ist seine Geburt in 30,24 schon vorweggenommen.

405 Dieser Fall ist also von Rahab, Lea und Sara in Gen 16,1–16 und 29,16–30,24 zu unterscheiden, wo die leibliche *und* rechtliche Mutter beide mit dem Mann rechtlich verbunden sind. Auch werden in den beiden Geburtsgeschichten des Buches Genesis beide Frauen durch den Akt der Geburt zu Müttern des Kindes, während in Ex 2,1–10 und Rut 4,13–17 die eine Frau durch die Geburt, die andere Frau nach der Geburt (Adoption) zur Mutter des Kindes wird.

nach der Geburt stattfindet. Der Vorgang der Adoption wird dabei durch den auktorialen Erzähler mit Hilfe einer typischen Formel berichtet, die bei der Realisierung des Motivs »rechtliche Zuordnung« sonst die Genese der rechtlichen Beziehung zwischen Mann und Frau beschreibt. So wird in Ex 2,10 Mose zum Sohn der Tochter des Pharaos (z. B. Ex 2,10: *καὶ ἐγενήθη αὐτῆ εἰς υἱόν*), während Noomi in Rut 4,16 zur »(Pflege)Mutter« Obeds wird (*καὶ ἐγενήθη αὐτῶ εἰς τιθηγόν*).<sup>406</sup> Hier wird somit von der Begründung eines rechtlichen Verhältnisses erzählt, das sich durch einen einseitigen Rechtsakt<sup>407</sup> konstituiert.<sup>408</sup> Das Kind erhält durch diese Adoptionsmutter oder aus ihrem Umkreis einen Namen, was die Zuordnung des Kindes zu ihr vor Augen führt, aber nicht konstituiert: Die Tochter des Pharaos nennt das Kind Mose (Ex 2,10), die Nachbarinnen Noomis deren Sohn Obed (Rut 4,17). Beide Kinder haben also zwei Mütter, wobei sich das Verhältnis zur einen (Levitin und Rut) durch die Geburt, das Verhältnis zur anderen (Tochter des Pharaos und Noomi) durch die rechtliche Zuordnung *nach* der Geburt konstituiert. Das Basismodell wird hier demnach erweitert:



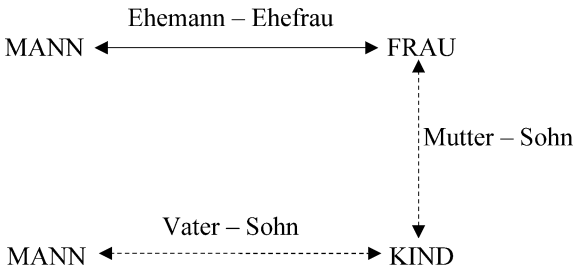
Ein zweiter Fall findet sich in den Geburtsgeschichten Gen 19,1–38 und 38,6–30. Hier treten zwei Akteure in die Rolle des Mannes: Der erste Akteur ist Ehemann der Frau, ohne dabei Vater des Kindes zu werden, der zweite Akteur ist Vater des

406 *לֵאמֹנָה* kann nicht auf eine Amme verweisen, die stillt, denn in Est 2,7 wird das Verhältnis zwischen Mordechai und Esther mit einem Begriff derselben Wurzel dargestellt. Sowohl Noomi als auch Mordechai nehmen vielmehr die Erziehungs- und Pflegeaufgaben an ihren Kindern wahr. Dafür spricht auch, dass die Nachbarinnen in Rut 4,17 Obed als Sohn Noomis bezeichnen. Vgl. dazu I. FISCHER, Rut 255.

407 Vgl. H. DONNER, Adoption 104.

408 Zudem ist zu überlegen, ob die Feststellung der Frauen, Rut habe *für Noomi* einen Sohn geboren (Rut 4,16), nicht in Beziehung zu Gen 21,2 zu setzen ist, wo Sara *für Abraham* geboren hat. In dieser Perspektive würde Noomi nicht nur zur Mutter, sondern auch zum Vater Obeds. Vgl. I. FISCHER, Rut 255.

Kindes, ohne dass er als Ehemann der Frau gilt. Die Beziehungen, die der Mann im Basismodell zur Frau und zum Kind besitzt, werden also auf zwei Akteure aufgeteilt. Auf der einen Seite steht in beiden Erzählungen der männliche Akteur (Schwiegersöhne Lots/Er), dem die Frau (Töchter Lots/Tamar) als Ehefrau rechtlich zugeordnet wird, der aber schon bald stirbt (Gen 19,14.25; 38,6f.). Auf der anderen Seite tritt ein zweiter männlicher Akteur auf (Lot/Juda), von (ל/ך bzw. ל/ע) dem die Frau schwanger wird (19,36; 38,18) und der so durch die Geburt eines Sohnes zum Vater des Kindes wird. So stellt 19,1–38 Lot wie selbstverständlich als Vater von Moab und Ammon vor<sup>409</sup> und die Zwillinge, die Tamar gebiert, sind nach 38,6–30 Kinder Judas und fungieren dabei als Ersatz für seine beiden verstorbenen Söhne, während die vor der Geburt gestorbenen Ehemänner der Frau nicht mehr als Vater des Kindes gelten können.<sup>410</sup> Gegenüber dem Basismodell lassen sich die veränderten Beziehungen folgendermaßen darstellen:



### 1.1.2.2 Optionale Erweiterungen des Aktanteninventars

#### Der Aktant »Vater der Frau«

Das Motiv »rechtliche Zuordnung« kann dadurch realisiert werden, dass der Mann die Frau zur Ehefrau nimmt (תקל/לאμβάνω; z. B. Gen 38,2). In einigen Geburtsgeschichten findet sich eine Variation dieser Formel, indem neben Mann und Frau noch der Aktant »Vater der Frau« tritt. Der »Vater der Frau« steht in einem rechtlichen Verhältnis zur Frau und wird mit Hilfe des Motivs »rechtliche Zuordnung« in das Aktantengerüst der Erzählung integriert. Der Vater der Frau kann dem Mann seine eigene Tochter zur Frau geben (תתן/δίδωμι), so dass »die

409 So wird der Sohn der jüngeren Tochter Lots in Gen 19,38 als »Sohn meines Verwandten« (בני אבי/υἱὸς τοῦ γένους μου) bezeichnet, was im Kontext nur den Vater meinen kann. Vgl. H. SEEBASS, Gen II/1 153; S. LEIBOLD, Raum 190.

410 Auch die Geburtsgeschichte 2 Sam 11,1–12,25 weist einige Gemeinsamkeiten zu Gen 19,1–38 und 38,6–30 auf: Auch hier stirbt der Ehemann der Frau (Urija) frühzeitig, während die Frau (Batseba) von einem anderen Akteur (David) schwanger wird, der allerdings nach dem Tod Urijas Batseba zur Frau nimmt (11,27). So wird David zum Ehemann der Frau und zum Vater des Kindes. Das typische תן bzw. ל/ע aus Gen 19,36 und 38,18 fehlt hier allerdings.

Frau rechtlich [...] Mitglied der Familie ihres Mannes wird«<sup>411</sup>, wie auch die Herrin der Frau dem Mann ihre Magd zur Frau geben (ἵνα/δίδωμι) kann. Die Akteurin in der Rolle »Frau« bleibt also Objekt der Übergabe. Ein Beispiel findet sich etwa in Gen 29,28: Hier gibt Laban Jakob seine Tochter Rahel zur Ehefrau.<sup>412</sup> Damit geht Rahel aus der Verfügungsgewalt ihres Vaters in die des Mannes über und wird so zur Ehefrau.<sup>413</sup> Ein analoges Beispiel findet sich in Ex 2,21: Reguël gibt Mose seine Frau Zippora zur Frau (καὶ ἐξέδοτο Σεπφωραν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ Μωυσῆ γυναικα). Daneben kann die Frau auch einfach als Tochter (ἱνα/θυγάτηρ) bezeichnet werden. Dieses findet sich etwa in Bezug auf Rebekka (Gen 25,20).

Besondere Bedeutung kommt der Rolle des Vaters der Frau in Ex 2,1–10 zu. Neben die Tochter Levis tritt die Tochter des Pharaos, die beide zur Mutter des Mose werden.<sup>414</sup> Auf diese Weise wird die genealogische Beziehung zum Kind um weitere Generationen ergänzt und die Herkunft des Kindes als Levit und Ägypter besonders hervorgehoben.

#### *Der Aktant »Helfer«*

In einigen Geburtsgeschichten tritt ein Akteur in die Rolle des Helfers, der es der Frau ermöglicht, Mutter eines Kindes zu werden. Die Besetzung der Rolle »Helfer« ist in den Fällen notwendig, in denen die Frau aufgrund ihrer biologischen Konstitution nicht schwanger werden und einen Sohn gebären kann.

Die Frau wird in diesen Fällen oftmals als unfruchtbar (ἄγον/στεῖρα) vorgestellt. Die Unfruchtbarkeit der Frau kann sowohl durch den auktorialen Erzähler (Gen 25,21 [Rebekka]; 29,31 [Rahel]; Ri 13,2 [Frau des Manoach]) als auch durch den Gottesboten (Ri 13,3.5: ἰδοὺ [δὴ]<sup>415</sup> σὺ στεῖρα) als Thema in die Erzählung eingeführt werden. Daneben wird auch der Verschluss (des Mutterleibs) der Frau als Ursache für die Kinderlosigkeit herangezogen (Gen 16,2: συνέκλεισέν με κύριος τοῦ μὴ τίκτειν; Sam 1,5: καὶ κύριος ἀπέκλεισεν τὰ περι τὴν μήτραν αὐτῆς; ähnlich 1,6),<sup>416</sup> was sachlich mit der Unfruchtbarkeit identisch ist und ebenfalls die fortdauernde Kinderlosigkeit zur Folge hat.<sup>417</sup> Implizit wird die Unfruchtbarkeit der Frau in der Geburtsgeschichte Gen 29,16–30,24 (Rahel und Lea) bereits dadurch ins Spiel gebracht, dass Jakob mit Lea und Rahel Geschlechtsverkehr hat,

411 K. SEYBOLD, Art. ἵνα 591.

412 In Gen 29,23 nimmt (ἵνα/λαμβάνω) Laban seine Tochter Lea und führt sie (ἵνα [Hif./εἰσάγω]) Jakob als Ehefrau zu.

413 B. ELTROP, Kinder 43: »Der Vater hatte bis zum Alter von 12,5 Jahren Gewalt über seine Tochter.«

414 Vgl. H. UTZSCHNEIDER/W. OSWALD, Ex I 85.

415 Der Partikel δὴ wird nur in der Version des Alexandrinus bezeugt.

416 In der Kindheitsgeschichte Samuels (1 Sam 1,21–3,21) verweist Hanna dagegen möglicherweise auf ihre Unfruchtbarkeit (2,5). Vgl. W. DIETRICH, 1 Sam I 88–90.

417 Vgl. W. DIETRICH, 1 Sam I 39. Einen Sonderfall findet sich bei Lea, die, nachdem sie bereits vier Söhne geboren hatte, aufhörte, zu gebären (Gen 29,35: καὶ ἔστη τοῦ τίκτειν).

ohne dass diese schwanger werden (29,23.30). Diese Notiz muss auffallen, ist doch in den Geburtsgeschichten an keiner anderen Stelle belegt, dass der Geschlechtsverkehr nicht zur Empfängnis führt. Erst später stellt der auktoriale Erzähler dann noch einmal explizit fest, dass Rahel unfruchtbar war (29,31), während eine entsprechende Notiz bei Lea fehlt.

James G. Williams<sup>418</sup> hat die Geburtsgeschichten untersucht, in denen die Frau als unfruchtbar gilt. Dabei hat er zwei verschiedene Schemata herausgearbeitet. Im ersten Schema geht es um einen Wettkampf der unfruchtbaren Frau mit einer anderen Frau ihres Mannes (»contest of the barren wife«). Die unfruchtbare Frau ist dabei die favorisierte Frau des Mannes, ihre Rivalin ist allerdings fruchtbar und setzt die unfruchtbare Frau aufgrund ihres Zustandes herab, was zum Konflikt führt. Durch das Eingreifen Gottes erhält die unfruchtbare Frau allerdings einen Sohn. Dieses Modell findet sich nach Williams bei Sara, Rahel und Hanna.<sup>419</sup> In diesen Texten lässt sich damit noch die Rolle einer »Konkurrentin« wiederfinden. Das zweite Schema beschreibt die Verheißung an die unfruchtbare Frau (»promise to the barren wife«). Ein Bote erscheint ihr, verspricht die Geburt eines Sohnes und bekräftigt diese Botschaft trotz aufkommender Zweifel seitens des Adressaten. Der verheißene Sohn wird auch geboren und erhält einen treffenden Namen. Dieses Modell findet sich nach Williams bei Sara, der Frau des Manoach, der Schunemiterin und Elisabet.<sup>420</sup>

Neben die Unfruchtbarkeit der Frau kann zusätzlich das hohe Alter eines oder beider Ehepartner treten.<sup>421</sup> So werden etwa Abraham und Sara<sup>422</sup> durch den auktorialen Erzähler als ἰσχυροὶ/πρεσβύτερος (Gen 18,11) bezeichnet,<sup>423</sup> während der Diener Elischas in 2 Kön 4,14 selbst auf das Alter des Mannes der Schunemiterin hinweist.<sup>424</sup>

Die Rolle des Helfers wird in Geburtsgeschichten typischerweise durch JHWH besetzt. Indem er seine Zugewandtheit und Aufmerksamkeit auf das Geschehen richtet, ist es der Frau möglich, doch von ihrem Mann schwanger zu werden. So wird berichtet, dass JHWH sich an die Frau *erinnert* (זָכַר/μνησκαομαι in Gen 30,22 und 1 Sam 1,19), ihren Mutterleib *öffnet* (פָּתַח/ἀνοίγω in Gen 29,31

418 Vgl. im Folgenden J.G. WILLIAMS, Women 48–52.

419 Diese drei Geburtsgeschichten werden unter anderem auch bei P.S. KRAMER, Women 218–232, untersucht. Sie arbeitet heraus, dass mehrere Frauen eines Mannes in den Geburtsgeschichten zumeist als Rivalen erscheinen.

420 So ist etwa zu fragen, warum 1 Sam 1,1–20 nicht auch für das zweite Modell in die Zählung aufgenommen wurde. Immerhin wird auch ihr durch den Priester verheißt, dass ihre Bitte um die Geburt eines Sohnes erfüllt wird.

421 H.-J. STIPP, Simson 352, spricht hier vom einem »erschwerenden Zusatzproblem«.

422 In Gen 11,30 wird Sara bereits als unfruchtbar bezeichnet. Vgl. C. WESTERMANN, Gen II 283.

423 Das hohe Alter Abrahams wird bereits in Gen 17,1 herausgestellt.

424 Zu Gen 17,17 und 18,13 siehe unten. Das Alter Lots, das die Ältere seiner beiden Töchter in Gen 19,31 herausstellt (ἰσχυροὶ/πρεσβύτερος), kann, so C. WESTERMANN, Gen II 382, »in diesem Zusammenhang nur meinen: Er wird keine Ehe mehr eingehen, der Nachkommen entsprossen könnten«.



und 30,22), sich um die Frau *kümmert* (ἰκμῆται/ἐπισκεπτόμαι in Gen 21,1 und 1 Sam 2,20) oder sie oder ihre<sup>425</sup> Bitten *erhört* (שמע bzw. ἰσχυροῦμαι/ἐπακούω in Gen 25,21<sup>426</sup> und 30,17.22).<sup>427</sup> Dabei kann durchaus die Initiative bei Mann oder Frau liegen. So beten Isaak und Hanna zu Gott (Gen 25,21: ἰσχυροῦμαι; 1 Sam 1,10.12: ἰσχυροῦμαι/προσεύχομαι).<sup>428</sup> Das göttliche Eingreifen ist dabei kaum im Sinne eines Geschlechtsverkehrs zu verstehen, wird doch explizit davon erzählt, dass der Mann mit seiner Frau intim wird (so in Gen 30,16; 1 Sam 1,19).<sup>429</sup> Es ist die »wohlwollende Aufmerksamkeit Gottes, seine aktive Zugewandtheit, die das Wunder in ihr auslöst.«<sup>430</sup>

Möglicherweise findet sich in Ri 13,2–24 eine Variante dieser oben vorgetragenen göttlichen Lösung. Denn die typischen Formeln, die für die Realisierung der Motive Geschlechtsverkehr und Empfängnis verwendet werden, kommen in den Figurenreden der Erzählung vor.<sup>431</sup> Der Aktant Gottesbote kündigt der Frau an, dass sie empfangen wird (13,3: καὶ ἐν γαστρὶ ἔξεις), und die Frau berichtet ihrem Mann Manoach, dass ein Mann Gottes (ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ) zu ihr gekommen sei (13,6: ἦλθεν πρὸς με). Später identifiziert sie diesen als den *Mann*, der an jenem Tag zu ihr gekommen ist (13,10: ὁ ἀνὴρ ὁ ἐλθὼν πρὸς με τῆς ἡμέρας ἐκείνης). Hat also der Mann Gottes Geschlechtsverkehr mit der Frau?<sup>432</sup> In diese Richtung liest möglicherweise auch Ri 13<sup>LXXB</sup> den hebräischen Text, wenn der Engel zunächst die Empfängnis der Frau für die Zukunft ankündigt (13,3: καὶ συλλήμψῃ σὺ ἐν γαστρὶ ἔξεις). Und auch die Frau wiederholt gegenüber ihrem Mann in 13,7 die Botschaft der gegenwärtigen Schwangerschaft (σὺ ἐν γαστρὶ ἔξεις).<sup>433</sup> Allerdings lässt auch der hebräische Text diese Möglichkeit zu.<sup>434</sup> In diese Richtung könnte auch der Auftrag des Engels weisen, die Frau möge sich von nun an (13,4: νῦν) von Alkohol und unreinen Speisen fernhalten, damit Simson ein נַיִר von Mutterleib an sein wird. Geht die Empfängnis der Frau in 13,2–24 also auf das Wirken des Gottesmannes zurück? Dagegen sind verschiedene Einwände erhoben worden.<sup>435</sup> Denn der auktoriale Erzähler berichtet in 13,9<sup>LXXB</sup>, dass der

425 In Gen 25,21 bittet der Mann (Isaak) für seine Frau (Rebekka).

426 Vgl. C. WESTERMANN, Gen II, 504. Dies ist im indirekten Sinne richtig, weil die Initiative bei Isaak liegt, aber der eigentliche Agens ist Gott.

427 Möglicherweise ist das Motiv in Gen 16,11 in modifizierter Form aufgegriffen, wenn der Engel gegenüber Hagar deutlich macht, dass der Herr sie in ihrer Erniedrigung erhört hat (γενῆσαι/ἐπακούω).

428 Vgl. H.-J. STIPP, Simson 353.

429 Eine solche Notiz fehlt dagegen in Bezug auf Abraham und Sara (Gen 16,1–18,15 mit 21,1–7) und Isaak und Rebekka (Gen 25,20–26).

430 W. DIETRICH, 1 Sam I 50.

431 Vgl. R. JOST, Gender 232.

432 Vgl. E.A. KNAUF, Ri 131.

433 Nach Ri 13,3.5.7<sup>LXXA</sup> kündigt der Engel (des) Herrn der Frau jeweils an, dass sie schwanger werden wird.

434 So übersetzt E.A. KNAUF, Ri 128, Ri 13,3 futurisch, 13,5 dagegen präsentisch.

435 Vgl. im Folgenden W. GROSS, Ri 665.

Engel Gottes noch einmal zu der Frau kam (ἤλθεν),<sup>436</sup> wie es Manoach vom Herrn erbeten hatte (13,8<sup>LXXB</sup>: ἐλθέτω). Hat der Engel es dann zur Sicherheit gleich zweimal versucht?<sup>437</sup> Doch ist hier genau zu lesen: Manoach bittet den Herrn in 13,8, der Mensch Gottes solle doch zu ihnen kommen (ἐλθέτω δὴ πρὸς ἡμᾶς). Hier wird zwar die typische Formel für den Geschlechtsverkehr genutzt, aber die Bitte bezieht sich wohl kaum auf einen Geschlechtsverkehr mit dem Ehepaar. Vielmehr wird die Mehrdeutigkeit greifbar,<sup>438</sup> die das Kommen des Mannes beinhaltet. Obwohl von keinem Geschlechtsverkehr zwischen Manoach und seiner Frau erzählt wird, gilt im weiteren Simsonzyklus Manoach als Vater (אבִּי / πατήρ) des Kindes (14,2.3.4.5.6.9.10.19; 16,31).

### *Der Aktant »Bote«*

In knapp der Hälfte aller alttestamentlichen Geburtsgeschichten tritt ein Akteur in die Rolle des Boten, wendet sich (zumeist) an Mann oder Frau und lässt ihnen eine Botschaft zukommen. Hier lassen sich noch einmal drei Fälle unterscheiden.<sup>439</sup> Im ersten Fall blickt der Bote auf eine bereits geschehende Geburt zurück (Vergangenheit), während im zweiten Fall die gegenwärtige Schwangerschaft der Frau (Gegenwart) und im dritten Fall die Verheißung der Geburt eines Sohnes und sein Geschick (Zukunft) im Fokus steht.

### *Rückblick: Die Geburt eines Sohnes*

Im ersten Fall (Gen 35,16–18; 1 Sam 4,19–22; Rut 4,13–17) blickt der Bote auf die bereits geschehende Geburt des Kindes zurück, der Fokus seiner Botschaft liegt darauf, dass das Kind, das der Frau geboren wurde, ein Sohn ist. Damit zusammen hängt auch, dass der auktoriale Erzähler in Gen 35,16 und 1 Sam 4,19 nur von der Geburt durch die Frau, aber nicht von dem Geschlecht des Kindes (Gen 35,16: ἔτεκεν Παχγῆλ; 1 Sam 4,19: καὶ ἔτεκεν) berichtet. Der Bote will der Mutter durch seine Botschaft Trost zusprechen: Sie solle sich nicht fürchten (Gen 35,17; 1 Sam 4,20: אַל תִּירָא),<sup>440</sup> und begründen es damit, dass sie einen Sohn geboren habe (Gen 35,17: καὶ γὰρ οὗτός σοι ἐστὶν υἱός; 1 Sam 4,20: ὅτι υἱὸν τέτοκας).<sup>441</sup> Doch dieser »konventionelle Tröstungsversuch«<sup>442</sup> ist nicht erfolgreich,<sup>443</sup> beide Frauen geben ihrem Sohn einen negativ gefärbten Namen, der die

436 Auch der hebräische Text bietet in Ri 13,9 das Verb בוּא, während Ri 13,9<sup>LXXA</sup> παρεγένετο schreibt und damit die Szene nicht unbedingt im sexuellen Sinne versteht.

437 Vgl. L. PERLITT, Riesen 12.

438 Vgl. R. JOST, Gender 232. Gegen L. PERLITT, Riesen 12.

439 Nicht in diese Fälle lassen sich die prophetischen Texte Jes 8,1–4 und Hos 1,2b–9 subsumieren. Hier tritt der Bote als jemand auf, der dem Mann befiehlt, eine symbolische Zeichenhandlung zu vollziehen. Zu den prophetischen Zeichenhandlungen vgl. T.D. FINLAY, Birth Report 162–167.

440 LXX übersetzt hier verschieden: Gen 35,17 (θάρσει)/1 Sam 4,20 (μὴ φοβοῦ).

441 Die Verbindung zwischen Gen 35,17 und 1 Sam 4,20 sieht auch C. WESTERMANN, Gen II 675.

442 W. DIETRICH, 1 Sam I 242.

443 Gegen C. WESTERMANN, Gen II 676, der davon spricht, dass Rahel den Trost der Geburts-

Situation einfängt: *בְּיָמֵי יוֹנָתָן* (Gen 35,18) verweist auf die Schmerzen Rahels bei der Geburt,<sup>444</sup> mit dem Namen des Sohnes aus 1 Sam 4,19–22 hat dagegen die Frau nicht ihr eigenes Schicksal im Blick, sondern das ganz Israels und ihrer Familie. Rut 4,13–17 bildet hier in gewisser Hinsicht eine Gegengeschichte. Die Frauen blicken in 4,15 voraus auf die Zeit, in der Noomi graues Haar (*שיבה*) besitzt, was auf die zukünftige Unselbstständigkeit verweist und Todesnähe verspüren lässt.<sup>445</sup> Dann wird das geborene Kind<sup>446</sup> Noomi »vom Rand des Todes wieder ins Leben zurückkehren«<sup>447</sup> lassen: Ihre Vitalität (*שׁוֹב/פְּשׁוּבָה*) wird zurückkehren (*שׁוֹב/עִפְסוֹתְרָפָה*),<sup>448</sup> während die *שׁוֹב/פְּשׁוּבָה* in Gen 35,16 Rahel verlässt (*אֶצֶל/אֶפְרָיִם*). So entfällt auch der typische Aufruf an die Mutter, sich nicht zu fürchten, aus nachvollziehbaren Gründen, die Verkündigung der Geburt eines Sohnes bleibt dagegen erhalten und wird mit ähnlichen Worten wie in Gen 35,17 und 1 Sam 4,20 beschrieben: *ἐτέχθη υἱὸς τῆ Νωεμιν* (Rut 4,17).<sup>449</sup> Adressat der Geburtsverkündigung ist also nicht die Frau, sondern das Publikum, sie sprechen nicht zu Noomi, sondern über sie.

#### *Feststellung: Die gegenwärtige Schwangerschaft der Frau*

Blickt der Bote im ersten Fall auf die bereits geschehende Geburt eines Sohnes, informiert er im zweiten Fall (Gen 38,6–30; 2 Sam 11,1–12,25) den späteren Vater über die gegenwärtige Schwangerschaft der Frau, die nicht durch Geschlechtsverkehr mit dem Ehemann zu Stande gekommen ist. So melden Juda in Gen 38,24 anonyme Informanten, dass Tamar Unzucht getrieben hat und dadurch schwanger ist (*Ἐκπεπόρευκεν Θαμαρ ἡ νύμφη σου καὶ ἰδοὺ ἐν γαστρὶ ἔχει ἐκ πορνείας*). In 2 Sam 11,5 ist es Batseba selbst, die einen Boten zu David schickt und ihm so mitteilt, dass sie schwanger ist (*Ἐγὼ εἶμι ἐν γαστρὶ ἔχω*).

Eine Besonderheit erzählt Gen 38,25, wenn ein zweiter Akteur als Bote zu Juda kommt und den zukünftigen Vater näher identifiziert (*Ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, τίνος*

---

helferin annimmt: Der Name, den sie dem Kind gibt, spricht Bände. Auch H. SEEBASS, Gen II/2 451, stellt fest, dass Rahel als Frau Jakobs »im nachdrücklich ausgemalten Sterben (V. 18a) sich nicht damit trösten lassen wollte, sie habe einen Sohn.«

444 Vgl. I. FISCHER, Rut 257.

445 Vgl. I. FISCHER, Rut 253.

446 Mit dem Löser in Rut 4,14 ist das Kind und nicht Boas gemeint. Vgl. I. FISCHER, Rut 252f.

447 So die Übersetzung der Kombination von *שׁוֹב* + *פְּשׁוּבָה* bei I. FISCHER, Rut 253.

448 Vgl. zur Kombination *פְּשׁוּבָה* + *שׁוֹב* noch 1 Kön 17,22; Ijob 33,30; Ps 19,8; 35,17; 116,7; Klg 1,11.16 und *פְּשׁוּבָה* + *עִפְסוֹתְרָפָה* Ps 18,8; Klg 1,11.16.19. Durch das Stichwort »zurückkehren« wird ebenfalls auf die Rückkehr Noomis nach Betlehem Rekurs genommen, die in dunklen Farben geschildert wurde: Noomi ist dort eine Frau ohne Perspektive. Vgl. C. FREVEL, Rut 147f.; M. JUNKAL GUEVARA LLAGUNO, Rut 227.

449 Im Dativ wird bei diesen Formeln sonst der Vater genannt, hier ist es die Mutter: »Hier gebiert eine Frau für eine andere«. Vgl. I. FISCHER, Figur 117. Dagegen deutet M. KÖHLMOOSS, Ruth 83, die Formel so, dass Noomi zum »Vater« des Kindes wird. Dann würde aber die anschließende Genealogie in 4,18–22 Schwierigkeiten machen.

ταῦτά ἐστιν, ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔχω): Tamar ist von dem Mann schwanger, dem Ring, Halsband und Stab gehören. Wie schon in 38,24 verwendet der Bote dabei die Präposition ἐκ, um die näheren Umstände der Schwangerschaft Tamars in den Blick zu nehmen.

*Verheißung: Die zukünftige Geburt eines Sohnes und die Zukunft des Kindes*

Im dritten Fall (Gen 16; 17,1–18,15 mit 21,1–7; 25,20–26; Ri 13,2–24; 2 Kön 4,8–17) richtet sich der Bote an die Frau oder den Mann und verheißt ihnen die zukünftige Geburt eines Sohnes und/oder die Zukunft des Kindes. In die Rolle des Boten tritt hier entweder JHWH selbst<sup>450</sup> oder ein Bevollmächtigter, also ein Engel (ἄγγελος/ἄγγελος), Prophet oder Priester.<sup>451</sup> Dieser kann als göttlicher Bote dem Adressaten erscheinen (Gen 17,1; 18,1; Ri 13,3: ἄγγελος/ἄγγελος), aber auch einfach die Bühne der Erzählung betreten (so der Engel in Gen 16,7). Dabei bietet die Geburtsgeschichte Gen 16,1–18,15 mit 21,1–7 eine zweifache Geburtsankündigung in Bezug auf Isaak, was herkömmlicherweise auf die Kombination zweier Erzählstränge zurückgeführt wird. Auf die Erscheinung selbst (17,3; 18,2) oder die Botschaft des göttlichen Boten (17,17) kann der Adressat niederfallen oder Furcht zeigen (18,15).

Diese Texte des Boten sind in der Literatur oftmals als »Geburtsankündigung«<sup>452</sup> bezeichnet und vielfach in der Forschung im Blick auf die neutestamentlichen Geburtsgeschichten untersucht worden, wobei die Anzahl der alttestamentlichen Belegstellen zumeist geringer ist als in dieser vorliegenden Arbeit. Dabei ergibt sich zumeist ein methodisches Problem: Mit dem Blick der lukanischen und matthäischen Geburtsgeschichten auf die alttestamentlichen Beispiele ergeben sich Verbindungslinien, die ohne die neutestamentlichen Erzählungen kaum zum Vorschein treten würden. So werden die Adressaten der Botschaft in Lk 1,13.28 und Mt 1,20 mit einer »qualifying phrase«<sup>453</sup> beschrieben, was aber in den alttestamentlichen Geburtsgeschichten nur noch in Gen 16,11 der Fall ist, sonst aber fehlt.<sup>454</sup> Eine solche Beschreibung ist daher ein typisches Phänomen der neutestamentlichen Erzählungen.<sup>455</sup>

450 Der Besuch der drei Männer bei Abraham in Gen 18 wird durch die Überschrift in 18,1 als Gotteserscheinung verstanden. Vgl. C. WESTERMANN, Gen II 335.

451 Die Botschaft des Gottesboten wird in der Literatur zumeist ins Zentrum dieser Geburtsgeschichten gestellt (so etwa D. ZELLER, Ankündigung 27; K. BERGER, Formen 421; R.E. BROWN, Birth 156). Dieses ist wohl mit der starken Betonung der Botschaft in den neutestamentlichen Geburtsgeschichten zu begründen.

452 So etwa D. ZELLER, Ankündigung 27; DERS., Geburtsankündigung 74; R.E. BROWN, Birth 155–159 (»Annunciation of birth«).

453 R.W. BROWN, Birth 156.

454 Vgl. dazu die Übersicht bei R.E. BROWN, Birth 156.

455 Auch der Auftrag, sich nicht zu fürchten, ist typisch für die drei neutestamentlichen Er-

Die Ankündigung der Geburt bildet eines von zwei »Herzstücken« der Nachricht des Boten. Sie kann zum einen in die Verkündigung von Empfängnis, Schwangerschaft und Namengebung eingebettet sein,<sup>456</sup> zum anderen aber auch durch den Adressaten der Botschaft skeptisch hinterfragt werden. Die eigentliche Ankündigung der Geburt kann sich die typische Formel zu Nutzen machen, die sonst die Geburt anzeigt: So kündigt ein Engel Hagar in Gen 16,11 und der Frau des Manoach in Ri 13,5.7<sup>457</sup> an, dass sie einen Sohn gebären wird (*καὶ τέξῃ υἱόν*), während es innerhalb der Geburtsgeschichte Gen 16,1–18,15 mit 21,1–7 JHWH selbst ist, der Abraham ankündigt, dass er diesem von seiner Frau ein Kind geben (17,16: *καὶ δώσω σοι ἐξ αὐτῆς τέκνον*) und sie einen Sohn haben wird (18,10: *καὶ ἔξει υἱόν Σαρρα ἢ γυνή σου*). Der Prophet Elischa verspricht der Schunemiterin in 2 Kön 4,16, dass sie in einem Jahr einen Sohn umarmen wird (*σὺ περιεληφύα υἱόν*), was die Geburt eines Sohnes voraussetzt, der Priester Eli wünscht Hanna, die JHWH zuvor um einen männlichen Nachkommen gebeten hat (1 Sam 1,11: *καὶ δῶς τῇ δούλῃ σου σπέρμα ἀνδρῶν*), dass der Gott Israels ihr geben werde, wonach sie gefragt hatte. Ähnlich ist es in 1 Sam 2,20, auch wenn hier Elkana als Mann der Ansprechpartner Elis ist. Hier wünscht der Priester, dass der Herr einen Ersatz für Samuel schafft (*ἀποτείσαι σοι κύριος σπέρμα ἐκ τῆς γυναικὸς ταύτης ἀντὶ τοῦ χρέους οὗ ἔχρησας τῷ κυρίῳ*). Neben der Verwendung der klassischen Formel tritt also auch die Geburt des Sohnes als Gabe Gottes (Gen 17,16 und 1 Sam 1,11: *ἵνα δίδωμι*) und die Datierung der Geburt (Gen 17,21; 18,14; 2 Kön 4,16) besonders zum Vorschein. In drei dieser Geburtsgeschichten kann die Ankündigung des Sohnes als Dank für die Gastfreundschaft der Eltern gegenüber dem Boten verstanden werden.<sup>458</sup> Demnach erhält Abraham die Voraussage als Lohn für seine Gastfreundschaft gegenüber den drei Männern in Gen 18,1–15 und Elischas Ankündigung der Geburt in 2 Kön 4,8–17 gilt als Dank für die gewährte Herberge.<sup>459</sup> Von hieraus ließe sich auch das Dankopfer Manoachs in Ri 13,2–24 verstehen, dass er »zum Dank für seine [Gottes; M.B.] Sohnesverheißung«<sup>460</sup> darbringen möchte. Die Verheißung der Geburt erfüllt sich also innerhalb der Geburtsgeschichte.

Neben der Ankündigung der Geburt eines Sohnes findet sich in den drei Geburtsgeschichten Gen 16; 17,1–18,15 mit 21,1–7 und Ri 13,2–24<sup>461</sup> weitere

---

zählungen, ist aber, so E.W. CONRAD, *Annunciation* 660, »not used in connection with any of the OT passages cited [...] as typical annunciations of birth«.

456 Dazu vgl. D. ZELLER, *Geburtsankündigung* 77.

457 In Ri 13,3<sup>LXXA</sup> ebenfalls im griechischen Text.

458 Diesen Gedanken bringt D. ZELLER, *Ankündigung* 32, in die Diskussion ein. So wird »der Segen zum Lohn für Gastfreundschaft«.

459 Vgl. D. ZELLER, *Ankündigung* 32.

460 W. GROSS, Ri 673, versucht so den schwierigen Vers in Ri 13,16 zu verstehen.

461 Die Zusammenstellung bietet auch M. WOLTER, Lk 77.

Verkündigungen und Ankündigungen, die die Verkündigung der Geburt eines Sohnes rahmen. Gegenüber dem Element der Ankündigung der Geburt eines Sohnes treten diese also weitaus seltener auf.<sup>462</sup> Dabei fällt auf, dass die Rede jeweils mit dem Aufmerksamkeitszeichen *ἰδοῦ* eingeleitet wird.<sup>463</sup> In Gen 16,11 verkündet der Engel Hagar, sie sei schwanger<sup>464</sup> (*σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις*),<sup>465</sup> werde einen Sohn gebären (*καὶ τέξῃ υἱόν*) und diesem den Namen Ismael geben (*καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαηλ*).<sup>466</sup> Eine Parallele bietet 17,19, wo sich Gott an Abraham richtet, auch wenn die Verkündigung der Schwangerschaft (*ἰδοῦ Σαρρα ἡ γυνή σου τέξεται σοι υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαακ*) fehlt.<sup>467</sup> In Ri 13,3 weist der Engel, der auch hier seine Rede mit *ἰδοῦ* einleitet, die Frau zunächst darauf hin, dass sie unfruchtbar ist und bisher nicht geboren hat, aber empfangen (*καὶ ἐν γαστρὶ ἔξεις*) und einen Sohn gebären wird (*καὶ τέξῃ υἱόν*).

Der Ankündigung der Geburt kann der Adressat der Botschaft mit Skepsis begegnen. Das geschieht allerdings nur<sup>468</sup> in den Fällen, in denen der Adressat zur Zeit der Erscheinung des Boten noch keine Kenntnis von der Schwangerschaft hat oder die Empfängnis noch für die Zukunft aussteht. Eine skeptische Reaktion fehlt demnach in Bezug auf Hagar und Rebekka verständlicherweise,<sup>469</sup> findet sich aber in Bezug auf Abraham, Sara und die Schunemiterin. Abraham lacht, als er hört, dass seine Frau einen Sohn gebären wird, weiß er doch um das Alter Saras (Gen 17,17). Ebenso reagiert Sara in Gen 18,12 und verweist auf ihr eigenes Befinden und das Alter ihres Mannes.<sup>470</sup> Dieser Skepsis kommt der Bote darin entgegen, indem er die Ankündigung der Geburt in ähnlichen Worten noch einmal wiederholt (Gen 17,19.21; 18,14)<sup>471</sup> und damit bestätigt.<sup>472</sup> Sachlich gleich ist die Situation in 2 Kön 4,16, wo die Schunemiterin auf die Ankündigung

462 Das zeigt auch die graphische Übersicht bei R.E. BROWN, Birth 156.

463 Vgl. D. ZELLER, Geburtsankündigung 77.

464 Das Adjektiv *הרה* begegnet in den Geburtsgeschichten nur innerhalb von direkten Figurenreden und wird sonst nicht durch den auktorialen Erzähler genutzt. Es bildet in den Geburtsgeschichten zumeist den inhaltlichen Gegenpol zum Adjektiv *רָגַע/στειρα*: Aus der unfruchtbaren Frau ist eine schwangere Frau geworden.

465 Die Verkündigung der Geburt Ismaels ergeht also an Hagar, während sie bereits schwanger ist. Vgl. R.E. BROWN, Birth 159.

466 Vgl. S. ZEELANDER, Narrative 114.

467 Im hebräischen Text wird das Aufmerksamkeitszeichen *הנה* durch *בבל*, einen Ausdruck der Bekräftigung, ersetzt. Damit reagiert Gott auf das Lachen Abrahams über die vorherige Verkündigung der Geburt in Gen 17,16. Vgl. S. ZEELANDER, Narrative 115.

468 Dagegen berichtet der Erzähler in Ri 13,2–24 keine derartige Reaktion der Frau des Manoachs oder ihres Mannes. Vgl. H.-J. STIPP, Simson 353.

469 In Gen 16,11 und 25,23 stellt der Gottesbote der Frau ihre gegenwärtige Situation vor Augen.

470 Vgl. R.E. BROWN, Birth 156.

471 Gen 17,19 (ähnlich auch 17,21): Abrahams Frau Sara wird ihm einen Sohn gebären (*Σαρρα ἡ γυνή σου τέξεται σοι υἱόν*); Gen 18,14: Sara wird in einem Jahr einen Sohn haben (18,14: *καὶ ἔσται τῇ Σαρρα υἱός*).

472 Vgl. D. ZELLER, Geburtsankündigung 77f.

Elischas entgegnet, er solle sie mit seiner Ankündigung nicht täuschen.<sup>473</sup> Eine Begründung für die Skepsis fehlt hier, auch wenn der Diener Elischas zuvor das Alter des Mannes herausgestellt hat (4,14). Manoach schließlich bittet darum, dass der Gottesmann noch einmal zu ihm komme. Der Bote kommt aber wieder nur zur Frau (Ri 13,8–10).<sup>474</sup> Thematisch geht es an dieser Stelle aber nicht um das Kind, sondern der Bote erinnert den Mann an die Vorschriften bezüglich der Frau (13,13). Eine Nachfrage, wie dieses trotz der eigentlichen Unmöglichkeit der Empfängnis von Statten gehen soll, fehlt in den alttestamentlichen Texten.<sup>475</sup>

Neben der Ankündigung der Geburt eines Sohnes kann der Bote die Zukunft des Kindes verheißen. Dabei kann der Sohn selbst als *pars pro toto* für ein bestimmtes Volk gelten, so dass seine Zukunft das Schicksal dieser Gemeinschaft abbildet. Auf diese Weise stellt der Bote gegenüber Hagar in Gen 16,12 fest, dass Ismael ein grober Mensch sein wird (*οὗτος ἔσται ἀγροικὸς ἀνθρώπος*), seine Hände gegen alle und alle Hände sich gegen ihn erheben (*αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἐπὶ πάντας καὶ αἱ χεῖρες πάντων ἐπ’ αὐτόν*) und er im Angesicht seiner Brüder wohnen wird (*καὶ κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ κατοικήσει*). Der Spruch charakterisiert Ismael als wildlebenden Beduinen,<sup>476</sup> was eigentlich für das von ihm abstammende Volk gilt.<sup>477</sup> In anderen Texten dagegen wird der Sohn als eine Gestalt vorgestellt, die in Zukunft heilvoll für Israel eingreifen wird. So kündigt etwa der Bote in Ri 13,5 der Mutter an, dass ihr Sohn damit beginnen wird, Israel aus der Hand der Philister zu retten (*καὶ αὐτὸς ἀρξεται σώζειν τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς ἀλλοφύλων*). Simson wird damit als ein Retter Israels vorgestellt<sup>478</sup> und das Nasiräat mit einem Kampfauftrag verbunden.<sup>479</sup> Das Wort »beginnen« (*ἔλη [Hipf.]/ἄρχω*) setzt dabei die Fortführung durch weitere Gestalten, insbesondere David, voraus, ist aber zugleich eines der Leitworte in Ri 13–16 und strukturiert die Simsongeschichte.<sup>480</sup> So wird in 13,25 erzählt, dass der Geist Gottes damit beginnt, Simson im Lager Dans, zwischen Zora und Eschaol, zu seinen Machttaten anzutreiben, die schließlich zur Erschlagung von tausend Philistern führt.

473 Vgl. H.-J. STIPP, Gestalten 327; C. WESTERMANN, Gen II 341.

474 Vgl. W. GROSS, Ri 671.

475 D. ZELLER, Geburtsankündigung 98, verweist auf Gen 15,8, was aber nicht Teil einer Geburtsgeschichte ist.

476 Vgl. D. ZELLER, Ankündigung 33.

477 Vgl. D. ZELLER, Geburtsankündigung 77.

478 Vgl. W. DIETRICH, 1 Sam I 31.

479 Vgl. W. GROSS, Ri 670.

480 Simson ist von Geburt an dazu bestimmt, mit der Rettung Israels zu beginnen (Ri 13,5); der Geist Gottes beginnt damit, ihn heranzutreiben (13,25); Delila beginnt, ihn zu bezwingen (16,19); Simsons Kopfhair beginnt, wieder zu wachsen (16,22). Vgl. W. GROSS, Simson 670.

### 1.1.3 Funktionen

Alttestamentliche Geburtsgeschichten erzählen von drei Akteuren, die in die Rolle des Mannes, der Frau und des Kindes treten. Innerhalb der Erzählung konstituiert sich das Verhältnis zwischen Kind und Mann auf der einen und Kind und Frau auf der anderen Seite, so dass die wichtigste Funktion dieser Texte darin besteht, das genealogische Verhältnis zwischen den einzelnen Akteuren in den Blick zu nehmen. Dabei kann es in wenigen Geburtsgeschichten auch vorkommen, dass mehrere Akteure in die Rolle des Mannes, der Frau oder des Kindes treten.

Neben die genealogische Verortung werden in den Erzählungen, in denen die Rolle »Helfer« oder »Bote« besetzt wird, weitere Schwerpunkte gesetzt. Der Auftritt des Helfers ist besonders eng mit dem Schicksal der Frau verbunden, die nicht schwanger werden kann, weil sie unfruchtbar oder zu alt ist. Durch sein Eingreifen ermöglicht er ihr, die Kinderlosigkeit zu überwinden und so zur Mutter eines Kindes zu werden. Da die Rolle des Helfers durch JHWH besetzt wird, erzählen diese Geburtsgeschichten auch etwas über sein Wirken in der Welt.

Die Botschaft, die der »Bote« verkündet, ist ebenfalls eng mit einem Thema verbunden. Hier lassen sich drei Fälle unterscheiden, wobei der letzte am häufigsten realisiert wird: Hier blickt der Bote auf die zukünftige Geburt und verheißt die Zukunft des Kindes. Dabei fällt auf, dass in vielen Geburtsgeschichten »Bote« und »Helfer« gemeinsam auftreten, so dass die Verheißung der Geburt durch den Boten das Eingreifen des Helfers zu Gunsten der Frau voraussetzt.

## 1.2 Mt 1,18b–21.24f. als Geburtsgeschichte

Die einzelnen Ergebnisse, die für das System Geburtsgeschichte mit Hilfe der alttestamentlichen Texte entwickelt worden sind, sollen nun Schritt für Schritt auf den Text Mt 1,18b–21.24f. angewendet werden. Dabei ist die Überschrift in 1,18a genauso wie das Erfüllungszitat in 1,22f. zunächst in der Analyse zu vernachlässigen, weil beide Texte auf der Metaebene die Geburtsgeschichte 1,18b–21.24f. noch einmal aus einem besonderen Blickwinkel beleuchten.

### 1.2.1 Motivinventar

Bei der Analyse des Motivinventars ist wie in Bezug auf die alttestamentlichen Erzählungen zwischen dem Basisinventar und optionalen Erweiterungen zu unterscheiden.



### 1.2.1.1 Basisinventar: Die Motive »rechtliche Zuordnung« und »Geburt«

Das erste Motiv (»rechtliche Zuordnung«) wird innerhalb der Erzählung Mt 1,18b–21.24f. gleich mehrfach realisiert. Das gilt erstens für die aus den alttestamentlichen Erzählungen bekannte Formel »x + Fachterminus der rechtlichen Beziehung + γ«, wobei der Fachterminus dort wie hier häufig das Substantiv »Ehefrau« (πῦν/γυνή), manchmal auch »Ehemann« (ψῦν/ἀνὴρ) ist, so dass die rechtliche Zuordnung von Ehepartnern dargestellt wird. Diese Formel wird im matthäischen Text gleich zweimal durch den auktorialen Erzähler genutzt: Josef ist nach 1,19 der Mann (ἀνὴρ) Marias, Maria nach 1,24 die Frau (γυνή) Josefs.<sup>481</sup> Zusätzlich bezeichnet der Engel JHWHs Maria als Frau Josefs (1,20: Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναικὰ σου). Zweitens wird dieses Verhältnis mit Hilfe einer Formel ausgedrückt, die sonst in den alttestamentlichen Texten nicht belegt ist, aber die rechtliche Beziehung zwischen Josef und Maria spezifiziert: *μνηστευθεῖσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ* (1,18).

Die Verlobung markiert den rechtlichen Beginn der Ehe.<sup>482</sup> Ihr geht die Phase voraus, in der der Bräutigam das Mädchen umwirbt.<sup>483</sup> Während der Verlobung wohnt die Verlobte noch bis zur Zeit ihrer Heimführung durch den Bräutigam im Haus ihrer Eltern.<sup>484</sup> Erst ab dieser Heimholung war es erlaubt, die eheliche Gemeinschaft aufzunehmen,<sup>485</sup> die Verlobte hatte bis dahin keinen Geschlechtsverkehr.<sup>486</sup> Entscheidend für die rechtliche Seite ist dabei, dass die Frau seit dem Zeitpunkt ihrer Verlobung bereits als Ehefrau galt,<sup>487</sup> für die alle Rechte und Pflichten einer verheirateten Frau Gültigkeit besaßen.<sup>488</sup> Die Zeit der Verlobung war damit gewissermaßen die erste Phase der Ehe<sup>489</sup> und konnte nur durch einen Scheidebrief gelöst werden.<sup>490</sup> Die Rechtssatzung Dtn 20,7 zeigt diesen Unterschied zwischen Verlobung und Heimführung der Braut auf, wenn sie den Fall bespricht, in dem ein Mann mit einer Frau verlobt ist (*μεμνήστευται γυναῖκα*), sie aber noch nicht heimgeführt hat (*καὶ οὐκ ἔλαβεν αὐτήν*).<sup>491</sup> Mit der Verlobung hat der Mann das Recht erworben, die Ehe zu vollenden, was in der Regel durch Geschlechtsverkehr der Eheleute geschah.<sup>492</sup>

481 Vgl. M.T. PLONER, Schriften 89f.; U. LUZ, Mt I 146 Anm. 34.

482 Vgl. F. BOVON, Lk I 73; M. WOLTER, Lk 87.

483 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Josef 107.

484 B. ELTROP, Kinder 41, verweist besonders auf Apg 21,9, wo von einem Philippus die Rede ist, der vier Töchter hatte. Vgl. auch O. KNOCH, Botschaft 46.

485 Vgl. O. KNOCH, Botschaft 46.

486 U. LUZ, Mt I 146.

487 Ket 8,1 bezeichnet eine Verlobte explizit als »Frau«. Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Josef 107.

488 H. BALZ/G. SCHNEIDER, Art. *μνηστεύομαι* 1072: »Mit der Verlobung wurde die Ehe rechtlich begründet.«

489 R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik 240, bezeichnet sie als »inchoative Ehe«. Zur Auseinandersetzung mit Dtn 22,13–29 besonders im Vergleich zu altorientalischen Rechtssätzen vgl. R. ROTHENBUSCH, Rechtssätze 181–203.

490 Vgl. U. LUZ, Mt I 146.

491 J. SCHARBERT, Ehe 217: »Dann bedeutet aber auch A *lqh* B nicht einfach ›A heiratet B‹, sondern genauer: ›A nimmt B (als seine Frau in seinen Haushalt) auf: denn ἄς ist selbst schon ein Teil des Rechtsgeschehens ›Heirat‹.«

Josef und Maria sind demnach in einer speziellen Situation: Sie sind rechtlich verbundene Eheleute,<sup>493</sup> haben aber noch keinen Umgang miteinander. Das Motiv »rechtliche Zuordnung« ist also mehrfach in 1,18b–21.24f. realisiert. Und auch das Motiv »Geburt« wird in 1,25 mit der typischen Formel »x + gebären (Form von τῷ/τίκτω) + γ« ausgedrückt, wobei Maria Subjekt der Handlung ist: Sie gebiert einen Sohn (ἔτεκεν υἱόν). Der Vater des Kindes, der im Motiv »Geburt« zumeist im Dativ zusätzlich genannt wird (z. B. Gen 21,2: ἔτεκεν Σαρρα τῷ Ἀβρααμ υἱόν), bleibt an dieser Stelle unerwähnt.

### 1.2.1.2 Optionale Erweiterungen des Motivinventars

#### *Die Motive »Geschlechtsverkehr« und »Empfängnis«*

Die typischen Formeln, mit denen die Motive »Geschlechtsverkehr« und »Empfängnis« in Geburtsgeschichten realisiert sind, werden durch den auktorialen Erzähler in Mt 1,18b–21.24f. nicht benutzt. Diese Feststellung ist in Bezug auf den Geschlechtsverkehr nicht außergewöhnlich, fehlt dieses Motiv doch auch in fast jeder zweiten alttestamentlichen Erzählung (z. B. Ex 2,1–10; 2 Kön 4,8–17). Der Fall, dass das Motiv »Empfängnis« nicht realisiert ist, ist dagegen nur selten belegt (z. B. Ri 8,31; Ri 13,2–24; 1 Chr 7,16). Allerdings: Die Realisierung des Motivs »Geburt« setzt den Geschlechtsverkehr und die Empfängnis unter normalen Umständen voraus. Erst durch die Reflexion der Geburtsgeschichte (1,22f.) werden diese für die matthäische Erzählung in Frage gestellt. Darauf ist noch zurückzukommen.

Zugleich wird in 1,25 deutlich gemacht, dass Josef seine Frau auch nach der Übersiedlung in sein Haus bis zur Geburt eines Sohnes nicht erkennt (1,25: καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν). Der Geschlechtsverkehr zwischen Josef und Maria und eine daraus resultierende Empfängnis Marias wird damit explizit, zumindest bis zur Geburt Jesu, ausgeschlossen.

#### *Die Motive »Benennung des Kindes« und »Anlass der Benennung«*

Der auktoriale Erzähler nutzt die typische Formel, um das Motiv Benennung zu realisieren (Mt 1,25). Die Benennung des Kindes und der Anlass der Benennung werden in der matthäischen Geburtsgeschichte explizit aufeinander bezogen. Näher hin zeigt sich eine Variante, die auch in Gen 16,11 vorkommt. Hier wird der Name innerhalb einer direkten Figurenrede dem Adressaten für die Zukunft verheißen und im Anschluss begründet, was durch die Konjunktion γάρ deutlich wird.<sup>494</sup> Das Kind wird den Namen Ἰησοῦς erhalten (καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ

492 Vgl. R. ROTHENBUSCH, Rechtssätze 183.

493 Vgl. U. LUZ, Mt I 148.

494 Die LXX nutzt in Gen 16,11; Jes 8,3f.; Hos 1,4.6f.9 dagegen ὅτι bzw. διότι.

Ἰησοῦν), denn (γάρ) dieser wird sein Volk Israel<sup>495</sup> von seinen Sünden *retten* (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν).<sup>496</sup>

Der Name Ἰησοῦς ist im Judentum ein weit verbreiteter Name<sup>497</sup> und bereits in LXX eine Wiedergabe des hebräischen Namens יְהוֹשֻׁעַ bzw. יְהוֹשִׁיעַ (z. B. Ex 17,9; Num 11,28; Dtn 1,38). יְהוֹשֻׁעַ ist dabei am besten als eine Kontraktion aus den Buchstaben des Gottesnamens (יְהוָה) und einer Konsonantenkombination, die sich selbst vom Verb יָשַׁע (»retten«) herleiten lässt,<sup>498</sup> zu verstehen.<sup>499</sup>

Zwischen dem Namen (Ἰησοῦς) und dem Anlass der Benennung (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) findet ein Wortspiel statt, das allerdings nicht ohne Weiteres zu entziffern ist, weil es die Kenntnis der hebräischen Form des Namens voraussetzt. Denn Ἰησοῦς ist keine Übersetzung, sondern eher eine Transkription von יְהוֹשֻׁעַ, wenn auch keine exakte. Denn der Name Ἰησοῦς enthält eine typisch griechische Endung (-ς), das »j« bzw. j'cho«, bei dem der Name יהוה anklingt, der wohl zum Schutz vor Missbrauch des Gottesnamens in veränderter Form anzutreffen ist.<sup>500</sup> Allerdings steht zu vermuten, dass die Bedeutung des Namens Jesus christlichen Rezipienten so bekannt war, dass man bei ihnen keine besonderen Kenntnisse der hebräischen Sprache voraussetzen muss.<sup>501</sup>

Die Verbindung des Kindesnamens mit dem Anlass der Benennung lässt allerdings offen, ob in dem αὐτός in Mt 1,21 der Gottesname anklingt, der nicht explizit genannt werden kann, oder ob mit αὐτός auf Jesus verwiesen wird. Anders gefragt: Rettet Gott oder Jesus Israel? Für die zweite Lösung sprechen mehrere Gründe.<sup>502</sup> Erstens wird mehrfach vom κύριος (1,20.22.24; 2,13.15.19) gesprochen, der in LXX typische Wiedergabe des Gottesnamens יהוה ist. Wäre somit mit αὐτός auf den Retter Gott verwiesen, hätte 1,21 einfach κύριος verwenden können, wie das Gen 16,11 (ἐπήκουσεν κύριος τῆς ταπεινώσεως σου) auch explizit tut. Zweitens weist Mt 1,21 semantische<sup>503</sup> und inhaltliche<sup>504</sup> Parallelen zu Ri 13,5 (καὶ αὐτὸς ἄρξεται τοῦ σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστιμ) auf. Hier ist mit

495 Vgl. B. REPSCHINSKI, *Christology* 265; M. VARKEY, *Salvation* 74f.

496 Zum Wortspiel des Namens Jesus vgl. H. KLEIN, *Christologie* 161. Eine ähnliche Verheißung erhält die Mutter Simons in Ri 13. Vgl. B.J.M. JOHNSON, *Nazorean* 590.

497 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 261.

498 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 261.

499 Vgl. M. KARRER, *Jesus* 153.

500 Vgl. A. RUCK-SCHRÖDER, *Name* 123 Anm. 9; M. KARRER, *Jesus* 153.

501 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 262.

502 Die Wiedergabe des Namens Josua im Frühjudentum gibt keine klare Präferenz zu erkennen. Während Philo diesen Namen mit σωτηρία κυρίου wiedergibt (Mut 121), ist Josua etwa nach Sir 46,1 selbst dazu geschaffen, eine Rettung (σωτηρία) zu sein. Zu dieser Auseinandersetzung vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 261 Anm. 315.

503 In beiden Texten findet sich das Personalpronomen αὐτός und ein Derivat der Wurzel σῶζω.

504 Ri 13,5 spricht von der Rettung Israels, Mt 1,21 von der Rettung »seines Volkes«, wobei mit beiden das Gottesvolk gemeint werden kann.

αὐτός eindeutig das Kind gemeint. Die Kombination von αὐτός und einem Derivat der Wurzel σῶζω kann daher bei einem freien Umgang mit dem Konsonantenbestand als Wiedergabe des Namens יְהוָה verstanden werden.<sup>505</sup> Es spricht somit viel dafür, in Jesus und nicht Gott selbst den Retter zu sehen.<sup>506</sup> Allerdings macht das Erfüllungszitat in 1,23 deutlich, dass in der Gestalt Jesu das Handeln und Wirken JHWHs präsent erscheint,<sup>507</sup> so dass 1,21 zwar die Rettung durch Jesus in den Blick nimmt, dieser aber zugleich als Medium der Rettung JHWHs auftritt.<sup>508</sup>

## 1.2.2 Aktanteninventar

### 1.2.2.1 Basisinventar: Die Aktanten »Mann«, »Frau« und »Kind« und ihr Verhältnis

Durch die Geburt eines Sohnes, der den Namen Jesus erhält (Mt 1,25: καὶ [...] ἔτεκεν υἱὸν καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν), konstituiert sich das genealogische Verhältnis zwischen Maria und Jesus: Maria ist die μήτηρ Jesu (1,18), Jesus gilt als υἱός Marias (1,25).

Die ersten beiden Verse der matthäischen Geburtsgeschichte nehmen zusätzlich das genealogische Verhältnis zwischen JHWH und Jesus als Vater und Sohn in den Blick, indem Matthäus das Schema aus Gen 19,1–38 und 30,6–30 als Vorlage und Inspiration nutzt. So treten auch in Mt 1,18f. zwei unterschiedliche Akteure in die Rolle des Mannes. Auf der einen Seite ist es Josef, dem Maria rechtlich als Ehefrau zugeordnet wird: Sie ist mit Josef verlobt (1,18: *μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ*), er ist ihr Mann (1,19: *Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς*). Zudem beschließt Josef, die rechtliche Verbindung zwischen Maria und ihm noch vor der Geburt Jesu zu beenden, indem er sie aus der Ehe entlassen will (1,19: *ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν*). Anders als die Schwiegersöhne Lots und Er, die in den Geburtsgeschichten des Buches Genesis der Frau (Töchter Lots/Tamar) rechtlich zugeordnet sind, stirbt also der gerechte<sup>509</sup> Josef nicht, verhindert aber durch seinen Entschluss selbst, im Akt der Geburt zum Vater des Kindes zu werden. Auf der anderen Seite tritt der Geist als Wirkkraft JHWHs in der Welt auf.<sup>510</sup> Durch (ἐκ) ihn ist Maria schwanger (1,18: *εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*; vgl. auch 1,20). Wie also die Frau in Gen 19,36 und 38,18 von (ἐκ)

505 Vgl. B. REPSCHINSKI, *Christology* 255.

506 Vgl. B.J.M. JOHNSON, *Nazorean* 591.

507 Vgl. U. LUZ, Mt I 150.

508 Vgl. P. FIEDLER, Mt 49.

509 Es muss auffallen, dass Er explizit als »böse« (Gen 38,7: *γρ/πονηρός*) bezeichnet wird und die Schwiegersöhne Lots mitsamt den »sündigen« Bewohnern Sodoms und Gomorras untergehen. Josef gilt damit auch als Antitypos zu Er und den Schwiegersöhnen Lots.

510 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 200.

Lot und Juda schwanger wird<sup>511</sup> und beide Erzeuger jeweils in dem Akt der Geburt eines Sohnes zum (leiblichen) Vater des Kindes werden, wird Jesus durch seine Geburt in Mt 1,25 zum Gottessohn. Allerdings ist an dieser Stelle vor einer einfachen Analogie zwischen dem Wirken des Geistes in Mt 1,18 und dem Handeln Lots und Judas in Gen 19,36; 38,18 zu warnen. Denn der Evangelist schweigt nicht nur über den Geschlechtsverkehr zwischen Maria und Geist, sondern schließt ihn sogar kategorisch aus: In der Schwangerschaft Marias vom heiligen Geist erfüllt sich das Prophetenwort, dass eine Jungfrau schwanger ist (1,23: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει). Damit erscheint auch die Möglichkeit vom Tisch, die Entstehung Jesu als eine göttliche Zeugung im menschlichen Sinne zu verstehen,<sup>512</sup> wie sie besonders im hellenistischen Kontext zum Inventar der Geburtsgeschichten wichtiger Herrscher zählt.<sup>513</sup> Das ἐκ in Mt 1,18 blickt zwar auf das Wirken des heiligen Geistes, aber versteht Jesus Christus (wohl anders als Lukas in 1,26–35)<sup>514</sup> nicht in dem Sinne als Gottessohn, der durch eine Zeugung<sup>515</sup> die göttliche DNA besitzt. Trotz dieser Variationen des alttestamentlichen Musters bleibt festzuhalten, dass die Rolle des Mannes in Mt 1,18f.25 aufgeteilt wird: Josef ist (zu Beginn) Ehemann, ohne zum Vater des Kindes zu werden, Geist bzw. JHWH ist Vater des Kindes, aber nicht Ehemann der Frau.

Dennoch ist nicht aus den Augen zu verlieren, dass der Entschluss Josefs, Maria zu entlassen (Mt 1,19), eben nicht umgesetzt wird. Denn ein Bote erscheint Josef und trägt ihm auf, Maria zu sich zu nehmen (1,20f.). Josef führt die Anordnung genau aus, so dass seine rechtliche Beziehung zu Maria als Ehefrau nicht aufgelöst, sondern beibehalten und bestätigt wird.<sup>516</sup> Auf diese Weise wird auch Josef durch die Geburt zum Vater Jesu.<sup>517</sup> Die Bezeichnung Josefs als Sohn Davids (1,20: υἱὸς Δαυὶδ) führt dabei die genealogische Linie weiter und vermittelt so die Davidssohnschaft Jesu.<sup>518</sup> Matthäus kombiniert also die Basisgeschichte einer Geburtsgeschichte mit der Sonderform, wie sie in Gen 19,1–38 und 38,6–30 zu finden ist, und ermöglicht es auf diese Weise, dass Jesus zwei Väter hat: Er ist also

511 Vgl. M. EBNER, *Topos* 178.

512 Gegen S. SCHREIBER, *Anfänge* 167, der explizit von einer »Geistzeugung« spricht und die Entstehung Jesu Christi nach Mt 1 mit dem Motiv der göttlichen Zeugung verbindet.

513 An dieser Stelle wäre das typische ὑπό zu erwarten, nicht das matthäische ἐκ. Vgl. P. FIEDLER, *Mt* 47.

514 Vgl. S. SCHREIBER, *Anfänge* 176.

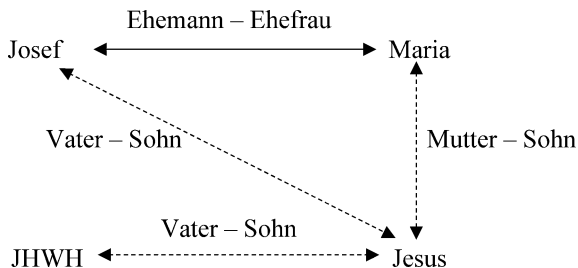
515 P. FIEDLER, *Mt* 47: »In Mt 1,18b–25 [...] ist das Wirken der göttlichen Schöpferkraft auf die Lebensentstehung Jesu bezogen.«

516 Josef nimmt Maria in sein Haus auf (Mt 1,24), so dass die Phase der Verlobung in die eigentliche Ehe übergeht.

517 Vgl. G. HOLTZ, *Geburt* 126.

518 Vgl. S. SCHREIBER, *Anfänge* 168.

für Matthäus durch die Geburt von Maria auf der einen Seite Gottessohn, auf der anderen Seite Sohn Josefs:<sup>519</sup>



Eine solches Nebeneinander von menschlicher und göttlicher Herkunft Jesu Christi findet sich etwa auch in Röm 1,3f., auch wenn dort die Davidssohnschaft Jesu weitausmehr als in Mt 1,18b–21.24f. eine Rolle spielt. So spricht Paulus von Jesus Christus als demjenigen, der dem Fleisch nach aus dem Geschlecht Davids (*ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*) kommt, aus der Auferstehung von (den) Toten (*ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*) aber gemäß dem Geist der Heiligkeit (*κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*)<sup>520</sup> in die Hoheitsstellung zum Gottessohn eingesetzt wird (1,4).<sup>521</sup> Dabei bezeichnet in 1,4 »[d]ie Präposition *ἐκ* [...] die Auferstehung Jesu als das Mittel, dessen Gott sich bedient, um ihm die Hoheitsstellung seines Sohnes zuzuweisen.«<sup>522</sup> Die Kombination von Gottes- und Davidssohnschaft versteht Paulus in einer »Stufen-Christologie«<sup>523</sup>: Durch die Auferweckung wird Jesus Christus zum Gottessohn erhöht, wobei bereits seine Herkunft von David die Voraussetzungen dafür schaffen, in Jesus den Messias zu sehen. Für Matthäus dagegen konstituiert sich die Gottessohnschaft nicht in der Empfängnis vom heiligen Geist, sondern erst in der Geburt Jesu durch Maria.<sup>524</sup>

519 In gewisser Hinsicht bildet damit Mt 1,18b–21.24f. ein Art Gegenstück etwa zu Gen 30,1–7. Denn im alttestamentlichen Text treten neben den einen Mann und Vater der Kinder zwei Akteurinnen in die Rolle der Frau, von denen die eine durch die Geburt zur leiblichen und die andere zur rechtlichen Mutter wird. In Mt 1,18b–21.24f. dagegen agieren neben der einen Frau und Mutter des Kindes zwei Akteure in der Rolle des Mannes, von denen der eine durch die Geburt zum »leiblichen« und der andere zum rechtlichen Vater des Kindes wird.

520 M. WOLTER, *Geist* 104, verweist hier auf Ez 37 als »traditionsgeschichtliches Widerlager«, wo der Geist die toten Knochen lebendig macht.

521 Vgl. P. STUHLMACHER, *Röm* 22.

522 M. WOLTER, *Röm* I 89.

523 S. SCHREIBER, *Anfänge* 64.

524 Vgl. M. KONRADT, *Israel* 334.

### 1.2.2.2 Optionale Erweiterungen des Basisinventars

#### Der Aktant »Vater der Frau«

Die Rolle »Vater der Frau« ist versteckt im ersten Vers der matthäischen Geburtsgeschichte enthalten. Wenn der Evangelist erzählt, dass Maria dem Josef verlobt worden war (1,18: *μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ*), lässt sich die Aussage entsprechend des ideellen Hintergrunds so verstehen, als dass der Vater Marias Subjekt der Verlobung ist. Dem Aktanten »Vater der Frau« kommt aber in der Erzählung sonst keine weitere Bedeutung zu.

#### Der Aktant »Helfer«

Die Rolle des »Helfers« ist in Mt 1,18b–21.24f. nicht besetzt, was aber auch nicht notwendig erscheint, weil die biologische Konstitution Marias in der Rolle »Frau« eine Empfängnis nicht unmöglich macht: Zwar darf sie entsprechend der gesetzlichen Regelung der Verlobung nicht schwanger werden, könnte dieses allerdings aufgrund ihres Alters und ihrer biologischen Konstitution. Die matthäische Erzählung hat *in diesem Punkt* nichts mit Geburtsgeschichten wie Gen 25,20–26 oder 1 Sam 1,1–20 zu tun.

#### Der Aktant »Bote«

In der matthäischen Geburtsgeschichte Mt 1,18b–21.24f. wird die Rolle »Bote« durch einen *ἄγγελος κυρίου* besetzt, der Josef im Traum erscheint (*κατ' ὄναρ ἐφάνη*)<sup>525</sup> und ihn beauftragt, sich nicht zu fürchten (1,20: *μὴ φοβηθῆς*). Anders als sonst in Theo- oder Angelophanie üblich (vgl. etwa Lk 1,30; 2,10)<sup>526</sup> bezieht sich die Aussage in Mt 1,20f. im jetzigen Kontext aber nicht auf die Furcht Josefs vor der göttlichen Erscheinung, sondern auf die Angst, Maria trotz ihrer Schwangerschaft bei sich zu behalten und so »innerhalb der moralischen Strukturen der damaligen Welt einen solchen Schritt zu wagen.«<sup>527</sup> Der Inhalt der Botschaft von 1,20f. blickt nicht auf die zurückliegende Geburt, sondern stellt die Verheißung der Geburt eines Sohnes und die Zukunft des Kindes in den Mittelpunkt. Die Geburt wird in 1,21 mit der typischen Formel *τέξεται δὲ υἱὸν* angekündigt, wie sie ähnlich auch in Gen 17,19 zu finden ist, und durch weitere Ver- und Ankündigungen gerahmt. So tritt in 1,21 die Benennung des Kindes in den Blick (1,21: *καὶ*

525 Die Erscheinungen des Engels in Ri 13,3 und Lk 1,11 werden dagegen mit Hilfe des Begriffs *ᾧφθη* ausgedrückt, *terminus technicus* für Erscheinungserzählungen. Vgl. M. WOLTER, Lk 77.

526 Ebenfalls in Lk 1,12. E.W. CONRAD, *Annunciation* 661, vermutet dagegen, dass der Auftrag, sich nicht zu fürchten, sich in den neutestamentlichen Texten auch auf »other circumstances associated with the announcement of the birth of a son« bezieht. So könne sich die besondere Form in Mt 1,20 erklären (ebd.).

527 M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 260.

καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν). Am Ende seiner Botschaft blickt der Bote auch auf die Zukunft des Kindes: Jesus wird hier als Retter Israels von den Sünden vorgestellt (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Wie Simson in Ri 13,5 lässt sich also von diesem Kind Heil für Israel erwarten.

Die soteriologische Bedeutung Jesu wird innerhalb der Passionsgeschichte noch einmal im Kelchwort von 26,28 aufgegriffen (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), zugleich aber erweitert: Jesus gibt sein Blut für Viele (περὶ πολλῶν), was die Heilswendung auf die Völkerwelt begründen kann.<sup>528</sup> Dabei wird der Tod Jesu am Kreuz zum Ort der Sündenvergebung, was Matthäus durch die Ergänzung des Namen »Jesus« zum Kreuzestitulus gegenüber Markus (27,37: οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) deutlich macht:<sup>529</sup> Jesus, der König Israels, ist derjenige, der von den Sünden rettet (1,21). Doch bleibt der Tod Jesu nicht das letzte Wort: Jesus wird von Gott auferweckt und zum Weltenherrscher eingesetzt (28,1–10.16–20). Tod und Auferstehung bilden dabei im Matthäusevangelium einen Erzählzusammenhang: »Der zum Weltenherrscher Erhöhte ist der gekreuzigte Gottessohn, der für die Vielen zur Vergebung der Sünden gestorben ist.«<sup>530</sup>

Josef reagiert in Mt 1,24f. auf die Verheißung der Geburt, indem er die göttlichen Weisungen gehorsam ausführt,<sup>531</sup> ohne dabei erkennbar Skepsis gegenüber der Ankündigung zu zeigen oder eine Bestätigung zu verlangen. Das verwundert auch kaum, setzt der Auftritt des Gottesboten die Schwangerschaft Marias doch bereits voraus (1,18). Wie in analogen Fällen (Hagar; Rebekka) ist demnach die Verkündigung der Geburt auch für Josef keine Überraschung mehr.

Darüber hinaus ist zu fragen, inwieweit der Bote sich in 1,20 (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἐστὶν ἁγίου) wie in Gen 38,24 und 2 Sam 11,5 an den zukünftigen Vater wendet und dabei die gegenwärtige Schwangerschaft der Frau feststellt. Dafür könnte die Präposition ἐκ sprechen, die in Gen 38,24 durch den Boten ebenfalls genutzt wird und die Umstände der Schwangerschaft in den Blick nehmen. Allerdings sprechen besonders zwei Gründe gegen die Annahme. Erstens fehlt in Mt 1,20 die typische Wendung, die in Gen 38,24 und 2 Sam 11,5 zu finden ist (ἐν γαστρὶ + Form von ἔχω). Zweitens weiß Josef bereits vor dem Auftritt des Boten, dass Maria schwanger ist,<sup>532</sup> auch wenn die vieldiskutierte Frage offenbleiben muss, ob ihm die Rückführung der Schwangerschaft seiner Frau auf den heiligen Geist bekannt war.<sup>533</sup> M. E. hat Matthäus in der Botenrede 1,20f. traditionelles Material verarbeitet,<sup>534</sup> wie ein Blick auf Lk 1,31 f.35; 2,11 zeigt, wenn auch in der

528 So U. POPLUTZ, Kinder 215; M. KONRADT, Israel 330. Kritisch dagegen etwa P. FIEDLER, Mt 391.

529 Vgl. M. KONRADT, Israel 320f.

530 M. KONRADT, Israel 329.

531 Vgl. M.T. PLONER, Schriften 164; J. GNILKA, Mt I 18.

532 Es besteht natürlich die Möglichkeit, in der Rückführung der Schwangerschaft Marias auf den heiligen Geist in Mt 1,20 Bezüge zu erkennen: Auch hier weiß Juda mittlerweile von der Schwangerschaft Tamars (38,24). Eine solche Einzeltextreferenz kann immer zu einer Systemreferenz noch zusätzlich hinzutreten.

533 Vgl. dazu U. LUZ, Mt I 146f.

534 So deuten verschiedene Anhaltspunkte, so U. LUZ, Mt I 143, darauf hin, dass dem Evan-



lukanischen Version Maria bei der Erscheinung des Engels noch nicht schwanger war.<sup>535</sup> In beiden Versionen werden die Geburt, Benennung und Zukunft des Kindes angekündigt (Mt 1,21; Lk 1,31 f.; vgl. auch 2,11: *σωτήρ*) und seine Entstehung (Mt 1,20: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν*; Lk 1,35: *τὸ γεννώμενον*) auf das Wirken von heiligem Geistes zurückgeführt. Im Vergleich beider Engelreden setzen dann Lukas und Matthäus jeweils eigene Akzente. So spielt für Lukas in 1,31 f.; 2,11 gegenüber Mt 1,20 f. die Stilisierung Jesu als davidischer Herrscher eine weitaus größere Rolle (1,32: *καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*; 2,11: *ἐτέχθη [...] ἐν πόλει Δαυὶδ*), während der Bote in Mt 1,20 lediglich Josef als Davidssohn bezeichnet.<sup>536</sup> Gegenüber den lukanischen Botenreden in 1,31 f.<sup>35</sup> weist Mt 1,20 einen eigenen Akzent im Auftrag an Josef auf, Maria als Frau anzunehmen (1,20: *μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκα σου*). Dass Josef und damit auch David in der lukanischen Erzählung zum Vater Jesu werden, wird überhaupt nicht in Frage gestellt, während der Beschluss Josefs aus Mt 1,19, Maria zu entlassen (*ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν*) gerade dieses verhindern würde.

### 1.2.3 Funktion der Bezüge zum System Geburtsgeschichte in Mt 1,18b–21.24f.

Die Bezüge zum alttestamentlichen System Geburtsgeschichte haben besonders zwei Funktionen.

1. Mt 1,18b–21.24f. nimmt die genealogische Herkunft Jesu Christi in den Blick. Durch die Kombination einer Basiserzählung mit der Sonderform, wie sie in Gen 19,1–38 und 38,6–30 belegt ist, kommt der Geburtsgeschichte die Funktion zu, Jesus Christus als Sohn Josefs *und* Sohn JHWHs vorzustellen. Die Bezeichnung Josefs als Sohn Davids (1,20) macht darauf aufmerksam, dass die Davidssohnschaft Jesu Christi (vgl. 1,1) durch seinen Vater Josef vermittelt wird. Die genealogische Linie der Überschrift wird also durch die genealogische Herkunft Jesu Christi von Josef und JHWH ergänzt.
2. In die Rolle des Boten tritt der Engel JHWHs. Er verheißt Josef in 1,21 die zukünftige Geburt, Benennung und Zukunft (s)eines Sohnes, wobei der Schwerpunkt deutlich auf dem letzten Element (1,21: *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*) liegt. Auf diese Weise wird Jesus, ähnlich wie Simson in Ri 13,5, als bedeutende Persönlichkeit der Geschichte Israels vorgestellt, die sich Israel zuwendet und es aus seiner soteriologischen Notlage befreit.

---

gelisten »nicht nur Einzelmotive, sondern bereits eine Geschichte von der Namengebung des Jesuskindes vorlagen.«

535 Das zeigt sich besonders darin, dass der Engel in Lk 1,31 noch die Empfängnis Marias für die Zukunft verheißt (*συλλήμψη ἐν γαστρὶ*), eine solche Notiz aber in Mt 1,20 f. verständlicherweise fehlt.

536 Möglicherweise wird durch die Immanuelverheißung in Mt 1,23 die Geburt eines Davidsohnes eingespielt, insofern die Rezipienten die Herkunft des Zitates aus Jes 7,14 und seinen Kontext kennen.

## 2. Jesus als neuer König über die nördlichen Territorien

### 2.1 Josef und Josef

Die Darstellung Josefs in Mt 1–2 erinnert in vielerlei Hinsicht an den alttestamentlichen Namensvetter.<sup>537</sup> Beide Josefs haben erstens einen Vater mit Namen Jakob (vgl. Mt 1,16).<sup>538</sup> Der Jakob aus Gen 37–50 wird zugleich in der Genealogie Mt 1,2–16 mit seinen Söhnen explizit eingeführt (1,2: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ) und so in Erinnerung gerufen: »[D]er *doppelte* [Hervorhebung i.O.] Jakob verweist implizit auch auf den *anderen* [Hervorhebung i.O.] Josef.«<sup>539</sup> Da in Mt 1,2 zum ersten Mal das Grundmuster der Genealogie verändert wird, fällt diese Einführung der Brüder Judas besonders auf.<sup>540</sup> Eine zweite Gemeinsamkeit besteht in den Träumen.<sup>541</sup> Während der alttestamentliche Josef in Gen 37 zwei symbolische Träume hat,<sup>542</sup> erhält der neutestamentliche Josef gleich viermal im Traum (1,20; 2,13.19.22: κατ' ὄναρ) einen Auftrag, den er sogleich ausführt.<sup>543</sup> Drittens geht Josef nach Ägypten,<sup>544</sup> um seine Familie am Leben zu erhalten.<sup>545</sup> So reflektiert der alttestamentliche Josef in Gen 45,7 seinen Weg nach Ägypten darin, dass JHWH ihn dorthin gesandt hat, um seine Familie am Leben zu erhalten (היה [Hi.]/ἐκτρέφω). Auch der neutestamentliche Josef wird von JHWH nach Ägypten gesandt, um seinen Sohn zu schützen, der durch die Mordaktion des Herodes in Lebensgefahr schwebt.<sup>546</sup> Ein Blick auf die frühjüdische und rabbinische Literatur lässt weitere Verbindungslinien zwischen Josef und Josef zu.<sup>547</sup> Dazu zählt zum Beispiel die Gerechtigkeit Josefs (Mt 1,19) als verbindendes Element zwischen beiden Josefgestalten,<sup>548</sup> aber auch die Keuschheit Josefs gegenüber seiner Frau (JosAs 8; Mt 1,25).

Die Funktion dieser Angleichung der neutestamentlichen Josefgestalt an den alttestamentlichen Namensvetter in Mt 1–2 dient unter intertextuellen Gesichtspunkten besonders der Markierung der Bezüge: Über den neutestament-

537 Dazu besonders J. EBACH, Josef 19–27; M. VARKEY, Salvation 55.

538 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 182.

539 J. EBACH, Josef 20.

540 M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 225, stellt heraus, dass diese Unterbrechung selten wahrgenommen wird. Dabei steht sie doch an exponierter Stelle!

541 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 182; A. WUCHERPFENNIG, 209–212.

542 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Josef 210.

543 Vgl. J. EBACH, Josef 15.

544 Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 82.

545 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 182.

546 Vgl. J. EBACH, Josef 96.

547 Vgl. J. EBACH, Josef 22–27.

548 Die Gerechtigkeit Josefs (Mt 1,19) ist für den alttestamentlichen Josef aber erst explizit in der rabbinischen Literatur zu finden, die deutlich jünger als das Matthäusevangelium ist. Vgl. J. EBACH, Josef 22f.

lichen Josef wird der alttestamentliche Josef in die Jesusgeschichte eingeführt, die Rezipienten werden in Mt 1–2 also an den alttestamentlichen Josef und seine Geschichte aus Gen 37–50 erinnert. Mit Ulrich Broich ist hier von dem Modus einer Markierung im äußeren Kommunikationszusammenhang zu sprechen. Auf der Progressionsstufe lassen sich diese Intertextualitätssignale in der Skala von Jörg Helbig der Vollstufe zuordnen, wenn auch mit Abstrichen. Denn der alttestamentliche Josef als »Re-used figures« tritt nicht selbst auf, sondern wird durch den neutestamentlichen Josef ins Spiel gebracht. Sind diese Bezüge zur alttestamentlichen Joseffigur aber durch Matthäus intendiert und werden sie durch die Rezipienten erkannt?

Interessanterweise lässt sich feststellen, dass sich keine dieser möglichen Verbindungslinien zwischen den Josefgestalten in der lukanischen Erzählung über die Geburt und Kindheit Jesu (Lk 1,5–2,52) finden lassen,<sup>549</sup> obwohl trotz der vielen Gemeinsamkeiten zwischen den neutestamentlichen Erzählungen zu vermuten steht, dass Matthäus und Lukas auf eine gemeinsame Tradition für ihre Berichte von den Anfängen Jesus zurückgegriffen haben. Sollten diese Überlegungen stimmen, hat entweder Lukas diese Charakterisierungen Josefs ausgelassen, oder, was wahrscheinlicher ist, Matthäus diese bewusst zum Profil »seines« Josef ergänzt. Zugleich ist zu konstatieren, dass die Gestalt des alttestamentlichen Josef und seine Geschichte im Frühjudentum breit rezipiert wurden.<sup>550</sup> Wichtige Motive sind etwa die Schlachtung eines Ziegenbocks, mit dem die Brüder ihrem Vater Jakob den Tod Josefs versinnbildlichen wollen (vgl. Gen 37) und der nach Jub 34,12f.18 zum Anlass für das Jom-Kippur-Fest geworden ist, während Philo vom Alexandrien in seiner Lebensbeschreibung Josefs den Sohn Jakobs als außergewöhnlichen Staatsmann heraushebt. In den Zwölf Patriarchen wird Josef zum »Exempel an Keuschheit und Gottesfurcht«<sup>551</sup>. Daneben tritt die Bruderliebe als zweiter Aspekt, die durch den Willen Gottes legitimiert ist (TestJos 1–3). In dem Roman *Josef und Asenat* (2. Jh. v. Chr.–2 Jh. n. Chr.)<sup>552</sup> wird von der Liebesgeschichte zwischen Josef und der ägyptischen Asenat erzählt, die zur vorbildlichen Proselytin wird. Im Ganzen findet sich im Frühjudentum eine positive Aufladung der doch zweifelhaften Josefgestalt aus Gen 37–50: »Der Mensch Josef mit seinen tragischen, ehrenhaften und auch fraglichen Zügen wird zum Typos und zum Heiligen.«<sup>553</sup> Finden sich also in den Schriften des Frühjudentums relativ viele und verschiedene Bezüge zur alttes-

549 Auch der Name des Vaters Josefs unterscheidet sich in Lk 3,23 (Ἡλὶ) und Mt 1,15 (Ἰακώβ) voneinander.

550 Vgl. die Darstellung bei U. Lux, Josef 270–284.

551 U. Lux, Josef 279.

552 Zur Datierung vgl. U. Lux, Josef 280 Anm. 307.

553 U. Lux, Josef 284.

tamentlichen Gestalt, ergibt sich im Neuen Testament<sup>554</sup> außerhalb von Mt 1–2 zum Teil ein anderes Bild.<sup>555</sup> Der Josef aus Gen 37–50 wird zwar in mehreren Schriften (Joh 4,5; Apg 7,9–15.18; Hebr 7,21f.; Offb 7,8)<sup>556</sup> erwähnt, seine Person und Bedeutung dort aber nur selten breiter ausgeführt. Eine knappe Notiz findet sich im Johannesevangelium, wo Josef neben seinen Vater Jakob gestellt wird (Joh 4,5; vgl. Gen 48,22). In Hebr 11,21f. werden der Vater und die Söhne Josefs genannt, wobei Josef zum Vorbild des Glaubens stilisiert wird, weil er »in seiner Treue zum Land der Verheißung [...] über seinen Tod hinaus festhielt.«<sup>557</sup> Der Stamm Josef wird in Offb 7,8 erwähnt.<sup>558</sup> Die Geschichte Josefs findet dagegen in der langen Rede des Stephanus<sup>559</sup> in Apg 7,9–15 ihren Widerhall. Thematisiert wird der Verkauf Josefs auf die Eifersucht der Brüder zurückgeführt (7,9), während 7,10 den Aufstieg Josefs in Ägypten in den Blick nimmt. Auf die große Rettung Jakobs und seiner Söhne aus der Hungersnot, die auf die Gnade und Weisheit Josefs zurückgeht,<sup>560</sup> und auf ihr weiteres Schicksal blickt Stephanus in 7,10–16.<sup>561</sup> Daneben wird in der Forschung diskutiert, inwieweit (außerhalb von Mt 1–2) verschiedene Bezüge zu konkreten Texten aus Gen 37–50 im Neuen Testament zu finden sind. Hier sind besonders zwei Gleichnisse in den Blick zu nehmen, die auch im Matthäusevangelium bezeugt sind (Mt 21,33–46; 24,45–51).<sup>562</sup> Erstens ist auf das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–46; Mk 12,1–12; Lk 20,9–19) zu verweisen, in dem der Vater seinen Sohn zu den Menschen schickt, diese ihn aber töten wollen.<sup>563</sup> Neben dieser ähnlichen narrativen Struktur zu Gen 37,12–20 bieten besonders die markinische und matthäische Version eine identische Formulierung:<sup>564</sup> Der Ausruf der Söhne Jakobs aus Gen 37,20 (νῦν οὖν δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν) stimmt mit dem der Menschen in Mt 21,38 und Mk 12,7 (δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν) fast überein.<sup>565</sup> Zweitens ist

554 Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 77–82.

555 Die relativ geringe Aufmerksamkeit, die der alttestamentliche Josef im Neuen Testament erhält, zeigt sich auch an der Anzahl der Nennung des Namens, besonders im Gegensatz zu Abraham (dreiundsiebzimal), Jakob (siebenundzwanzimal) und Isaak (zwanzimal). Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 82.

556 Vgl. H. LÖHR, Isaak 77f.; U. LUX, Josef 284–286.

557 U. LUX, Josef 286. Ähnlich K.D. LISEWSKI, Studien 80.

558 Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 81.

559 Die Rede des Stephanus in Apg 7,1–53 ist die längste Rede des Stephanus. Vgl. R. PESCH, Apg I 244.

560 Damit wird Josef zum Vorbild der Christen. Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 78.

561 Vgl. R. PESCH, Apg I 250f.

562 Beide Gleichnisse haben eine Parallele in der synoptischen Literatur, sind also nach der Zwei-Quellen-Theorie älter als das Matthäusevangelium. Mt 24,45–51 stammt aus Q, Mt 21,33–46 aus Mk.

563 Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 82. Den Bezug sieht auch U. LUX, Mt III 223f.

564 Vgl. stellvertretend M. KONRADT, Mt 334; J. GNILKA, Mk II 147.

565 Dagegen bietet Lk 20,14 nur ἀποκτείνωμεν αὐτόν. Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 82.

das Gleichnis vom treuen und üblen Sklaven (Mt 24,45–51) in den Blick zu nehmen. Die Einsetzung (24,45.47: καθίστημι) des treuen und verständigen (φρόνιμος) Knechtes zur Versorgung der Dienerschaft (οἰκετεία) und ihre rechte Durchführung wird durch den Herrn damit vergolten, dass er den Diener über seine ganze Habe setzt (24,47: ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν). Dieses erinnert (neben den Stichwortverbindungen) in der narrativen Struktur an die Erhebung (καθίστημι in Gen 39,4.5; 41,33.34.41.43) des verständigen (φρόνιμος in 41,33.39) Josefs im Haus des Potifar (Gen 39,2–5) und des Pharaos (41,33–46).<sup>566</sup>

Die Ausführungen zeigen, dass die Gestalt des alttestamentlichen Josef und seine Geschichte in verschiedenen Texten des Frühjudentums, des Neuen Testaments und des Matthäusevangeliums speziell thematisiert wurden, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Gerade die verschiedenen Bezüge zu Josef in der frühjüdischen Literatur erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass die jüdisch-christlichen Rezipienten des Matthäusevangeliums die Bezüge zum alttestamentlichen Josef aus Mt 1–2 erkennen. Auf diese Weise kommt es so zu einer Einführung des alttestamentlichen Josefs über seinen neutestamentlichen Namensvetter. Was bedeutet aber dieser Bezug für Jesus Christus, den Sohn Josefs?

## 2.2 Jerobeam und Jesus

### 2.2.1 Jerobeam als Sohn Josefs und König Israels (1 Kön 11,26–12,33)

Die Exposition der Josefsgeschichte in Gen 37 ist besonders durch die beiden Träume Josefs bestimmt (37,5–11), die sein Vater und seine Brüder als Anspruch Josefs auf die Herrschaft über sie deuten. Die Träume Josefs erfüllen sich im weiteren Verlauf der Erzählung nur zum Teil. Das gilt besonders für die Frage der Brüder in 37,8, inwieweit Josef König über sie sein werde. Eine Antwort gibt es hier nicht, kommt doch auch das Verb ἡγεμονεύω/βασιλεύω nach 37,8 bis zum Ende des Buches Genesis nicht wieder vor. Allerdings weisen »die in 37,8 gelegten Spuren weit über das Ende der Josefsgeschichte hinaus«<sup>567</sup>. Die Königsherrschaft Josefs (37,8) und der Leitungsanspruch des Stammes Josef (49,26) realisieren sich in der Königsherrschaft Jerobeams, eines Sohnes Josefs,<sup>568</sup> und zwar über die zehn nördlichen Stämme, das »Haus Josef«.<sup>569</sup> Diese genealogische Verbindung zwischen Josef und Jerobeam ist kein Zufall, lassen sich doch zwischen der Bio-

566 Vgl. U. LUZ, Mt III 462; M. KONRADT, Mt 381.

567 J. EBACH, Gen III 73.

568 Vgl. G. GALVIN, Egypt 93.

569 Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 27.

graphie Jerobeams und Josefs »literarische (Hervorhebung i. O.) Parallelen«<sup>570</sup> feststellen.<sup>571</sup> Sowohl Jerobeam als auch Josef werden zu Beginn in Gen 37,2–11 und 1 Kön 11,26–28 als junge Männer (נער)<sup>572</sup> vorgestellt, die einen Aufstieg nach Maß erleben.<sup>573</sup> Während Josef sich in Gen 37,2–11 selbst vom Bediensteten der Söhne Bilhas und Silpas zu deren Aufpasser erhebt (37,2)<sup>574</sup> und zugleich von Jakob bevorzugt wird, dann seine eigene Herrschaft auch über alle Brüder erträumt, den Brüdern davon erzählt und die dieses u. a. als Wunsch Josefs nach der Königswürde deuten (37,8: βασιλεύων βασιλεύσεις ἐφ’ ἡμᾶς), wird Jerobeam nicht nur von König Salomo gefördert und zum Aufseher über die Lastenträger des Hauses Jakob bestellt,<sup>575</sup> sondern erhält auch durch den Propheten Ahija die Verheißung, er werde entsprechend seines Wunsches als König herrschen (1 Kön 11,37: καὶ βασιλεύσεις ἐν οἷς ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ σου).<sup>576</sup> Während Josef in seinem Sternentraum die Proskynese seiner Brüder und Eltern erträumt (Gen 37,9), präsentiert sich Jerobeam in 1 Kön 11,26–28 als »aufstrebender Stern«<sup>577</sup>.

Doch führt das Streben der jungen Männer zum Konflikt mit den etablierten Kräften. Wie die Brüder vom Wunsch Josefs hören, erfährt auch Salomo von der Verheißung an Jerobeam: Beide wollen den Konkurrenten in der Folge beseitigen (Gen 37,18; 1 Kön 11,40),<sup>578</sup> in beiden Fällen wird der Plan allerdings nicht ausgeführt. Trotzdem gelangen sowohl Josef als auch Jerobeam nach Ägypten (und damit aus der Reichweite der Verfolger) und kommen schließlich an den Hof des Pharaos nach Ägypten (Gen 39–41; 1 Kön 11,40).<sup>579</sup> Während Josef in Ägypten zu Ehren kommt<sup>580</sup> und seine besonderen Fähigkeiten (auch) für den Erhalt seiner Familie einsetzt (Gen 45,7f.), kehrt Jerobeam nach dem Tod Salomos aus Ägypten zurück und wird zum ersten König eines von Judäa unabhängigen Reiches, um so die eigenen Brüder von den verschärften Frondienstforderungen Rehabeams zu entlasten (1 Kön 12,1–25): »In beiden Texten geht es um eine Auseinanderset-

570 J. EBACH, Gen III 73.

571 Von einer »proximate analogy« zwischen der Geschichte Jerobeams und Josefs spricht G. GALVIN, Egypt 100.

572 Vgl. T.M. STEINER, Salomo 310.

573 So spricht G. GALVIN, Egypt 96, vom »Rise of Jerobeam.«

574 Vgl. H. SEEBASS, Gen III 20f.

575 Vgl. T.M. STEINER, Salomo 310.

576 Dazu G. GALVIN, Egypt 97–99.

577 T.M. STEINER, Salomo 310.

578 Sowohl in Gen 37,18 als auch in 1 Kön 11,40 findet sich das Verb מוֹת (Hi.).

579 Vgl. G. GALVIN, Egypt 100.

580 So urteilt R. LUX, Josef 244: »Wenn also der Stammvater der nordisraelitischen Kernstämme, Josef, bereits in Ägypten mit Erfolg agieren, ja neben dem Pharao regieren konnte, dann konnte auch der Ägyptenaufenthalt Jerobeams I. dem Erfolg eines unabhängigen israelitischen Königums im Norden nicht abträglich sein.«

zung zwischen Josef (=Efraim + Manasse) und Juda, bzw. deren Nachkommen im Nord- und Südreich des Volkes Israels.«<sup>581</sup>

Ein weiterer Blick fällt auf die Bewertung der handelnden Akteure beider Geschichten. Das Urteil fällt durchaus ambivalent aus. Das gilt zunächst für Josef und Jerobeam. Wenn von beiden erzählt wird, dass sie von anderen protegert werden und sich selbst als zum Herrschen befähigt verstehen, erscheinen beide nicht unbedingt in einem positiven Licht. Trotzdem zeigen sich beide zugleich solidarisch mit ihrer Großfamilie und den Stammesgenossen. Auch die mehrfache Herausstellung des Beistandes JHWHs für Josef (z. B. Gen 39,2) und die Verheißung der Königsherrschaft an Jerobeam durch JHWH in 1 Kön 11,29–39 stellen beide in den Dienst Gottes.<sup>582</sup> In Bezug auf Jerobeam ist aber noch auf die deuteronomistische Beurteilung der Ereignisse von 1 Kön 12,26–33 zu verweisen, die als Abfall vom Haus David und dem JHWH-Kult in Jerusalem gewertet werden und im Text explizit eingeschrieben sind (1 Kön 12,19; 12,26–33).<sup>583</sup> Der »Gründungsmythos«<sup>584</sup> des Nordreichs lässt sich also aus zwei gegensätzlichen Perspektiven lesen. Die eine erkennt die Einsetzung eines eigenen Königs im Norden und die Installation eines Kultortes in Bethel als Abfall von der davidischen Dynastie<sup>585</sup> und dem einen Tempel in Jerusalem.<sup>586</sup> Diese Perspektive setzt dabei allerdings eine ältere Erzählung voraus, die die Abtrennung vom Haus David als Befreiungstat von der staatlichen Fronarbeit versteht<sup>587</sup> und die politische und kultische Unabhängigkeit von Jerusalem und dem Haus David zur Folge hat. Aber nicht nur Josef und Jerobeam, auch ihre Gegenspieler sind ambivalent zu beurteilen. Das gilt etwa für die Brüder und besonders Juda in Gen 38,<sup>588</sup> der dort seiner Schwiegertochter Tamar seinen Sohn Schela vorenthält, sich aber später in den Kapiteln 42–44 mit seinem ganzen Leben für seinen Bruder Benjamin einsetzt.<sup>589</sup>

581 R. LUX, Josef 243.

582 JHWH verspricht Jerobeam, mit ihm zu sein (1 Kön 11,39: *καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ*).

583 Vgl. E.A. KNAUF, 1 Kön I 380–384.

584 So bezeichnet F. UEBERSCHAER, Gründungsmythos, die Erzählung 1 Kön 11,26–12,33 bereits in seiner Überschrift.

585 Besonders der Abschnitt 1 Kön 12,26–33 ist, so P. SÄRKIÖ, Exodus 151, »in seiner jetzigen Form gänzlich vom Jerusalemer Standpunkt aus formuliert«.

586 So ist in 1 Kön 12,19 davon die Rede, dass sich Nordisrael gegen das Haus David bis in die Gegenwart der Erzähler auflehnte (*καὶ ἠθέτησεν Ἰσραὴλ εἰς τὸν οἶκον Δαυιδ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*), während 12,30 herausstellt, dass der Kultruf Jerobeams zur Sünde wurde (*καὶ ἐγένετο ὁ λόγος οὗτος εἰς ἀμαρτίαν*). Vgl. dazu R. ALBERTZ, Religionsgeschichte I 213.

587 So auch R. ALBERTZ, Religionsgeschichte I 215: »Die Abspaltung des Nordreiches aus dem davidisch-salomonischen Großreich entsprang vornehmlich einer sozialen Revolte gegen staatliche Fronarbeit«.

588 Vgl. R. LUX, Josef 252; J. EBACH, Gen III 40.

589 Vgl. J. EBACH, Gen III 144.

Die Geschichte Jerobeams wird in unterschiedlichen Versionen überliefert. Neben 1 Kön 11,26–12,33, deren Darstellung sich zwischen dem griechischen und hebräischen Text zum Teil unterscheidet, tritt zum einen eine zweite Version in der LXX (12,24<sup>LXXa-z</sup>),<sup>590</sup> zum anderen der Text 2 Chr 10, der aber seinen Fokus weniger auf das Handeln Jerobeams<sup>591</sup> als auf das Rehabeams legt.<sup>592</sup> In 1 Kön 11,26 wird Jerobeam dabei als junger und begabter Mann vorgestellt, der das Vertrauen Salomos genießt und deswegen durch den König zum Aufseher über die Fronarbeiten des Hauses Josefs in Jerusalem eingesetzt wird.<sup>593</sup> Zugleich erhebt er die Hand gegen den König (11,27a: *καὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ὡς ἐπήρατο χεῖρας ἐπὶ βασιλεία Σαλωμων*), wobei die Formulierung nahelegt, im Folgenden würde diese Handerhebung genauer ausgeführt werden.<sup>594</sup> Doch eine genaue Notiz dieser Erhebung findet sich nicht:<sup>595</sup>

»Dass Jerobeam einen Aufstand gegen Salomo initiiert habe, wie dies die Lektüre lenkende Überschrift (1 Kön 11,26) ankündigt, ist der Erzählung gerade *nicht* (Hervorhebung i. O.) zu entnehmen; vielmehr findet sich eine Leerstelle.«<sup>596</sup>

Jerobeam erhält bei der Begegnung<sup>597</sup> mit dem Propheten Ahija in 1 Kön 11,29–39 die Verkündigung, dass er König über Israel sein wird (11,37: *σύ ἔσῃ βασιλεὺς ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ*). Dieses wird durch ein prophetisches Zeichen in Szene gesetzt: Ahija zerreißt seinen Mantel in zwölf Stücke, wobei jedes Stück einen der zwölf Stämme Israels darstellt.<sup>598</sup> Von diesen soll sich Jerobeam zehn Stücke nehmen, wodurch symbolisch zehn Stämme dem Haus David entrissen werden,<sup>599</sup> während lediglich einer bzw. zwei beim Haus David verbleiben werden (11,30–32).<sup>600</sup>

590 Die Geschichte der Reichsteilung wird in LXX zweimal überliefert, und zwar in 1 Kön 11,26–12,33 und 12,24a–z (vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte I 214). Trotz diverser Unterschiede im Stoffumfang und Reihenfolge lassen sich sowohl Übereinstimmungen zwischen beiden griechischen Versionen als auch zum hebräischen Text herausarbeiten. Dazu E.A. KNAUF, 1 Kön I 379f.; F. UEBERSCHAER, Gründungsmythos 177–190.

591 So wird die Vorgeschichte zu den Verhandlungen in Sichem nur kurz in 2 Chr 9,29 erwähnt.

592 Die Chronikbücher zeigen ein besonderes Interesse an der Geschichte Judas.

593 Vgl. B. SCHMITZ, Prophetie 121.

594 1 Kön 11,27a fungiert damit als Überschrift für die folgende Erzählung. Vgl. B. SCHMITZ, Prophetie 127.

595 E.A. KNAUF, 1 Kön I 336, vermutet, das Geschehen der Erhebung sei im Laufe der Überlieferung durch die Ahija-Prophetie (s. u.) ersetzt worden.

596 B. SCHMITZ, Prophetie 126.

597 Diese Begegnung findet außerhalb der Stadt Jerusalem statt. Vgl. M. NOTH, Kön I 259.

598 Vgl. M. NOTH, Kön I 259.

599 Vgl. M. NOTH, Kön I 259.

600 Zwei Stämme nennt LXX, einen dagegen der hebräische Text (1 Kön 11,32.36). Da die Zählweise der LXX eine sekundäre Anpassung an das Zwölf-Stämme-System zu sein scheint (vgl. dazu M. NOTH, Kön I 256), ist der eine Stamm, der bei dem Haus David verbleibt, mit dem Staat Juda identisch, der verschiedene Stämme umfasst, indem etwa Simeon in Juda integriert ist. Vgl. M. NOTH, Kön I 260.



In der Version von 12,24<sup>LXXa-z</sup> erhält Jerobeam ebenfalls eine (kurze) Verkündigung und Zeichenhandlung, allerdings in Sichem durch den Elamiter Samaias, nicht in der Gegend von Jerusalem durch Ahija. Gemeinsame Motive zwischen beiden Traditionen sind das Zerreißen des Mantels in zwölf Stücke und die Übergabe und Übernahme von zehn Stücken an und durch Jerobeam. Die prophetische Rede nimmt dabei zentrale Elemente aus 11,11–13 auf, wo Gott sich selbst an Salomo wendet:<sup>601</sup> Er verheißt Salomo, nicht ihm, sondern seinem Sohn das Königtum aus der Hand zu reißen (*ἐκ χειρὸς υἱοῦ σου λήψομαι αὐτήν*) und diesem lediglich die Herrschaft über einen Stamm zu überlassen, und zwar wegen David und Jerusalem.<sup>602</sup>

JHWH verspricht Jerobeam durch seinen Propheten, mit ihm zu sein und ihm wie David ein festes Haus zu bauen (11,39: *καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ καὶ οἰκοδομήσω σοι οἶκον πιστόν*), allerdings unter der Bedingung, dass sich Jerobeam an JHWHs Gebote hält: Wenn er sich an alles hält, was JHWH ihm aufträgt, also »gesetzeskonform handelt«<sup>603</sup>, wird seine Herrschaft von göttlicher Seite gestützt.<sup>604</sup> Vom Ende der Erzählung 1 Kön 11,26–12,33 her wird klar ersichtlich, dass Jerobeam diese Bedingungen (aus der Sicht der deuteronomistischen Redaktion) nicht erfüllen kann.<sup>605</sup> Die Installation eines von Jerusalem unabhängigen Kultes<sup>606</sup> wird explizit als Verfehlung definiert (12,30),<sup>607</sup> wobei besonders die Aufstellung und Verehrung der goldenen Kälber<sup>608</sup> »als Verstoß gegen das Gebot der Kultzentralisation und als Götzendienst«<sup>609</sup> verstanden werden.<sup>610</sup> Die Eroberung des Nordreiches durch die Assyrer, die 2 Kön 17,1–23 erzählt, nimmt diese Verfehlung Jerobeams explizit auf<sup>611</sup> und führt die politische Katastrophe auf den Abfall von JHWH zurück: Das Volk diente (*λατρεύω*) den Götzen und betete (*προσκυνέω*) die fremden Götter an (17,12.16), wozu Jerobeam sie verführt hat, so dass es nach Assur weggeführt wurde (17,21–23).

601 Vgl. F. UEBERSCHAER, Gründungsmythos 147.

602 Auf diese Weise wird für die Rezipienten Ahija als zuverlässiger Gottesprophet dargestellt. Vgl. B. SCHMITZ, Prophetie 126.

603 T.M. STEINER, Salomo 308.

604 Vgl. T.M. STEINER, Salomo 308.

605 Vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte I 220.

606 Neben Dan und Bethel macht Jerobeam weitere Kultstätten zu Heiligtümern, auch in seinen Residenzen Sichem und Penuël. Dazu R. ALBERTZ, Religionsgeschichte I 220.

607 Vgl. B. SCHMIDT, Prophetie 130.

608 Hier ist eher von Jungstieren und nicht von Kälbern die Rede. Die Verdoppelung des Kalbs verdoppelt in der deuteronomistischen Perspektive die Sünde (vgl. E.A. KNAUF, 1 Kön I 382). Zur historischen Sicht auf die Kultinstallation vgl. die Ausführungen von R. ALBERTZ, Religionsgeschichte I 220–226.

609 F.-E. FOCKEN, Landnahme 197.

610 Die dtr Darstellung in 1 Kön 12,26–33 ist durchweg »polemisch« (R. ALBERTZ, Religionsgeschichte I 221).

611 Von der Sünde (*ἀμαρτία*) Jerobeams sprechen sowohl 1 Kön 12,30 als auch 2 Kön 17,22. Vgl. B. SCHMITZ, Prophetie 131.

Salomo erfährt im weiteren Verlauf von der Erhebung Jerobeams und reagiert darauf,<sup>612</sup> indem er nach Jerobeam sucht, um ihn zu töten (*καὶ ἐζήτησεν Σαλωμων θανατώσαι τὸν Ιεροβοαμ*), so dass Jerobeam aufsteht (*καὶ ἀνέστη*), nach Ägypten flieht (*καὶ ἀπέδρα εἰς Αἴγυπτον*) und dort bis zum Tod Salomos verbleibt (*καὶ ἦν ἐν Αἰγύπτῳ ἕως οὗ ἀπέθανεν Σαλωμων*).<sup>613</sup> Nach dem Tod Salomos wird erzählt, wie Rehabeam König an Stelle seines Vaters wird (11,43: *καὶ ἐβασίλευσεν Ροβοαμ υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ*). Der neue Herrscher versammelt nun die Vertreter der nördlichen Stämme in Sichem, um auch dort den Thron zu besteigen (12,1). Die Rückkehr Jerobeams aus Ägypten berichten 11,43<sup>LXX</sup> und 12,2<sup>MT</sup>, wobei beide Texte unterschiedliche Akzente setzen.<sup>614</sup> Nach der Darstellung von 11,43<sup>LXX</sup> veranlasst bereits der Tod Salomos den geflüchteten Jerobeam, nach Sichem zurückzukehren: So hört Jerobeam (*ἤκουσεν Ιεροβοαμ*) in Ägypten, dass Salomo gestorben war, verlässt Ägypten und kommt *in* das Land Zereda, das *im* Gebirge Efraim liegt (*εἰς τὴν γῆν Ζαριρα τὴν ἐν ὄρει Εφραιμ*), und *in* seine Stadt (*καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πόλιν αὐτοῦ*). Als Israel von der Rückkehr erfährt, holen sie Jerobeam in ihre Versammlung und machen ihn zum König (12,20). Eine andere Version erzählt dagegen 12,2<sup>MT</sup>: Hier hört Jerobeam (*ויהי כשמע ירבעם*), dass Rehabeam nach Sichem gekommen ist, um sich von Israel zum König machen zu lassen. Der Tod Salomos und die Erhebung Rehabeams zum König in Juda (11,43) setzt diese Notiz voraus. Das veranlasst ihn, aus Ägypten zurückzukehren, und die Israeliten rufen ihn in ihre Versammlung (12,3), so dass Jerobeam bei den Verhandlungen mit Rehabeam in dieser Darstellung anwesend ist. 12,3 stößt sich allerdings mit der Rückkehrnotiz aus 12,20.<sup>615</sup> Schließlich bietet 12,24<sup>LXXd-e+o</sup> nacheinander eine Kombination beider Varianten. Nachdem Jerobeam in Ägypten gehört hat, dass Salomo gestorben ist (12,24<sup>LXXd</sup>: *καὶ ἤκουσεν Ιεροβοαμ ἐν Αἰγύπτῳ ὅτι τέθνηκεν Σαλωμων*), kommt er nach 12,24<sup>LXXe</sup> aus Ägypten in das Land Zereda im Gebirge Efraim (*ἦλθεν εἰς γῆν Σαριρα τὴν ἐν ὄρει Εφραιμ*), versammelt dort ganz Efraim und erbaut eine Residenz.<sup>616</sup> In 12,24<sup>LXXo</sup> wird dagegen erzählt, wie Jerobeam nach Sichem kommt, dort alle Stämme versammelt und mit Rehabeam in Verhandlung tritt. Der Unterschied zu 12,2<sup>MT</sup> besteht darin, dass Rehabeams Kommen nach Sichem der Initiative Jerobeams vorausgeht.

Die Reise Rehabeams zu den Vertretern der nördlichen Stämme zeigt, dass die Thronbesteigung dort – anders als in Juda – »die Zustimmung der tribalen

612 Vgl. B. SCHMITZ, Prophetie 126. Ähnliches ist auch in der Parallele 11,24c<sup>LXX</sup> zu finden, nur dass hier die Furcht Jerobeams vor Salomo deutlich herausgestellt wird (*καὶ ἐφοβήθη*).

613 Dabei sind die Verse Ex 2,15 und 1 Kön 11,40 nahezu identisch formuliert. Dazu die Übersicht bei P. SÄRKIÖ, Exodus 58 Anm. 21.

614 Dazu auch F. UEBERSCHAER, Gründungsmythos 161.

615 Vgl. E.A. KNAUF, 1 Kön I 376.

616 Vgl. F. UEBERSCHAER, Gründungsmythos 179.

Eliten«<sup>617</sup> erfordert. Zentrale Forderung Israels ist die Erleichterung der Fronabgaben,<sup>618</sup> die Salomo zur Finanzierung von Bautätigkeiten am Tempel (5,27–32) und in Jerusalem (11,27 f.) eingerichtet hatte.<sup>619</sup> Doch anstatt dem Wunsch auf Senkung der Abgaben zu entsprechen, erhöht Rehabeam die Last für die Nordstämme noch:

»Er will dem Volk im Norden kein ›Diener‹ werden (עֲבָד 1 Kön 12,7), obwohl das Volk ihm angeboten hat, ihm zu ›dienen‹ (עָבַד 1 Kön 12,4). Mit dieser Formulierung wird semantisch das politische Vakuum inszeniert, das Jerobeam füllen wird, der von Gott bereits als ›Diener‹ (עֲבָד) und Nachfolger Salomos bezeichnet worden ist (vgl. 1 Kön 11,11).«<sup>620</sup>

Doch die Verhandlungen scheitern, weil der Königsprätendent Rehabeam auf die Forderung der Vertreter Israels nach Erleichterung der Fron nicht eingeht. Sie holen den aus Ägypten zurückgekehrten Jerobeam in ihre Versammlung und machen ihn entsprechend der Verheißung aus 11,37 zum König über Israel (12,20: *καὶ ἐβασίλευσαν αὐτὸν ἐπὶ Ἰσραηλ*).<sup>621</sup> Dennoch unternimmt Rehabeam noch einen Versuch, seine Macht über Israel zurückzugewinnen, und schickt seinen Fronaufseher Adoniram dorthin.<sup>622</sup> Er wird allerdings gesteinigt, während Rehabeam in seinem Streitwagen knapp entkommen kann (12,18). Die anschließende Erzählstimme in 12,19 bewertet diese Nicht-Anerkennung Rehabeams durch die Nordstämme als Abfall<sup>623</sup> und stellt ihre Perspektive auf die Geschichte heraus. Es kommt so auch zur politischen Trennung der beiden Gruppierungen: Auf der einen Seite steht Rehabeam als König des Hauses Juda (und Benjamins; 12,21.23: *בית יהודה*), wobei LXX in 12,21 von der Versammlung (*συναγωγή*) Judas spricht, während Jerobeam zum Herrscher über das Haus Josef (11,26) wird, das fortan Israel heißt.<sup>624</sup> Der neue König des Nordreiches wählt

617 E.A. KNAUF, 1 Kön I 376.

618 E.A. KNAUF, 1 Kön I 376: »Bei ›harter Arbeit‹ in 4b denkt jeder Torakenner zuerst an die Bedrückung der Israeliten in Ägypten.«

619 Daneben mussten die Provinzen unter Salomo noch abwechselnd für die Versorgung des königlichen Hofes aufkommen (1 Kön 4,7–19). Dabei scheint Juda keine Abgaben leisten zu müssen, so dass sich hier ein besonderes Konfliktpotential aufat. Vgl. B. SCHMITZ, Prophetie 128.

620 B. SCHMITZ, Prophetie 128.

621 Vgl. F. UEBERSCHAER, Gründungsmythos 173.

622 Hier ist »wohl an einen Versuch einer Wiederaufnahme der Verhandlungen« (M. NOTH, 1 Kön I 278) zu denken. Ähnlich E.A. KNAUF, 1 Kön I 376.

623 So auch B. SCHMITZ, Prophetie 129: »Deutlich wird dabei, dass die Erzählstimme auf der Seite des ›Hauses Davids‹ steht, weil sie die Nicht-Anerkennung Rehabeams als ›Abfall‹ und den Aufstieg Jerobeams als ›Rebellion‹ bewertet.«

624 E.A. KNAUF, 1 Kön I 347, hat gezeigt, wie die Bezeichnung »ganz Israel« in 1 Kön 11,42 noch das gesamte Reich Salomos meint, in 1 Kön 12 dagegen nur noch die Nordstämme ohne Juda.

Sichem im Gebirge Efraims zu seiner Residenzstadt,<sup>625</sup> um dort zu regieren (12,25: *καὶ κατοικεῖ ἐν αὐτῇ*).<sup>626</sup> Schon bald folgt eine Verlegung<sup>627</sup> der Residenz nach Penuël (12,25). Der Versuch des Rehabeam, mit Hilfe seiner Streitmacht die Herrschaft über die Nordstämme zu erlangen, wird durch das Eingreifen JHWHs unterbunden (1 Kön 12,21–24; 2 Chr 11,1–4). An dieser Stelle zeigt sich, dass JHWH sich für die Erfüllung der Verheißung, die er Jerobeam gegeben hat, einsetzt.

Die Geschichte Jerobeams als Sohn Josefs, der vor der Verfolgung Salomos nach Ägypten flieht, nach dessen Tod aus Ägypten zurückkehrt und Herrscher über die nördlichen Stämme in Israel mit wechselnden Residenzen wird, stellt deutliche Analogien zur Geschichte des Jesuskindes in Mt 2,1–4,16 her.<sup>628</sup> Sie sind im Einzelnen aufzuzeigen, wobei die Gemeinsamkeiten zwischen den alt- und neutestamentlichen Texten vorrangig in der narrativen Struktur zu finden sind.

## 2.2.2 Bezüge zu 1 Kön 11,26–12,33 in Mt 2,1–4,16

### 2.2.2.1 Flucht nach Ägypten (1 Kön 11,40; Mt 2,13–15)

Die erste Gemeinsamkeit zwischen 1 Kön 11,40 und Mt 2,13–15 liegt in der narrativen Struktur der Texte.<sup>629</sup> Der amtierende König (Salomo/Herodes) sucht den Königsprätendenten (Jerobeam/Jesus), um ihn zu töten. Der Königsprätendent kann sich allerdings nach Ägypten absetzen und verbleibt dort bis zum Tod des amtierenden Königs. Im Unterschied zum alttestamentlichen Text spielen noch der Bote JHWHs und der Vater des Königsprätendenten eine zusätzliche Rolle. Jesus ist zu diesem Zeitpunkt noch ein Kind, so dass die Flucht nur mit Hilfe seines Vaters gelingen kann. Zudem erfährt Josef von dem geplanten Mordversuch des Herodes durch den göttlichen Boten, während der alttestamentliche Text offenlässt, woher Jerobeam von dem Vorgehen Salomos weiß.

Neben der narrativen Struktur gibt es einen gemeinsamen Wortbestand. Sowohl Salomo als auch Herodes *suchen* (1 Kön 11,40; Mt 2,13: *ζητέω*) den Kö-

625 Vgl. E. WÜRTHWEIN, 1 Kön I 151. Zum Verhältnis zwischen den Residenzstädten Sichem und Penuël vgl. A.E. KNAUF, 1 Kön I 380f.

626 Zu *κατοικέω* in Verbindung mit *πόλις* im Sinne von »regieren« vgl. H.G. LIDDELL/R. SCOTT, *κατοικέω* 928.

627 Es ist nicht eindeutig, ob Jerobeam mehrere Residenzen schafft und so als Reisekönig agiert oder ob es zu einer Verlegung der Residenz kommt. Gemeinsam ist beiden Möglichkeiten aber, dass sich im Gegensatz zum Südreich in den ersten Jahren des Nordreiches keine feste Residenzstadt herausentwickelt. Vgl. dazu R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte I* 216.

628 Vgl. J. EBACH, *Gen III* 73. Zu diesen literarischen Parallelen s. u.

629 Dazu auch P. FIEDLER, *Mt* 64.

nigsprätendenten, und die Königsprätendenten *bleiben in Ägypten bis* (*καὶ ἦν [ἐν Αἰγύπτῳ/ἐκεῖ] ἕως ...*) zum Tod des amtierenden Herrschers.

### 2.2.2.2 Rückkehr aus Ägypten (1 Kön 11,43<sup>LXX</sup>; Mt 2,19–23)

Die Gemeinsamkeiten zwischen 1 Kön 11,43<sup>LXX</sup> und Mt 2,19–23 liegen zunächst in der narrativen Struktur der Texte, die von der Rückkehr des Königsprätendenten erzählen,<sup>630</sup> wobei im neutestamentlichen Text wie schon zuvor Josef notwendigerweise an Stelle des Jesuskindes agiert. Der Königsprätendent kehrt aus Ägypten zurück, nachdem er vom Tod des amtierenden Königs erfahren hat: Jerobeam hört vom Tod des Salomo (1 Kön 11,43), ein Bote JHWHs informiert Josef im Traum über den Tod der Feinde Jesu (Mt 2,20). In beiden Texten wird zudem der Ort, der Ziel Jerobeams bzw. Jesu ist, geographisch genau verortet: Jerobeam verlässt Ägypten und kommt in seine Stadt (*καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πόλιν αὐτοῦ*), die im Gebirge Efraim (*τὴν ἐν ὄρει Εφραιμ*) im Land Zerada (*εἰς τὴν γῆν Σαριρα*) liegt, während Jesus aus Ägypten in die Stadt Nazaret (2,23: *εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ*) kommt, die in den Landesteilen Galiläas (2,22: *εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας*) und im Land Israel (2,21: *εἰς γῆν Ἰσραήλ*) liegt.

### 2.2.2.3 Der neue Herrscher in Juda (1 Kön 11,43; Mt 2,22)

Die Nachricht, dass Archelaos an Stelle seines Vaters Herodes als König von Judäa regiert (Mt 2,22: *Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου*), veranlasst Josef, mit seiner Familie nicht nach Judäa zurückzukehren (*ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν*). Nahezu identisch erzählt auch 1 Kön 11,43 von der Herrschaft Rehabeams in Juda: Er regiert als König (*βασιλεύω*) an Stelle seines Vaters (*ἀντ' αὐτοῦ*). Zwar wird in 1 Kön nicht gesagt, dass Jerobeam von der Thronbesteigung Rehabeams erfährt, seine Rückkehr steht aber ebenso im Kontext des Herrschaftsantritts des neuen Königs in Juda wie in Mt 2.

### 2.2.2.4 Die doppelte Residenz (1 Kön 12,25; Mt 2,23; 4,13)

1 Kön 12,25 erzählt davon, dass Jerobeam nach seinem Herrschaftsantritt zunächst Sichem im Gebirge Efraim ausbaut und dort als König residiert (*בשׂו/κατοικέω*),<sup>631</sup> dann aber von dort fortgeht und seine Residenz nach Penuël verlegt.<sup>632</sup> Dasselbe griechische Verb (*κατοικέω*) benutzt auch Matthäus, wenn er in Mt 2,23 und 4,13 über den Aufenthalt Jesu in Nazaret und Kafarnaum erzählt. Auch Jesus kommt in Mt 2,23 in eine Stadt, regiert dort (2,23: *καὶ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ*) und verlässt diese Stadt (4,13: *καὶ καταλιπὼν τὴν*

630 Der hebräische und griechische Text bieten hier unterschiedliche Varianten.

631 Vgl. E. WÜRTHWEIN, 1 Kön I 151.

632 Vgl. M. NOTH, 1 Kön I 281. Jerobeam benutzte seine beiden Residenzen Sichem und Penuël abwechselnd. Vgl. E.A. KNAUF, 1 Kön I 381.

Ναζαρά), um dann in einer anderen Stadt zu residieren (4,13: ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναούμ). Neben die πόλις Nazaret in 2,23 tritt damit die Stadt Kafarnaum in 4,13, die zwar nicht hier, aber im weiteren Verlauf des Evangeliums explizit als πόλις bezeichnet wird (9,1).<sup>633</sup> Die Verortung Nazarets und Kafarnaums in Galiläa (4,12: ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν), an den See Gennesaret und in die Gegenden von Sebulon und Naftali (4,13: τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὄροις Ζαβουλῶν καὶ Νεφθαλίμ) wird durch vier geographische Angaben im nachfolgenden Erfüllungszeit 4,15 wieder aufgenommen. Das γῆ Ζαβουλῶν καὶ γῆ Νεφθαλίμ in 4,15 entspricht den Bezeichnungen ἐν ὄροις Ζαβουλῶν καὶ Νεφθαλίμ aus 4,13, während der ὁδὸν θαλάσσης auf τὴν παραθαλασσίαν in 4,14 zurückverweist.<sup>634</sup> Der Begriff Γαλιλαία fällt in 4,14 und 4,15. Schwierigkeiten macht dagegen πέραν τοῦ Ἰορδάνου,<sup>635</sup> eine typische Bezeichnung für Peräa, das Land östlich des Jordans,<sup>636</sup> weil es in die Aufzählung der übrigen Orte nicht passt.<sup>637</sup> Nimmt aber 2,13–15.19–23; 4,12–16 die Herrscherwürde Jesu Christi in den Blick, zeigt sich, dass sich mit Galiläa und Peräa gerade das Herrschaftsgebiet der historischen Gestalt Herodes Antipas beschrieben lässt, der nach dem Tod seines Vaters Herodes durch Augustus zum Tetrarch<sup>638</sup> über Galiläa und Peräa bestimmt wird.<sup>639</sup> Für Galiläa und Peräa wird allerdings in Mt 2 nicht der Herodessohn Antipas als König eingeführt, sondern Jesus Christus, der das Licht des Gottesvolkes Israels ist, während in Judäa jemand regiert, vor dem man sich fürchten muss (2,22).

#### *Exkurs: Ναζωραῖος als Herrschertitel Jesu?*

Die ersten beiden Kapitel des Matthäusevangeliums werden mit einem Erfüllungszeit abgeschlossen, das die Exegeten und Exegetinnen vor mannigfaltige Probleme stellt. Denn erstens findet sich kein alttestamentlicher Referenztext, in dem die Bezeichnung Ναζωραῖος oder die Wendung Ναζωραῖος κληθήσεται vorkommt.<sup>640</sup> Allerdings zeigt der Blick auf andere neutestamentliche Schriften, dass die Bezeichnung Ναζωραῖος für Jesus auch anderswo Verwendung findet (z. B.

633 Vgl. H. GIESEN, Galiläa 32.

634 Zur Diskussion, ob θάλασσα das Mittelmeer oder den See Gennesaret meint, vgl. P. FIEDLER, Mt 97.

635 Dagegen urteilt U. LUZ, Mt I 233, »daß πέραν τοῦ Ἰορδάνου völlig überflüssig ist, denn es kommt ausschließlich auf »Galiläa der Heiden« an.«

636 Vgl. P. FIEDLER, Mt 97. Dagegen hat H.D. SLINGERLAND, Origin 18–28, vermutet, dass aufgrund der Verortung der matthäischen Gemeinde im Transjordanland mit dem Bereich »jenseits des Jordans« das Westjordanland gemeint ist. Das spricht allerdings gegen die Verwendung in Mt 4,25, wo Galiläa und Peräa klar voneinander unterschieden werden.

637 Gegenüber Jes 8,23 zeigt sich, dass Matthäus schon verschiedene Ortsangaben ausgelassen hat. Vgl. H. GIESEN, Galiläa 32.

638 Gegenüber Mk 6,14 bezeichnet Matthäus Herodes Antipas historisch korrekt als ὁ τετραάρχης.

639 So Josephus in Bell 2,20–38 und Ant 17, 224–229.

640 Vgl. H. GIESEN, Galiläa 28; P. FIEDLER, Mt 68.

Joh 19,19; Apg 2,22): Sie entstammt also der christlichen Tradition, nicht der Schrift. Zweitens unterscheidet sich die Einleitungsformel in 2,23 von denen der übrigen vier Erfüllungszitate des Prologs (1,22f.; 2,15.17f.; 4,14–16) darin, dass *Ναζωραῖος κληθήσεται* in 2,23 auf eine unbestimmte Anzahl von Propheten (διὰ τῶν προφητῶν) zurückgeführt wird.<sup>641</sup> Die unspezifische Formel in 2,23 mag belegen, dass auch Matthäus keine bestimmte alttestamentliche Stelle im Blick hatte.<sup>642</sup> Drittens wird das typische *λέγοντος* in 2,23 durch *ὅτι* ersetzt: Die Formulierung »will offenbar einen Bibelbezug behaupten, ohne ihn konkretisieren zu können.«<sup>643</sup> Bei der genauen Beschäftigung mit dem Begriff lassen sich zwei Fragestellungen unterscheiden. Die erste bezieht sich auf die etymologische Herkunft, die zweite auf die inhaltliche Bedeutung von *Ναζωραῖος*.

Für die Ableitung des Begriffs *Ναζωραῖος* sind verschiedene Vorschläge gemacht worden. Das gilt etwa für die Annahme, *Ναζωραῖος* würde Jesus ursprünglich<sup>644</sup> als Bewohner Nazarets kennzeichnen.<sup>645</sup> Diese Theorie müsste aber erstens erklären, warum das abschließende *η* bzw. *τ/θ* aus dem Städtenamen entfallen ist,<sup>646</sup> und zweitens aufzeigen, wie das *ω* in *Ναζωραῖος* entstanden sein konnte.<sup>647</sup> Die Ableitung vom hebräischen *נָצַר* (etwa Jes 11,1) lässt dagegen im Unklaren, warum das *צ* in *Ναζωραῖος* mit *ζ* und nicht mit *σ* wiedergegeben wird.<sup>648</sup> Hinzu kommt auch hier das Problem mit dem *ω* in *Ναζωραῖος*. Etymologisch wenig Probleme macht dagegen die Herleitung vom hebräischen *נִזְיָר*, wie es etwa in Ri 13.16 zu finden ist. So weist *Ναζωραῖος* erstens die typische Adjektivendung (*-αῖος*) auf, die auch Ri 13,5<sup>LXXA</sup> und 13,7<sup>LXXA</sup> (*ναζιραῖος*) für ihre Wiedergabe von *נִזְיָר* belegt. Zweitens findet *Ναζωραῖος* zum einen mit den Konsonanten N-ζ-ρ denselben Bestand wie Ri 13,5<sup>LXXB</sup> (*ναζιρ*) auf und lässt sich von hierher gut als Transkription von *נִזְיָר* verstehen.<sup>649</sup> Der entscheidende Unterschied zur LXX-

641 Vgl. P. FIEDLER, Mt 68.

642 Vgl. U. LUZ, Mt I 191.

643 Vgl. P. FIEDLER, Mt 69.

644 Eine sekundäre Verbindung zu Nazaret, wie sie auch Mt 2,23 zeigt, ist natürlich kaum auszuschließen.

645 So explizit J.A. SANDERS, *Ναζωραῖος* 127: »*Ναζωραῖος* in Mt. 2.23 clearly means ›inhabitant of Nazareth‹«.

646 H.P. RÜGER, NAZAPETH 258 f., arbeitet heraus, dass der hebräische Name der Vaterstadt Jesu *נָצַר* war.

647 Natürlich wurde für beides Lösungen gefunden. Erstens ist die Beobachtung zu nennen, dass bei hebräischen Ortsnamen gelegentlich die Feminin-Endung (*-η* und *-η-*) wechselt (Belege bei H.P. RÜGER, NAZAPETH 259f.; so auch *Ναζαρά* in Mt 4,13; Lk 4,16). Zweitens hat H.H. SCHAEDELER, Art. *Ναζαρηθός* 882, vermutet, das *ω* sei die Vollschrift eines zwischen *צ* und *ר* entwickelten Vokals. Aber: Nazaret endet in verschiedenen voneinander unabhängigen biblischen Schriften fast ausschließlich mit einem t-Laut, *Ναζαρά* bildet die absolute Ausnahme. Demnach sind die Überlegungen m. E. hinfällig.

648 Vgl. U. LUZ, Mt I 187.

649 Eine solche Transkription findet sich bereits in Bezug auf *Ἐμμαουῆλ* in Mt 1,23.

Überlieferung ist die Vokalisierung von *Ναζωραῖος* (ω statt ι). Denn damit schlägt die christliche<sup>650</sup> Bezeichnung, die sich auch an anderen neutestamentlichen Stellen finden lässt (Mt 2,23; 26,71; Mk 10,47<sup>651</sup>; Lk 18,37; Joh 18,5.7; 19,19; Apg 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9),<sup>652</sup> aber nur in Mt 2,23 artikellos auftritt,<sup>653</sup> einen Sonderweg ein, was auch der Blick auf andere griechische Übersetzungen sowohl bei Aquila, Theodotion und Symmachus<sup>654</sup> als auch bei Josephus (Ant 4,72; 19,294) deutlich macht: Sie geben נזיר zumeist mit *ναζιραῖος* bzw. *ναζεραῖος* wieder.<sup>655</sup> Wie ließe sich die Vokalisierung von *Ναζωραῖος* erklären, wenn es als Wiedergabe von נזיר gelten soll? So stellt Klaus Berger fest, dass

»bei der Transkription hebräischer Eigennamen eine Wiedergabe des *plene* [Hervorhebung i.O.] geschriebenen Jod durch das griechische Omega relativ häufig belegt ist«<sup>656</sup>,

und nennt verschiedene Beispiele aus LXX.<sup>657</sup> Zudem gibt Berger zu bedenken, dass der Ausgang *-ωραῖος* durchaus griechischer Adjektivbildung entspricht. Rein etymologisch betrachtet lässt sich *Ναζωραῖος* also gut als eine Wiedergabe von נזיר verstehen, indem die Konsonanten transkribiert und mit der typischen Adjektivendung vokalisiert wurden.

Schwierigkeiten machen dagegen die inhaltliche Bedeutung und Anwendung des Begriffs נזיר auf Jesus. Denn als solche werden Gestalten wie Simson vorgestellt, die sich durch Enthaltbarkeit auszeichnen (Ri 13,5).<sup>658</sup> So ist zu Recht Zweifel daran geäußert worden, die Bezeichnung *Ναζωραῖος* stelle Jesus als Nasiräer dar.<sup>659</sup> Auch das Kennzeichen Simsons, nämlich das lange Haupthaar, wird in Bezug auf Jesus nicht erwähnt, und der Alkoholverzicht der Mutter, der Simson zum נזיר von Mutterleib an macht,<sup>660</sup> fehlt hier. Das gilt auch für die anderen typischen Charakteristika eines Nasiräers. Das Bild, das die Überlieferungen des Neuen Testaments von Jesus zeichnet, zeigt, dass die Annahme, Jesu sei ein נזיר im Sinne Simsons, »große historische und theologische Schwierigkeiten mit sich«<sup>661</sup> bringt. Wenn Jesus in Mt 11,19/Lk 7,34 ein »Fresser und

650 Allerdings geht K. BERGER, Jesus 325, davon aus, dass *Ναζωραῖος* schon immer neben *Ναζιραῖος* existiert hat.

651 Die Stelle ist textkritisch unsicher. Dazu s. u.

652 Vgl. die Übersicht bei M. EBNER, Jesus 96f.; E. ZUCKSCHWERDT, Nazōraios 65 Anm. 1.

653 Vgl. E. ZUCKSCHWERDT, Nazōraios 65.

654 Vgl. die zeitlichen Angaben bei H. FRANKEMÖLLE, Frühjudentum 78.82f.

655 Einen ausführlichen Überblick gibt E. ZUCKSCHWERDT, Nazōraios 71f. Anm. 30–34.

656 K. BERGER, Jesus 324.

657 Vgl. K. BERGER, Jesus 324 Anm. 6.

658 Zum Nasiräat Simsons vgl. die Ausführungen bei W. GROSS, Ri 665–668.

659 So etwa A. WUCHERPFENNIG, Josef 164: »Jesus war kein Nasiräer«.

660 Zur Verteilung der Nasiräatsverpflichtungen auf Simson und seine Mutter in Ri 13 vgl. W. GROSS, Ri 666f.

661 K. BERGER, Jesus 324.



Weinsäufer« (φάγος και οἰνοπότης) genannt wird,<sup>662</sup> nach Joh 2,1–11 als erstes Zeichen das Weinwunder tut, »durchbricht er das Nasiräat programmatisch.«<sup>663</sup> Nach Mt 9,25 berührt er zudem einen Leichnam,<sup>664</sup> was nach Num 6,7 einem נזיר nicht mal beim Tod eines Familienmitglieds erlaubt war.<sup>665</sup> Es zeigt sich: Das entscheidende und eigentliche Problem der Bezeichnung Jesu als Ναζωραῖος liegt nicht in einer etymologischen Ableitung von נזיר, sondern in den inhaltlichen Unstimmigkeiten einer solchen Vorstellung, wie die etwa bei Simson belegt ist, mit der gesamten Überlieferung über Jesus, wie sie das Neue Testament bietet.

Ein Blick auf den Kontext der Verwendung von Ναζωραῖος in Bezug auf Jesus im Neuen Testament kann Abhilfe schaffen. Denn es zeigt sich erstens, dass an einigen Stellen der Titel ὁ Ναζωραῖος im Kontext der Rede von Jesus als Herrschergestalt zu finden ist. So stellt Joh 19,19 ὁ Ναζωραῖος und ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων parallel zueinander<sup>666</sup> und in Mk 10,47 erkennt der Blinde nach den Handschriften א und C in Jesus ὁ Ναζωραῖος, den »Sohn Davids«. Zweitens fällt auf, dass Lukas den Begriff Ναζωραῖος gerade dort in seiner Apostelgeschichte einführt, wo »Petrus in seiner Pfingstpredigt von der himmlischen Inthronisation Jesu als Messias spricht (Apg 2,22.36).«<sup>667</sup> Dabei gilt, dass im Verständnis des lukanischen Doppelwerkes mit der Auferstehung Jesu die Übergabe des Throns Davids an Jesus (Lk 1,34) verbunden wird.<sup>668</sup> Lässt sich also Ναζωραῖος für Jesus im Sinne einer Herrscherbezeichnung verstehen? Noch einmal ein Blick zurück. Denn wenn es richtig ist, dass Ναζωραῖος als griechische Wiedergabe des Begriffs נזיר gelten kann, fällt auf, dass der hebräische Begriff mit seinen Derivaten durchaus in die Richtung einer Herrscherfigur weisen kann. So kann das Substantiv נזיר auch die Krone als Abzeichen der Königswürde (z. B. 2 Sam 1,10; 2 Chr 23,11: τὸ βασιλειον)<sup>669</sup> meinen und נזיר selbst auf einen Herrscher hindeuten: Wenn Jakob in Gen 49,26 Josef als נזיר אָחיו bezeichnet, gibt LXX dieses mit ἡγήσατο ἀδελφῶν wider, »denkt also an eine Position Josefs, in der er die Brüder leitet.«<sup>670</sup> Sir 49,15 nimmt diese Vorstellung auf, wenn Josef ἡγούμενος der Brüder genannt wird.<sup>671</sup> Damit ergibt sich Folgendes: Erstens lässt sich Ναζωραῖος durchaus als etymologische Ableitung von נזיר verstehen. Zweitens kann נזיר in LXX mit einem Derivat des Verbes ἡγέομαι wiedergegeben werden (vgl. Gen 49,26). Drittens steht Ναζωραῖος in einigen Stellen des Neuen Testaments im

662 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Josef 162.

663 K. BERGER, Jesus 332.

664 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Josef 162.

665 Allerdings gehört dieses nicht zu den Verboten, die Simson und Samuel betreffen.

666 Vgl. K. BERGER, Jesus 333.

667 M. EBNER, Jesus 97.

668 Vgl. M. EBNER, Jesus 97.

669 Vgl. G. MAYER, Art. נזיר 330.

670 J. EBACH, Josef 133 Anm. 474.

671 Vgl. R. LUX, Josef 268.

Kontext der Bezeichnung Jesu als Herrscher (Joh 19; Apg 2). In dem Herrschaftsantritt Jesu Christi in Nazaret erfüllt sich für Matthäus damit, dass sich die Verheißung erfüllt, er werde *Ναζωραῖος* genannt werden.<sup>672</sup>

*Exkurs: Ende*

### 2.2.2.5 *Der gehorsame Gottessohn (1 Kön 12,26–33; Mt 2,15; 3,13–4,11)*

In Mt 2,19f. erscheint Josef nach dem Tod des Herodes in Ägypten ein Engel JHWHs und trägt ihm auf, mit dem Kind und dessen Mutter Ägypten zu verlassen und in das Land Israel zu gehen. Die Rückkehr aus Ägypten nach dem Tod des Herodes ist bereits in 2,15 im Blick, wenn der Aufenthalt der Familie in Ägypten bis zum Tod des Herodes befristet wird (*καὶ ἔτι ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου*).<sup>673</sup> Für den Evangelisten geschieht sie, damit (*ἵνα*) sich das Wort JHWHs, das durch den Propheten gesagt wurde,<sup>674</sup> erfüllt: *ἔξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱὸν μου* (2,15). Die Flucht nach Ägypten bildet also die Voraussetzung dafür, dass JHWH seinen Sohn aus Ägypten rufen kann.<sup>675</sup>

Das Zitat stammt aus Hos 11,1.<sup>676</sup> Dort blickt der Prophet auf den Auszug des Gottesvolkes Israel aus Ägypten zurück, während Matthäus die Bezeichnung »Gottessohn« auf Jesus überträgt.<sup>677</sup> Inwieweit der Kontext von Hos 11,1 für die Interpretation von Mt 2,15 eine Rolle spielt, wird unterschiedlich beantwortet.<sup>678</sup> Immerhin könnten aber die Rezipienten das Handeln JHWHs an seinem Sohn Jesus Christus in Mt 2 mit der Fürsorge, die JHWH seinem Sohn Israel in Hos 11 erweist, in Beziehung setzen.<sup>679</sup>

Der Text in Mt 2,15c kann gut als Übersetzung des hebräischen Textes (ומצרים קראתי לבני) verstanden werden.<sup>680</sup> Eine fast genaue Übersetzung bieten die Versionen von Aquila (*καὶ*

672 Von hierher erscheint die Verleugnung Jesu durch Petrus in Mt 26,69–71 in einem neuen Licht. Wenn die Magd des Hohepriesters Petrus als Begleiter Jesu, des *Ναζωραῖος*, identifiziert (26,71: *οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου*), wäre dann die Herrscherwürde Jesu ins Spiel gebracht. Bekennt Petrus in 16,16 noch Jesus als den Messias, weiß er in 26,72 nicht (mehr), wer dieser Jesus Christus ist.

673 Vgl. M. KONRADT, Mt 44.

674 Vgl. G.M. SOARES PRABHU, Formula Quotation 216.

675 Vgl. M. KONRADT, Israel 300.

676 Vgl. M.J.J. MENKEN, Bible 133.

677 Vgl. M. KONRADT, Mt 44; J. GNILKA, Mt I 50f.; M.T. PLONER, Schriften 293. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 308, spricht von einer »Permutation Israel–Jesus«, bleibt aber skeptisch, ob diese Übertragung den Rezipienten gelingt, die »die Gottessohnschaft Jesu a priori ablehnen« (ebd., 310). Damit soll keineswegs gesagt werden, dass die Rezipienten in Mt 2,15 nicht auch an den Exodus dachten. Die Bedeutung des Zitats lässt sich nicht auf eine Bedeutung reduzieren.

678 B. FUSS, Zitate 205, plädiert etwa dafür, dass dem Kontext von Hos 11,1 keine Bedeutung für das Verständnis des neutestamentlichen Textes zukommt.

679 So auch M.T. PLONER, Schriften 294.

680 So auch G.M. SOARES PRABHU, Formula Quotation 216; J.-H. KIM, Textformen 165; B. FUSS, Zitate 198.

ἀπό Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου)<sup>681</sup> und Symmachus (ἐξ Αἰγύπτου κέκληται υἱός μου), während nach Theodotion (ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα αὐτὸν υἱόν μου) der Sohn nicht das Objekt des Rufens, sondern derjenige, der gerufen wird, ist.<sup>682</sup> Die zu Beginn von Mt 2,15c fehlende Konjunktion *ἠ* wird auch bei Symmachus und Theodotion ausgelassen. Die unterschiedliche Wiedergabe der Präposition *ἠ* mit *ἐκ* und *ἀπό* ist möglich.<sup>683</sup> Ein Vergleich zwischen Mt 2,15c und Hos 11,1b<sup>LXX</sup> zeigt dagegen zwei entscheidende Unterschiede zwischen beiden Texten auf.<sup>684</sup> Der neutestamentliche Text wählt erstens anstelle von *μετακαλέω* die Verbform *καλέω* und spricht zweitens von einem Sohn (*υἱός*),<sup>685</sup> wo LXX im Plural<sup>686</sup> von Kindern (*τέκνα*) redet.<sup>687</sup> Identisch sind lediglich das *ἐξ Αἰγύπτου* zu Beginn und die Verwendung des Artikels.

Die Identifizierung Jesu Christi mit dem Gottessohn kommt für die Rezipienten des Evangeliums nicht überraschend, hat Matthäus doch bereits in der Geburtsgeschichte 1,18b–21.24f. die Herkunft Jesu von JHWH offengelegt: Indem Maria durch heiligem Geist schwanger ist (1,18: ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου) und einen Sohn gebiert, wird JHWH zum Vater Jesu. Neben diese genealogische Herkunft aus (*ἐκ*) heiligen Geist nimmt dann 2,15 seine geographische Herkunft in den Blick: Jesus Christus kommt aus Ägypten, damit sich die Verheißung des Propheten, durch dem JHWH spricht, erfüllen kann: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.

Die Einordnung des Zitates vor der Rückkehr aus Ägypten in 2,15 und nicht nach 2,21 hat den Exegeten immer wieder Schwierigkeiten bereitet.<sup>688</sup> Um diese ungewöhnliche Positionierung zu erklären, hat etwa Joel Kennedy vermutet, Bethlehem gelte im Sinne der Exodustradition als metaphorisches Ägypten, so dass sich das Zitat in 2,15, das vom Rufen *aus* Ägypten spricht, an der rechten Stelle befände.<sup>689</sup> Allerdings führen solche Überlegungen möglicherweise schon zu weit, kommt dem Zitat doch wohl die Aufgabe zu, die beiden Passagen 2,13–15 und 2,19–23 über 2,16–18 hinweg miteinander zu verbinden: Was zum Abschluss

681 Vgl. W. ROTHFUCHS, Erfüllungszitate 62.

682 Vgl. B. FUSS, Zitate 198. M.J.J. MENKEN, Bible 133. Theodotion steht dann in einer Linie mit der Übersetzung des Targums und der alttestamentlichen Peschitta.

683 Vgl. M.J.J. MENKEN, Bible 137–141.

684 Vgl. J.-H. KIM, Textformen 165.

685 Vgl. C.A. HAM, Minor Prophets 44.

686 Vgl. H. KLEIN, Christologie 161.

687 Vgl. B. FUSS, Zitate 199. Möglicherweise hat der Übersetzer von LXX anstelle von לבני den Konsonantenbestand לבניי gelesen oder ihn danach interpretiert (vgl. M.J.J. MENKEN, Bible 134). Auch das Targum spricht im Plural von Kindern (vgl. W. ROTHFUCHS, Erfüllungszitate 62). Die jüngeren griechischen Revisionen/Übersetzungen bieten dagegen alle das Substantiv »Sohn«. Vgl. zur Übersicht J.-H. KIM, Textformen 166.

688 Das zeigt sich an den vorsichtigen Überlegungen zu dem »falsch« positionierten Zitat, so etwa bei P. FIEDLER, Mt 65.

689 Vgl. J. KENNEDY, Recapitulation 128–146.

von 2,13–15 durch die Schrift in den Blick genommen wird, wird in 2,19–23 durch Matthäus erzählt.

Der Abschnitt 2,19–23 verknüpft die Rückkehr aus Ägypten mit dem Regierungsantritt Jesu Christi in Nazaret miteinander und erzählt beides als ein zusammenhängendes Geschehen. Dabei tritt die Vorstellung von Jesus als Sohn Josefs neben die des Gottessohnes: Er ist der Sohn Josefs, der in Nazaret residiert, und zugleich der Gottessohn, der aus Ägypten kommt. Diese Kombination ist sicherlich kein Zufall, gilt doch für die antike Königsideologie, dass sich der Herrscher als Repräsentant Gottes auf der Erde versteht und dieses Verhältnis in der Bezeichnung des Königs als Sohn Gottes ihren Ausdruck findet.<sup>690</sup> Wird in der Geburtsgeschichte 1,18b–21.24f. deutlich, dass Jesus durch die Geburt von Maria zum Sohn Josefs und zum Sohn Gottes wird, präsentiert Matthäus Jesus in 2,1–4,16 als König Israels, der Sohn Josefs und Sohn Gottes ist.

Der Gottessohn-Titel fehlt allerdings in Bezug auf Jerobeam. Denn die Herrschaft, die der Prophet Ahija Jerobeam in 1 Kön 11,29–39 verheißt, wird an die Bedingung geknüpft, dass sich der König an den Geboten JHWHs orientiert und damit seine Herrschaft an die Herrschaft JHWHs bindet. Mit der Kultinstallation in Bet-El und Dan verstößt Jerobeam aber gegen zentrale Forderungen JHWHs, so dass in der Deutung der Geschichtsbücher das Nordreich untergehen muss. Matthäus präsentiert Jesus in Mt 2,23; 4,12f. analog zu Jerobeam in 1 Kön 12,25 als König der nördlichen Territorium, der in zwei verschiedenen Residenzen herrscht, profiliert aber besonders in 3,13–4,11 diese Herrschaft als eine ganz andere: Verstößt Jerobeam gegen die Gebote JHWHs (1 Kön 12,26–33), erweist sich Jesus ihnen gegenüber als gehorsam, erklärt er sich doch bereit, jede Gerechtigkeit zu erfüllen (3,15: *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*), sich also ganz dem göttlichen Willen unterzuordnen.<sup>691</sup> Gerade deswegen kann er als Repräsentant JHWHs auf Erden gelten. Die Herrscherwürde Jesu Christi, der in Nazaret und Kafarnaum residiert (2,23; 4,12f.), wird damit in 3,13–4,11 genauer profiliert.

In 3,13–4,11 wird das Thema der Gerechtigkeit in besonderer Weise aufgegriffen, indem es eng mit der Bezeichnung Jesu als Gottessohn (3,17; 4,3.6.7) verbunden wird.<sup>692</sup> Entscheidend dabei ist aber, dass Matthäus hier seinen Fokus nicht primär darauf legt, Jesus als Gottessohn zu präsentieren, sondern diese

690 Vgl. S. SCHREIBER, *Gesalbter* 497 Anm. 1. Explizit steht in Joh 1,49 das Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes und König Israels direkt nebeneinander. Besonders der Pharao verstand sich als Sohn Gottes. In wichtigen alttestamentlichen Stellen ist auch vom König Israels als Gottessohn die Rede (z. B. 2 Sam 7,14f.; Ps 2,7; 89,27f.). Vgl. M. KARRER, *Jesus* 191f. Zum Titel »Gottessohn« auch S. SCHREIBER, *Anfänge* 68–70.

691 Vgl. U. LUZ, *Mt I* 212f.

692 Zu der parallelen Struktur von Mt 3,13–17 und 4,1–11 vgl. die Ausführungen in Kapitel II dieser Arbeit.

Gottessohnschaft Jesu zu charakterisieren: Jesus ist der gehorsame Gottessohn,<sup>693</sup> der sich in seiner Herrschaft als König ganz dem göttlichen Willen unterordnet. Gerade darin erweist er sich zugleich als ganz anderer Jerobeam.

Zugleich präsentiert Matthäus Jesus als denjenigen, der die Tora, wie etwa die Antithesen zeigen, entsprechend des göttlichen Willens auslegt.<sup>694</sup> Für die Schüler bedeutet das, dass ihre Gerechtigkeit dann, wenn sie der Auslegung Jesu folgen, die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftkundigen übertrifft (5,20).<sup>695</sup> Dieses wird ihnen in den folgenden Antithesen deutlich vor Augen gestellt.<sup>696</sup> Indem Jesus »den Menschen den Willen Gottes auf der Basis der Tora und Propheten in rechter, letztgültiger Weise und mit höchster Autorität dargelegt (und) vorgelebt hat«,<sup>697</sup> wird er zum Vorbild für sie. Für die matthäische Gesetzeshermeneutik spielt dabei das Prophetenwort aus Hos 6,6, das in Mt 9,13 und 12,7 von Jesus explizit zitiert wird und die Priorität der Barmherzigkeit anzeigt, eine zentrale Rolle.<sup>698</sup> Das zeigt sich besonders an dem Diskurs mit den Pharisäern in 12,1–8. Die Situationsangabe des Streitgesprächs nimmt das Verhalten der Schüler Jesu in den Blick, die am Sabbat, weil sie hungern, durch die Felder gehen und Ähren rupfen (12,1). Sofort kommt es zum Einspruch der Pharisäer, die darauf hinweisen, dass das Handeln der Schüler am Sabbat verboten ist (12,2).<sup>699</sup> In einem dreifachen Redegang argumentiert Jesus im Folgenden dafür, dass die Schüler in ihrem Handeln als schuldlos gelten und nicht durch die Pharisäer verurteilt werden durften (12,3f.5.6f.), wobei die Argumentation auf eine Hierarchisierung von Torageboten abzielt. An erster Stelle verweist Jesus auf David, der mit seinen Begleitern hungerte und in das Haus Gottes ging, um die Schaubrote zu essen, die allein den Priestern zustehen (12,3f.). Zweitens nimmt Jesus die Praxis der Priester am Sabbat in den Blick, die durch ihre Handlungen den Sabbat entweihen. Dabei gilt für sie wie für David, dass beide als schuldlos (12,5.7: ἀναίτιος) gelten. Denn weder haben Tora und Propheten das Verhalten Davids kritisiert noch verbieten sie das Handeln der Priester. Gerade das zweite Beispiel zeigt, dass die Tora selbst mit der Hierarchisierung unter den Geboten operiert.<sup>700</sup> Auf dieser Beobachtung baut Jesus auf und führt drittens etwas noch Größeres und Wichtigeres ein als den Kult am Tempel, indem er auf den durch den Propheten Hosea überlieferten Gotteswillen hinweist, der Barmherzigkeit und keine Opfer will (12,7: ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν), wobei beides nicht als Gegensatz gemeint ist, sondern als ein hierarchisches Prinzip: Wie der Dienst der Priester am Tempel das Sabbatgebot

693 Vgl. U. LUZ, Mt I 215.228; M. KONRADT, Mt 57.

694 Vgl. M. KONRADT, Mt 52.

695 Die Gesetzesauslegung der Pharisäer und ihrer Schriftkundigen ist unzureichend, und zwar nicht, weil sie nicht die ganze Tora tun, sondern falsche Prinzipien setzen, was besonders Mt 23,23 deutlich macht. Vgl. M. KONRADT, Erfüllung 302.

696 Vgl. M. KONRADT, Erfüllung 294.

697 M. KONRADT, Erfüllung 291.

698 In Mt 12,1–8 zeigt Jesus, dass es eine Hierarchie unter den Geboten gibt, wenn das Prinzip der Barmherzigkeit leitend sein soll, wie Hos 6,6 aufweist. Dazu vgl. M. KONRADT, Erfüllung 304f.

699 Ex 34,21 verbietet das Arbeiten am siebten Tag und verweist in diesem Kontext besonders auf das Ernten.

700 Vgl. R. DEINES, Gerechtigkeit 485; M. KONRADT, Erfüllung 304.

verdrängen kann, so auch die Barmherzigkeit den Tempeldienst.<sup>701</sup> Die Pharisäer hätten die Schüler Jesu nicht verurteilen dürfen, hätten sie dieses erkannt. Wichtig ist herauszustellen – gerade in der Linie von 5,17 – dass es Matthäus nicht um eine Außerkraftsetzung des Sabbatgebotes geht.

Dass Jesus für Matthäus als gehorsamer Gottessohn gilt, zeigt sich erstens in der Taufperikope (3,13–17). Hier entgegnet Jesus dem Einspruch des Johannes, Jesus solle ihn taufen, mit dem Verweis auf den göttlichen Willen: In der Taufe Jesu erfüllt sich jede Gerechtigkeit (3,15: *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*).<sup>702</sup> Die Formel weist dabei auf 5,17f. voraus, findet doch hier die Erfüllung der Gerechtigkeit aus 3,15 ihre fundamentale Explikation: Jesus ist nicht gekommen, Tora und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (*μη νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι*).<sup>703</sup> Dabei gilt das ganze Gesetz ohne Einschränkung, auch wenn es kleine und große Gebote gibt (5,18).<sup>704</sup>

Auf die Taufperikope folgt zweitens die Versuchungsgeschichte in 4,1–11. Hier zeigt sich in der ersten und dritten Versuchung konkret, dass Jesus als Gottessohn und König Israels in Übereinstimmung mit dem in der Tora manifestierten Gotteswillen agiert.<sup>705</sup> Die erste Versuchung in 4,1–4 ist dabei durch das Fasten Jesu von vierzig Tagen und Nächten bestimmt, das zum Hunger Jesu führt. Der Versucher tritt am Ende dieser Zeit an ihn heran<sup>706</sup> und verweist ihn darauf, dass es für diesen als Gottessohn ein Leichtes wäre, aus Steinen Brot zu machen und damit den Hunger zu stillen.<sup>707</sup> Dieses ist für Jesus als gehorsamer Gottessohn aber keine Option, hat doch der Geist (Gottes) ihn in diese Situation geführt (4,1): Das Fasten und damit verbundene Hungern entsprechen also dem Willen JHWHs.<sup>708</sup> In der dritten Versuchung 4,8–10 nimmt der *διάβολος* Jesus mit auf einen hohen Berg, präsentiert ihm alle Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit und verspricht ihm, diese ihm zu übergeben, wenn er ihn anbeten wird (4,9: *ταῦτά σοι πάντα δώσω ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι*). Jesus lehnt ab, indem er auf die Schrift verweist: Allein JHWH ist anzubeten und zu dienen (4,10: *κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις*). Hier erweist sich Jesus gerade als

701 Vgl. M. KONRADT, Erfüllung 305.

702 In Mt 3,15 verbindet Jesus den Anspruch an sich mit dem des Täufers, auch wenn sich dabei zwei unterschiedliche Profile ergeben. Johannes ist gekommen, um die Menschen zur Umkehr (3,11) auf den »Weg der Gerechtigkeit« (21,32) zu führen. Dabei hat er zum Teil Erfolg, stößt aber auch, wie 3,7–12 zeigt, unter den jüdischen Autoritäten auf Ablehnung.

703 Vgl. M. KONRADT, Mt 52.

704 Vgl. M. KONRADT, Erfüllung 292f.

705 Vgl. U. LUZ, Skizze 231.

706 In Mk 1,12f. dagegen wird eine Versuchung Jesu vom Satan während der ganzen Zeit geschildert. Vgl. M. KONRADT, Mt 55.

707 In den Speisewundererzählungen Mt 14,13–21 und 15,29–39 wird Jesus deutlich machen, dass er die Vollmacht besitzt, Nahrung zur Verfügung zu stellen.

708 Vgl. M. KONRADT, Mt 55.

Gegenstück zu Jerobeam: Installiert der alttestamentliche König einen Kult in Bethel, opfert dort fremden Göttern (1 Kön 12,33: *καὶ ἀνέβη ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τοῦ ἐπιθῦσαι*), nur um die eigene Macht zu stabilisieren (12,27), lehnt Jesus die Übergabe der Macht ab, wenn dabei die Verehrung eines anderen Gottes außer JHWH zur Bedingung gemacht wird. Vielmehr wird es JHWH am Ende des Evangeliums selbst sein, der seinem Sohn alle Macht überträgt (28,18: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*).<sup>709</sup> Die Alleinverehrung (*λατρεύω*) und Alleinanbetung (*προσκυνέω*) JHWHs, die Jesus in 4,10 als gehorsamer Gottessohn hervorhebt, wird gerade durch die Verführung Jerobeams im »alten« Nordreich (2 Kön 17,16) nicht beachtet. Jesus aber schafft durch seine rechte Auslegung des göttlichen Willens die Voraussetzungen, dass die Menschen nun »gute Früchte« bringen können (3,1–12). Dass die Engel im Anschluss an 4,1–10 kommen und Jesus dienen (4,11), kann wie 3,17 als Bestätigung durch JHWH verstanden werden: Unter den Umständen des gerechten Gottessohnes kann JHWH das Königreich Jesu festigen (1 Kön 11,39). Obwohl Jesus und Jerobeam also zu Herrschern der nördlichen Territorien werden, erweist sich nur Jesus als gerechter Herrscher: Jesus ist damit der *neue* und zugleich *ganz andere* Jerobeam.

#### 2.2.2.6 Funktion der Bezüge

Die Texte 1 Kön 11,26–12,33 und Mt 2,13–15.19–23; 4,12f. sind sowohl durch die narrative Struktur als auch die Stichwortverbindungen eng aufeinander bezogen. Dabei besteht eine grundsätzliche Analogie zwischen Jesus und Jerobeam als Sohn Josefs und König Israels. Die Funktion dieser Bezüge besteht darin, Jesus Christus als legitimen Herrscher im Norden des Landes zu präsentieren, also dem Gebiet, in dem dieser nach 4,17 besonders agieren wird.<sup>710</sup> Zugleich entsteht in der Bewertung der beiden Herrscher ein gravierender Unterschied, so dass es hier zum Sinnkontrast kommt: Die intertextuellen Bezüge zur »Sünde« Jerobeams führen zu einer Abwertung des Prä- und Aufwertung des Folgetextes.

### 3. Ergebnis

Der matthäische Prolog ist durch zwei Analogien bestimmt, die eng mit der Vorstellung Jesu Christi als Sohn Josefs zusammenhängen. Auf der einen Seite ruft Matthäus durch die Darstellung Josefs, des Mannes Marias, die Geschichte des alttestamentlichen Josefs in Erinnerung, indem der Vater Jesu wie der alttestamentliche Josef etwa von Jakob abstammt (Gen 37,2; Mt 1,16), träumt (Gen 37,5–11; Mt 1,20f.; 2,13.19f.22) oder nach Ägypten kommt (Gen 37,28;

709 Vgl. U. LUZ, Mt I 228.

710 Vgl. U. POPLUTZ, Bedeutung 258f.; H. GIESEN, Galiläa 35.

Mt 2,14f.) Auf der anderen Seite ergeben sich Parallelen zwischen der Geschichte Jerobeams, des ersten Königs des Nordreichs (1 Kön 11,26–12,33), und der Jesu Christi (Mt 2,13–15.19–23; 4,12f.), die beide als Nachkommen Josefs gelten: Beide müssen vor dem feindlichen König (Salomo; Herodes) nach Ägypten fliehen, kehren aber nach dem Tod des Königs zurück und werden selbst zum Herrscher eines nördlichen Königreiches, während der Sohn des verfolgenden Königs (Rehabeam; Archelaos) im Süden die Herrschaft des Vaters übernimmt. Auf diese Weise wird das gesamte Land Israel (2,21) in zwei Herrschaftsräume geteilt: Im Süden regiert der König Archelaos, im Norden Jesus Christus. Der Antritt der Herrschaft Jesu Christi wird möglicherweise durch das Erfüllungszitat in 2,23 (Ναζωραῖος κληθήσεται) reflektiert, wenn es richtig ist, dass Ναζωραῖος eine frühchristliche Herrscherbezeichnung für Jesus ist: Derjenige, der nach Nazaret kommt und damit seine Herrschaft über Galiläa beginnt, ist Ναζωραῖος. Die Vorstellung Jesu als neuer Jerobeam wird an entscheidender Stelle durchbrochen, wenn Matthäus Jesus als gehorsamen Gottessohn präsentiert, der sich ganz dem göttlichen Willen unterordnet (3,13–4,11) und sich damit diametral von Jerobeam (1 Kön 12,26–33) unterscheidet.

Als Christus handelt Jesus dabei als Repräsentant JHWHs und richtet im geschichtlich-politischen Raum Galiläas die Herrschaft JHWHs auf, dessen Thron im Himmel ist.<sup>711</sup> Insofern ist es kaum verwunderlich, wenn Jesus in 4,17 verkündet, dass von nun an die Königsherrschaft des Himmels (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) angebrochen ist.<sup>712</sup> Seine Taten (besonders) in Galiläa geben dazu Anlass, in ihm den Bevollmächtigten JHWHs zu sehen.<sup>713</sup> Matthäus geht einen Schritt weiter, indem er die Mittlerrolle Jesu als die Rolle eines königlichen Messias versteht, der in Israel als Gottessohn<sup>714</sup> und damit Bevollmächtigter Gottes fungierte.<sup>715</sup>

Als Gegenspieler Jesu Christi werden in 2,1–23 Herodes und Archelaos eingeführt, deren Herrschaft Matthäus geographisch eng an Jerusalem und Judäa bindet: Wenn Herodes die Nachricht von der Geburt des Messias mit Erschrecken aufnimmt, tritt ganz Jerusalem neben ihn (2,3: καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ), und Archelaos wird explizit als Herrscher über Judäa vorgestellt (2,22: Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας). Auf diese Weise kommt es im matthäischen Prolog zu einer Aufteilung des Landes Israels (2,21: γῆ Ἰσραὴλ). In Judäa, dem Land Juda (2,6: γῆ Ἰούδα), regiert der König Archelaos an Stelle seines Vaters, in Galiläa, dem Land Sebulon und Naftali (4,15: γῆ Ζαβουλὼν und γῆ Νεφθαλίμ), Jesus Christus.

711 Vgl. S. SCHREIBER, Anfänge 48.66.

712 Vgl. S. SCHREIBER, Anfänge 49.

713 Vgl. S. SCHREIBER, Anfänge 58.

714 Die Bezeichnung als Gottessohn steht in enger Verbindung zur Königstheologie Israels. Vgl. S. SCHREIBER, Anfänge 156.167.

715 Vgl. S. SCHREIBER, Anfänge 30.





---

## Teil IV.

# Herrschaftspolitik. Jesus Christus und seine Zuwendung zu Israel

In der matthäischen Darstellung befindet sich das Gottesvolk Israel in einem desolaten Zustand (Mt 9,36; 10,6; 15,24).<sup>716</sup> Der Grund für seine Notlage liegt vor allem im Versagen der etablierten »Hirten« begründet.<sup>717</sup> Sie kümmern sich nicht um ihre »Schafe«<sup>718</sup> und führen sie als »blinde Führer« (23,16f.19.24) in die Irre. Obwohl die etablierten Anführer zum Zwecke des eigenen Machterhaltes weiter ihren Führungsanspruch verfolgen,<sup>719</sup> werden sie aufgrund ihrer schlechten Führungsqualität,<sup>720</sup> wie besonders das Winzergleichnis in 21,33–46 deutlich macht, als Hirten nach der Auferstehung Jesu Christi durch seine Schüler abgelöst werden.<sup>721</sup> Die negative Darstellung der jüdischen Autoritäten erreicht in 27,1–10 einen Höhepunkt, wenn die Hohepriester und Ältesten des Volkes dort durch die Übergabe des unschuldigen Jesus das Strafgericht JHWHs über Jerusalem herabrufen und dadurch ihre Hirtenrolle nicht nur vernachlässigen, sondern durch ihr Tun sogar Unheil über das Volk bringen. Auf diesen Zusammenhang macht Matthäus mit Hilfe des Propheten Jeremia deutlich, der auf Engste mit der Zerstörung des ersten Tempels und des babylonischen Exils verbunden ist.<sup>722</sup> Die matthäische Einspielung des alttestamentlichen Propheten innerhalb von 27,1–10 lässt sich dabei in eine breite Jeremiarezeption in der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels einordnen.<sup>723</sup> Die Übernahme der Argumentation Jeremias, der den Untergang Jerusalems im 6. Jh. v. Chr. besonders in dem Versagen der Autoritäten begründet sieht, können die

---

716 Vgl. M. KONRADT, Israel 38; U. POPLUTZ, Studien 128.

717 Vgl. U. POPLUTZ, Studien 128; M. KONRADT, Israel 39.

718 Zur Bezeichnung der Volksmenge als »Schafe« vgl. die Ausführungen bei D.J. MEISTER, Dimension 122–126.

719 Vgl. J.D. KINGSBURY, Conflict 59f.

720 Mit U. POPLUTZ, Studien 128, ist also zwischen dem Führungsanspruch der jüdischen Autoritäten und ihrer Führungsqualität zu unterscheiden.

721 Vgl. M. KONRADT, Mt 159f.

722 M. KONRADT, Deutung 241.

723 Vgl. M. KONRADT, Mt 259; D.J. MEISTER, Dimension 41–66.

Rezipienten des Evangeliums so auf die für sie wenige Jahr(zehnt)e zurückliegende Tempelzerstörung und ihre Ursachen übertragen.<sup>724</sup>

Matthäus erzählt in 27,1–10, wie die Hohepriester und Ältesten Jesus an Pilatus ausliefern und dabei »unschuldiges Blut« (27,4: αἷμα ἀθῶον) übergeben. Der formale Beschluss (27,1: συμβούλιον ἔλαβον), Jesus zu töten, hat seine Entsprechung in 27,7, wo die Hohepriester einen Beschluss fassen (συμβούλιον δὲ λαβόντες), von dem Verkaufspreis Jesu den Acker des Töpfers zu kaufen. Dieses begründet auch, warum dieser Acker bis heute »Blutacker« (27,8: ἀγρὸς αἵματος) heißt. Das anschließende Erfüllungszitat, das explizit<sup>725</sup> auf Jeremia zurückgeführt wird (27,9: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος), weist allerdings kaum direkte Bezüge zu einem Text des Prophetenbuches auf.<sup>726</sup> Allerdings zeigt sich, dass zwischen Mt 27,1–8 auf der einen Seite und Jer 19,1–13<sup>727</sup> auf der anderen Seite verschiedene Gemeinsamkeiten zu finden sind. In Jer 19,1–13 wendet sich JHWH an Jeremia und fordert ihn auf, den Krug eines Töpfers zu erwerben (19,1f.), sich an die Könige Judas und die Bewohner Jerusalems mit einem Schuldaufweis und einer Gerichtsbotschaft zu wenden (19,3–9), vor ihren Augen den Krug zu zerbrechen (19,10) und dieses Zeichen zu deuten (19,11–13).<sup>728</sup> Dabei nimmt die Rede mehrfach Texte aus Jer 7 auf, so dass 19,1–13 als eine »zugespitzte Aufnahme von Kap. 7«<sup>729</sup> erscheint. Sowohl die begleitende Rede des Jeremia als auch ihre näheren Umstände sind von Bedeutung. Der Prophet soll die begründete Unheilankündigung (19,3–5) und Beschreibung des Gerichts (19,6–10) vor den Ältesten des Volkes (ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ) und den Priestern (ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἱερέων) formulieren,<sup>730</sup> so dass Vertreter der führenden Kreise Israels anwesend sind. Im Zentrum der begründeten Unheilankündigung steht dabei das Vergehen an »unschuldigem Blut« (7,6; 22,3; 26,15<sup>MT</sup>/33,15<sup>LXX</sup>: αἷμα ἀθῶον) bzw. »Blut Unschuldiger« (19,4: αἱμάτων ἀθῶων),<sup>731</sup>

724 M.F. WHITERS, Jesus 229, stellt heraus, dass die Zerstörung des ersten Tempels wie ein Symbol für das 1. Jh. n. Chr. gelten muss: »a foreign army, a city surrounded, a temple destroyed, a prophet denouncing the past and envisioning a new Israel.«

725 Vgl. D.J. MEISTER, Dimension 135.

726 So summiert U. LUZ, Mt IV, 231: »In Jer 18, dem Töpfergleichnis, ist zwar vom »Haus des Töpfers« (Jer 18,2f.) die Rede, aber nicht von seinem Acker, in Jer 32 (LXX: 39), der Geschichte vom Ackerkauf Jeremias in Anatot, zwar oft von einem Acker, aber nie von einem Töpfer.« Vielmehr tritt Sach 11,12f. als Prätext in Mt 27,9f. zum Vorschein (vgl. M. KONRADT, Deutung 243; M. KNOWLES, Jeremia 53f.). Zu Erklärungsversuchen, warum Matthäus das Zitat (fälschlicherweise) dem Propheten Jeremia zuordnet, vgl. die Ausführungen bei M. KNOWLES, Jeremia 60–77.

727 Vgl. M. KONRADT, Deutung 243; D.J. MOO, Tradition 159f.

728 Zur Gliederung vgl. G. FISCHER, Jer I 594.

729 G. FISCHER, Jer I 594.

730 Vgl. C.A. HAM, Minor Prophets 55.

731 In Jer 2,34 ist ebenfalls noch von dem »Blut der Armen und Unschuldigen« die Rede. Vgl. G. FISCHER, Jer I 298. Weitere alttestamentliche Belege bei M. KONRADT, Mt 428.

das vor den Stadtmauern Jerusalems vergossen worden ist. Das Motiv durchzieht das ganze Buch<sup>732</sup> und gehört zu dem speziellen Vokabular, mit dem Jeremia die dauerhafte und wiederkehrende<sup>733</sup> Schuld der Gemeinschaft beschreibt.<sup>734</sup> Die damit einhergehende Abwendung und Distanz des Volkes zu JHWH und seiner Tora führt dann zu einer Entfremdung des Volkes von seinem Gott (6,8; 19,4)<sup>735</sup> und in der Logik des Jeremiabuches unweigerlich zum Gericht über Jerusalem und Juda.<sup>736</sup> Als sichtbares Zeichen für dieses Gerichtshandeln JHWHs erhält der Tofet und das Tal Ben-Hinnom einen neuen Namen: Deswegen (διὰ τοῦτο) werden Tage kommen, an denen dieser Ort nicht mehr »Tal-Ben Hinnom« (Πολυάνδριον υἱοῦ Ἐννομ), sondern »Tal des Schlachtens« (Πολυάνδριον τῆς σφαγῆς)<sup>737</sup> genannt wird (19,6).<sup>738</sup> Im neuen Namen spiegelt sich somit das Schicksal derer wider, die unschuldiges Blut vergossen haben: Sie selbst finden durch das Gericht JHWHs über Jerusalem den Tod.

Ein Vergleich zwischen Jer 19,1–13 und Mt 27,1–8 zeigt, dass an die Stelle des Tofets und des Tales Ben-Hinnom aus Jer 19 im neutestamentlichen Text der Acker des Töpfers tritt, wobei die Verbindung zwischen beiden Orten insofern naheliegt, als dass nach Jer 19,2 das Tal Ben-Hinnom am Tor der Tonscherben und somit nur wenige Schritte von den Töpferwerkstätten entfernt liegt.<sup>739</sup> Beide Erzählungen stimmen darin überein, dass sowohl der Töpferacker aus Mt 27,7 als auch das Tal Ben-Hinnom aus Jer 19 als Begräbnisstätte dienen<sup>740</sup> und beide einen neuen Namen erhalten, der sinnbildlich das Gerichtshandeln JHWHs vor Augen führt, das als Konsequenz aus dem Vergehen an unschuldigem Blut zu

732 Das Motiv des »unschuldigen Blutes« begegnet auch außerhalb von Jeremia. Dazu siehe die Übersicht bei M. KONRADT, Deutung 220 Anm. 108.

733 Die Katastrophe der Tempelzerstörung im Jahr 587 v. Chr. basiert also nicht auf dem willkürlichen Handeln Gottes, sondern gilt nach K.-F. POHLMANN, Religion 44, als »Ahndung des permanenten und hartnäckigen Ungehorsams des Volkes«.

734 Vgl. G. FISCHER, Jer I 116.

735 Vgl. G. FISCHER, Jer I 117.

736 Es ist ein typisches Merkmal für das Jeremiabuch, das Motiv von dem Vergießen unschuldigen Blutes als Begründung für die Zerstörung Jerusalems zu nutzen. Vgl. M. KONRADT, Deutung 220.

737 Dabei fällt auf, dass das Substantiv הַר הַרְגָה nur in Jer 7,32; 12,3; 19,6 und Sach 11,4,7 vorkommt. Dabei gibt Jer 7,32<sup>LXX</sup> dieses mit einem Partizip vom Verb ἀναιρέω wieder, das auch die Tötung der Kinder in Betlehem in Mt 2,16 beschreibt. Diese Umbenennung des Ackers in Mt 27,7f. ist mit Jer 7,32; 19,11f. zusammenzubringen, wo ebenfalls eine Umbenennung eines Platzes vorgenommen wird: Nicht mehr wird dieser Ort weiterhin διάπτωσις και πολυάνδριον υἱοῦ Ἐννομ genannt werden, sondern ἡ πολυάνδριον τῆς σφαγῆς.

738 Die Umbenennung der Orte (Jer 19,6) und die Bestimmung des Tofets als Begräbnisplatz (19,11) hat seine Parallele in 7,31f. Hier wird ebenfalls die Schuld aufgezeigt, wobei allein auf das Verbrennen der Kinder verwiesen wird.

739 Vgl. U. LUZ, Mt IV 233 Anm. 27; G. FISCHER, Jer I 595.

740 Vgl. S. VAN TILBORG, Reading 173; M. KNOWLES, Jeremiah 70f.

verstehen ist.<sup>741</sup> Der Zusammenhang zwischen der Übergabe »unschuldigen Blutes« (*αἷμα ἀθῶον*) in Mt 27,1.4 und dem Gerichtshandeln JHWHs, das an der Umbenennung des Töpferackers in Blutacker (27,8: *ἀγρός αἵματος*) ablesbar ist, wird im neutestamentlichen Text zusätzlich durch den Begriff *αἷμα* hergestellt.<sup>742</sup> Weil die Hohepriester mit Jesus *αἷμα ἀθῶον* übergeben haben und damit wie die Könige Judas in Jer 19,4 agieren,<sup>743</sup> wird JHWH die Täter bestrafen und so der Acker, der den Namen *ἀγρός αἵματος* erhält, bei der Zerstörung Jerusalems<sup>744</sup> im Jahr 70 n. Chr. als Begräbnisplatz dienen. Matthäus nennt also die Konsequenzen, die sich aus der Übergabe Jesu ergeben, nicht explizit,<sup>745</sup> sondern spielt sie mit Hilfe von Jer 19 ein und parallelisiert die Folgen aus Jer 19 und Mt 27 miteinander: In dem Acker des Töpfers, der Blutacker genannt werden wird, spiegelt sich das Schicksal Jerusalems wider.

Die negative Darstellung der jüdischen Autoritäten im Matthäusevangelium dient besonders als Kontrastfolie für das Auftreten Jesu als Messias.<sup>746</sup> Anders als die etablierten Herrscher wendet er sich dem Volk zu und befreit es aus seiner »soteriologischen Notlage«<sup>747</sup>. Dies geschieht besonders auf den drei Applikationsfeldern seiner Barmherzigkeit, die sich in der Heilung von Kranken und Besessenen (z. B. 8,2–4; 17,14–21), der Befreiung der Sünder von ihrer Schuld (z. B. 9,2–8) und der Versorgung der Hungernden mit Nahrung (z. B. 14,15–21; 15,29–39) realisiert.<sup>748</sup>

Die positive Zuwendung Jesu Christi zu Israel wie auch das unheilvolle Handeln der etablierten Regenten wird verdeckt bereits in 1,1.18–4,16 in den Blick genommen. So ist es auf der einen Seite der König Herodes, der wie die jüdischen Autoritäten in 27,1–10 Unheil über das Volk bringt, indem er nicht nur die Kinder in Bethlehem töten lässt (2,16), sondern durch den Mord an »unschuldigem Blut« in der Logik des Propheten Jeremia (2,17f.) auch das Gericht über Jerusalem herabrufft. Auf der anderen Seite hebt das erste und letzte Zitat des matthäischen Prologs (1,22f.; 4,14–16) die positive Zuwendung Jesu zu Israel besonders hervor, wenn Jesus darin als Immanuel und Licht des Gottesvolkes

741 Zu weiteren Gemeinsamkeiten vgl. die tabellarische Übersicht bei S. VAN TILBORG, Reading 170.

742 Innerhalb von Mt 27,1–8 findet sich somit ein doppeltes ätiologisches Wortspiel des Namens »Blutacker«.

743 Vgl. S. VAN TILBORG, Reading 169.

744 Es ist interessant, dass S. LÜCKING, Zerstörung, in seinem Aufsatz über die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen gar nicht auf Mt 27,1–10 bzw. das Matthäusevangelium als Ganzes zu sprechen kommt.

745 Explizit sagt Jesus dieses den Pharisäern und Schriftkundigen in Mt 23,29–39 an: Über sie kommt alles gerechte Blut (23,35).

746 Vgl. M. KONRADT, Israel 39.

747 M. KONRADT, Mt 58.

748 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 428.

vorgestellt wird. Auch wird im Prolog diese Zuwendung Jesu Christi zu Kranken, Sündern und Hungernden bereits dadurch ins Spiel gebracht, dass er in 1,1.18–4,16 als neuer David, Mose und Josef vorgestellt wird. Wie bereits der alttestamentliche Josef ernährt auch Jesus das Volk (Gen 41; Mt 14,15–21) und wie bereits Mose befreit auch Jesus sein Volk, allerdings nicht aus Ägypten, sondern von ihren Sünden (Mt 1,21; 9,2–8). Und schließlich verbindet Matthäus die Heilungen von Kranken und Besessenen eng mit der Vorstellung Jesu Christi als davidischer Hirte.<sup>749</sup>

Die folgende Untersuchung der Herrschaftspolitik von Messias und König gliedert sich in sechs Teile. Erstens ist in den Blick zu nehmen, wie Matthäus mit Hilfe explizit markierter Schriftzitate deutlich macht, dass der Sinn der Jesusgeschichte darin besteht, sich Israel heilvoll zuzuwenden. Konkret zeigt sich das darin, dass Jesus in 1,1.18–4,16 als neuer David (Teil 2), als neuer Josef (Teil 3) und neuer Mose (Teil 4) vorgestellt wird und damit seine Zuwendung zu den Kranken, Hungernden und Sündern vorbereitet wird. In einem fünften Teil ist näher auf die Herrschaftspolitik des König Herodes einzugehen, der durch sein Tun Unheil über das Volk in Judäa bringt. Abschließend folgt sechstens eine Ergebnissicherung.

## 1. »... damit sich erfüllt ...«. Die finale Sinnrichtung der Jesusgeschichte nach Mt 1,22f. und 4,14–16

In Mt 1,1.18b–4,16 finden sich zehn Verweise auf das Alte Testament, die explizit als solche markiert werden, wobei die eine Hälfte (2,6; 4,4.6.7.10) durch die Figuren der Erzählung mit Hilfe von *γράφται*, die andere Hälfte (1,22f.; 2,15.17f.23; 4,14–16) durch den auktorialen Erzähler eingeführt werden und dabei die Jesusgeschichte als Erfüllung der prophetischen Verheißung deuten.<sup>750</sup> Innerhalb der zweiten Gruppe weisen sich der erste und letzte Verweis als zusammengehörig aus. Das zeigt sich besonders an vier Punkten. Erstens wird (wie schon in 2,15) durch das finale *ἵνα* in der Einleitungsformel 1,22 und 4,14 deutlich gemacht, dass Ziel und Sinn der Jesusgeschichte in der Erfüllung dieser alttestamentlichen Prophetenverheißung liegen. Zweitens gelten 1,22f. und 4,14–16 als die beiden einzigen Zitate im matthäischen Prolog, die einen Text des Propheten Jesaja zur Grundlage haben, wobei nur in 4,14 der Name des Propheten auch explizit genannt wird. Drittens steht in beiden Zitaten die rettende Zuwendung Jesu Christi im Vordergrund. Nach 4,15f. führt sein Auftreten dazu, dass das Volk (*λαός*) ein Licht sieht und denen, die im Dunkeln sitzen, ein Licht aufgeht. Me-

749 Dazu M. KONRADT, Israel 18–52.

750 Dazu U. LUZ, Mt I 189–197.

taphorisch wird damit auf die soteriologische Notlage des Volkes in Galiläa angespielt, aus der Jesus Christus Israel<sup>751</sup> rettet.<sup>752</sup> Der Befreier arbeitet dabei, wie 1,23 zeigt, nicht auf eigene Rechnung, sondern sein soteriologisches Eingreifen ist das eines Mittlers, durch den JHWH mit seinem Volk ist. Viertens können die Rezipienten, falls sie die Zitate ihrem alttestamentlichen Ursprung in Jes 7,14 und 8,23–9,1 zuordnen und deren Kontext einspielen können, erkennen, dass der Immanuel und Retter dort als Davidide vorgestellt wird. Die soteriologische Bedeutung der Davidssohnschaft Jesu Christi wird auch außerhalb des Anfangsteils des Evangeliums deutlich. Hat Matthäus die Bezeichnung »Davidsohn« für Jesus bereits im Markusevangelium vorgefunden, ergänzt er sie an sechs weiteren Stellen redaktionell (1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 21,9.15) und weist damit auf die Bedeutung dieser Aussage für seine Christologie hin. Wie schon bei Markus ist die Davidssohnschaft Jesu Christi besonders mit seiner Hinwendung zu den Kranken verbunden. So rufen sowohl die Blinden in 9,27; 20,30.31 als auch die Frau für ihre besessene Tochter in 15,22 Jesus als Davidsohn an und erhoffen sich damit Heilungen von der Krankheit. Dagegen sind es in 12,23 die Volksmengen, die nach der Heilung eines blinden und stummen Besessenen die Frage stellen, ob dieser der Sohn Davids sei, und die Kinder im Heiligtum, die nach der Heilung von Blinden und Tauben in 21,9 Jesus als Sohn Davids zujubeln. Wenn sich also Jesus als Sohn Davids ab 4,17 den Kranken und Besessenen in Israel in aller Öffentlichkeit zuwendet, nehmen die beiden Schriftzitate in 1,22f.; 4,14–16 die Zuwendung eines Davididen zum Gottesvolk bereits in den Blick. Im Verborgenen zeigt sich damit bereits im Prolog, für welche Politik dieser Davidsohn steht.

### 1.1 Der Immanuel (Mt 1,22f.)

Jes 7,14 entstammt der Episode 7,10–17 und näher hin dem »Immanuelorakel« (7,10–14).<sup>753</sup> Hier gibt JHWH dem Haus David ein Zeichen, das das Vertrauen in seinen Beistand zeigen soll.<sup>754</sup> Durch die Verheißung der Geburt eines<sup>755</sup> Sohnes aus dem Geschlecht Davids<sup>756</sup> mit dem »sprechenden« Namen Immanuel, der

751 Der Begriff *λαός* in Mt 4,16 bezieht sich auf Israel. Vgl. U. LUTZ, Mt I 236.

752 Vgl. M. KONRADT, Mt 58.

753 Vgl. W. BEUKEN, Jes I 189f.201–207.

754 Vgl. W. BEUKEN, Jes I 202f.

755 Von Jes 36f. her lässt sich vermuten, dass es sich bei dem Immanuel um Hiskija, den Nachfolger des Ahas handelt, da die in den beiden Kapiteln erzählte Rettung Jerusalems auf dem Hintergrund der Verheißung zu verstehen ist. Vgl. W. BEUKEN, Jes I 204f. Zu der Gegenüberstellung von Ahas und Hiskija vgl. I. BROER, Ankündigung 172f.

756 Zu weiteren Deutungsmöglichkeiten und Differenzierungen vgl. die Darstellung bei W. BEUKEN, Jes I 203–205.

in 8,8.10 in übersetzter Form zu finden ist (μεθ' ἡμῶν [κύριος] ὁ θεός), will JHWH seine rettende Nähe mit Juda Ausdruck verleihen.<sup>757</sup> Konkret zeigt sich dieser Beistand darin, dass er in der Situation der politisch-militärischen Bedrohung Judas durch Aram und das Nordreich Israel (7,1.6)<sup>758</sup> einschreiten und sich gegen das Land der gegnerischen Allianz wenden wird (7,16).<sup>759</sup> Matthäus zitiert Jes 7,14 in Mt 1,23, verändert den alttestamentlichen Text allerdings an verschiedenen Stellen.

Der Konsonantenbestand von Jes 7,14 ist einheitlich überliefert. Allerdings ermöglicht die Perfektform וקראת je nach Vokalisation eine unterschiedliche grammatikalische Bestimmung des Verbs. So kann וקראת die 2. Person Singular Maskulin/Feminin Perfekt Qal oder die 3. Person Singular Feminin Perfekt Qal meinen.<sup>760</sup> Eine zusätzliche Alternative bietet die Jesajarolle vom Toten Meer (1QIsa<sup>a</sup>),<sup>761</sup> die mit וקרא die 3. Person Singular Maskulin Perfekt Qal liest.<sup>762</sup> Die wichtigen Handschriften von LXX zeigen dagegen an zwei Stellen eine unterschiedliche Überlieferung.<sup>763</sup> Erstens wird וקראת verschieden wiedergegeben. Sinaiticus (א) bietet die 3. Person Singular Futur (καλέσει), B und A überliefern die 2. Person Singular Futur (καλέσεις). Zweitens wird das Adjektiv הרה unterschiedlich übersetzt. So findet sich in א und A ἐν γαστρὶ ἔξει, während B mit anderen Handschriften ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται schreibt. Mt 1,23a (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει) stimmt mit LXX vollkommen überein, legt man den rekonstruierten Text zugrunde. Folgt man allerdings dem Vatikanus (B) in Jes 7,14, der mit anderen Handschriften ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται schreibt, ließe sich zugleich eine Differenz feststellen. Nicht eindeutig ist auch das Verhältnis zwischen MT und Mt zu beurteilen. Ἡ παρθένος bildet, nimmt man LXX zum Maßstab, eine mögliche, aber durchaus ungewöhnliche Wiedergabe von העלמה,<sup>764</sup> wie sie neben Jes 7,14 nur noch für Gen 24,43 bezeugt ist.<sup>765</sup> Denn eine עלמה ist zumeist ebenfalls eine Jungfrau, ohne dass ihre Bedeutung darin vollkommen aufgeht.<sup>766</sup> Mt 1,23b (καὶ τέξεται υἱόν) ist sowohl identisch mit LXX als auch eine wörtliche Wiedergabe von MT. Mt 1,23c (καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ) gibt mit Ausnahme der Verbform (Mt: καλέσουσιν; Jes 7,14: וקראת oder וקרא/καλέσεις oder καλέσει) den masoretischen Text und LXX wieder. Mit der Pluralform

757 I. BROER, Ankündigung 176.

758 Die Könige aus Israel und Aram versuchen dabei, mit Tabeal einen neuen Herrscher in Juda einzusetzen. Damit stand die Daviddynastie auf dem Spiel. Vgl. I. BROER, Ankündigung 171.

759 Dagegen nimmt Jes 7,17 bereits auf die Ereignisse aus dem Jahr 701 v. Chr. Bezug, in dem der assyrische König Sanherib Juda stark verwüstete. 7,15 verbindet das Immanuelzeichen ebenfalls mit dem Gerichtsaspekt. In diachroner Perspektive sind daher 7,15.17 später hinzugefügt worden. Vgl. W. BEUKEN, Jes I 205f.

760 So auch G.M. SOARES PRABHU, Formula Quotation 229, der allerdings aus inhaltlichen Gründen die 2. Person Singular Feminin ausschließt.

761 Eine tabellarische Übersicht der unterschiedlichen Textformen bietet G.J. STEYN, Form 431.

762 Vgl. G.M. SOARES PRABHU, Formula Quotation 229.

763 Dazu K. STENDAHL, School 97.

764 Die jüdischen Revisionen des 2. Jhs. n. Chr. schreiben alle ἡ νεᾶνις.

765 Vgl. C. DOHMEN, Art. עלמה 174; G.J. STEYN, Form 432.

766 I. BROER, Ankündigung 175f., zeigt auf, dass עלמה auf eine heiratsfähige, geschlechtsreife Frau zielt, deren Jungfräulichkeit nicht direkt angesprochen wird, was aber wohl für die meisten dieser Frauen gilt. Vgl. auch J.A. FITZMEYER, Art. παρθένος 94.



(καλέσουσιν)<sup>767</sup> zeigt sich Matthäus damit unabhängig von allen alttestamentlichen Versionen.<sup>768</sup> Insgesamt zeigt sich also eine etwas größere Nähe zwischen den rekonstruierten Texten von LXX und Mt, ohne dass MT nicht auch als Vorlage für Mt in Frage kommen würde. Nimmt man allerdings die Priorität vom B in Jes 7,14 an,<sup>769</sup> der ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται schreibt, würde Mt sich in diesem Fall von LXX unterscheiden.

Die weitestgehende parallele Struktur zwischen Mt 1,21 und 1,23<sup>770</sup> lässt keinen Zweifel daran offen, dass Maria mit der παρθένος und Jesus mit dem Immanuel zu identifizieren ist. Was aber ist alles geschehen (τοῦτο δὲ ὄλον γέγονεν), damit sich das Wort JHWHs, das er durch den Propheten spricht, erfüllt? Die ersten beiden Teile des Prophetenwortes in Mt 1,23 (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν) weisen durch die Stichwortverbindungen auf konkrete Aspekte der Geburtsgeschichte hin, von denen im ersten und letzten Vers erzählt wird. Indem Maria vom heiligen Geist schwanger war (1,18: εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου) und Josef sie bis zur Geburt des Sohnes nicht erkannte (1,25: καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν), erfüllt sich (für Matthäus) die Verheißung des Propheten aus Jes 7,14. Damit ist auch klar, dass die Schwangerschaft Marias nicht auf den Geschlechtsverkehr mit heiligen Geist zurückgeht, sondern die Entstehung Jesus anders zu verstehen ist: Maria bleibt (mindestens) bis zur Geburt Jesu Christi Jungfrau.<sup>771</sup> Die Benennung des Sohnes mit Immanuel aus Jes 7,14 wird im matthäischen Text mit einer Formel aus Jes 8,8.10 kombiniert (1,23: καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός).<sup>772</sup> Damit macht Matthäus deutlich, dass diejenigen, die diesen Sohn Immanuel nennen, dieselben sind, die Gottes Präsenz durch das Wirken Jesu Christi verspüren.<sup>773</sup>

Für den Evangelisten kommt es auf diese letzten beiden Zeilen besonders an. Dieses »Achtergewicht«<sup>774</sup> von 1,23 blickt auf die Benennung des Sohnes mit dem Namen Jesus durch Josef zurück (1,21) und voraus (1,25) und vertieft die Ver-

767 Ungeachtet dessen bietet D in Mt 1,23 die Singularform καλέσεις.

768 Vgl. K. STENDAHL, School 98. G.J. STEYN, Form 432: »One can assume with fair certainty that at least the plural of the 3rd person, as found in Matthew's version, is due to his own hand.« Sie verweist wohl auf die Gemeinde. Vgl. I. BROER, Ankündigung 185.

769 So M.J.J. MENKEN, Bible 122

770 Hinzu kommt noch der Aspekt, dass sowohl in Mt 1,21 als auch in 1,23 JHWH spricht, und zwar entweder durch seinen Boten (1,20: ἄγγελος κυρίου) oder durch den Propheten (1,22: τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου).

771 So auch U. LUZ, Mt I 151: »Der gerechte Josef erfüllt die Weissagung von Jes 7,14 auch darin, daß Maria als Jungfrau einen Sohn gebären kann.« Auch M. KONRADT, Mt 37 f., weist darauf hin, dass es bei Matthäus um die Jungfräulichkeit einer bereits schwangeren Frau geht.

772 Vgl. W. CARTER, Soteriology 510. Von einer Kompilation spricht H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund 18.

773 S. SCHREIBER, Anfänge 168: »Von Anfang an wird also die Geschichte des irdischen Jesus transparent für das heilvolle Wirken Gottes in und durch ihn.«

774 H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund 14.

heißung, die mit dem Namen Jesus verbunden ist, theologisch: Indem Jesus sein Volk von ihren Sünden rettet, zeigt sich für die Rezipienten beispielhaft, dass Gott mit ihnen ist. So wird »[d]ie in V. 21 vorgebrachte soteriologische Bedeutung Jesu [...] vertieft«. <sup>775</sup> Entscheidende Bedeutung kommt in diesem Kontext die Bezeichnung Josefs als Sohn Davids (1,20: Ἰωσήφ υἱὸς Δαυίδ) zu. Denn die Erfüllung der Verheißung eines Immanuel aus dem Haus David kann sich nur deswegen erfüllen, weil Josef, der Sohn Davids, zum Vater Jesu wird. Dass Jesus, der sein Volk von ihren Sünden retten wird, von Maria geboren und so zum Sohn Josefs wird, geschieht für Matthäus also, damit (ἵνα) sich die Verheißung aus Jes 7,14 erfüllen kann. So wird Jesus durch die Geburt zum Sohn Davids, durch dessen Handeln deutlich vor Augen gestellt wird, dass JHWH mit seinem Volk ist. Dabei lassen sich gegenüber dem alttestamentlichen Text zwei Differenzen feststellen, so dass es zu einer Bedeutungserweiterung des Prätextes kommt. Erstens verweist der Immanuel als Zeichen für Matthäus nicht auf das militärisch-politische Handeln JHWHs wie noch in Jes 7, durch das Juda von den feindlichen Völkern Aram und Israel gerettet wird, sondern auf die Zuwendung zu seinem Volk, wie es sich in der Sündenvergebung (1,21) exemplarisch zeigt. Zweitens ist der matthäische Immanuel nicht nur ein reines Zeichen, sondern, wie 1,21 zeigt, vielmehr selbst Mittler von JHWHs heilvollen Wirken. Wenn Jesus in 9,2 etwa dem Kranken die Sündenvergebung JHWHs zusagt, macht er deutlich, dass nicht er selbst das eigentliche Subjekt der Vergebung ist. Damit zusammen hängt auch die enge Bindung, die 1,22f. mit der Rede von der Gottessohnschaft Jesu Christi aus 2,15 aufweist. <sup>776</sup> Als Mittler zwischen JHWH und den Menschen übernimmt Jesus Christus die typische Funktion eines altorientalischen Königs, der seiner vermittelnden Funktion mit Hilfe der genealogischen Bezeichnung »Gottessohn« Ausdruck verleiht. Gerade also in seiner Herrschaftsausübung als Gottessohn erweist sich Jesus Christus damit als Immanuel, durch den JHWH sein Heil zu Israel bringt. <sup>777</sup> Insofern ist die politische Dimension von Jes 7, wenn auch mit anderer Akzentsetzung, schlussendlich doch im matthäischen Text präsent.

## 1.2 Das Licht des Volkes (Mt 4,14–16)

Das letzte Erfüllungszitat innerhalb von Mt 1,18b–4,16 entstammt dem Abschnitt Jes 8,19–9,6, der als Epilog zur »Immanuelschrift« (5,1–9,6) fungiert. <sup>778</sup> Der Abschnitt besteht aus zwei Teilen (8,19–22; 8,23–9,6): Nehmen 8,19–22 Belehrung

<sup>775</sup> M. KONRADT, Mt 38.

<sup>776</sup> Nur die beiden Erfüllungszitate in Mt 1,22f. und 2,15 werden explizit auf JHWH (τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου) als Sprecher zurückgeführt. Vgl. M. KONRADT, Israel 301.

<sup>777</sup> Vgl. M. KONRADT, Israel 309.

<sup>778</sup> Vgl. W. BEUKEN, Jes I 130.233–257.

und Notschilderung des Volkes in den Blick, gilt 8,23–9,6 als »Prophetie über das Nordreich«<sup>779</sup>, die die Wende zum Heil (8,23–9,4) mit dem Auftreten eines davidischen Fürsten begründet (9,5f.).<sup>780</sup>

Jes 8,23–9,4 stellt die göttliche Befreiung des Gottesvolkes, das in Finsternis sitzt (9,1), in den Mittelpunkt. Dabei werden die Finsternis und Unterdrückung dem Licht und der Freude gegenübergestellt und so das befreiende Handeln symbolisch dargestellt.<sup>781</sup> 9,5f. dagegen blickt »auf die Geburt und Inthronisation des Erbnachfolgers aus dem Hause David«<sup>782</sup> zurück, durch dessen Präsenz der transzendente JHWH wirkt.<sup>783</sup> Dieser Herrscher wird auf den Thron Davids (9,6: ἐπὶ τὸν θρόνον Δαυιδ) sitzen und weist sich damit als Davidide aus.<sup>784</sup> Die Formulierung in 9,5 (παῖδιον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν) lässt durch das »uns« eine Anspielung auf den Immanuel (7,14) erkennen: So ist »das besondere Zeichen, das JHWH einst König Ahas gab, nun in Erfüllung gegangen«<sup>785</sup>.

Matthäus zitiert in 4,15f. den Beginn des zweiten Teils von Jes 8,19–96. Dabei verändert er seine alttestamentliche Vorlage an einigen Stellen.

Den Vers Jes 8,23 kürzt Matthäus dabei auf fünf geographische Angaben,<sup>786</sup> während er Jes 9,1 besonders dahingehend verändert, dass den Bewohnern der nördlichen Territorien ein Licht aufging (Mt 4,16: φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς), nicht ein Licht über sie erstrahlte (Jes 9,1: φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς).<sup>787</sup> Insgesamt zeigt sich, wie Matthäus seiner alttestamentlichen Vorlage ein paralleles Gepräge gibt: Dazu zählt das zweimalige γῆ zu Beginn und die Partizipien ὁ καθήμενος und τοῖς καθημένοις.<sup>788</sup>

Mit 4,15f. spielt Matthäus auf den Beginn von Jes 8,23–9,6 an, was allerdings keinesfalls ausschließt, dass die Rezipienten den alttestamentlichen Kontext mithören konnten. Gerade die explizite Zuordnung des Zitates zu Jesaja in der Einleitungsformel (Mt 4,14) könnte darauf hinweisen, dass der Bezug zu diesem

779 W. BEUKEN, Jes I 240. Für den Nordreichbezug sprechen nicht nur die geographischen Angaben in Jes 8,23, sondern auch die Rede vom »Tag Midians« in Jes 9,3.

780 Vgl. W. BEUKEN, Jes I 249. Dagegen betont R. KILIAN, Jes I 70, dass Jes 8,23 die Funktion eines Übergangsabschnittes zukommt.

781 R. KILIAN, Jes I 70: »Die Not derer, an die das Wort gerichtet ist, wird dadurch gewendet, daß ihnen im Lichte die gnädige, hilfreiche Gegenwart Gottes aufstrahlt«. Vgl. auch W. BEUKEN, Jes I 247.

782 W. BEUKEN, Jes I 249.

783 Vgl. H. WILDBERGER, Jes I 387. Es kommt also zu einer Aktualisierung von Jes 8,23–9,4, wenn zunächst das Heil ganz von JHWH ausgeht, in 9,5f. allerdings der davidische Herrscher als Retter auftritt.

784 Vgl. W. BEUKEN, Jes I 307.

785 W. BEUKEN, Jes I 250.

786 Jes 8,23<sup>LXX</sup> spricht zusätzlich noch von den Landesteilen Judas (τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας). Falls Matthäus die LXX vorlag, musste er auf diese Angabe verzichten, weil es ihm um das Wirken Jesu Christi in Galiläa (und Peräa) geht. Vgl. J. GNILKA, Mt I 96.

787 Vgl. J. GNILKA, Mt I 97.

788 Vgl. J. GNILKA, Mt I 96.

Propheten und seiner Botschaft eine wichtige Rolle zukommt. Für den Evangelisten zielt der Herrschaftsantritt Jesu Christi in Kafarnaum (4,12 f.) damit auf die Erfüllung der Verheißung vom Herrschaftsantritt eines Davididen in den nördlichen Territorien ab (Jes 8,23–9,6): Jesus, der Messias, wendet sich daher als Sohn Davids dem Volk in Galiläa zu.

Mit der Rede vom Galiläa der Heiden in Mt 4,15 (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν) macht der Evangelist darauf aufmerksam, dass die soteriologische Zuwendung Jesu nicht nur dem Gottesvolk, sondern auch allen Menschen zukommen soll.<sup>789</sup> Das zeigt sich etwa darin, dass nicht nur Israel nach 4,16 ein Licht sieht (ὁράω) und ihm ein Licht aufgeht (ἀνατέλλω), sondern auch die heidnischen Magiern den Stern des Judenkönigs im Aufgang sehen (2,2.9: ὁράω/ἀνατολή): Sie kommen, um vor dem fremden König der Juden die Proskynese zu vollziehen (ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ). Auch die Rede von Jesus als Sohn Abrahams in 1,1, in dem nach Gen 18,8 alle Völker der Erde gesegnet sein werden (καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς; ähnlich 12,3), kann unter diesen Voraussetzungen nicht nur als eine rein genealogische Information gelesen werden, sondern die Zuwendung Jesu Christi zu allen Menschen in den Blick nehmen.<sup>790</sup>

## 2. Jesus als neuer David

### 2.1 Der alttestamentliche David und die Ablösung der etablierten Herrschaft

Der Name David fällt im Alten Testament in 1 Sam 16,1–13<sup>791</sup> zum ersten Mal. Der Text erzählt von der Erwählung und Salbung Davids zum König und der damit zum Ausdruck kommenden Verwerfung Sauls, des herrschenden Königs.<sup>792</sup> JHWH sendet den Propheten Samuel nach Bethlehem zu Isai und beauftragt ihn, den unter seinen Söhnen zu salben, den er ihn nennen wird (16,3: καὶ χρίσεις ὃν ἐὰν εἶπῃ πρὸς σέ). Es ist der jüngste Sohn mit Namen David, den JHWH erwählt hat, so dass Samuel ihn salbt und der Geist Gottes auf ihn kommt (16,13: καὶ ἐφῆλατο πνεῦμα κυρίου ἐπὶ Δαυιδ).<sup>793</sup> Die Salbung Davids wird im weiteren Verlauf seines Lebens noch mehrere Male wiederholt, besonders auch

789 Vgl. M. EBNER, Jesus 35. Damit wird der alttestamentliche Text wohl umgedeutet, verweist die Erwähnung der Völker in Galiläa auf die dort angesiedelte heidnische Bevölkerung (vgl. ebd.).

790 Vgl. F. WILK, Jesus 84; M. KONRADT, Matthäus 34.

791 Zur Textabgrenzung vgl. S. SCHROER, Sam 84 f.

792 Vgl. W. BEUKEN, Jes I 307.

793 David, der Gesalbte, hat also den Geist, während von Saul der Geist weicht (1 Sam 16,14). Vgl. S. SCHROER, Sam 84. W. DIETRICH/T. NAUMANN, Sam 50–59, sprechen von der Erwählung Davids und Verwerfung Sauls.

zu Beginn seiner Herrschaft über das Nordreich Israel. So kommen in 2 Sam 5,1–5 die Stämme Israels in Hebron zusammen und sprechen das Wort JHWHs zu David, er solle das Volk Israel wie ein Hirte weiden und sein Anführer sein (5,2: *Σὺ ποιμανεῖς τὸν λαὸν μου τὸν Ἰσραηλ, καὶ σὺ ἔσει εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ*).

Die prophetische Literatur der nachexilischen Zeit kündigt für die Zukunft die Ablösung der Fremdherrschaft durch einen neuen David an. Beispielhaft<sup>794</sup> lässt sich das an den Texten Mi 5,1 und Jes 11,1 zeigen,<sup>795</sup> die den erwarteten Herrscher aufgrund seiner Herkunft (*κῶν/ἐξέρχομαι*) als neuen David kennzeichnen. Der Prophet Micha kündigt in 5,1 einen Herrscher an, der aus Bethlehem kommt und sich so als neuer David zu erkennen gibt (*ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται*),<sup>796</sup> während Jes 11,1 nicht die geographische, sondern genealogische Herkunft Davids von Isai in den Blick nimmt (*Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί*).<sup>797</sup> Mi 5,1 wie Jes 11,1 blicken dabei auf die zukünftige Herrschaft eines Regenten, der gar kein Davidide ist,<sup>798</sup> sondern ein neuer David.<sup>799</sup> In beiden Fällen ermöglicht JHWH (wie schon in 1 Sam 16) einen Neuanfang<sup>800</sup> und beendet damit implizit schon die Herrschaft des etablierten Königs.

## 2.2 Der davidische Hirte und seine Zuwendung zu den Kranken und Besessenen

Mt 2,1–12 ist durch zwei prägnante Oppositionen<sup>801</sup> bestimmt, die eng miteinander verbunden sind. Die erste Opposition besteht zwischen Herodes, der *dreimal* als *ὁ βασιλεύς* bezeichnet wird (2,1.3.9),<sup>802</sup> auf der einen Seite und der geborenen Herrschergestalt, die mit dem Kind Jesus identifiziert werden kann,<sup>803</sup> auf der anderen Seite.<sup>804</sup> Für diese Herrschergestalt finden sich in 2,1–12 *drei* unterschiedliche Bezeichnungen: Der Herrscher ist *ὁ τεχθεὶς βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων* (2,2), *ὁ χριστός* (2,4) und ein *ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαὸν μου τὸν Ἰσραηλ*

794 Eine Übersicht bieten Vgl. H.-J. FABRY/K. SCHOLTISSEK, *Messias* 29–34.

795 Mi 5,1–5 »stammt in seiner Endgestalt aus nachexilischer Zeit« (H.-J. FABRY/K. SCHOLTISSEK, *Messias* 31).

796 Vgl. R. KESSLER, Mi 223; S. SCHREIBER, *Anfänge* 16; H.-J. FABRY/K. SCHOLTISSEK, *Messias* 31.

797 Zu dem Zusammenhang von Mi 5,1 und Jes 11,1 vgl. die Diskussion bei R. KESSLER, Mi 224.

798 Vgl. H. SEEBASS, *Herrscherverheißungen* 51.

799 Vgl. W. BEUKEN, Jes I 307; R. KILIAN, Jes I 87.

800 Vgl. S. SCHREIBER, *Anfänge* 16; H.-J. FABRY/K. SCHOLTISSEK, *Messias* 30.

801 So auch H. FRANKEMÖLLE, Mt I 161: »Der Text selbst lebt von Oppositionen.«

802 Vgl. M.T. PLONER, *Schriften* 109.

803 Indem Jesus in Betlehem geboren wurde (Mt 2,1), aus Betlehem der Messias kommt (2,6) und die Magier vor Jesus niederfallen (2,11), kann Jesus bzw. das Kind mit dem Messias identifiziert werden.

804 Vgl. J. EBACH, *Josef* 113.

(2,6). Die Verse 2,1–12 erzählen also von dem Konflikt zwischen zwei Herrschergestalten, der durch die Geburt Jesu offen zu Tage tritt. Die zweite Opposition innerhalb von 2,1–12 besteht zwischen den Orten Jerusalem und Betlehem.<sup>805</sup> Dabei werden die Orte mit den beiden Herrschergestalten Herodes und Jesus verbunden: In Jerusalem residiert Herodes,<sup>806</sup> in Betlehem ist Jesus geboren (2,1.3): »Beide Orte, Jerusalem und Betlehem, haben damit ›ihren‹ eigenen König«. <sup>807</sup> Dabei ist Herodes *de facto* König (2,1.3), während Jesus die Herrschaft über Israel zugesprochen wird,<sup>808</sup> deren Durchsetzung aber zu diesem Zeitpunkt noch aussteht.

Matthäus schafft im zweiten Kapitel seines Evangeliums eine Analogie zwischen David und Jesus auf zwei verschiedenen Ebenen. Auf der ersten Ebene erzählt der Evangelist die Jesusgeschichte so, dass er dabei Aspekte der alttestamentlichen Davidsgeschichte aufgreift: Wie David aus Bethlehem kommt und Saul, der etablierte und gegnerische Regent, ihn töten möchte, so dass David fliehen muss (1 Sam 16; 18f.), wird Jesus in Bethlehem geboren und muss vor dem Tötungsversuch des Königs Herodes fliehen (Mt 2). Auf der zweiten Ebene lässt Matthäus die Hohepriester und Schriftkundigen mit Hilfe des Propheten Micha die Vorstellungen eines gesalbten Herrschers, der aus Bethlehem kommt, einspielen (2,4–6). Auch wenn der Name David hier nicht fällt, ist der Bezug zu ihm eindeutig. Durch seine Herkunft in Bethlehem (2,1) lässt sich Jesus mit diesem neuen David identifizieren. In seiner Geburt markiert JHWH damit einen völligen Neuanfang.<sup>809</sup>

Gegenüber der Textform aus Mi 5,1<sup>810</sup> zeigt der matthäische Text in 2,6 besonders zwei signifikante Veränderungen. Erstens wird die Rede von Bethlehem als unbedeutender Ort aus Mi 5,1 ins Gegenteil umgekehrt: Für Mt 2,6 gilt, dass Bethlehem keineswegs (οὐδαμῶς) klein und unbedeutend ist, weil aus ihm der Herrscher (ἡγούμενος)<sup>811</sup> kommen wird.<sup>812</sup> Zweitens fällt ein Blick auf das γῆ Ἰουδα, das die Rede von Bethlehem als אפרתה/οἶκος τοῦ Εφραθα (Mi 5,1) ersetzt.<sup>813</sup>

805 Vgl. J. EBACH, Josef 113.

806 Die Verbindung des Herodes mit Jerusalem wird dadurch explizit hervorgehoben, dass er mit ganz Jerusalem (Mt 2,3: καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ) auf die Botschaft von der Geburt des Judenkönigs hin erschrickt.

807 M.T. PLONER, Schriften 144.

808 Vgl. M.T. PLONER, Schriften 167.

809 Vgl. M. KONRADT, Sohn 152.

810 Vgl. H. MILTON, Structure 178; Eine synoptische Übersicht der verschiedenen Versionen von Mi 5,1 und 2 Sam 5,2 bietet J. WILLITTS, sheperd-king 102f.

811 Darüber ist Gen 49,10 aufgrund des ἡγούμενος und die Einfügung von γῆ Ἰουδα als Ersatz von אפרתה /οἶκος τοῦ Εφραθα aus Mi 5,1 als Prätext vermutet worden (etwa J. WILLITTS, sheperd-king 106). Die Verbindungslinien sind aber zu schwach. Außerdem lässt sich ἡγούμενος aus 2 Sam 5,2 ableiten. Vgl. M. KONRADT, Sohn 153 Anm. 30.

812 Vgl. M. KONRADT, Sohn 152 Anm. 28.

813 Vgl. J. WILLITTS, sheperd-king 104.

Mit Hilfe von 2 Sam 5,2 nimmt Matthäus dabei »sicher gezielt«<sup>814</sup> die Herrschaft Davids über das Nordreich Israel in den Blick.<sup>815</sup> Die Kombination von Mi 5,1 mit 2 Sam 5,2 führt dabei zu einer »Profilierung« des neuen Davids: Der ἡγούμενος wird als Hirte des Gottesvolkes Israels auftreten.<sup>816</sup> Das Bild vom Hirten ist alttestamentlich belegt,<sup>817</sup> in seiner Bedeutung aber durchaus ambivalent, wie etwa Jer 23,1–4<sup>818</sup> zeigt: Auf der einen Seite stehen die schlechten Hirten, die für JHWH Israel weiden, aber in ihrer Aufgabe versagen, weil sie sich nicht um ihre Herde kümmern (23,1f.).<sup>819</sup> Auf der anderen Seite wird JHWH selbst als guter Hirte auftreten,<sup>820</sup> indem er sich um die Schafe kümmert und sie beschützt (23,3f.),<sup>821</sup> oder, wie Ez 34 verheißt, seinen »Knecht David« als Hirten einsetzt (34,23).

Die Vorstellung vom Hirtenamt Jesu Christi wird außerhalb des matthäischen Prologs wieder aufgenommen, indem neben Jesus als Hirte die Schafe des Hauses Israel treten,<sup>822</sup> zu denen Jesus gesandt ist (15,24: ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ) und zu denen Jesus seine Schüler schickt (10,6: πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ). Die Schafe befinden sich allerdings in einem schlechten Zustand, weil sie von den amtierenden Hirten im Stich gelassen werden: Sie erscheinen wie Schafe ohne Hirten (9,36: ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα).<sup>823</sup> Die Sendung Jesu und die seiner Schüler zu den Schafen wird dabei durch Matthäus eng mit der Zuwendung zu den Kranken und Besessenen verbunden. Findet der Verweis Jesu auf seine Sendung in 15,24 innerhalb einer Heilungsgeschichte seinen Platz, in der eine Frau um die Heilung ihrer besessenen Tochter bittet (15,21–28), sendet Jesus in 10,5–8 seine Schüler<sup>824</sup> zu den Schafen des Hauses Israels, um Kranke und Besessene zu heilen.<sup>825</sup> Bereits in 10,1 erhalten sie dabei die Vollmacht, die unreinen Geister

814 M. KONRADT, Israel 34.

815 Vgl. J. WILLITTS, sheperd-king 110.

816 Vgl. U. POPLUTZ, Bedeutung 257.

817 Hier spielen verschiedene alttestamentliche Texte eine Rolle, die das Verhältnis zwischen JHWH und Israel mit dem Bild vom Hirten und Herde beschreiben. Dazu zählen besonders Ez 34,25.27f. und Ps 78,52f. Vgl. M. KONRADT, Israel 37 Anm. 114.

818 Zur Spruceinheit Jer 23,1–4 vgl. G. FISCHER, Jer I 676–679.

819 Dabei hüten die Hirten die Schafe im Auftrag Gottes. Vgl. G. FISCHER, Jer I 676f.

820 Zur Vorstellung von JHWH als Hirte vgl. B. JANOWSKI/K. SCHOLTISSEK, Art. Gottesbilder 244.

821 Auf jeden Fall zeigt sich, dass die Herde auf einen Hirten angewiesen ist. Vgl. U. POPLUTZ, Bedeutung 258.

822 Die ausschließliche Sendung zu Israel wird damit im Schriftzitat Mt 2,6 begründet. Vgl. M. KONRADT, Israel 36. Zur Sendung des Hirten an Israel vgl. U. POPLUTZ, Bedeutung 258.

823 Die Herde erscheint dabei lediglich ohne Hirten zu sein. Eine tatsächliche Vakanz ist aber nicht festzustellen, weil es Hirten gibt. Vgl. M. KONRADT, Israel 39.

824 Auf diese Weise, so M. KONRADT, Sohn 156, werden die Schüler in »den Dienst der messianischen Zuwendung des Hirten Israels zu seiner Herde gestellt«.

825 Vgl. M. KONRADT, Mt 163.

auszutreiben und jede Krankheit und Schwäche im Volk zu heilen. Auf diese Weise treten die Schüler in die Nachfolge ihres Lehrers, der sich bereits nach 4,23f. und 9,35 allen Kranken und Besessenen in Galiläa<sup>826</sup> zugewendet hat. Die Vorstellung Jesu als davidischer Hirte konkretisiert sich für Matthäus also nicht in explizit politischen Kategorien, sondern seiner Zuwendung zu den Kranken.<sup>827</sup>

In zwei matthäischen Heilungserzählungen (8,5–13; 15,21–28) werden allerdings nicht jüdische, sondern heidnische Menschen Adressaten der Zuwendung Jesu.<sup>828</sup> Dabei zeigt sich, dass der Evangelist beide Texte parallel gestaltet hat und so eng aufeinander bezieht: Beide Erzählungen stimmen darin überein, dass sie von der Heilung des Kindes eines heidnischen Bittstellers, nämlich des römischen Hauptmanns und der kanaanäischen Frau, erzählen, dessen Bitte aber von Jesus (zunächst) abgelehnt wird.<sup>829</sup> Trotzdem bescheinigt Jesus dem Bittsteller einen (großen) Glauben und heilt sein Kind.<sup>830</sup> Besonders das parallele Ende in 8,13 und 15,28 fällt auf:<sup>831</sup>

Mt 8,13	Mt 15,28
καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχη ὑπάγε ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκεῖνη.	τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ ὦ γύναι μεγάλη σου ἡ πίστις γενηθήτω σοι ὡς θέλεις καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκεῖνης

Die Erzählung von der Heilung des Sohnes des Hauptmannes in 8,5–13 spielt in Kafarnaum. Gleich zu Beginn tritt ein heidnischer Hauptmann auf Jesus zu und weist ihn auf die Krankheit seines Sohnes (8,5: *παῖς*) hin.<sup>832</sup> Jesus reagiert auf die Kontaktaufnahme mit einer Frage<sup>833</sup>: Soll ich kommen und ihn heilen (8,7)? Die Frage ist berechtigt, versteht sich Jesus doch als Messias, der an erster Stelle zu Israel gesandt ist. Der Hauptmann reagiert auf diese Frage argumentativ, indem er die universale Bedeutung Jesu für alle Menschen hervorhebt. Jesus bescheinigt dessen großen Glauben und erklärt sich bereit, den Sohn des Hauptmannes zu heilen.<sup>834</sup>

826 Obwohl die Volksmengen nach Mt 4,25 Kranke aus allen Teilen Israels (und darüber hinaus) zu Jesus bringen, ist Galiläa der Raum, in dem er als Messias agiert. Vgl. M. KONRADT, Mt 63.

827 So urteilt M. KONRADT, Sohn 169: »Die matthäische Darstellung bedeutet eine Entmilitarisierung der Gestalt des davidischen Messias«.

828 Zum Zusammenhang vgl. P. FIEDLER, Mt 281.

829 Vgl. P. FIEDLER, Mt 203.

830 Vgl. M. KONRADT, Israel 71.

831 Vgl. M. KONRADT, Israel 70f.

832 Der Begriff *παῖς* lässt es offen, ob es sich um den Sohn oder den Knecht des Hauptmannes handelt. In der Parallele zu Mt 15,21–28, wo es um eine Heilung der Tochter der Kanaanäerin geht, liegt es näher, hier unter *παῖς* den Sohn des Hauptmannes zu verstehen. Vgl. dazu P. FIEDLER, Mt 202.

833 Vgl. P. FIEDLER, Mt 202; M. KONRADT, Mt 134.

834 Vgl. M. KONRADT, Mt 135–138.



Die zweite Erzählung in 15,21–28 hat Matthäus aus Mk 7,24–30 übernommen, zugleich aber in mehreren Punkten verändert. Dazu gehört zum einen die Umarbeitung des letzten Verses in 15,28, die in Anlehnung an 8,13 geschieht. Dazu kommt, dass die Frau in der matthäischen Erzählung – anders als bei Markus – eine Kanaanäerin ist. Das Treffen auf syrischem Boden kommt für die Rezipienten des Evangeliums aber nicht unvorbereitet, erzählt doch Matthäus bereits in 4,25, dass der Ruf Jesu bis nach Syrien vorgedrungen ist.<sup>835</sup> Die Frau bittet Jesus um Erbarmen für ihre Tochter,<sup>836</sup> die schlimm besessen ist. Den Schülern dagegen ist ihr Schreien lästig, so dass sie Jesus bitten, sie wegzuschicken. Auch Jesus schließt die Heilung der Tochter aus, weiß er sich doch allein zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (15,24: *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ*). Doch ist es die Argumentation der Frau (s. u.), die Jesus überzeugt und so zu der Heilung der Tochter führt.

Sowohl in 8,5–13 als auch 15,21–28 nimmt Matthäus die universalistische Ausweitung der Mission seiner Schüler aus 28,18–20 vorweg,<sup>837</sup> die auf den Befehl des Auferstandenen zurückgeht und damit die Sendung allein zu Israel aus 10,5 aufnimmt und modifiziert: Alle Menschen sollen nun zu Adressaten der Botschaft und der Zuwendung Jesu Christi werden.<sup>838</sup> Dieses Ziel der matthäischen Erzählung wird aber bereits im ersten Vers angekündigt, wenn Jesus als Sohn Abrahams vorgestellt wird. Denn mit Abraham lässt sich nicht nur das Thema der Erwählung Israels verbinden, sondern auch die Verheißung des Heils für alle Völker (so etwa Gen 12,3).<sup>839</sup>

Die enge Bindung der Darstellung Jesu Christi als neuer David an seine heilende Zuwendung zu Israel wird im Matthäusevangelium durch die metaphorische Rede von Jesus Christi als »Hirte« und dem Gottesvolk als »Schafe« ermöglicht, die als Scharnier zwischen Prolog und der ab 4,17 beginnenden Jesusgeschichte fungiert. Das zeigt sich an zwei Punkten. Erstens beschreibt der Prophet in 2,6 den *ἡγούμενος* als jemanden, der das Volk Israel weiden wird (*ποιμανεῖ τὸν λαὸν μου τὸν Ἰσραήλ*), während gerade dieses Haus Israel in 10,6 und 15,24 als »Schafe« (*τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ*) bezeichnet wird. Die Darstellung Jesu Christi als Hirte im Prolog entspricht damit komplementär der Rolle Israels als Schafe ab 4,17. Zweitens wird nach 2,6 der Herrscher, der Israel weiden wird, aus Bethlehem kommen. Nicht nur Matthäus, sondern schon die alttestamentliche Stelle in Mi 5,1 hat hier einen neuen David im Blick, der wie der David aus 1 Sam 16 aus Bethlehem kommt. Durch die Kombination der zwei

835 Vgl. M. KONRADT, Israel 247.

836 Vgl. F. WILK, Jesus 145.

837 Vgl. U. POPLUTZ, Kinder 211.

838 P. FIEDLER, Mt 428: So »dient die Sendung zu allen Völkern dem Ziel, dem universalen Heilswillen des Gottes Israels die Wege zu bereiten«.

839 Vgl. M. KONRADT, Mt 5.

alttestamentlichen Texte Mi 5,1 und 2 Sam 5,2 innerhalb von Mt 2,6 wird damit das Hirtenamt Jesu Christi eng an die Vorstellung eines neuen Davids gebunden: »Jesus erscheint als der davidisch-messianische *Hirte* (Hervorhebung i.O.) seines Volkes.«<sup>840</sup> Zugleich wird ab 4,17 die Sendung Jesu Christi (und die seiner Schüler) zu den Schafen des Hauses Israels (10,6; 15,24) eng mit seiner und ihrer Zuwendung zu den Kranken und Besessenen verknüpft. Denn die Aussendung der Schüler zu den Schafen in 10,6 steht in Zusammenhang mit der Übergabe von Vollmacht, Geister auszutreiben und jede Krankheit und Schwäche zu heilen (10,1), während Jesus seine Mission zu den Schafen des Hauses Israel innerhalb der Heilungsgeschichte 15,21–28 explizit in den Mund nimmt. Zugleich zeigt sich, dass eine Beschränkung der Sendung Jesu allein zu Israel in zwei Erzählungen (8,5–13; 15,21–28) durchbrochen wird: Hier weitet Jesus als neuer David seine exklusive Zuwendung zu Israel *extra ordinem* auf alle Menschen aus.<sup>841</sup> Damit nimmt er die nachösterliche Mission der Schüler zu allen Menschen vorweg.

### 2.3 Bewertung der intertextuellen Bezüge und ihre Funktion

Auch wenn der Name David in Mt 2,1–12 nicht fällt, spricht vieles dafür, dass die Vorstellung Jesu als neuer David von Matthäus intendiert ist und durch die Rezipienten erkannt wird. Die Beziehungen zwischen David und Jesus werden auch in der Forschung breit rezipiert und durch das Zitat eindeutig markiert. Zudem zeigt ein Blick auf das Neue Testament, dass die Person David allgemein bekannt war. Denn David wird gleich achtundfünfzigmal erwähnt und gehört damit neben Mose, Abraham und Jakob zu den alttestamentlichen Personen, die im frühen Christentum eine bedeutende Wirkungsgeschichte erfahren haben.<sup>842</sup> Dabei zeigt sich ein relativ breites Spektrum, in dem die Figur David eingespielt wird: So steht neben dem Bild von David als Menschen, der sich über religiöse Konventionen hinwegsetzt (Mk 2,23–28 parr.), das Bild eines vorbildlichen Frommen (etwa Lk 1,69; Apg 4,25).<sup>843</sup> Dies spricht dafür, dass auch die Rezipienten des Matthäusevangeliums den Bezug zur Davidgeschichte in Mt 2 erkennen. Die Funktion der Bezüge besteht in der Sinnstützung des Modells der Erwählung zur Herrschaft: Wie JHWH damals mit David einen Neuanfang ermöglicht und die etablierte Herrschaft verwirft, so handelt er auch nun an Jesus.

840 M. KONRADT, Sohn 153.

841 Vgl. M. KONRADT, Mt 136.

842 Vgl. W. DIETRICH, David 93 Anm. 92, der auch darauf verweist, dass der Davidssohn Salomo im Verhältnis zu David eine untergeordnete Rolle spielt.

843 Vgl. W. DIETRICH, David 93.

### 3. Jesus als neuer Josef

#### 3.1 Der alttestamentliche Josef als Herrscher in Gen 37.39–45

##### 3.1.1 Josef und seine Brüder (Gen 37)

Gen 37 bietet eine »Introduktion«<sup>844</sup> in die Josefsgeschichte, die die wesentlichen Akteure einführt und wichtige Themen der gesamten Erzählung anklingen lässt. Das zeigt sich exemplarisch bereits an den ersten Versen der Geschichte, wenn hier die Frage nach der Herrschaft Josefs über die Brüder ins Blickfeld rückt, die in der gesamten Erzählung wiederholt aufgegriffen wird.<sup>845</sup>

In 37,2–11 wird Josef als Bediensteter<sup>846</sup> oder Gehilfe<sup>847</sup> (γερ) der Söhne Bilhas und Silpas vorgestellt und den leiblichen Nachkommen der Sklavinnen damit untergeordnet. Josef aber versteht seine Rolle als die eines Aufpassers über seine »unebenbürtigen Halbbrüder [ ]«<sup>848</sup> und überbringt das schlechte Gerede Dans, Naftalis, Gads und Aschers seinem Vater Jakob (37,2). Dennoch findet Josefs Aufgabe als Bediensteter seiner Halbbrüder schon bald ein Ende, denn Jakob bevorzugt Josef und verleiht seiner Vorliebe sichtbaren Ausdruck, indem er ihm einen langen Ärmelrock schenkt (37,3). Wie oftmals in den biblischen Erzählungen ist damit eine Konkurrenzsituation zwischen Geschwistern um die Zuneigung des Vaters gegeben.

Eine solche Bevorzugung muss den Bruderhass (37,4: ἐμίσησαν αὐτὸν) gar provozieren. Die Brüder erkennen, dass Jakob Josef mehr liebt als sie (37,4). Zugleich sorgt der Sohn Rahels mit seinen beiden »Herrschafts-Träume[n]«<sup>849</sup> in 37,5–11 selbst dafür, dass sich der Hass der Brüder noch vermehrt (37,8). Josef erzählt ihnen in 37,6–8, wie er und seine Brüder Garben binden, seine Garbe aber aufsteht und sich aufrecht hinstellt, die der Brüder sich allerdings herumdrehen und vor ihr niederfallen (37,8). Die Brüder fragen zurück, ob dieses doch nicht etwa bedeuten würde, er werde als König über sie regieren (βασιλεύων βασιλεύσεις ἐφ' ἡμᾶς) oder als Herr sie beherrschen (κυριεύων κυριεύσεις ἡμῶν). Im zweiten Traum (37,9) sieht Josef, wie sich Sonne, Mond und elf Sterne vor ihm verneigen (ὡσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ἑνδεκα ἀστέρες προσεκύνουν με). Im Anschluss deutet Jakob diesen Traum und bezieht Sonne, Mond und die elf Sterne auf die

844 J. EBACH, Gen III 52.

845 J. EBACH, Gen III 41: »Zu einem zentralen Thema, das sich durch die gesamte Josefsgeschichte zieht und dabei auch durch solche Abschnitte, die erst dadurch ihre konstitutive Zugehörigkeit zur ganzen Erzählung erkennen lassen, wird das Thema »Herrschaft«.  
Ebenso J.-D. DÖHLING, Herrschaft 2; R. LUX, Josef 83.

846 Vgl. H. SEEBASS, Gen III 16.

847 Vgl. L. RUPPERT, Gen IV 101.

848 L. RUPPERT, Gen IV 101.

849 J. EBACH, Gen III 62.

Familie Josefs: Sollen sie kommen, um vor Josef niederzufallen? Durch beide Träume und die zu Tage tretenden Herrschaftsgelüste<sup>850</sup> Josefs wird die negative Beurteilung Josefs durch seine Brüder aus 37,4 noch gesteigert: Der Neid (37,11: ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ) kommt zum Hass hinzu, während sich Jakob die im Traum sichtbar werdenden Ansprüche Josefs merkt. Josefs provozierende Träume deuten die Brüder Josefs und sein Vater also in dem Sinne einer Voranstellung Josefs.<sup>851</sup> Am Ende bleibt das offene Bild der Träume stehen: Bleibt die Herrschaft Josefs über seine Familie ein Traum?

Es sind schließlich besonders die Träume in 37,5–11, die zu dem kollektiven Entschluss der Brüder führen, Josef töten zu wollen (37,18: καὶ ἐπονηρεύοντο τοῦ ἀποκτεῖναι αὐτόν). Mit dieser Tat wollen sie aber dem Bruder nicht nur eine Lektion erteilen, sondern sich zugleich der Träume und des Träumers entledigen (37,20). Allerdings greifen sowohl Ruben als auch Juda ein und warnen ihre Brüder davor, Blut zu vergießen (37,22.26). Vielmehr schlagen sie vor, Josef in die Zisterne zu werfen (Ruben: 37,22) bzw. zu verkaufen (Juda: 37,27). Beide Vorschläge werden umgesetzt.

Dabei fällt auf, dass 37,18–26 von dem Verkauf Josefs als Sklave<sup>852</sup> in zwei Varianten erzählt.<sup>853</sup> Das wird dadurch deutlich, dass sich hier zwei Paare von Doppelungen finden. Erstens wollen sowohl Juda als auch Ruben die Tötung Josefs abwenden.<sup>854</sup> Zweitens bleibt unklar, wer eigentlich Josef an die Ismaeliter verkauft: Die Brüder oder die Midianer? Dabei können die Midianer dem Eingreifen Rubens und die Ismaeliter dem Einspruch Judas zugeordnet werden.<sup>855</sup> In der ersten Version schlägt Ruben den Brüdern vor, kein Blut zu vergießen, sondern Josef in ein Loch zu werfen. Insgeheim will er seinen Bruder später retten und seinem Vater zurückbringen (37,21 f.).<sup>856</sup> Damit zeigt Ruben als ältester Sohn Jakobs Verantwortung für Josef.<sup>857</sup> Doch die midianischen Kaufleute kommen Ruben zuvor<sup>858</sup> und bringen Josef in Abwesenheit der Brüder<sup>859</sup> nach Ägypten.<sup>860</sup> Als dieser zur

850 Vgl. L. RUPPERT, Gen IV 110f.

851 J. EBACH, Gen III 67: »Josef träumt sich als Herrn über seine Brüder bzw. (im zweiten Traum gesteigert) die ganze Familie.«

852 Dazu vgl. H. SEEBASS, Gen III 23.

853 Vgl. C. WESTERMANN, Gen III 31f.

854 Der Vorschlag Rubens zielt darauf, Josef später aus der Zisterne zu retten, Juda dagegen will Josef verkaufen. Vgl. H. SEEBASS, Gen III 23.

855 Vgl. J. EBACH, Gen III 92. Zudem fällt der doppelte Vatername »Jakob« und »Israel« auf, wobei der erste Ruben bzw. den Midianern und der zweite Juda bzw. den Ismaelitern zugeordnet werden können. Dazu vgl. auch W. DIETRICH, Josephserzählung 19–26.

856 Vgl. H. SEEBASS, Gen III 243.

857 Vgl. C. WESTERMANN, Gen III 32f.

858 Vgl. H. SEEBASS, Gen III 24. Auf diese Weise werden die Brüder vom Vorwurf des Verkaufs Josefs freigesprochen. Vgl. R. KESSLER, Querverweise 150.

859 Vgl. R. LUX, Josef 97.

860 Der Verkauf Josefs in Gen 37,28 ist in die Handlung der Midianer eingefügt. Sie sind es nun, die Josef verkaufen. Vgl. J. EBACH, Gen III 92.

Zisterne kommt, ist sie leer (37,29f.).<sup>861</sup> In der zweiten Version sehen die Brüder eine Karawane von Ismaelitern (37,25). Juda schlägt seinen Brüdern vor, Josef als Sklave an die Ismaeliter zu verkaufen (37,25–27).<sup>862</sup> Die Brüder folgen dem Vorschlag Judas und verkaufen Josef für zwanzig Silberstücke an die Midianiter (37,28).<sup>863</sup> Interessanterweise scheint der Vorschlag Judas auf zwei Motiven zu beruhen, die sich allerdings nicht gegenseitig ausschließen. Erstens hat Juda wie auch Ruben die Rettung Josefs vor dem Tod im Blick. Zwar stimmt er mit den Brüdern überein, dass Josef beseitigt werden muss, allerdings warnt er sie zugleich vor dem Brudermord und möchte Josef so vor dem Tod retten.<sup>864</sup> Zweitens will Juda aus der Beseitigung des Bruders noch Gewinn ziehen (37,26).<sup>865</sup> Die Lösung, Josef als Sklaven zu verkaufen, schafft die Möglichkeit einer Konvergenz beider Motive.

Ihrem Vater Jakob übersenden die Brüder den Ärmelrock Josefs, den sie zuvor in Blut getaucht haben und der so Jakob als sichtbares Zeichen für den Tod seines Sohnes gelten muss (37,31–33). Jakobs Söhne und Töchter kommen zu ihm, um ihn zu trösten, ohne dass ihnen dieses gelingt: Der Vater Josefs beweint den toten Josef (37,35: *καὶ ἔκλαυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ*) und weigert sich, getröstet zu werden (37,35: *καὶ οὐκ ἤθελεν παρακαλεῖσθαι*).

Der Verkauf Josefs hat in der jüdischen Tradition eine Nachgeschichte. Hatte der biblische Text in Gen 37 die Frage offengelassen, was die Brüder mit dem Verkaufspreis Josefs bewerkstelligen, findet sich in jüdischen Schriften ein bereits früh belegtes Motiv, das den Erwerb von Sandalen von dem Verkaufspreis Josefs beinhaltet.<sup>866</sup> Es kommt im Testament Sebulons (TestSeb 3), dem Targum Pseudo-Jonatan (TJon [zu Gen 37,28])<sup>867</sup> und den Aussprüchen von Rabbi Eliezer (PRE 38,4) vor.<sup>868</sup> Pirge de Rabbi Eliezer gilt als ein haggadisches Werk aus dem 8. Jh. n. Chr.<sup>869</sup> In 38,4 wird erzählt, wie die zehn Brüder<sup>870</sup> den Verkaufspreis Josefs (zwanzig Silberstücke) so aufteilen, dass jeder zwei Silber(stücke) erhält, um dafür Sandalen für ihre Füße zu kaufen. Dieses wird aufgrund der beiden Begriffe »Silber« (כסף) und »Sandalen« (נעלים) mit einem expliziten Zitat aus Am 2,6 verknüpft, wonach sie den Gerechten für Silber (כסף) und den Elenden für ein Paar Sandalen (נעלים) verkaufen. Wegen des Verkaufs Josefs (ובמכירת יוסף) kam

861 Vgl. J. EBACH, Gen III 102.

862 Vgl. R. LUX, Josef 98; J. SCHARBERT, Gen II 240f.

863 Diese Version ist auch bei Pseudo-Philo (LibAnt 8,9) und Josephus (Ant 2,33) zu finden.

864 Vgl. C. WESTERMANN, Gen III 33f.; L. RUPPERT, Gen IV 114.

865 Vgl. J. EBACH, Gen III 100; R. LUX, Josef 98.

866 Vgl. G. STEMBERGER, Theologie 166. Dabei scheint der Einfluss von Am 2,6 prägend gewesen zu sein (vgl. H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, TestXII 261).

867 Hier sind die Midianiter Subjekt des Verkaufs.

868 Auf die Verbindung zwischen TJon (zu Gen 37,28) und TestSeb 3,3 weist auch M. DE JONGE, Testaments 100, hin.

869 Vgl. die Analyse bei K.D. LISEWSKI, Studien 109.

870 Nach Gen 37,28 ist Benjamin nicht mitzurechnen.

eine Hungersnot über das Land Israel für sieben Jahre, so dass die Brüder nach Ägypten ziehen mussten:

»In den Sandalen, die die Söhne Jakobs um den Kaufpreis Josephs erwerben, liegt auch schon ihre Strafe: in ihnen müssen sie den Weg ins Exil antreten, Joseph nach Ägypten folgen.«<sup>871</sup>

Etwas anders wird das Motiv des Sandalenkaufs im TJon (zu Gen 37,28) aufgegriffen. Der Targum stammt aus etwa derselben Zeit wie PRE, verwendet aber ältere Quellen.<sup>872</sup> In der Auslegung zu Gen 37,28 wird erzählt, wie Ruben seine Brüder warnt, nicht »unschuldiges Blut« zu vergießen. So lassen sie von ihrem Plan ab, Josef zu töten. Hier sind es aber die Leute aus Midian, die Josef für zwanzig Silber(stücke) an die Araber<sup>873</sup> verkaufen, um dann von dem Verkaufspreis Josefs Sandalen zu erwerben. Einen relativ frühen Beleg<sup>874</sup> für die Tradition, dass die Brüder von dem Verkaufspreis Josefs Sandalen kaufen, bietet TestSeb 3,2b–8.<sup>875</sup>

TestSeb 3,2b–8 unterscheidet sich von 3,1–2a und 4 darin, dass sich der Verfasser in den umgebenden Teilversen an dem Testamentsstil orientiert und Sebulon in der ersten Person sprechen lässt, während 3,2b–8 in der dritten Person Plural formuliert ist.<sup>876</sup> Zugleich setzt TestSeb 4 eine Situation voraus, nach der sich Josef noch in der Grube befindet, bis er verkauft ist, während in 3,2b–8 nicht nur der Verkauf Josefs, sondern auch schon die Unterdrückung in Ägypten Thema ist.<sup>877</sup> Die Erzählung vom Sandalenkauf bietet also ein unabhängiges Überlieferungsstück, das durch den Erzähler an dieser Stelle eingefügt wurde.<sup>878</sup> Innerhalb dieses Abschnitts finden sich einige Hinweise darauf, die auf eine semitische Vorlage schließen lassen. Die Wendung *καταπατήσει καταπατήσωμεν* in 3,3c kann unter Einfluss des hebräischen *infinitivus absolutus* zustande gekommen sein.<sup>879</sup>

871 G. STEMBERGER, Theologie 166.

872 Vgl. K.D. LISEWSKI, Studien 106.

873 Vgl. R.HAYWARD, Targums 284 Anm. 18.

874 Die Entstehungsverhältnisse der TestXII sind ungeklärt. J. BECKER, TestXII 25, nimmt dabei drei Entwicklungsstufen an: »Am Anfang stand eine Grundschrift, deren geschlossene kompositorische und theologische Formung den Schluß erzwingt, daß hier ein Verfasser unter Verwendung manchen traditionellen Stoffes [...] ein einheitliches Werk schuf. Dieses wurde dann in einem anonymen Wachstumsprozess im Bereich des Judentums, genauer in einer weisheitlich orientierten Schule, die synogale Materialien pflegte und sammelte, stufenweise erweitert und endlich durch die christliche Kirche einer letzten Interpretation unterworfen.« Da Becker die christlichen Interpolationen nach 70 n. Chr., möglicherweise zu Beginn des 2. Jhs. ansetzt (ebd., 23f.), ist TestSeb 3 der älteste Beleg für das Motiv vom Sandalenkauf der Brüder.

875 Eine kritische Edition der griechischen Handschriften hat Marinus de Jonge 1978 vorgelegt.

876 Vgl. J.H. ULRICHSEN, Grundschrift 94; J. BECKER, Untersuchungen 206f.

877 Vgl. J. BECKER, Untersuchungen 206f.

878 So wird in TestSeb 2,9 wohl sekundär der Verkauf Josefs eingefügt, um die nachfolgenden Ereignisse zu verorten. J.H. ULRICHSEN, Grundschrift 333, bezeichnet TestSeb 3,4–8 als einen typischen Midrasch.

879 Vgl. J. BECKER, Untersuchungen 207 Anm. 2.

Auch ὅτι τιμὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν αὐτῆ (3,3d) weist durch das fehlende Verb und die Satzstellung typisch hebräische Syntax auf und ἀναστῆαι σπέρμα in 3,4 entspricht der hebräischen Wendung וַיִּרְאֵהוּ עֵשָׂו. Es ist also durchaus im Bereich des Möglichen, dass hier ein traditionelles Gut Eingang gefunden hat, das ursprünglich im semitischen Sprachgebrauch beheimatet war.

TestSeb 3,2b–8 gliedert sich in zwei Teile.<sup>881</sup> 3,2b–3 erzählt von der Verwendung des Verkaufspreises für Josef und der Begründung der Brüder für diese Verwendung, die Verse 3,4–8 nennen die Konsequenzen für die Brüder und reflektieren diese mit Hilfe eines alttestamentlichen Zitates.<sup>882</sup>

Der erste Teil (3,2b–3) bietet eine Weiterführung von Gen 37,28, die mit Am 2,6 verbunden ist,<sup>883</sup> ohne dass der Prophetentext wie in PRE 38,4 explizit eingeführt wird:

TestSeb 3,2b–3	
<p><sup>2b</sup> λαβόντες τὴν τιμὴν τοῦ Ἰωσήφ,  <sup>2c</sup> ἐπριάσαντο ὑποδήματα</p> <p>ἑαυτοῖς καὶ γυναίξιν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν,  <sup>2d</sup> εἰπόντες:</p> <p><sup>3a</sup> Οὐ φαγόμεθα αὐτήν,  <sup>3b</sup> ὅτι τιμὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν  αὐτῆ,<sup>884</sup>  <sup>3c</sup> ἀλλὰ καταπατήσει καταπατήσωμεν  αὐτήν,  <sup>3d</sup> ἀνθ' ὧν εἶπε βασιλεύσειν ἐφ' ἡμᾶς.</p> <p><sup>3e</sup> καὶ εἶδωμεν, τί ἔσται τὰ ἐνύπνια αὐτοῦ.</p>	<p><sup>2b</sup> Nehmend den Preis Josefs,  <sup>2c</sup> erwarben sie (sic. die Brüder Josefs)  Sandalen  für sich selbst und ihre Frauen und Kinder,  <sup>2d</sup> sagend:  »Nicht wollen wir es aufessen,  weil es der Blutpreis unseres Bruders ist,  sondern wir wollen es ganz zertreten,  dafür, daß er sagte, er werde über uns  herrschen,  und wir wollen sehen, was mit seinen  Träumen ist.«</p>

Die Brüder<sup>885</sup> nehmen den Preis Josefs (λαβόντες τὴν τιμὴν τοῦ Ἰωσήφ), kaufen davon Sandalen, und zwar für sich und ihre Familien, und begründen schließlich, warum sie dieses Geld nicht einfach für das Essen verwenden wollen: Es ist der Blutpreis unseres Bruders (3,3: τιμὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν). Stattdessen möchten sie den Preis zertreten und verweisen dabei auf die Träume Josefs, die die Brüder als Herrschaft über sich deuteten.<sup>886</sup>

880 Vgl. J. BECKER, Untersuchungen 207 Anm. 2.

881 Zur Abtrennung von TestSeb 3,3 und 3,4 vgl. J.H. ULRICHSEN, Grundschrift 94 und J. BECKER, Untersuchungen 206.

882 Dazu die Analyse bei J. BECKER, Untersuchungen 206f.

883 Vgl. J. BECKER, Untersuchungen 206.

884 Die Handschriften *d* und *g* ersetzen αὐτῆ durch ἐστίν, in *a* und *γ* wird ἐστίν nach τιμὴ ergänzt.

885 Durch den Rahmen in TestSeb 3,1–2a wird deutlich, dass nicht alle Brüder Josefs beteiligt sind. Sebulon distanziert sich deutlich von der Tat: An dem Verkaufspreis hat er keinen Anteil (3,1).

886 Hier wird wahrscheinlich auf die Formulierung in Gen 37,20 angespielt, wo die Brüder Josef

Der zweite Teil in TestSeb 3,4–8 beginnt mit einer freien Anspielung auf Dtn 25,<sup>887</sup> der eine Einleitungsformel vorangeht (διὰ τοῦτο ἐν γραφῇ νόμου Ἐνώχ γέγραπται).<sup>888</sup> Demnach soll dem, der das Leben seines Bruders nicht erhalten soll, die Sandalen gelöst (ὑπολυθῆσθαι τὸ ὑπόδημα) und ins Gesicht gespuckt werden (ἐμπτύεσθαι εἰς τὸ πρόσωπον). Die Anspielung bezieht sich zum einen auf den Begriff der Sandalen aus 3,2b–3 zurück, nimmt aber zugleich auf 4,5–8 Bezug. An erster Stelle steht das strafende<sup>889</sup> Handeln Gottes an den Brüdern: Sie wollten Josefs Leben nicht erhalten und deshalb löst der Herr ihnen die Sandalen (3,5: καὶ κύριος ὑπέλυσεν αὐτοὺς τὸ ὑπόδημα Ἰωσήφ). Zweitens blickt der Text auf die Ägypter. Die Knechte Josefs lösen den Brüdern die Sandalen vor dem Tor, bevor diese vor Josef die Proskynese vollzogen haben (3,6) und spucken diese an (3,7).<sup>890</sup> Die Träume Josefs von der Proskynese erfüllen sich also im fremden Land Ägypten (Gen 43,26).<sup>891</sup> Die Reaktion der Ägypter wird abschließend damit begründet, dass sie von den bösen Taten der Brüder gegenüber Josef gehört haben (3,8). Das Schicksal der Söhne Jakobs entspricht also dem, was in Dtn 25 festgelegt wird.<sup>892</sup> Dabei zeigt sich die eigentliche Intention der Brüder Josefs darin, dass sie das Leben des Bruders nicht erhalten wollten (3,5: καὶ οἱ ἀδελφοὶ Ἰωσήφ οὐκ ἠθέλησαν εἰς ζῶν ἀδελφοῦ αὐτῶν).

Die Gemeinsamkeiten zwischen PRE 38,4 und TestSeb 3,2b–8 bestehen also erstens in dem Kauf von Sandalen für den Verkaufspreis Josefs (so auch TJon [zu Gen 37,28]) und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben: Wegen des Verkaufs kommt eine Hungersnot über das Land Israel (PRE) oder die Brüder müssen in Ägypten die Sandalen lösen und werden angespuckt (TestSeb). Die Schriftzitate blicken also zurück auf das Handeln der Brüder und ziehen daraus die Konsequenzen für ihr weiteres Schicksal. Zweitens werden die Ereignisse jeweils durch ein explizites Schriftzitat reflektiert (Am 2,6; Dtn 25,9), das zentrale Begriffe der Erzählung wieder aufnimmt. Die Gemeinsamkeiten lassen daher vermuten, dass

---

als »Traumherr« (J. EBACH, Gen III 89) bezeichnen. »Sie sind überzeugt, dass es da *nichts* (Hervorhebung i. O.) zu sehen geben wird« (ebd., 94). Dazu H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, TestXII 261.

887 Vgl. M. DE JONGE, Testaments 100.

888 Die griechischen Handschriften um *a* bieten Henoah, weil zu dieser Zeit Mose das Gesetz noch nicht geschrieben haben kann, während *c b h i j* Mose schreibt. Vgl. dazu den textkritischen Apparat bei Marinius de Jonge zur Stelle.

889 H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, TestXII 260: »God punished them«

890 »Deshalb wurden sie, als sie nach Ägypten gekommen waren, mit den für die Verweigerung der Schwagerehe bestimmten Strafen gestraft« (J.H. ULRICHSEN, Grundschrift 94).

891 Vgl. H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, TestXII 261.

892 Dtn 25, so W. LOADER, Sexuality 414, »is used symbolically against the brothers für wanting to kill Joseph and thereby ensuring he has no seed«.



eine jüdische Tradition existierte, die von dem Kauf der Sandalen durch die Brüder vom Verkaufspreis Josefs und den Konsequenzen erzählte.<sup>893</sup>

### 3.1.2 Josef als Herrscher in Ägypten und Ernährer (Gen 39–45)

Gen 39–41<sup>894</sup> erzählt vom märchenhaften Aufstieg Josefs, der ihn schlussendlich an den Hof des Pharaos führt und zum zweiten Mann in Ägypten werden lässt.<sup>895</sup> Obwohl Josef dabei nie König genannt wird,<sup>896</sup> wird er durch den Pharaon zum Verwalter über den ägyptischen Hof und das ganze Land eingesetzt (41,37–46), so dass Josef als Herrscher (42,6: *הַשְׂרֵף/אַרְחָוֹן*; 45,8: *מֶשֶׁל/כֹּרֵץ*) über ganz Ägypten gelten kann. Der Aufstieg Josefs in Ägypten vollzieht sich dabei in zwei Etappen.

Nachdem Josef in Kapitel 37 als Sklave nach Ägypten verkauft wurde, kommt er schließlich zu Potifar, den Hofbeamten des Pharaos (39,1).<sup>897</sup> Die Notiz in 39,1 greift dabei auf 37,36 zurück und überspannt auf diese Weise die Erzählung in 38,1–30, die von den Nachkommen Judas erzählt.

Im Haus des Potifar erlebt Josef einen Aufstieg, der dadurch unterstützt wird, dass JHWH mit Josef war (39,2.3).<sup>898</sup> Der Beistand JHWHs hat zur Folge, dass Josef im Haus des Potifar alles gelingt (37,2) und so sein doppelter Aufstieg grundgelegt wird.<sup>899</sup> Dieses führt zugleich zum materiellen Wohlergehen des Hauses Potifars,<sup>900</sup> so dass Josef als »Segensmittler«<sup>901</sup> fungiert. Weil JHWH mit Josef ist, wie der Erzähler in 39,2f. zweimal herausstellt, hat Josef Erfolg, was auch sein ägyptischer Herr wahrnimmt: Potifar setzt Josef über sein ganzes Haus, so dass der Segen JHWHs auf dem ganzen Haus des königlichen Beamten und seinem Besitz liegt (39,5). Potifar erkennt also die vom JHWH gegebene Sonderstellung Josefs an und wird so von JHWH gesegnet.<sup>902</sup> Wenn 39,2 explizit von Potifar als Ägypter spricht, wird »indirekt vom Segensgewinn für alle Völker, wie sie in Gen 12,3 begegnet, erinnert.«<sup>903</sup> Die Erfolgsgeschichte Josefs und seine

893 So auch M. DE JONGE, Testament 100, für den Verfasser von TestXII.: »the author of the Testaments had access to Jewish traditional material dealing with the selling of Joseph.«. Vgl. auch H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, TestXII 261.

894 Die Vorstellung Josefs als Segensmittler in Gen 39,2 und 41,57 spannt einen Bogen über die drei Kapitel und weist sie als zusammengehörig aus. Vgl. P. WEIMAR, Spuren 304f.

895 J. EBACH, Gen III 245: »Josef ist fast wie Pharaon, doch auf dem Thron sitzt er nicht.«

896 Vgl. J. EBACH, Gen III 270.

897 Zur Diskussion über die genaue Stellung des Potifar und sein Verhältnis zum Pharaon vgl. H. SEEBASS, Gen III 46.

898 Die Segensaussage ist aus der Perspektive des Erzählers formuliert. Vgl. M. LEUENBERGER, Segen 263.

899 Vgl. P. WEIMAR, Spuren 304; C. WESTERMANN, Gen III 58.

900 Vgl. M. LEUENBERGER, Segen 263.

901 Zum Begriff vgl. B. HENSEL, Vertauschung 211.

902 Vgl. P. WEIMAR, Spuren 304.

903 P. WEIMAR, Spuren 304.

Stilisierung zeigen dabei Bezüge zur Davidgeschichte auf. Die Beschreibung als schöner Mann (39,6) zeigt diesen Umstand explizit (1 Sam 16,12), aber auch die Bevorzugung des Josef durch die Anfertigung eines königlichen Ärmelkleides (Gen 37,3; 1 Sam 18,4) weist in diese Richtung.<sup>904</sup> Diese »Davidisierung« der Josefgestalt führt dazu, dass Josef eine neue, zweite Identität gewinnt.

Ab Gen 39,7 tritt dagegen wieder eine Wende im Leben Josefs auf. Eine zentrale Rolle spielt die Frau Potifars, die in der Erzählung keinen Namen erhält, aber den schönen Josef auffordert, mit ihr Geschlechtsverkehr zu haben. Nachdem Josef sich aus Loyalität zu seinem Herrn weigert, beschuldigt die Frau den Hebräer Josef, heimlich mit ihr intim geworden zu sein und sie getäuscht zu haben (39,14.17: *חַק [Pi.]/ἐμπαίζω*), so dass Potifar voll Zorn gerät (39,19: *καὶ ἐθυμώθη ὀργῆ*) und seinen *דַּבָּר/παῖς* ins Gefängnis des Pharaos werfen lässt (39,18–20).

Doch wie schon im Haus des Potifar gelingt Josef auch im Gefängnis des Pharaos eine Karriere, die ihn letztendlich zum »zweiten Mann« im Staat aufsteigen lässt, weil auch hier JHWH mit Josef ist (39,21.23). Dort sind es die treffenden Traumdeutungen Josefs, die ihn letztendlich vor dem Pharao führen. Der ägyptische König erkennt in Josef einen klugen und verständigen Mann, der den Geist Gottes (41,38: *πνεῦμα θεοῦ*) in sich trägt, ernennt ihn zum »Palastminister«<sup>905</sup> (41,40) und setzt ihn über ganz Ägypten ein (41,41: *Ἴδού καθίστημί σε σήμερον ἐπὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου*), so dass das ägyptische Volk auf ihn hören soll: Alles, was Josef sagt, sollen sie tun (41,40f.45). Der Pharao übergibt Josef zugleich die Insignien der Macht (41,42: Ring des Pharaos, ein Kleid aus Leinen und eine goldene Kette) und einen neuen Namen: *פַּרְעֹה צִפְנֵחַ* bzw. *Ψονθομφανηχ* (41,45), der Gottes Gegenwart in der Geschichte symbolisieren soll.<sup>906</sup> So zeigt sich, dass »Josef somit am Hof des Pharaos die Funktion inne [hat], die er bereits im Hause Potifars wahrgenommen hatte (39,3).«<sup>907</sup>

Das Handeln Josefs präsentiert ihn als »versorgenden und vorsorgenden Regenten«<sup>908</sup>, dessen planvolles Tun für alle Menschen zum Segen reicht. So befiehlt Josef, in den sieben Jahren der reichen Ernte die Silos Ägyptens zu füllen, so dass genug Getreide gespeichert werden konnte. In der nachfolgenden Zeit der Hungersnot, die die ganze Welt betrifft (41,57), können nun alle Menschen zum ägyptischen Herrscher kommen und Getreide kaufen.<sup>909</sup> Diese universale Völkerwallfahrt zum fremden Herrscher<sup>910</sup> erinnert dabei an die Verheißungen der Propheten:

904 Vgl. P. WEIMAR, Josef 25.

905 J. EBACH, Gen III 247.

906 So C. WESTERMANN, Gen III: »Gott spricht und lebt«.

907 J. EBACH, Gen III 247.

908 J. EBACH, Gen III 270.

909 Vgl. P. WEIMAR, Spuren 305.

910 Vgl. P. WEIMAR, Stellung 280.

»Wie in der Vorstellung der Propheten die Völker zum Heiligtum Jahwes nach Jerusalem pilgern (Micha 4,1–3), so kommen sie jetzt zu Josef und erwarten von ihm Rettung.«<sup>911</sup>

Die Erzählung setzt die Segensmittlerschaft Josefs damit in engen Bezug zur Segensverheißung an die Väter,<sup>912</sup> besonders zu der Abrahams (Gen 22,17f.), dem Nachkommen und Segen wie »Sand am Meer« zugesagt werden.<sup>913</sup> Der Bezug zu Abraham wird noch dadurch bestärkt, dass in Gen 41 zugleich von den Söhnen Josefs die Rede ist, von dem der Name des zweiten Sohnes (Efraim) mit der Fruchtbarkeit in Verbindung zu bringen ist.<sup>914</sup>

Exemplarisch zeigt die Erzählung ab Gen 42,1, wie auch die Familie Jakobs in Kanaan von der weltweiten Hungersnot betroffen ist und die Brüder Josefs so zum ägyptischen Herrscher nach Ägypten kommen, um Getreide zu erwerben. So sendet Jakob seine Söhne in 42,2 nach Ägypten, um Nahrungsmittel einzukaufen, damit sie leben und nicht sterben werden (42,2: *ἵνα ζῶμεν καὶ μὴ ἀποθάνωμεν*; vgl. auch 43,8). Die Brüder treten dabei mehrfach vor Josef, in dem sie aber allein den ägyptischen Herrscher erkennen. Die erste Reise der Brüder nach Ägypten in 42,1–38 wird durch die Fragestellung bestimmt, ob die Brüder als Spione (42,9.11.14.16.31.34: *Κατάσκοποι*) einer fremden Macht agieren oder rechtschaffene Leute (42,11.19.31.33.34: *εἰρηνικοί*) sind, die lediglich Getreide kaufen möchten.<sup>915</sup> Um ihre Rechtschaffenheit nachzuweisen, sollen die Brüder heimkehren und ihren jüngsten Bruder Benjamin holen (42,34). Die zweite Reise der Brüder nach Ägypten wird in 43–45 geschildert. Drei Gründe führen die Söhne Jakobs nach Ägypten. Erstens ist das Getreide, das die Brüder von ihrer ersten Reise aus Ägypten mitgebracht haben, aufgebraucht, so dass Jakob seine Söhne noch einmal nach Ägypten sendet (43,1f.). Zweitens müssen sie mit Benjamin zu Josef kommen,<sup>916</sup> um ihre Rechtschaffenheit zu demonstrieren und so Simeon, der als »Pfand« in Ägypten geblieben ist, auszulösen. Drittens schließlich hatten die Brüder auf dem Rückweg von ihrer ersten Reise ihre Sacktaschen geöffnet und dort das Geld für den Einkauf von Getreide vorgefunden, das ihnen Josef heimlich wieder mitgegeben hatte (42,25) und durch seinen Hausverwalter als Schatz (43,23: *ἡμισαυρός*) bezeichnet wird.<sup>917</sup> So nehmen die Brüder nicht nur den doppelten Geldbetrag mit sich nach Ägypten,

911 P. WEIMAR, Josef 25.

912 Vgl. J. EBACH, Gen III 266.

913 So auch P. WEIMAR, Josef 24f.

914 Vgl. J. EBACH, Gen III 266.

915 Zum Spionagevorwurf in Gen 42 vgl. J. EBACH, Gen III 279.284f.

916 Vgl. J. EBACH, Gen III 276.

917 Vgl. C. WESTERMANN, Gen III 134; J. EBACH, Gen III 339.

sondern auch Geschenke für Josef. Die Geschenke werden in 43,11 identifiziert.<sup>918</sup> Es handelt sich dabei u. a. um  $\eta\kappa\kappa\iota/\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\mu\alpha$ , das allgemein »Räucherwerk« oder auch »Weihrauch« meint, und  $\upsilon\lambda\prime\sigma\tau\alpha\kappa\tau\acute{\eta}$ , was als »Myrrhe« übersetzt werden kann.<sup>919</sup> Die zweite Begegnung zwischen Josef und seinen Brüdern findet im Haus Josefs (43,26:  $\omicron\iota\kappa\iota\alpha$ ) statt.<sup>920</sup> Dorthin kommen die Brüder (43,18), verneigen sich vor Josef bis auf die Erde ( $\kappa\alpha\iota$   $\pi\rho\sigma\epsilon\kappa\acute{\upsilon}\nu\eta\sigma\alpha\nu$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\tau\eta\nu$   $\gamma\eta\nu$ ) und bringen ihm die Geschenke dar ( $\kappa\alpha\iota$   $\pi\rho\sigma\acute{\eta}\nu\epsilon\gamma\kappa\alpha\nu$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\tau\grave{\alpha}$   $\delta\acute{\omega}\rho\alpha$ ), die sie in ihren Händen halten (43,26).<sup>921</sup> Auch hier erhalten die Brüder Getreide vom ägyptischen Herrscher.

Die Ernährung der Brüder ist zunächst innerhalb der universalen Bewegung zu Josef zu verorten, wird aber zum Ende der Erzählung noch einmal neu in den Blick genommen. Zwar haben die Brüder Josef nach Ägypten als Sklave verkauft, um sich seinen in den Träumen sichtbaren Herrschaftsansprüchen zu entledigen. Allerdings weist Josef darauf hin, dass sein Weg nach Ägypten auf der göttlichen Ebene die Funktion hat, ihn den Brüdern vorauszusenden, damit dieser für ihren Lebensunterhalt sorgen kann (45,5:  $\epsilon\iota\varsigma$   $\gamma\grave{\alpha}\rho$   $\zeta\omega\eta\nu$   $\acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\acute{\epsilon}\nu$   $\mu\epsilon$   $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$   $\xi\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu$   $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ ).<sup>922</sup> Obwohl die Brüder Böses gegen ihn im Blick hatten, hat JHWH dieses Vorhaben in sein Gegenteil verkehrt, damit ein großes Volk ernährt werde (50,20:  $\acute{\iota}\nu\alpha$   $\delta\iota\alpha\tau\rho\alpha\phi\acute{\eta}$   $\lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma$   $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\varsigma$ ; vgl. auch 45,7).<sup>923</sup> In der »nachträglichen Deutung«<sup>924</sup> kann also das Handeln der Brüder anders beurteilt werden als noch in Gen 37: Josef war nicht nur Opfer, die Brüder hatten nicht vollkommen das Heft des Handelns in der Hand.<sup>925</sup> Dieses heilvolle Eingreifen Josefs für seine Familie wird auch für die Zukunft in den Blick genommen: Seine Familie wird er weiterhin als »Lebenserhalter«<sup>926</sup> ernähren. Damit lässt sich ein neuer Blick auf das Handeln Josefs in Ägypten werfen. Sein Weg nach Ägypten hat an erster Stelle die Funktion, Israel am Leben zu erhalten. Das kluge Handeln Josefs führt allerdings dazu, dass nicht nur die Familie Jakobs, sondern alle Menschen satt werden können. An dem Heil, das JHWH durch Josef für die Familie Israels wirkt, partizipieren damit alle Völker.<sup>927</sup>

918 Die Geschenke aus Gen 43,11 erinnern an die Waren der Ismaeliterkarawane in Gen 37,25, gehen aber noch darüber hinaus. Vgl. R. LUX, Josef 167.

919 Vgl. D.B. REDFORD, Study 193, mit verschiedenen Belegstellen.

920 So muss zuvor noch Simeon herbeigebracht werden, so dass auch wirklich alle elf Brüder nun vor Josef stehen können. Vgl. J. EBACH, Gen III 340f.

921 In Gen 44,14 kommen Juda und seine Brüder zu Josef und fallen nieder ( $\kappa\alpha\iota$   $\xi\pi\epsilon\sigma\sigma\omicron\nu$ ).

922 Damit wird das Tun der Brüder nicht entschuldigt, aber auf eine andere Ebene transportiert, so J. EBACH, Gen III 391.

923 Vgl. L. RUPPERT, Gen IV 551.

924 J. EBACH, Gen 391.

925 Vgl. J. EBACH, Gen III 392.

926 L. RUPPERT, Gen IV 551f.

927 Vgl. C. WESTERMANN, Gen III 103.

## 3.2 Intertextuelle Bezüge zu Gen 37 im Matthäusevangelium

### 3.2.1 Der Aufgang des Sterns

In Mt 2,1f. kommen Magier nach Jerusalem und fragen nach dem (neu)geborenen König der Juden (2,2: *ὁ τεχθεις βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων*), denn sie haben seinen Stern im Aufgang gesehen (*εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ*). Die Rede vom Stern des Judenkönigs, der aufgegangen ist, kann die Rezipienten an die Träume Josefs in Gen 37,5–11 erinnern.<sup>928</sup> Hier und im weiteren Verlauf von Mt 2 sind besonders fünf Punkte zu nennen, die Gemeinsamkeiten zu Gen 37 aufweisen, auch wenn es in Bezug auf die Deutlichkeit der Beziehungen verschiedene Abstufungen gibt. Erstens: Sieht Josef in einem Traum, wie elf Sterne (mit Mond und Sonne) auf den Boden fallen,<sup>929</sup> sehen die Magier umgekehrt einen Stern in seinem Aufgang (Mt 2,2: *ἀνατολή*). In beiden Fällen richtet sich diese Vision an Zuhörer, und zwar die Familie Josefs bzw. die Bewohner Jerusalems, die selbst diese Vision nicht wahrnehmen können. Nur Josef sieht diese Bilder im Traum und nur die Magier können als Experten auf dem Gebiet der Astronomie diese Beobachtungen am Himmel richtig einordnen. Eine zweite Gemeinsamkeit zwischen Mt 2 und Gen 37 besteht darin, dass die Gestirne konkreten Personen zugeordnet werden. Identifiziert Jakob die Sterne, die im Traum vor Josef<sup>930</sup> niederfallen, mit den elf Brüdern Josefs (Gen 37,10), bezeichnen die Rezipienten bereits zu diesem Zeitpunkt diesen Stern als Stern Jesu, des Königs der Juden. Drittens ist hier wie dort das Motiv des Sterns mit der Frage nach der Herrschaft verbunden. Bedeuten die Träume Josefs (für seinen Vater und seine Brüder), er werde als König über die Familie Jakobs regieren (Gen 37,8: *βασιλεύων βασιλεύσεις ἐφ' ἡμᾶς*), so bestimmen die Magier als Experten auf dem Gebiet der Astronomie den Stern als Stern des Judenkönigs (Mt 2,2: *ὁ τεχθεις βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων*). Viertens: Fragt Jakob in Gen 37,10, ob der zweite Traum Josefs bedeuten soll, er werde mit der Mutter und den Brüdern kommen (*אב/έρχומי*), um Josef anzubeten (*היך [Hisch.]/προσκυνέω*), ist es besonders<sup>931</sup> Herodes, der in 2,8 ankündigt, er werde kommen, um das Jesuskind anzubeten (*ὅπως καὶ γὰρ ἔλθων προσκυνήσω αὐτῷ*). Fünftens zeigt sich, dass der im Sternennmotiv sichtbare Anspruch Josefs und Jesu auf die Herrschaft zu einer Reaktion innerhalb der Familie Jakobs bzw. Israels führt. Die Brüder Josefs beschließen,

928 Diese Überlegungen schließen zugleich nicht aus, dass die Rezipienten auch an das Bileamorakel denken (so M. KONRADT, Mt 40; P. FIEDLER, Mt 57), auch wenn hier von einem *ἀστρον*, nicht einem *ἀστήρ* (Gen 37,9; Mt 2,2.9) die Rede ist.

929 In der Deutung Jakobs (Gen 37,10) wird deutlich, dass die Proskynese bedeutet, auf den Boden zu fallen.

930 Von einem Stern, der Josef repräsentiert, ist hier keine Rede. Es bleibt lediglich eine mögliche Lektüre. Vgl. J. EBACH, Josef 117.

931 Auch die Magier wollen vor dem Jesuskind niederfallen (Mt 2,2).

ihn zu töten (Gen 37,18), während Herodes das Jesuskind sucht, um es zu töten (Mt 2,13: μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό). Die Ausführung des Plans wird aber in beiden Fällen verhindert und sowohl Jerobeam als auch Jesus müssen nach Ägypten. Die Gemeinsamkeiten zwischen Gen 37 und Mt 2 beziehen sich auf zentrale Motive und Begriffe. So urteilt Jürgen Ebach:

»Fragt man nach dem Motiv eines Sterns, der eine künftige Herrschaft anzeigt, deren Verwirklichung aber mit Gewalt verhindert werden soll, und weiter nach einem Zusammenhang, in welchem das Wort und das Motiv Proskynese eine zentrale Rolle spielen, so scheint eine überraschend enge Beziehung zwischen der Magiergeschichte im Matthäusevangelium und der ›Josefgeschichte‹ in der Genesis auf.«

Ein expliziter Textbezug zu Gen 37 findet sich im Prophetenwort von Mt 2,18, das eine Reaktion auf den Kindermord bildet. Das Zitat wird durch die Einleitungsformel explizit auf den Propheten Jeremia zurückgeführt, wobei sich besonders in der zweiten und dritten Zeile des neutestamentlichen Textes (Ἐρχήθη κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι) Unterschiede zu den alttestamentlichen Versionen von Jer 31,15<sup>Mt</sup>/38,15<sup>LXX</sup> feststellen lassen. Gerade hier wird in Mt 2,18 die Trauer Jakobs um Josef aus Gen 37,34f. eingespielt:<sup>932</sup> »Für die Weigerung gegenüber Versuchen des Tröstens bildet Jakob in Gen 37,35 die Vorlage«<sup>933</sup>. Der Bezug zwischen der Trauer Jakobs und Rahels um (den Stamm) Josef ist bereits in den alttestamentlichen Texten in Gen 37,35 und Jer 31,15<sup>Mt</sup>/38,15<sup>LXX</sup> angelegt. Wenn also nach Mt 2,18 von κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμος πολὺς berichtet wird, Rahel weint (κλαίω) und sich nicht trösten lässt (καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι), ist nicht nur die Reaktion Rahels auf den Tod ihrer Kinder in den Blick genommen, sondern auch die Trauer Jakobs um Josef aus Gen 37,35. Ist der blutige Rock Josefs sicheres Anzeichen für seinen Tod, so dass Jakob über den (vermeintlichen) Tod Josefs trauern muss, ist der umfassende Kindermord ein deutlicher Hinweis auf den (vermeintlichen) Tod Jesu, des neuen Josef.

### 3.2.2 Der Kauf des Ackers

Der Wunsch der jüdischen Autoritäten, Jesus zu beseitigen, findet sich verdichtet in der matthäischen Passionsgeschichte wieder. Gleich zu Beginn treten in 26,3f. die Hochpriester und Ältesten des Volkes (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ) auf und beschließen (συμβουλεύω), Jesus zu töten (ἀποκτείνω). Dieses erinnert zum einen an das Vorgehen der Winzer im Gleichnis von 21,33–46, mit denen die jüdischen Autoritäten als Adressaten des Gleichnisses explizit identifiziert werden und die den Wunsch haben, den Sohn, also Jesus, zu töten (21,38:

932 Vgl. M.J.J. MENKEN, Bible 152–155; J. EBACH, Josef 104f.

933 G. FISCHER, Jer II 157.

καὶ ἐπονηρεύοντο τοῦ ἀποκτεῖναι αὐτόν), um ihre Stellung in Israel, dem Weinberg, zu sichern, denn diese Stellung ist durch den begeisterten Zulauf, den Jesus zuvor erhalten hat (21,9.15), gefährdet.<sup>934</sup> Zugleich weist 26,3f. auf 27,1f. voraus, sind es hier doch ebenfalls die Hohepriester mit den Ältesten des Volkes, die einen Beschluss fassen, Jesus zu töten (συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὥστε θανατῶσαι αὐτόν). Als Grund für dieses Vorgehen nennt 27,18 ihren Neid (φθόνος) auf Jesus,<sup>935</sup> und zwar den Neid über den Zuspruch, den Jesus innerhalb des Volkes Israel erfährt.<sup>936</sup> Daher übergeben sie Jesus an Pilatus, den Statthalter (27,2: καὶ δῆσαντες αὐτόν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι). Das Vorgehen der jüdischen Autoritäten gegen Jesus in 21,38; 26,3f. und 27,1f. erinnert an das Verhalten der Brüder gegen Josef in Gen 37,18.20,<sup>937</sup> das ebenfalls den Neid (37,11: ἄγρ [Pi.]/ζήλω) der Brüder als Ursache hat. Neben der identischen (Gen 37,18/Mt 21,38) bzw. ähnlichen (Gen 37,18/Mt 27,1) Syntagmen sind es besonders die Umstände, die das Vorgehen der Autoritäten und der Brüder zusammenhält. Matthäus greift also, um die Konfliktgeschichte zwischen Jesus und den amtierenden Autoritäten darzustellen, (auch) auf Gen 37 und das dortige Konfliktfeld zurück. Es geht also hier wie dort um einen Streit innerhalb des Hauses Israels um die Vorherrschaft.

Der Wunsch der Autoritäten, Jesus zu beseitigen, wird in der matthäischen Passionserzählung jeweils unterschiedlich fortgeführt. In 26,14–16 tritt zunächst Judas auf, der als einer der Zwölf beschrieben wird (εἷς τῶν δώδεκα), zu den Hohepriester kommt und sie fragt, was diese ihm für die Übergabe Jesu zahlen möchten. Gegenüber Mk 14,10f. ist in der matthäischen Darstellung die Geldgier das ausschlaggebende Motiv für das Handeln des Judas (26,15).<sup>938</sup> Die Hohepriester setzen dreißig Silber(stücke) fest (οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια), damit Judas ihnen Jesus übergibt.<sup>939</sup> Die Wendung τριάκοντα ἀργύρια weist auf 27,3.9 voraus, wobei der Betrag in 27,9 als Preis für den Geschätzten (τὰ τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου) definiert wird. Judas und die Hohepriester verhandeln also den Kaufpreis Jesu aus. Durch die Übergabe wechselt Jesus dann in die Verfügungsgewalt der Hohepriester, und zwar für einen Betrag, der nach Ex 21,32 Schadensersatz für einen durch ein Rind ums Leben gekommenen Sklaven angemessen ist.<sup>940</sup> Die Bezeichnung des Judas als einer der Zwölf in 26,14 (εἷς τῶν δώδεκα) kann als *Markierung im äußeren Kommunikationssystem* be-

934 Vgl. M. KONRADT, Mt 334.

935 Vgl. D.J. PAUL, Studien 85. Aber das ist bereits markinisch (vgl. Mk 15,10).

936 Vgl. M. KONRADT, Israel 149.

937 Zu den Bezügen zwischen Gen 37,18.20 und Mt 21,38 vgl. M. KONRADT, Mt 34.

938 Vgl. J. GNILKA, Mt II 390; H. FRANKEMÖLLE, Mt II 442f.; U. LUZ, Mt IV 70; M. KONRADT, Mt 402.

939 Vgl. P. WICK, Judas 27f.

940 Vgl. U. LUZ, Mt IV 70.

stimmt werden, durch den die alttestamentliche Figur in den neutestamentlichen Text eingespielt wird. Dass dieser dann aus Geldgier vorschlägt, Jesus zu verkaufen, lässt die Rezipienten an den Einwurf des alttestamentlichen Juda aus Gen 37,26f. denken. Wenn dieser Juda dann aber im Verlauf von Gen 37–50 sein schuldiges Verhalten offen anspricht (44,16) und sich im Anschluss für das Leben der Brüder einsetzt (44,18–34), zeigt er damit, dass er sich ändern kann.<sup>941</sup> Auch der neutestamentliche Judas wird seine Schuld offen zugeben (Mt 27,4: ἡμαρτον παραδοῦς αἷμα ἁθῶνον) und den Verkauf rückgängig machen wollen, scheitert aber an der ablehnenden Haltung der Hohepriester, worin sich »ihr unbedingter Willen zur Tötung Jesu spiegelt.«<sup>942</sup> Für Matthäus sind die Hohepriester die eigentlichen Bösen, nicht Judas.<sup>943</sup>

In 27,6–8 erzählt Matthäus wie Lukas in der Apostelgeschichte (Apg 1,18f.)<sup>944</sup> von der Verwendung des Silbergelds. Wahrscheinlich haben beide Evangelisten auf traditionelles Material zurückgegriffen.

Die Erzählung vom Tod des Judas und vom Hakeldama liegt in drei frühchristlichen Versionen vor,<sup>945</sup> wobei die Darstellung bei Papias die lukanische Tradition wohl voraussetzt und »eine mündliche Weiterentwicklung der in Apg 1,18f. überlieferten Textform«<sup>946</sup> darstellt. Die Darstellung bei Lukas und Matthäus unterscheidet sich allerdings stark voneinander, und zwar besonders in Bezug auf folgende Fragen:<sup>947</sup> 1. Wer kauft den Acker, die Hohepriester oder Judas? 2. Wie stirbt Judas, durch Selbstmord oder durch Unfall? 3. Woher erhält der Blutacker seinen Namen, vom Blut Jesu oder dem »Blut« des Judas? 4. Mit Hilfe welcher Bibelstellen wird das Ereignis reflektiert, Sach 11,12f. oder Ps 69,26? 5. Wann spielt die Szene, vor oder nach dem Tod Jesu?<sup>948</sup> Zwischen beiden neutestamentlichen Versionen bleiben relativ wenige Gemeinsamkeiten: Erstens wird von dem Geld des Judas ein Grundstück gekauft. Zweitens erhält dieses Grundstück einen Namen. Lukas transkribiert die aramäische Form mit »Hakeldama«<sup>949</sup> und übersetzt ihn mit *χωρίον αἵματος*, während Matthäus vom *ἀγρός αἵματος* spricht (27,8). Drittens wird vom Tod des Judas

941 Vgl. J. EBACH, Gen III 40.

942 M. KONRADT, Israel 163.

943 So auch U. LUZ, Mt IV 239: »Sie – und nicht Judas – sind für ihn [Matthäus; M.B.] die eigentlich Bösen.«

944 Die Erzählung findet sich innerhalb der Rede Petri in Apg 1,15–20 und steht im Kontext der Wahl des Matthias (1,15–26). Vgl. H.-J. KLAUCK, Judas 101.

945 Einen Vergleich bietet M. LIMBECK, Judasbild 64–67.

946 U. LUZ, Mt IV 232.

947 Dazu P. BENOIT, Tod 170–176; U. LUZ, Mt IV 232; C. WOLFF, Jeremia 160f.

948 Hier vermutet C. WOLFF, Jeremia 162, Matthäus habe eine nachösterliche Überlieferung (Blutpreis Jesu) »vor die Verurteilung Jesu durch Pontius Pilatus« gesetzt, um die Unschuld Jesu zu betonen.

949 Vgl. C. WOLFF, Jeremia 161. Einen Versuch der Lokalisierung unternimmt vgl. P. BENOIT, Tod 176–181. Zum Namen des Ackers vgl. die Untersuchung bei H.P. RÜGER, Problem 116–118.



erzählt, auch wenn die konkreten Umstände sich voneinander unterscheiden. Viertens werden beide Erzählungen mit einem alttestamentlichen Zitat abgeschlossen.<sup>950</sup>

In der matthäischen Erzählung erhalten die Hohepriester in 27,6 das Geld, mit dem Jesus verkauft worden war. Sie nehmen die Silberlinge, weil es Blutgeld ist und nicht im Tempel sein darf, und fassen einen Beschluss, davon den Acker des Töpfers zu kaufen, und zwar zum Begräbnis der Fremden (27,7: *συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις*). Das erinnert im Ganzen an die jüdische Tradition, nach der die Brüder vom Verkaufspreis Josefs Sandalen für sich und ihre Familie gekauft haben. Dass es sich im matthäischen Text um einen Acker und keine Sandalen handelt, hat seinen Grund besonders in der dem Evangelisten zu Grunde liegenden Tradition vom Hakeldama. Wenn die Hohepriester in Mt 27,9 als einige<sup>951</sup> der Söhne Israels bezeichnet werden (*ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*),<sup>952</sup> kann diese Bemerkung wie schon bei Judas als eine *Markierung im äußeren Kommunikationssystem* gewertet werden. Möglicherweise ergeben sich aber noch deutliche Bezüge zur ältesten belegten Version der Geschichte vom Sandalenkauf in TestSeb3,2b–3:

TestSeb3,2b–3	Mt 27,6f.	Mt 27,9b–10a
<p><sup>2b</sup> λαβόντες τὴν τιμὴν τοῦ Ἰωσήφ,</p> <p><sup>2c</sup> ἐπριάσαντο ὑποδήματα ἑαυτοῖς καὶ γυναῖξιν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν,</p> <p><sup>2d</sup> εἰπόντες·</p> <p><sup>3a</sup> Οὐ φαγόμεθα αὐτήν,</p>	<p><sup>6a</sup> Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια</p> <p><sup>7a</sup> συμβούλιον δὲ λαβόντες</p> <p><sup>7b</sup> ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις.</p> <p><sup>6b</sup> εἶπαν</p> <p><sup>6c</sup> οὐκ ἔξεστιν</p> <p><sup>6d</sup> βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν,</p>	<p><sup>9b</sup> καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια,</p> <p><sup>9c</sup> τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου</p> <p><sup>9d</sup> ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ,</p> <p><sup>10a</sup> καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως.</p>

950 Vgl. H. KLEIN, Bewährung 21.

951 U. LUZ, Mt IV 240f.: »Versteht man sie [die Wendung *ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ*; M.B.] als partitive Formulierung und beachtet auch das Fehlen des Artikels vor *υἱῶν*, so wird man die Hohepriester, von denen die Rede ist, noch nicht als Repräsentanten des ganzen Volkes verstehen, sondern die Formulierung eher als Erinnerung daran auffassen, daß sie zu den Söhnen Israels gehören«. Ebenso im partitiven Sinne versteht die Wendung M. KONRADT, Israel 165.

952 Vgl. P. FIEDLER, Mt 406; M. KONRADT, Israel 165. Gegen P. WICK, Judas 30 Anm. 13, der die »Söhne Israels« als Objekt versteht. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Frage bietet G. GABE, Hirte Israels 44f.

(Fortsetzung)

TestSeb3,2b–3	Mt 27,6f.	Mt 27,9b–10a
<sup>3b</sup> ὅτι τιμὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν αὐτῆ, <sup>3c</sup> ἀλλὰ καταπατήσει καταπατήσωμεν αὐτήν, <sup>3d</sup> ἀνθ' ἧν εἶπε βασιλεύσειν ἐφ' ἡμᾶς. <sup>3e</sup> καὶ εἶδωμεν, τί ἔσται τὰ ἐνύπνια αὐτοῦ.	<sup>6e</sup> ἐπεὶ τιμὴ αἵματος ἐστίν.	

Zwischen der Erzählung aus TestSeb 3,2b–3 und Mt 27,6f.9b–10a lassen sich erstaunliche Gemeinsamkeiten feststellen, die sich sogar auf identische Begriffe und Wendungen beziehen. Das zeigt sich erstens in der narrativen Struktur. Nach TestSeb 3,2b–3 sind es Juda und seine Brüder, die den Preis Josefs (λαβόντες τὴν τιμὴν τοῦ Ἰωσήφ) nehmen und davon Sandalen kaufen (ἐπριάσαντο ὑποδήματα ἑαυτοῖς καὶ γυναιξίν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν), in der matthäischen Erzählung die Hohepriester, die die dreißig Silber(stücke) nehmen (27,6: Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια) und davon den Acker des Töpfers kaufen (27,7: ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν ἀγρὸν τοῦ κεραμῆως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις). Zusätzlich weisen sowohl die Brüder Josefs als auch die Hohepriester darauf hin, welchen Verwendungszweck der Preis nicht besitzen darf (TestSeb 3,3a; Mt 27,6c–d), begründen ihre Aussage und finden dann eine Möglichkeit, wie mit dem Geld umzugehen ist: Die Brüder kaufen sich Sandalen, die Hohepriester einen Acker. Zum Abschluss findet sich jeweils ein alttestamentliches Zitat (TestSeb 3,4–8; Mt 27,9f.), dass die Konsequenzen des Handelns von Brüdern bzw. Hohepriestern in den Blick nimmt.<sup>953</sup> Zweitens finden sich gemeinsame Syntagmen. So wird in beiden Texten der Begriff des »Blutpreises« (TestSeb3,3b: ὅτι τιμὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν αὐτῆ; Mt 27,6e: ἐπεὶ τιμὴ αἵματος ἐστίν) verwendet wie auch die Bezeichnung des Geldbetrages aus Mt 27,9 (ἡ τιμὴ τοῦ τετιμημένου) in TestSeb 3,2b (ἡ τιμὴ τοῦ Ἰωσήφ) ähnlich wieder aufgenommen wird.

Die Beziehungen zwischen beiden Texten sind schon von anderen festgestellt worden, wobei sich zumeist nur ein Hinweis auf die gemeinsame Wendung τιμὴ αἵματος in TestSeb 3,3b; Mt 27,6e finden lässt.<sup>954</sup> Dagegen setzt Marinus de Jonge eine literarische Verbindung beider Passagen wie selbstverständlich voraus und fragt lediglich nach der Richtung der Abhängigkeit: »Was Matthew influenced by the Testaments or did the author(s) of the Testaments know Matthew?«<sup>955</sup> Weil

953 Zu den Konsequenzen, die sich aus dem Handeln der Hohepriester ergeben, ist auf die Ausführungen zu Beginn dieses Kapitels hinzuweisen.

954 So bei M. DE JONGE, Testaments 100; S. VAN TILBORG, Reading 167; H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, TestXII 261; U. LUZ, Mt IV 239 Anm. 68; M. KONRADT, Mt 429. Zu weiteren Gemeinsamkeiten zwischen Josef in TestXII und Jesus im NT vgl. P. KUROWSKI, Gott 145–148.

955 M. DE JONGE, Christian Influence 192.

für de Jonge die Wendung *τιμὴ αἵματος* ungewöhnlich in Bezug auf das Schicksal Josefs klingt, ist er überzeugt, man müsse »a Christian origin for T.Zeb III, 2–3«<sup>956</sup> annehmen.<sup>957</sup> Dabei übersieht de Jonge allerdings, dass *αἷμα* als Begriff bereits in Gen 37,18–26 vorkommt (37,22.26), und zwar jeweils in Bezug auf Josef. Jürgen Becker wendet sich explizit gegen de Jonges These einer Abhängigkeit,<sup>958</sup> und auch in dem knapp zwanzig Jahre später zu datierenden Kommentar zu TestXII formuliert de Jonge selbst in Bezug auf TestSeb 3, der Autor der Testamente »had taken over an existing tradition.«<sup>959</sup> Es bleiben also die beiden Optionen, entweder eine Rezeption des Textes TestSeb 3,2b–8 durch Matthäus anzunehmen oder zu erwägen, beide Texte beziehen sich auf eine ähnliche Tradition.

### 3.3 Intertextuelle Bezüge zu Gen 39–45 im Matthäusevangelium

#### 3.3.1 Die Reisen zum fremden Herrscher

Die Reise der Magier nach Bethlehem, von der Mt 2,9c–12 erzählt, weist einige Bezüge zu den Reisen der Brüder Josefs auf, die in Gen 41–45 zum ägyptischen Herrscher nach Ägypten kommen, um von ihm Getreide zu erwerben und so am Leben zu bleiben. Die Verbindungen sind im Folgenden zu nennen.

Erstens ist das Verhältnis zwischen Jesus und den Magiern in den Blick zu nehmen. Denn die Magier geben sich durch ihre Frage nach dem Judenkönig als Heiden aus.<sup>960</sup> Wird diese Bezeichnung typischerweise durch Heiden benutzt, bevorzugen Juden »König Israels«.<sup>961</sup> Im Matthäusevangelium sind es neben den Magiern noch Pilatus (27,11) und die römischen Soldaten (27,29.37), die den Begriff *Ἰουδαῖος* gebrauchen, während der auktoriale Erzähler im Kontext der Erzählung vom Gerücht des Leichenraubes auf diese Gruppe zu sprechen kommt (28,15).<sup>962</sup> Bereits hier zeigt sich, dass Matthäus auf diese Gruppe innerhalb Israels aus der Distanz schaut: Es sind Fremde für ihn und seine Gemeinde geworden. Die Reise der heidnischen Magier, die zum jüdischen und damit frem-

956 M. DE JONGE, *Christian Influence* 193.

957 Zur Josef-Christus-Typologie allgemein vgl. M. DE JONGE, *One More: Christian Influence* 317.

958 Vgl. J. BECKER, *Untersuchungen* 206 Anm. 4.

959 H.W. HOLLANDER/M. DE JONGE, *TestXII* 261. So auch J.H. ULLRICHSEN, *Grundschrift* 95: »Der Verfasser baut somit auf wohlbekanntes, haggadisches Material.«

960 Darauf weist auch die Herkunft der Magier. So stellt M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 279, fest: »Daß sie aus dem Osten kommen, zeichnet sie deutlich als Heiden.«

961 Vgl. U. LUZ, *Mt I* 172.

962 Die Formulierung, dass dieses Gerücht *παρὰ Ἰουδαίους* (Mt 28,15) bis heute fortwirkt, lässt sich nicht auf alle Juden untertragen. So urteilt M. KONRADT, *Mt* 458, zu Recht: »Der Artikel fehlt!«

den Herrscher kommen wollen, entspricht damit der Reise der Söhne Israels in Gen 41–45, die vor den ägyptischen und fremden Herrscher treten.

Zweitens ist der Spionagevorwurf zu nennen, den die Rezipienten von Mt 2 zunächst gegenüber den Magiern erheben können. Denn ihr Weg zu Jesus ist in der Sendung durch den feindlichen König Herodes in 2,8 begründet. Dass die Magier nach der Begegnung mit dem Jesuskind letztendlich der Anweisung im Traum folgen und, ohne zu Herodes zu gehen, in ihre Gegend zurückkehren, endkräftigt den Vorwurf.<sup>963</sup>

Drittens kommen die Magier nach Mt 2,11 in das Haus (*οἰκία*) und sehen dort das Kind mit seiner Mutter. Ob auch Josef anwesend ist, sagt der Text nicht.<sup>964</sup> Einiges spricht dafür, dass er hier bewusst nicht genannt wird.<sup>965</sup> Die Magier fallen vor dem Kind nieder, vollziehen die Proskynese (*καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ*), öffnen ihre Behälter und bringen dem Kind Geschenke dar: Gold, Weihrauch und Myrrhe (*καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν*). Die Magier treten also (wie die Brüder Josefs bei ihrer zweiten Reise) in das Haus des fremden Herrschers, vollziehen die Proskynese und bringen ihm Geschenke dar (Gen 43,26).

Die Bezüge zwischen Mt 2,9c–12 und Gen 41–45 lassen Jesus als neuen Josef erscheinen, zu dem die Brüder kommen, um durch den Kauf von Getreide ernährt zu werden.

### 3.3.2 Verurteilung und Erhöhung

#### 3.3.2.1 Die Frau des Statthalters Pilatus

In Mt 27,11–26 kommt es zur Beschuldigung Jesu durch die jüdischen Autoritäten vor Pilatus, der hier, anders als bei den anderen Evangelisten, durchgängig als Statthalter (*ἡγεμῶν*) bezeichnet wird (27,2.11<sup>1</sup>.14.15.21.27; 28,14). Die jüdischen Autoritäten haben, wie 27,11 implizit durchscheinen lässt, den Königstitel als Anklagepunkt gewählt. Der Vorwurf wird mit seiner politischen Implikation verleumderisch vorgetragen, so dass Jesus zunächst nur indirekt, später gar nicht

<sup>963</sup> Der Auftraggeber im Traum bleibt in Mt 2,12 unerwähnt. Wahrscheinlich ist an Gott zu denken. Dafür spricht die Aufnahme der Exodustradition, in der die Hebammen als gottesfürchtig dargestellt werden und deshalb nicht den Befehl des Königs ausführen (dazu die folgenden Ausführungen zur Darstellung Jesu als neuer Mose). Für Mt 2 kann das bedeuten, dass die Magier, die die Rolle der Hebammen annehmen, auf der Seite Gottes stehen.

<sup>964</sup> Vgl. J. NOLLAND, Sources 286; U. LUZ, Mt I 175.

<sup>965</sup> Besonders zwei Gründe sind hier zu nennen. Erstens wird Josef in der Geburtsgeschichte Mt 1,18b–4,16 an keiner Stelle explizit in Judäa verortet, obwohl er sich in 1,18b–25 und zu Beginn von 2,13–15 dort aufhält. Sein geographischer Raum liegt außerhalb von Judäa, in Ägypten, dem Land Israel, Galiläa und Nazaret. Zweitens nimmt das Kind in Mt 2,11 die Rolle des alttestamentlichen Josefs ein. Die Nennung des neutestamentlichen Namensvetters könnte an dieser Stelle die Rezipienten die Zuordnung erschweren.

mehr antwortet (27,14).<sup>966</sup> Nun tritt die Frau des Statthalters auf (27,19), die in der markinischen Fassung nicht vorkommt, und versucht das Urteil über Jesus zu beeinflussen: Sie erzählt von ihrem Traum (*κατ' ὄναρ*), durch den sie erkannt hat, dass Jesus gerecht ist (*μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ*), sich also nichts zu Schulden hat kommen lassen. Pilatus folgt dem Einwurf seiner Frau und konstatiert durch die die Unschuld Jesu implizierende Frage (27,23: *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν*) seine Überzeugung, ohne am Ende zu den Gegnern Jesu durchzudringen.<sup>967</sup>

Die Bezeichnung des Pilatus als Statthalter (*ἡγεμόνων*), dem Jesus übergeben wird, und das Auftreten seiner Frau, die das Verhalten Jesu beurteilt, erinnern an Gen 37,7–20, auch wenn die Vorzeichen hier umgekehrt sind: Obwohl weder bei Josef noch bei Jesus ein Fehlverhalten vorliegt, beschuldigt die fremde Frau Josef in Gen 37 zu Unrecht, während die fremde Frau Jesus als neuen Josef in Mt 27 zu Recht entlastet. Dagegen setzt sich die negative Qualifizierung der jüdischen Autoritäten fort, die schon in 27,1–10 vertieft worden ist.

Allerdings sind die Bezüge zu Gen 37,7–20 m. E. in Mt 27,11–26 zum Teil recht unspezifisch, dass sie wohl nur dann von den Rezipienten erkannt werden, wenn diese bereits auf der Spur der Geschichte Josefs sind. Hierzu kann die Erwähnung des Traums in 27,19 *κατ' ὄναρ* beitragen, bringt sie doch die Geschichte(n) Josefs in Erinnerung.

### 3.3.2.2 Die Erhöhung Jesu zum Weltenherrscher

Am Ende des Matthäusevangeliums offenbart sich der Auferstandene den elf Schülern auf einem Berg in Galiläa.<sup>968</sup> Er präsentiert sich als der Weltenherrscher, dem alle Vollmacht im Himmel und auf der Erde (von JHWH) gegeben sind (28,18: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*). Er sitzt nun zur Rechten Gottes (26,64).<sup>969</sup> Seine *ἐξουσία* ist dabei in dreierlei Hinsicht universal: »Sie umfasst nicht nur alle denkbaren Orte (Himmel und Erde), sondern auch alle Völker (Juden und Heiden) und alle Zeiten (bis zur Vollendung der Welt).«<sup>970</sup>

Bereits in der Verklärungsszene auf dem Berg<sup>971</sup> in 17,1–9 hat Matthäus »das Motiv der himmlischen Inthronisation Jesu als Weltenherrscher«<sup>972</sup> anklingen lassen, wobei die göttliche Stimme den Schülern den Auftrag gibt, auf Jesus zu hören (17,5: *ἀκούετε αὐτοῦ*). Das Schweigegebot an die Schüler wird in diesem Fall bis zu der Zeit befristet, zu der sich Jesus als Weltenherrscher offenbart: Erst dann

966 Vgl. F. WILK, Jesus 140.

967 Vgl. M. KONRADT, Mt 434.

968 Dieses Ende markiert zugleich den Beginn einer neuen Geschichte, und zwar die der universalen Mission der matthäischen Gemeinschaft. Vgl. U. POPLUTZ, Bedeutung 252.

969 Vgl. M. KONRADT, Mt 461.

970 U. POPLUTZ, Bedeutung 251.

971 Zu den verschiedenen Szenen auf dem Berg im Matthäusevangelium vgl. U. LUZ, Mt IV 430.

972 M. KONRADT, Mt 273.

dürfen auch die Schüler diesen (als) auferstandenen Herrn von Himmel und Erde verkünden.<sup>973</sup>

Die Einsetzung zum Weltenherrscher kann die Rezipienten nach der Lektüre des ganzen Evangeliums an die Einsetzung Josefs über das ganze Land Ägypten (Gen 41,41: Ἴδου καθίστημί σε σήμερον ἐπὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου) zurückdenken lassen, auch wenn die Herrschaft Jesu die Josefs schon aufgrund seines Herrschaftsgebietes weit übertrifft. Interessant ist dabei, dass Josef in 45,9 dieses Geschehen so deutet, als hätte Gott ihn über ganz Ägypten eingesetzt. Die besondere Vormachtstellung Josefs zeigt sich auch darin, dass der Pharao den Ägyptern befiehlt, auf Josefs Worte zu hören (41,55: καὶ ὁ ἐὼν εἶπη ὑμῖν, ποιήσατε).

Mit der Einsetzung Josefs und Jesu ist allerdings ein Heilversprechen gegeben: Wie der Aufstieg Josefs zum zweiten Mann neben dem Pharao dazu dient, seine Familie zu ernähren, sollen die Schüler nach Mt 28,19f. nun alle Menschen taufen und ihnen die Lehre Jesu vermitteln, wobei Israel in diesen Missionsauftrag weiterhin eingeschlossen ist.<sup>974</sup>

### 3.4 Bewertung der intertextuellen Bezüge und ihre Funktion

Matthäus erzählt eine Jesusgeschichte, die im Ganzen von einem Führungskonflikt bestimmt ist. Auf der einen Seite steht Jesus, der von den Volksmengen anerkannt wird,<sup>975</sup> auf der anderen Seite die etablierten Autoritäten, vor allem der König Herodes und die jüdischen Autoritäten. Dieser Zusammenhang der in Jerusalem verorteten Autoritäten zeigt sich besonders darin, dass der Versuch des Herodes, sich Jesu zu entledigen (2,13), in der Folge noch mehrfach aufgegriffen wird, wenn die jüdischen Autoritäten den Versuch unternehmen, Jesus zu töten (z.B. 12,14; 26,4). Insofern kann die Jesusgeschichte des matthäischen Prologs durchaus als eine Exposition in diese Konfliktthematik verstanden werden, sind hier bereits doch wesentliche Punkte aus den späteren Erzählungen zu finden.<sup>976</sup>

In der Frage nach der Funktion der Bezüge lassen sich für Gen 37.39–45 unterschiedliche Antworten geben. So weisen erstens die Bezüge zu Gen 37 darauf hin, dass der im Matthäusevangelium geschilderte Konflikt nicht neu

973 Vgl. M. KONRADT, Mt 273.

974 Vgl. M. KONRADT, Mt 462f.

975 Zum Ausdruck kommt diese Anerkennung darin, dass die Volksmengen die Autorität Jesu wahrnehmen und akklamieren. Diese Vollmacht Jesu wird besonders in seinen Heilungen und seiner Auslegung der Tora deutlich. Dazu vgl. M. KONRADT, Israel 146–148.

976 Die Geburt Jesu wird durch Herodes und ganz Jerusalem (Mt 2,3) als Gefährdung der eigenen Macht wahrgenommen, womit ein Grundmotiv der gesamten Erzählung eingeführt wird. Dazu M. KONRADT, Israel 110–112.

ist,<sup>977</sup> sondern bereits bei den Söhnen Jakobs zum Tragen kam. Das Wirklichkeitsmodell der Josefsgeschichte, in der der Held von den Kontrahenten beseitigt werden soll, von JHWH aber schließlich erhöht wird, erweist sich damit als Vorläufer zur Jesusgeschichte. Zugleich wird durch die Einspielung zentraler Inhalte aus Kapitel 37 deutlich, dass es auch beim matthäischen Konflikt um einen Konflikt innerhalb des Hauses Israels geht, also das Verhalten zwischen Brüdern im Blick ist: Der Streit um die Herrschaft in Israel ist also, hier wie dort, ein Familienstreit. Zweitens machen sowohl Gen 39–45 als auch das Matthäusevangelium darauf aufmerksam, dass die Herrschaft Josefs und Jesu nicht den eigenen Machtinteressen gilt, sondern dem heilvollen Eingreifen zugunsten der eigenen Familie. Josef und Jesus werden zu Herrschern, vor denen die Brüder niederfallen, damit sie die eigene Familie ernähren können. Die Herrschaft Josefs und Jesu ist damit die eines versorgenden Regenten. Die Einsetzung Jesu Christi zum Weltenherrscher stellt ebenfalls verschiedene Verbindungen zum Aufstieg Josefs in Ägypten her und weitet die Zuwendung Josefs bzw. Jesu so über Israel hinweg aus: Ernährt Josef in Ägypten alle Menschen (Gen 41,57), beauftragt der auferstandene Jesus seine Schüler nun, sich allen Menschen zuzuwenden (Mt 28,16–20). Insofern weisen sowohl die Bezüge zu Gen 37 als auch zu 39–45 eine sinnstützende Funktion auf.

Im zweiten Hauptteil des Evangeliums (4,17–25,46) erzählt Matthäus von zwei Speisewundern, in denen Jesus Christus als Ernährer der Volksmengen auftritt (14,15–21; 15,29–39). Die Darstellung Jesu Christi als neuer Josef, die sich (besonders) im matthäischen Prolog findet, können die Rezipienten des Evangeliums damit verbinden, hat sich doch auch der alttestamentliche Josef als versorgender Regent präsentiert, der die Söhne Jakobs ernährt. Der klugen Vorsorgepolitik Josefs in Gen 41 steht im Matthäusevangelium allerdings die wunderhafte Brotvermehrung des neuen Josefs gegenüber, so dass es an dieser Stelle zu einer Sinnerweiterung des Prätextes<sup>978</sup> kommt.

#### 4. Jesus als neuer Mose

Die matthäische Jesusgeschichte im Prolog erinnert in vielerlei Hinsicht an die Exodusgeschichte. Dazu zählt nicht nur ihre narrative Struktur, sondern auch die Darstellung der einzelnen Akteure, wobei besonders Herodes und der Pharao auf der einen Seite und Jesus und Mose auf der anderen Seite verschiedene Gemeinsamkeiten aufweisen. Zugleich erweist sich die Erzählung von der Geburt

977 Zum Matthäusevangelium als Konfliktgeschichte vgl. etwa B. REPSCHINSKI, *Stories*; R. POPA, *Konflikt*.

978 Dazu B. SCHULTE-MIDDELICH, *Funktionen* 221.

und Kindheit Jesu gegenüber den Erzählungen über Mose »als so eigenständig, daß sie keineswegs als bloßer Abklatsch der Mosehaggadah verstanden werden darf.«<sup>979</sup> Die folgende Darstellung trennt für eine bessere Übersicht die Erzählungen, in denen Mose noch ein Kind ist, von der Geschichte des erwachsenen Mose ab.

#### 4.1 Gefährdung und Rettung des Mosekindes

##### 4.1.1 Die Ägypter, der Pharao und das Schicksal der Hebräer in Ex 1,15–2,10

Ex 1,15–2,10 bildet eine zusammengehörende Einheit.<sup>980</sup> Zwar wird in diesem Abschnitt das Thema der Unterdrückung Israels, von dem bereits in 1,8–14 erzählt und das ab 2,11 wieder aufgenommen wird, weitergeführt,<sup>981</sup> zugleich aber auch auf ein neues Niveau gehoben.<sup>982</sup> 1,8–14 erzählt von mehreren Maßnahmen, die der Pharao und die Ägypter gegen das Volk der Israeliten treffen,<sup>983</sup> wozu besonders die Ausbeutung durch schwere Arbeit (1,14) gehört.<sup>984</sup> Der König fürchtet die Israeliten aufgrund ihrer Größe, könnten sich diese doch im Kriegsfall den Feinden Ägyptens anschließen.<sup>985</sup> Der Pharao<sup>986</sup> setzt demnach in 1,11 Aufseher über sie ein, damit diese die Israeliten durch Arbeiten unterdrücken. Der Plan schlägt fehl: Die Israeliten werden trotz der Maßnahmen immer zahlreicher und stärker (1,12). In einer Art Dublette wird nun in 1,13f. von dem Handeln der Ägypter erzählt.<sup>987</sup> Die Ägypter empfinden Abscheu vor den Israeliten und knechten diese mit harter Arbeit (1,13f.). Hatten Pharao und Ägypter also in 1,8–14 versucht, die Ausbreitung der Hebräer durch Fronarbeit und Zwangsarbeiten zu verhindern, beauftragt der Pharao in 1,15–2,10 zunächst zwei Hebammen, dann sein ganzes Volk, die männlichen Kinder der Hebräer in

979 U. LUZ, Mt I 160.

980 P. WEIMAR, Eröffnungskomposition 179, versteht Ex 1,1–2,10 als »eine gezielt auf das Exodusbuch als Ganzes hin gestaltete Eröffnungskomposition«.

981 So weist Ex 1,20 mit der Bemerkung, das Volk wurde zahlreich, auf 1,12 zurück. Vgl. R. ALBERTZ, Ex I 49.

982 Vgl. C. TUOR-KURTH, Kindesaussetzung 95.

983 Dahinter verbergen sich wahrscheinlich auch Motive wie Überfremdungsangst und Fremdenhass, so dass man bereit war, so R. ALBERTZ, Ex I 47, »ein Unterdrückungssystem zu etablieren und zu akzeptieren, das die israelitische Volksgruppe durch Heranziehung zu staatlicher Fronarbeit dezimieren sollte«.

984 Vgl. C. DOHMEN, Ex I 104f.

985 Vgl. P. SÄRKIÖ, Exodus 45.

986 Der hebräische Text bietet in Ex 1,11 eine Pluralform, so dass an die Ägypter zu denken ist. LXX dagegen spricht wohl aufgrund der Singularform vom Pharao. Vgl. H.W. SCHMIDT, Ex I 4.

987 So H.W. SCHMIDT, Ex I 15, der die Doppelüberlieferung in Ex 1,8–12.13f. auf die Verwendung unterschiedlicher Quellen zurückführt.



den Nil zu werfen und so zu töten.<sup>988</sup> Damit treffen die Maßnahmen der Ägypter nun nicht mehr das ganze Volk der Hebräer, sondern mit den männlichen Geborenen der Hebräer eine ganz bestimmte Gruppe. Zugleich werden die Maßnahmen in 1,15–2,10 gegenüber 1,8–14 deutlich gesteigert. Doch auch auf diese Weise erreicht der Pharao mit den verordneten Maßnahmen sein Ziel nicht, denn sowohl das mutige Einschreiten der Hebammen in 1,15–21 als auch das Verhalten seiner Tochter, die Mose aus dem Wasser des Nils rettet (1,22–2,10), durchkreuzen seine Pläne. Mit 2,10 ist ein vorläufiges Ende des Erzählfadens erreicht. Das wird dadurch deutlich, dass die »generalisierenden Angaben«<sup>989</sup> in Ex 2,11a und 2,23a einen markanten Einschnitt im größeren Rahmen der Exoduserzählung nahelegen.<sup>990</sup> Zudem zeigt sich, dass sowohl 1,15–2,10 als auch 2,11–22 mit der Benennung des Kindes und einem Wortspiel des Namens endet.<sup>991</sup> Von 2,10 zu 2,11 wird demnach eine ganze Generation überbrückt, indem Mose ab 2,11 als erwachsener Mann auftritt.<sup>992</sup> Der Zusammenhang der Perikope 1,15–2,10 erscheint also durch das Thema der Bedrohung der hebräischen Knaben, die auch das männliche Kind Mose (2,2: *καὶ ἔτεκεν ἄρσεν*) betrifft, gegeben.

Ex 1,15–2,10 gliedert sich in zwei Teile.<sup>993</sup> Beide sind durch den Befehl des Pharaos und seiner verweigerten Ausführung bestimmt: Der erste Befehl richtet sich in 1,15f. an zwei ägyptische Hebammen, der zweite in 1,22 an das ganze ägyptische Volk.<sup>994</sup> Die doppelte Bedrohung der hebräischen Kinder in 1,15–2,10 wird auf diese Weise durch die doppelte Verweigerung des Befehls durch die Frauen der Erzählung weitergeführt.<sup>995</sup> Von hierher lässt sich also eine Zweiteilung von 1,15–2,10 in die Teile 1,15–21 und 1,22–2,10 gut begründen.<sup>996</sup>

988 Vgl. W.H. SCHMIDT, Ex I 7f.

989 P. WEIMAR, Eröffnungskomposition 180.

990 Ähnlich auch I. WILLI-PLEIN, Ort 116: »Danach [nach Ex 2,10; M.B.] bricht der Erzählzusammenhang fast abrupt ab.«

991 P. WEIMAR, Eröffnungskomposition 181.

992 Vgl. C. TUOR-KURTH, Kindesaussetzung 95.

993 Dagegen vertreten W. OSWALD/H. UTZSCHNEIDER, Ex I 72, eine konzentrische Struktur von Ex 1,15–22: Die beiden Reden des Pharaos (1,15f. und 1,22) rahmen die beschreibenden Szenen in 1,17.20, so dass die Dialogszene von Hebammen und König (1,18f.) im Zentrum steht.

994 W.H. SCHMIDT, Ex I 45f., weist darauf hin, dass der Befehl des Pharaos in Ex 1,22 eine Parallehandlung zu 1,15–17 bildet.

995 So auch J. SIEBERT-HOMMES, Geburtsgeschichte 401: »Das Handeln der Frauen bestimmt den Ausgang der Geschichte.«

996 Exemplarisch sei auf zwei weitere Gliederungsmöglichkeiten von Ex 1,15–2,10 hingewiesen. I. WILLI-PLEIN, Ort 110–118, teilt die Perikope in drei Teile (1,15–22; 2,1–4; 2,5–10) und verweist dabei auf die Prägung des Textes durch die Wurzel »gebären« (ebd., 114). Eine zweite Gliederung zieht 1,22 noch zu 1,15–21 und versteht 2,1–10 als eigenen Teil (so etwa R. ALBERTZ, Ex I 48; W.H. SCHMIDT, Ex I 62, der aber zugleich die Möglichkeit ins Auge fasst, dass 1,22 als Einleitung zu 2,1–10 fungiert). Dagegen bindet J. SIEBERT-HOMMES, Ge-

Teil 1: Der Befehl des Pharaos an die Hebammen und seine Verweigerung (Ex 1,15–21)

Teil 2: Der Befehl des Pharaos an das ganze Volk und seine Verweigerung (Ex 1,22–2,10)

Der erste Teil in 1,15–21 ist zunächst durch die Interaktionen von Pharao und zwei Hebammen geprägt.<sup>997</sup> Sie werden dabei mit Namen vorgestellt<sup>998</sup> und können möglicherweise zwei verschiedenen Gruppen zugeordnet werden.<sup>999</sup> Als Ägypterinnen<sup>1000</sup> ordnet die Erzählung die Hebammen, die für die Hebräer zuständig sind,<sup>1001</sup> zunächst auf der Seite des Pharaos ein. Die beiden Szenen des ersten Abschnitts (1,15–17.18–21) zeigen »eine kompositionelle Zweigliedrigkeit bei paralleler Baustruktur der einzelnen Kompositionselemente«<sup>1002</sup>: Zunächst spricht der König der Ägypter zu den beiden Hebammen der Hebräer (1,15f.; 1,18), dann reagieren die Hebammen (1,17; 1,19–21), wobei jeweils ihre Gottesfurcht (1,17.21) herausgestellt wird. In der ersten Szene (1,15–17) spricht der König (εἶπεν ὁ βασιλεὺς) zu den Hebammen, und zwar in der Form eines Konditionalsatzes: In dem Fall, dass sie bei den Hebräerinnen ihre Dienste leisten und diese gebären, sollen sie sich entsprechend verhalten:

ἐὰν μὲν ἄρσεν ᾗ, ἀποκτείνετε αὐτό  
ἐὰν δὲ θήλυ, περιποιεῖσθε αὐτό.<sup>1003</sup>

burtsgeschichte 398, Ex 2,1–10 in den größeren Zusammenhang von Ex 1 f. ein und stellt die Perikope in die Mitte.

- 997 Die Hebammen agieren demnach in Ex 1,15–21 als Einzelpersonen im Gegenüber zum Pharao, ansonsten steht dem Pharao das Volk der Ägypter gegenüber. Vgl. M. GERHARDS, Aussetzungsgeschichte 43.
- 998 Das fällt besonders auf, weil die Frauen in Ex 1,22–2,10 namenlos bleiben. Zu den Namen Schifra und Pua und ihrer möglichen Herleitung vgl. die Ausführungen bei W.H. SCHMIDT, Ex I 42 und R. ALBERTZ, Ex I 50.
- 999 Vgl. W.H. SCHMIDT, Ex I 42.
- 1000 Diese Annahme ist weniger aus grammatikalischen (dazu M. GERHARDS, Aussetzungsgeschichte 44) als aus inhaltlichen Gründen zu vertreten. Ob es sich bei den Hebammen um Hebräerinnen oder Ägypterinnen handelt, lässt die Formulierung an sich offen (vgl. W.H. SCHMIDT, Ex I 4.19). Drei sachliche Gründe sprechen für die zweite Möglichkeit (vgl. im Folgenden W.H. SCHMIDT, Ex I 19f.; R. ALBERTZ, Ex I 49f.; M. GERHARDS, Aussetzungsgeschichte 44f.). Erstens kann der Pharao kaum von hebräischen Hebammen erwarten, die männlichen Kinder ihrer Landsleute umzubringen. Zweitens vergleichen die Hebammen die Geburt einer Hebräerin mit der einer ägyptischen Frau (1,18) und greifen dabei auf eigene Erfahrungen zurück. Drittens gibt der Pharao in 1,22 dem ägyptischen Volk den Auftrag zum Kindermord. In der Entsprechung ist auch in 1,15–21 an Ägypterinnen zu denken. Josephus (Ant 2,206) versteht sie eindeutig als Ägypterinnen. Auf ein weiteres Argument hat S. LEIBOLD, Raum 270f., hingewiesen. Demnach ist im Anschluss an die Josefsgeschichte zwischen האלהים (eine bestimmte Gottheit) und אלהים (universaler Gott) zu unterscheiden. Die Furcht der Hebammen vor האלהים in Ex 1,18 verweist auf die Furcht vor der Gottheit Ägyptens, die Hebammen sind demnach Ägypterinnen.
- 1001 »Hebräer« fällt innerhalb des Exodusbuches in 1,15f. zum ersten Mal. Es bezeichnet die Israeliten als eine von den Ägyptern unterdrückte Gruppe. Vgl. R. ALBERTZ, Ex I 50.
- 1002 P. WEIMAR, Eröffnungskomposition 183.
- 1003 Der Auftrag des Pharaos passt eigentlich nicht zu der zuvor geschilderten Dezimierungs-

Doch die Hebammen lassen die männlichen Kinder der Hebräer am Leben und tun nicht, was ihnen der König angeordnet hat (*καὶ οὐκ ἐποίησαν καθότι συνέταξεν αὐταῖς ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου*). In der zweiten Szene 1,18f. ruft (*καλέω*) der König der Ägypter die Hebammen zu sich und fragt sie, warum sie seinem Befehl nicht gefolgt sind und die Kinder am Leben gelassen haben (1,18). Die klugen<sup>1004</sup> Hebammen antworten dem Pharaon (1,19), dass ihnen eine Ausführung nicht möglich gewesen sei, und begründen abschließend ihre Aussage: Bei den Hebräerinnen sei es nicht wie bei den Ägypterinnen, denn die Hebräerinnen würden »rasch und unbeschwert«<sup>1005</sup> gebären. Wie in 1,17 wird auch im Folgenden die Gottesfurcht der Hebammen herausgestellt.<sup>1006</sup> Während der Erzähler die Missachtung des königlichen Befehls auf die Gottesfurcht der Hebammen zurückführt (*ἐφοβήθησαν δὲ αἱ μαῖαι τὸν θεόν*),<sup>1007</sup> folgt in 1,21 aus der Gottesfurcht, dass Gott ihnen zu Glück verhalf (1,20: *εὖ δὲ ἐποίησεν ὁ θεὸς ταῖς μαίαις*) und ihnen Häuser baute (1,21: *ἐποίησαν ἑαυταῖς οἰκίας*).

Der zweite Teil 1,22–2,10 beginnt wie schon der erste Teil in 1,15–21 mit dem Befehl des Königs, alles Männliche, das den Hebräern geboren wird, in den Fluss zu werfen (1,22), richtet sich aber jetzt an das ganze Volk (*συνέταξεν δὲ Φαραὼ παντὶ τῷ λαῷ αὐτοῦ*). Der zweite Abschnitt (2,1–10) setzt die Ausführung dieses Befehls voraus und ist durch die typischen Motive einer Geburtsgeschichte gerahmt: Ein levitischer Mann nimmt (*πῆλ/λαμβάνω*) eine Frau von den Töchtern Aarons, sie wird schwanger und gebiert einen Sohn (2,2: *καὶ ἐν γαστρὶ ἔλαβεν καὶ ἔτεκεν ἄρσεν*). Neben Mann, Frau und Kind als Aktanten tritt am Ende der Erzählung dann auch die Tochter des Pharaos in die Rolle der Frau, die das Kind als Sohn annimmt (2,10: *καὶ ἐγενήθη αὐτῆς εἰς υἱόν*), ihm einen Namen gibt und diesen Namen auf einen Anlass zurückführt. Auf diese Weise tritt neben die hebräische auch die ägyptische Mutter.<sup>1008</sup> Denn bereits 2,3 erzählt von der levitischen Frau, die das Kind im Alter von drei Monaten auf den Nil aussetzt,<sup>1009</sup> kann sie ihn doch nicht mehr verbergen:<sup>1010</sup> »Das so beschriebene Tun, bei dem

---

politik, so R. ALBERTZ, Ex I 49: »[U]nter bevölkerungspolitischer Perspektive wäre zudem eine Ermordung der kleinen Mädchen zielführender gewesen.«

1004 H.W. SCHMIDT, Ex I 44: »Die Beschuldigten weichen aus, d. h. verhalten sich klug.«

1005 H.W. SCHMIDT, Ex I 44.

1006 Vgl. R. ALBERTZ, Ex I 50.

1007 So auch R. ALBERTZ, Ex I 50: »Sie [die Gottesfurcht; M.B.] gab ihnen die nötige Widerstandskraft und vermittelte ihnen die klare ethische Orientierung, trotz aller möglichen Repressalien unbeirrt ihrem Beruf nachzukommen und dem Leben zu dienen.«

1008 Ein ähnlicher Vorgang ist in der Geburtsgeschichte Rut 4,13–17 anzutreffen.

1009 Erst Ex 6,20 gibt dem Mann und der Frau einen Namen und setzt sie in eine verwandtschaftliche Beziehung. Vgl. R. ALBERTZ, Ex I 57.129.

1010 Unter den anderen antiken Sagen und Mythen, die von der Aussetzung eines Kindes erzählen, nimmt Ex 2,1–10 eine Sonderrolle ein. So stellt C. TUOR-KURTH, Kindesaussetzung 97, fest: »Gewöhnlich wird in den antiken Sagen und Mythen ein Kind ausgesetzt, weil es illegitim (z. B. Sargon) oder unerwünscht (Kybele) war, weil die Mutter oder beide Eltern

die Mutter zudem vordergründig selbst macht, was der Pharaο befahl, konterkariert geradezu den Akt der Aussetzung.«<sup>1011</sup>

Ihr Ziel besteht darin, das Kind zu verbergen und es zu schützen, also »in der Bewahrung vor dessen möglicher Entdeckung und der darauf folgenden Tötung«<sup>1012</sup>. Sie wirft es nicht in den Fluss, wie es das Volk entsprechend des Befehls des Pharaοs tun soll (1,22: מִן הַיָּם [Hif.]/ρίπτω), sondern legt es in ein Kästchen (2,3: תִּבְיָה/θίβις).<sup>1013</sup> Dagegen ist es die Tochter des Pharaοs, die das Kind aus dem Fluss herausziehen lässt.<sup>1014</sup> Am Ende erhält das Kind von der Tochter des Pharaοs den Namen מֹשֶׁה, den LXX in transkribierter Form (Μωϋσῆς) wiedergibt. Obwohl die meisten Exegeten im hebräischen Namen מֹשֶׁה selbst eine Ableitung aus dem Ägyptischen sehen,<sup>1015</sup> stellt die Tochter des Pharaοs zwischen der Benennung des Kindes und dem Anlass eine Verbindung mit Hilfe einer hebräischen Etymologie (2,10) her: Sie nennt ihren Sohn מֹשֶׁה und stellt fest, dass sie ihn aus dem Wasser gezogen (מִשֶּׁה) hat. Allerdings entspricht der Name מֹשֶׁה, den das Kind von der ägyptischen Prinzessin erhält, formal dem aktiven Partizip Qal von »herausziehen« (מִשֶּׁה) im Sinne von »der Herausziehende«,<sup>1016</sup> wie es etwa Jes 63,11<sup>LXX</sup> (ὁ ἀναβιβάσας) wiedergibt. Name des Kindes und die Handlung der Pharaοntochter unterscheiden sich also nicht im Wortstamm, sondern ihrem Subjekt: Mose und die Tochter des Pharaοs werden als »Herausziehende«, als »Retter« vorgestellt. Im Kontext von 1,15–2,10 kann sich diese Rettung des Mose nur auf die Unterdrückung Israels in Ägypten beziehen, auch wenn diese an dieser Stelle nur angedeutet wird.<sup>1017</sup> So wird Mose ein »gerettete[r] Retter«<sup>1018</sup>, der von seinen beiden Müttern vor dem Tod durch den Pharaο gerettet und zugleich selbst Israel retten wird.

---

fürchten, dass es nicht akzeptiert und daher getötet würde (Charikleia) oder weil es aufgrund einer Prophezeiung als potentieller Thronfolger eine Gefahr darstelle (Gilgamesch).« Hier ist es anders: Die Mutter Mose kann ihren mittlerweile drei Monate alten Sohn anscheinend vor den Denunziationen der Nachbarn und den Leuten des Pharaοs nicht mehr schützen. Vgl. R. ALBERTZ, Ex I 57.

1011 C. TUOR-KURTH, Kindesaussetzung 96.

1012 C. TUOR-KURTH, Kindesaussetzung 98.

1013 Dasselbe hebräische Wort (תִּבְיָה) wird für die Arche Noachs in der Urgeschichte benutzt. Es macht deutlich, worin die Funktion besteht.

1014 Ex 2,1–10 ist eine Geschichte von Frauen. Neben die beiden Hauptgestalten, die Tochter Levis und die Tochter des Pharaοs, treten jeweils eine Helferin zur Seite: Die Schwester des Mose und die Sklavin der Prinzessin. Vgl. H. UTZSCHNEIDER, LXX 468.

1015 Eine Übersicht bietet hier C. DOHMEN, Ex I 118f.

1016 Vgl. M. GERHARDS, Aussetzungsgeschichte 143.

1017 Das gilt nur für den hebräischen Text. Vgl. H. UTZSCHNEIDER, LXX 473.

1018 M. GERHARDS, Aussetzungsgeschichte 147.

#### 4.1.2 Die Rezeption der Kindheitsgeschichte des Mose in den frühjüdischen und rabbinischen Schriften

Die biblischen Erzählungen über Mose sind im nachexilischen Judentum eine beliebte Vorlage. Das verwundert nicht, gelten doch »die Ereignisse des Exodus, die Gestalt des Mose und der Empfang der Tora für das gesamte nachexilische Judentum den Mittelpunkt«<sup>1019</sup>. Im Laufe dieser Überlieferung wird der biblische Text mit neuen Themen und Motiven angereichert. Im Diasporajudentum entsteht eine apologetische Literaturgattung, die sich mit der Geringschätzung der Mosegestalt als Gesetzgeber von außerhalb auseinandersetzen, während in den Texten aus Palästina besonders die apokalyptische Theologie auch in diesem Kontext eine wichtige Rolle spielt.<sup>1020</sup> In Bezug auf die biblische Erzählung von der Geburt und Rettung des Mosekindes in Ex 1,15–2,10 lassen sich in der haggadischen Tradition des Frühjudentums und bei den Rabbinen zwei für die matthäische Erzählung relevante Modifikationen feststellen:<sup>1021</sup> Erstens wird die Geburt des Befreiers Mose dem Pharao und der Familie des Kindes angekündigt, was zweitens dazu führt, dass der Befehl des Pharaos, die hebräischen Knaben zu töten, den eigentlichen Zweck verfolgt, sich des anonym bleibenden Mosekindes zu entledigen.

##### 4.1.2.1 Die Ankündigung der Geburt des Retters

Mehrere Belege in der frühjüdischen und rabbinischen<sup>1022</sup> Literatur bringen die Erzählung von der Geburt und Kindheit des Mose mit der Ankündigung der Geburt eines Befreiers in Verbindung.<sup>1023</sup> Manche Texte erzählen von der Prophezeiung Miriams,<sup>1024</sup> andere von einem Traumbild des Pharaos, das dann durch Experten am Hof des Pharaos gedeutet wird.<sup>1025</sup> Im ersten Fall verkündet Miriam im Haus ihrer Eltern die Geburt eines Sohnes, der die Israeliten aus der Hand Ägyptens retten wird. Als Amram, der Vater des Mose, diese Worte hört, nimmt er seine Frau zu sich.<sup>1026</sup> Im Sefer ha-Zikronot erfährt Miriam, dass das

1019 G. VERMÈS, Gestalt 62.

1020 Vgl. G. VERMÈS, Gestalt 62–86.

1021 Dazu R. BLOCH, Gestalt 107–112.117–120.

1022 Inwieweit die rabbinische Literatur bereits für die neutestamentliche Literatur herangezogen werden kann, ist natürlich fraglich. Die Beantwortung der Frage hängt auch damit zusammen, wie man die Entstehung dieser Literatur versteht. Hat der Targum schon zu dieser Zeit seinen Ort in der Synagoge und sind mündliche Überlieferungen der späteren Literatur schon um 70 n. Chr. bekannt? Vgl. G. STEMBERGER, Mose 61 f.

1023 Insgesamt zu diesem Motiv vgl. R. BLOCH, Moses 107 Anm. 15.

1024 Besonders ist hier auf LibAnt 9,10 zu verweisen. Weitere Belege bei R. BLOCH, Gestalt 110–112, und G. STEMBERGER, Mose 48–52.

1025 Vgl. R. BLOCH, Gestalt 107.

1026 Belege hierfür finden sich in der Chronik des Mose. Zu den Texten vgl. die Einordnung bei R. BLOCH, Gestalt 102.

Kind, das ihren Eltern geboren wird, Israel retten und sein Anführer sein wird. Im zweiten Fall ist in mehreren Erzählungen von einer Waage die Rede, auf deren eine Seite das gesamte Ägypten steht, auf der anderen Seite ein Lamm, wobei die Seite mit dem Lamm überwiegt. Der Pharao versammelt die Magier Ägyptens, diese deuten<sup>1027</sup> ihm den Traum so, dass Israel ein Knabe geboren wird, der ganz Ägypten vernichten wird.<sup>1028</sup>

Eine Variante dieser Motive bietet Flavius Josephus in Ant 2,205–237,<sup>1029</sup> und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens erzählt Josephus nicht von einer Prophezeiung Mirijams, sondern bietet in 2,212–216 einen Traum Amrams.<sup>1030</sup> Als seine Frau schwanger ist (2,212: *ἐκύει γὰρ αὐτῶ τὸ γύναιον*), erscheint Gott ihm im Schlaf (2,212: *κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῶ*) und kündigt an, dass ihm der Sohn geboren werde (2,215), der das Volk der Hebräer aus der Gewalt der Ägypter befreien wird (2,216: *τὸ μὲν Ἑβραίων γένος τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει*).<sup>1031</sup> Dessen Geburt (*γένεσις*) fürchten die Ägypter so, dass sie alle israelitischen Kinder vernichten wollen (2,215: *ἀπολλύναι τὰ ἐξ Ἰσραηλιτῶν τικτόμενα*). Zweitens wird das Motiv vom Traumbild des Pharaos durch die Weissagung einer der heiligen Schreiber Ägyptens (*τῶν ἱερογραμματέων τις*) ersetzt.<sup>1032</sup> Dieser verkündet in 2,205 dem König, dass einer aus dem Volk der Israeliten geboren werde (*τεχθήσεται τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις*), der, wenn er erwachsen sei, die Herrschaft der Ägypter (*Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν*) verkleinern (*ταπεινώω*),<sup>1033</sup> die Israeliten allerdings vermehren würde (*αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας*).<sup>1034</sup> Dieses Kind wird also das Gegenteil von dem bewirken, was die Ägypter mit ihren Maßnahmen in Ex 1,8–14 bezwecken wollen: Nicht die Israeliten werden durch die Ägypter verringert (Ex 1,12: *ταπεινώω*), sondern die Oberherrschaft der Ägypter über die Israeliten (Ant 2,205: *ταπεινώω*).<sup>1035</sup> Die Rettung der Israeliten, die Gott Amram verheißt, realisiert sich also in der Befreiung aus der *ἡγεμονία* der Ägypter über die Israeliten, also dem Exodus aus Ägypten. Durch die doppelte Verheißung bildet der Bericht bei Josephus eine parallele Struktur aus: Wie der ägyptische König durch einen der heiligen Schreiber über die zukünftige Geburt des Befreiers informiert wird, so Amram durch Gott.

1027 Vgl. U. LUZ, Mt I 160; R. BLOCH, Moses 108.

1028 Eine Übersicht über die entsprechenden Texte bietet R. BLOCH, Gestalt 108 f. u. 109 Anm. 23

1029 Zum Mosebild bei Flavius Josephus vgl. R. BLOCH, Moses 105–120.

1030 Vgl. G. STEMBERGER, Mose 48. Zu diesem Traum vgl. die ausführliche Analyse von R.K. GNUSE, Dreams 206–225.

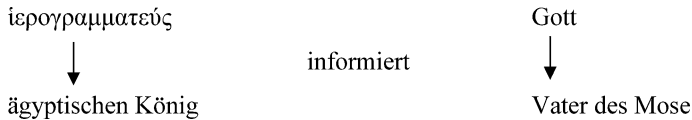
1031 Vgl. D. ZELLER, Geburtsankündigung 94 f.

1032 Vgl. G. VERMÈS, Gestalt 90.

1033 Vgl. D. ZELLER, Geburtsankündigung 94.

1034 Vgl. R. BLOCH, Moses 106; G. FOHRER, Überlieferung 21.

1035 Vgl. R. ALBERTZ, Ex I 49. Die Vermehrung der Israeliten aus Ex 1,12 und 1,20 wird damit durch Mose explizit fortgeführt werden.



Die besondere Darstellung des Mose bei Josephus ist darin begründet, dass dieser Mose als einen Heros darstellen möchte, der sowohl klassisch jüdischen als auch hellenistischen Erwartungen an einen Helden entspricht. Während seinem hebräischen Vater verheißt wird, Mose werde sein Volk retten, fällt der ägyptischen Pharaonentochter zugleich die Schönheit (*μορφῆθεεῖον*) und Intelligenz (*φρονήματιγενναῖον*) des Kindes auf,<sup>1036</sup> die als typische Charakteristika für antike Helden wie Remus und Romulus gelten.<sup>1037</sup> Dazu passt, dass der Pharao von dem heiligen Schreiber in 2,205 etwa auch erfährt, dass Mose an Tugend (*ἀρετή*) alle überragen wird. Diese unterschiedlichen Erwartungen, die dem Pharao und dem Vater über Mose verheißt werden, entsprechen also seiner doppelten Herkunft als Hebräer und Ägypter.<sup>1038</sup>

#### 4.1.2.2 *Der Kindermord durch den Pharao und sein Anlass*

Der biblische Text in Ex 1,15–2,10 schweigt über die genauen Gründe, die den Pharao dazu bewegen, die männlichen Kinder der Hebräer töten zu lassen.<sup>1039</sup> Zwar liegt nahe, dass der Pharao mit seinen Aufträgen die Hebräer dezimieren möchte, ein solcher Wunsch erklärt die Differenzierung nach den Geschlechtern aber gerade nicht.<sup>1040</sup> Wahrscheinlich geht es vielmehr darum, die potentielle Wehrkraft der Israeliten zu schwächen, wobei die Maßnahme dann sehr langfristig angelegt ist.<sup>1041</sup> Die Tötungsbefehle des ägyptischen Königs bekommen dagegen ein anderes Profil, wenn sie darauf ausgelegt sind, den verheißenen Retter, von dem der Pharao durch seinen Traum Kenntnis erhalten hat, zu beseitigen.<sup>1042</sup> Die frühjüdischen und rabbinischen Texte lassen allerdings die genaue Identität dieses Retters im unklaren. Zumeist weist das Traumgesicht des Pharaos und seine Deutung auf ein hebräisches Kind, andere Texte dagegen lassen es offen, ob es sich um ein hebräisches oder ägyptisches Kind handelt.<sup>1043</sup>

1036 Vgl. G. VERMÈS, Gestalt 90.

1037 Vgl. dazu R. BLOCH, Moses 110.

1038 Weitere Beobachtungen lassen sich hier nennen: Die Tochter des Pharaos bewundert die Schönheit des Kindes, zugleich verweigert das Kind die Brust einer ägyptischen Amme, sondern trinkt nur bei einer Hebräerin (Ant 2,224–227).

1039 Vgl. R. BLOCH, Gestalt 108.

1040 Vgl. C. DOHMEN, Ex I 106.

1041 Frühestens in 15–20 Jahren würde diese Maßnahme dann Wirkung zeigen (vgl. C. DOHMEN, Ex I 106).

1042 Vgl. R. BLOCH, Gestalt 107.

1043 Vgl. R. BLOCH, Gestalt 110.

Josephus erzählt in Ant 2,205, wie der ägyptische König über die Verheißung der Geburt eines Retters erschrickt (δείσας δ'ὁ βασιλεύς), und in 2,215 wird nachgetragen, dass auch alle Ägypter die Furcht vor diesem Kind ergriffen hat (δεδιότες). Weil die genaue Identität des Mosekindes dem Pharao verborgen bleibt, zielt die Tötung aller männlichen hebräischen Jungen auf die Beseitigung dieses Befreiers ab.<sup>1044</sup>

#### 4.2 Flucht, Rückkehr und Wüstenaufenthalt des erwachsenen Mose

Das Thema der Gefährdung und Rettung des Mosekindes wird in Bezug auf den erwachsenen Mose ab Ex 2,11 aufgegriffen. Wieder will der Pharao Mose töten (2,15: καὶ ἐξήτει ἀνελεῖν Μωσοῦν), weil dieser sich mit seinen Landsleuten solidarisch zeigt und dabei einen ägyptischen Aufseher erschlägt. Doch nun rettet sich Mose selbst und entweicht vor dem Tötungsversuch des Königs nach Midian (2,15).

Mit dem Tod des Pharaos (2,23) beginnt ein neuer Abschnitt der Exodusgeschichte.<sup>1045</sup> JHWH hört das Klagen seines Volkes in Ägypten und beauftragt Mose schließlich, nach Ägypten zurückzukehren, da nun alle gestorben sind, die Mose nach dem Leben getrachtet haben (4,19: τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν).<sup>1046</sup> Die Formulierung zieht dabei den Bogen zu 2,15 zurück, wo erzählt wird, dass der Pharao Mose sucht (ᾠρᾶ [Pi.]/ζητέω), um ihn zu töten. 4,19<sup>LXX</sup> macht dabei noch einmal deutlich, dass der Tod des Königs die Initialzündung für das Eingreifen JHWHs zugunsten seines Volkes bietet (vgl. 2,23). Mose führt den Auftrag JHWHs genau aus, nimmt seine Familie und kehrt ins Land Ägypten zurück (4,20).

Dort kommt es zur Auseinandersetzung mit dem Pharao, die schließlich zum Auszug der Hebräer führt. Am Ende der vierzigjährigen Wüstenwanderung führt JHWH Mose auf den Berg Nabo und zeigt ihm das verheißene Land, in das dieser aber nicht eintreten darf (Dtn 34).

1044 Vgl. R. ALBERTZ, Ex I 49.

1045 P. WEIMAR, Eröffnungskomposition 180. Von einer zweiten Erzählphase von Ex 2,23–6,1 sprechen H. UTZSCHNEIDER/W. OSWALD, Ex I 106.

1046 Damit holt JHWH für Mose die Information nach, die die Rezipienten der Exodusgeschichte bereits seit Ex 2,23 besitzen. Vgl. H. UTZSCHNEIDER/W. OSWALD, Ex I 143.



#### 4.3 Intertextuelle Bezüge zur Geschichte des Mose im matthäischen Prolog

Verschiedene Motive und Texte der Mosegeschichte werden im matthäischen Prolog verarbeitet. Dabei wird besonders die Analogie zwischen dem ägyptischen König der Exodusgeschichte und Herodes, dem König, deutlich, während es in Bezug auf die Rolle des Mose als Kind und Erwachsener im neutestamentlichen Text zu einer Überblendung zwischen Jesus und Josef kommt.

##### 4.3.1 Die Ankündigung der Geburt des Retters

Einige frühjüdische und rabbinische Schriften greifen auf die biblische Geschichte der Kindheit Mose zurück, erweitern das biblische Material aber darin, dass sie zum Beispiel von der Ankündigung seiner Geburt erzählen. Matthäus nimmt diesen Motivkomplex auf und bietet ihn in doppelter Ausführung, und zwar einmal in Bezug auf Josef, den Vater Jesu, und das andere Mal in Bezug auf Herodes, den König.<sup>1047</sup>

An erster Stelle ist auf den Traum Josefs in Mt 1,20f. zu verweisen. Wie JHWH den Vater des Mose in der Schilderung des Josephus im Schlaf (Ant 2,212: *κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῶ*) aufsucht, während seine Frau schwanger ist (2,212: *ἐκύει γὰρ αὐτῶ τὸ γύναιον*), und ihm die Geburt eines Sohn ankündigt, der das Volk der Israeliten befreien wird, erscheint ein Engel JHWHs dem Josef im Schlaf (Mt 1,24: *ὕπνος*),<sup>1048</sup> und zwar zu einer Zeit, in der der Frau Josefs schwanger ist (1,18: *εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*). Der Bote JHWHs kündigt dabei Josef nicht nur die Geburt eines Sohnes an (1,21: *τέξεται δὲ υἱόν*), sondern benennt auch dessen zukünftige Aufgabe, das Gottesvolk Israel von seinen Sünden zu retten (1,21: *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*).<sup>1049</sup> Ein zweiter Traum Josefs in 2,13 nimmt dagegen die Ankündigung der Tötung der hebräischen Kinder auf, die Amram in Ant 2,215 (*ἀπολλύναι τὰ ἐξ Ἰσραηλιτῶν τικτόμενα*) angesagt wird, sich im neutestamentlichen Text aber allein auf den Wunsch des Herodes, Jesus zu vernichten (Mt 2,13: *ἀπόλλυμι*), bezieht.

Worin besteht konkret das rettende Handeln Jesu von den Sünden, das der Bote JHWHs in Mt 1,21 verheißt? Ein Blick auf die weitere Jesusgeschichte des Matthäusevangeliums lässt verschiedene Möglichkeiten zu.<sup>1050</sup> Zumeist wird 1,21 in engem Zusammenhang mit 26,28 gesehen und als Ankündigung des Kreuzestodes Jesu verstanden, bei dem Jesus sein Blut zur Vergebung der Sünden gibt

1047 Vgl. M. KONRADT, Mt 32.

1048 G. STEMBERGER, Mose 63 Anm. 35: »Sicher ist der Traum Amrams bei Josephus (Ant 2,212–217) näher am Traum Josefs mit der Aussage, das erwartete Kind werde die Hebräer aus Ägypten befreien.«

1049 So auch M. KONRADT, Mt 32.

1050 Vgl. P. FIEDLER, Mt 49f.

(26,28: *ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*).<sup>1051</sup> Daneben wird auch ein enger Bezug zum Wirken des irdischen Jesu gesehen, der den Menschen die Sündenvergebung zuspricht (9,2–8).<sup>1052</sup> Thomas R. Blanton dagegen hat gezeigt, dass in der Zeit des zweiten Tempels<sup>1053</sup> »Sünde« besonders als Überschreitung des göttlichen Willens verstanden wird und Matthäus dieses Verständnis übernimmt,<sup>1054</sup> ohne dass die genannten anderen Deutungen damit gleichzeitig ausgeschlossen werden müssen. Demnach rettet Jesus sein Volk von ihren Sünden, indem er den Menschen den Willen JHWHs erschließt und ihnen so die Möglichkeit gibt, ihm entsprechend zu leben.<sup>1055</sup> Gegenüber der politischen Befreiung durch Mose wird das Handeln Jesu als neuer Mose also entpolitisiert, und zwar unabhängig davon, wie das Retten von Sünden in 1,21 konkret zu verstehen ist. Damit tritt das Handeln Jesu als neuer Mose, der das Volk (1,21: *λαός*) von den Sünden rettet, gleichwertig neben die Heilungen, in denen Jesus als neuer davidischer Hirte des Volkes (2,6: *λαός*) sichtbar wird.<sup>1056</sup>

Die zweite Ankündigung der Geburt Jesu findet sich in 2,1–6. Herodes, der König, erhält Informationen von zwei verschiedenen Gruppen über den Messias. Die Magier, die nach Jerusalem kommen, verkünden die Geburt des Königs der Juden (2,2: *ο τεχθεις βασιλευς των Ιουδαιων*), während die jüdischen Autoritäten beim König zusammenkommen und ihm den Geburtsort des Messias nennen (2,6). Die Geburt des Judenkönigs begründen die Magier damit, dass sein Stern aufgegangen sei (*ειδομεν γαρ αυτου τον αστερα εν τη ανατολη*), was nach antiker Vorstellung den Zeitpunkt der Geburt anzeigt.<sup>1057</sup> Möglicherweise findet sich auch hier eine Analogie zur Geburt des Mose, bei der nach rabbinischen Quellen ein Licht, hell wie ein Stern, geleuchtet hat.<sup>1058</sup> Die jüdischen Autoritäten dagegen begründen ihre Aussage mit der Schrift (2,5 f.). Die heidnischen Magier<sup>1059</sup> und die jüdischen Schriftkundigen treten dabei als Experten in ihrem jeweiligen

1051 Vgl. M. KONRADT, Sohn 154.

1052 Zu beiden Möglichkeiten vgl. U. LUZ, Mt I 149 Anm. 54.

1053 Vgl. T.R. BLANTON, Obedience 400–403.

1054 T.R. BLANTON, Obedience 403: »The Gospel of Matthew employs the definition of sin that was common during and shortly after the Second Temple period – transgression of the Tora.«

1055 Vgl. M. KONRADT, Sohn 154 f.

1056 Dazu Vgl. M. KONRADT, Sohn 154.

1057 U. LUZ, Mt I 161: »Darüber hinaus ist die Vorstellung verbreitet, dass jeder Mensch seinen Stern habe, bedeutende und reiche Leute einen hellen, die anderen einen unscheinbaren, der mit der Geburt entsteht und mit dem Tod erlischt.«

1058 Belege dafür bietet R. BLOCH, Gestalt 117 Anm. 56. Möglicherweise ist diese Tradition schon älter, so dass die Annahme von U. LUZ, Mt I 160, das Sternmotiv in Mt 2 sei durch die Moseerzählungen nicht gedeckt, zu korrigieren wäre.

1059 Mit der Formulierung *ο τεχθεις βασιλευς των Ιουδαιων* in Mt 2,2 weisen sich die Magier als Heiden aus (vgl. U. LUZ, Mt I 172). Mitglieder des Gottesvolkes würden vom »König Israels« sprechen. Vgl. M. EBNER, Jesus 143.

Fachgebiet auf.<sup>1060</sup> Mt 2,3 erzählt schließlich von der Reaktion des Herodes. Der König (ὁ βασιλεύς) erschrickt (ἐταράχθη) und mit ihm alle anderen Bewohner Jerusalems (καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ). In den Erzählungen über Mose und Jesus ergibt sich eine ähnliche narrative Struktur. Sowohl dem Vater (Amram/Josef) als auch dem feindlichen König (Pharao/Herodes) wird in einem Traum oder durch Experten (Astrologen und heilige Schreiber /Magier und Schriftkündige)<sup>1061</sup> die Geburt eines Retters (Mose/Jesus) verkündet, wobei der feindliche König wie auch die übrigen Gegner (Ägypter/Bewohner Jerusalems) auf diese Nachricht mit Schrecken reagieren.

Dabei werden Mose wie Jesus als Retter Israels präsentiert, wenn auch auf unterschiedlichen Feldern: Mose befreit Israels in der Darstellung des Josephus dadurch, dass er die Oberherrschaft (Ant 2,205: ἡγεμονία) der Ägypter über Israel beenden wird, der neue Mose dagegen rettet Israel von seinen Sünden (Mt 1,21). Die Zuwendung Jesu zu seinem Volk ist dann die eines Herrschers (Mt 2,2.6), auch wenn die Darstellung des Mose als König ebenfalls im frühjüdischen Schriftgut belegt ist und daher kein matthäischer Akzent sein muss: Für Philo gilt Mose als Philosoph und König (Mos 2,2f.).<sup>1062</sup> Wie schon der davidische Herrscher Jesus die Kranken heilt und der neuer Josef als »versorgender und vorsorgender Regent«<sup>1063</sup> auftritt, wendet sich Jesus auch als neue Mose seinem Volk zu, indem er, der König Israels, es von den Sünden rettet.

Durch die Darstellung Jesu als Herrscher im matthäischen Prolog besteht gegenüber der Geschichte des Mose zugleich ein weiterer Unterschied: Es geht in der Jesusgeschichte nicht mehr, wie noch in Ex 1,8–14<sup>1064</sup> und bei Josephus, um ein Gegenüber von zwei Völkern,<sup>1065</sup> deren Exponent (Mose, Pharao) jeweils genannt wird, sondern um die Konkurrenz zwischen dem regierenden und geborenen Regenten um die Herrschaft *über* ein Volk, und zwar Israel.

1060 Die Magier in Mt 2,1f. treten als Experten auf dem Gebiet der Astrologie auf und sind daher näher hin als Astrologen zu verstehen. Dazu M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 285.

1061 Die Rolle, die in der Darstellung bei Josephus einer der heiligen Schreiber innehat (Ant 2,205), in späteren Texten aber auch durch Astrologen besetzt werden kann (z. B. Tjon [zu Ex 1,15]; vgl. U. LUZ, Mt I 160; R. BLOCH, Mose 109), wird hier streng genommen auf die Magier und den Propheten bzw. die jüdischen Autoritäten verteilt.

1062 Dazu B. BOTTE, Leben 177.

1063 J. EBACH, Gen III 270.

1064 R. ALBERTZ, Ex I 47, spricht von einem »ethnischen Konflikt«.

1065 So kündigt der heilige Schreiber in Ant 2,205 an, das Kind werde die Vorherrschaft der Ägypter verkleinern (ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν), die Israeliten aber vermehren (αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας).

### 4.3.2 Das doppelte Vorgehen des Königs gegen Jesus

In Ex 1,15–2,10 wird von dem zweimaligen Vorgehen des Pharaos gegen die hebräischen Knaben erzählt. Zunächst beauftragt er die Hebammen, die Kinder bereits nach der Geburt zu töten (1,15–21). Als sich diese aber aufgrund ihrer Gottesfurcht weigern, befiehlt der Pharao seinem Volk, alle hebräischen Knaben zu töten (1,22). Exemplarisch erzählt 2,1–10 von dem Schicksal eines dieser hebräischen Knaben und seiner doppelten Rettung durch seine beiden Mütter. Die leibliche Mutter Mose setzt das Kind auf dem Nil aus, um es vor der Verfolgung der Ägypter zu schützen (2,3), die rechtliche Mutter Mose dagegen lässt das Körbchen aus dem Fluss holen und nimmt ihn als eigenen Sohn an (2,5–10).

Auch Matthäus erzählt im zweiten Kapitel des Evangeliums von dem zweifachen Vorgehen des Königs Herodes gegen Jesus.<sup>1066</sup> Möglicherweise können die Rezipienten des Evangeliums hier Bezüge zu Ex 1,15–2,10 herstellen. Das erste Vorgehen des Königs gegen Jesus wird in Mt 2,1–12 geschildert, wobei es in 2,7–12 zu einer Interaktion von Herodes und Magiern kommt, die Gemeinsamkeiten zu dem Handeln von Pharao und Hebammen in Ex 1,15–17.18–21 aufweist. Sowohl Pharao als auch Herodes versuchen, mit Hilfe der Hebammen bzw. der Magier den Konkurrenten zu beseitigen. So zeigt sich, dass Herodes in Mt 2,7 die Magier (Τότε Ἡρώδης καλέσας τοὺς μάγους) wie der Pharao die Hebammen in Ex 1,18 (ἐκάλεσεν δὲ ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου τὰς μαίας) zu sich ruft und sie befragt. Die Magier sollen Auskunft über die Zeit des erscheinenden Sterns geben (2,7: ἤκριβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος), während die Hebammen begründen sollen, warum sie die männlichen Hebräer am Leben ließen (Ex 1,18).<sup>1067</sup> Mt 2,8–12 nimmt dagegen die erste Szene aus Ex 1,15–21 auf. Hier beauftragt Herodes die Magier, nach dem Kind zu suchen, und formuliert dann wie der Pharao in Ex 1,16 seinen Befehl mit Hilfe eines Konditionalsatzes: Wenn sie das Kind gefunden haben (ἐπὰν δὲ εὔρητε), dann sollen sie ihm dieses melden (ἀπαγγείλατε μοι). Doch wie bereits die Hebammen in Ex 1,15–17 versagen auch die Magier die Zusammenarbeit mit dem König: Die Hebammen tun nicht, wie ihnen der König von Ägypten aufgetragen hat (Ex 1,17: καὶ οὐκ ἐποίησαν καθότι συνέταξεν αὐταῖς ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου) und die Magier, unterwiesen im Traum, kehren nicht zu Herodes zurück (Mt 2,12: καὶ χρημαρισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδη, δι' ἄλλην ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν). Der Plan des Königs wird also sowohl durch die Hebammen als auch die Magier vereitelt. Die

1066 C. TUOR-KURTH, Kindesaussetzung 211, stellt als verbindendes Element zwischen Mt 2 und Ex 1,15–2,10 fest: »Ähnlich der biblischen Mose-Erzählung enthält Mt 2 im Grunde zwei Tötungsversuche.« Vgl. auch M. KONRADT, Mt 32.

1067 Von einer Antwort der Magier (vgl. die Antwort der Hebammen in Ex 1,19) wird in Mt 2,7 nur implizit gesprochen, aber 2,16 macht deutlich, dass Herodes eine Antwort erhalten hat. Vgl. P. FIEDLER, Mt 65.

Motivation der Magier, der Unterweisung im Traum und nicht dem Befehl des Pharaos zu folgen, nennt der Text nicht. Wenn sich allerdings die Traumoffenbarung auf das Wirken JHWHs zurückführen lässt, ist zumindest für die Rezipienten des Textes klar, dass die heidnischen Magier sich, wie die heidnischen Hebammen, in ihrem Handeln durch JHWH leiten lassen und so »auf der Seite Gottes stehen.«<sup>1068</sup> Diejenigen, die sich vor dem fremden König Israels niederwerfen (Mt 2,2.9), gehorchen auch dem fremden Gott Israels mehr als dem König (2,12).

Nachdem der Versuch des Königs gescheitert ist, mit Hilfe der Magier dem Jesuskind habhaft zu werden, schickt Herodes, um die Kinder in Betlehem und der ganzen Umgebung von zwei Jahren und darunter zu töten.<sup>1069</sup> Anders als in Ex 1,22–2,10, wo nur vom Auftrag des Pharaos an sein Volk die Rede ist, alle männliche Kinder der Hebräer in den Fluss zu werfen, die weiblichen aber am Leben zu lassen, wird in der matthäischen Darstellung die konkrete Durchführung des Kindermordes erzählt. Der neutestamentliche Text bietet gegenüber Ex 1,22 also im zweifachen Sinne eine Steigerung. Erstens erzählt Mt 2,16 den Kindermord als faktisches Geschehen, während Ex 1,22 lediglich den Befehl dazu bietet, auch wenn seine Ausführung in der folgenden Episode vorauszusetzen ist.<sup>1070</sup> Zweitens beschränkt sich der Pharaos in Ex 1,22 auf die männlichen Kinder der Hebräer, während Herodes alle Kinder töten lässt (*ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας*), also unabhängig von der Frage, ob sie zum Gottesvolk gehören oder nicht. Das Jesuskind wird, wie Mose, vor dieser lebensbedrohlichen Gefährdung gerettet. Sind es in Ex 2,1–10 die beiden Mütter Moses, die rettend eingreifen, agieren in Mt 2,13–15 die beiden Väter Jesu: JHWH weist Josef auf die konkrete Gefahr für das Leben des Kindes hin und befiehlt ihm, Betlehem zu verlassen (Mt 2,13), während Josef diesen Auftrag in die Tat umsetzt und das Kind aus dem Bereich des königlichen Zugriffs rettet (2,14f.). Wie Mose (*ἡψα*) wird auch der neue Mose, der später sein Volk von den Sünden retten wird (1,21), zunächst selbst gerettet (2,13–15).

Wie schon in Bezug auf den Motivkreis der »Ankündigung der Geburt eines Retters« bestehen zwischen den Geschichten um Mose und Jesus besonders strukturelle Parallelen. Der feindliche König (Pharaos/Herodes) versucht in zwei Schritten, den Retter (Mose/Jesus) zu töten, indem er zwei verschiedenen Gruppen

1068 U. LUZ, Mt I 160.

1069 Eigentliches Subjekt des Kindermordes bleibt Herodes: Er tötet die Kinder (*ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλέεμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὄρισις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκριβώσεν παρὰ τῶν μάγων*). Zum Herodesbild bei Josephus vgl. H.W. MONTEFIORE, Josephus 147f.

1070 In Ex 2,3 macht der auktoriale Erzähler deutlich, dass die Mutter Mose nicht mehr verstecken konnte. Josephus blickt dagegen auf den Vater des Mose, der besorgt ist, weil kein Männliches mehr nachwuchs (Ant 2,210).

für seine Zwecke einzuspannen versucht. Während die erste Gruppe (Hebammen/Magier) dieser Forderung aber nicht nachkommt, wird der Retter trotz des allgemeinen Kindermords selbst durch seine Eltern (Tochter Levis und des Pharaos/JHWH und Josef) gerettet und damit zum »geretteten Retter«. Gemeinsame Syn-tagmen oder Schlüsselworte sind dagegen auch hier nicht anzutreffen.

#### 4.3.3 Flucht

Mt 2,13–15 erzählt von der Flucht Josefs und seiner Familie nach Ägypten. So steht Josef auf (ὁ δὲ ἐγεθρῆεις), entweicht mit dem Kind und seiner Mutter nach Ägypten (καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον) und verbleibt dort bis zum Tod des Herodes (καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου). Zuvor hat ein Engel (des) Herrn Josef darüber informiert, dass Herodes das Kind suchen wird, um es zu töten (μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό).

Die Struktur entspricht grundsätzlich der Erzählung aus Ex 2,14f., die die Flucht des erwachsenen Mose erzählt. Da dieser Mose sich aber selbst rettet, indem er aus dem Machtbereich des Königs entflieht, muss es im neutestamentlichen Text zwangsläufig zu einer Überblendung zwischen Jesus und Josef kommen, ist Jesus doch noch weiter ein Kind. In beiden Fällen gilt: Der feindliche König (Pharao/Herodes) möchte den Retter (Mose/Jesus) töten, so dass dieser ins Ausland (Midian/Ägypten) fliehen muss. Darüber hinaus lassen sich gemeinsame Stichworte finden, denen aber nicht die Bedeutung von Schlüsselwendungen zukommt. Die Formulierung in Ex 2,15, dass der Pharao Mose sucht (ζητέω), um ihn zu töten, und Mose nach Midian entweicht (ἀναχωρέω), wird in Mt 2,13f. ähnlich gebraucht: Herodes sucht (ζητέω) das Kind, um es zu töten, und Josef entweicht (ἀναχωρέω) mit dem Kind nach Ägypten.

#### 4.3.4 Rückkehr

Die Rückkehr Josefs und seiner Familie aus Ägypten in Mt 2,19–21 setzt den Tod des Königs Herodes voraus (2,19: Τελευτήσαντες δὲ τοῦ Ἡρώδου). Josef erscheint ein Engel JHWHs – dieses Mal in Ägypten (2,19: ἐν Αἰγύπτῳ) – und beauftragt ihn, mit seiner Familie Ägypten zu verlassen. Wie in 2,13 informiert der Bote ihn auch in diesem Fall über Neuigkeiten aus dem herodianischen Herrscherhaus: Die, die nach dem Leben des Kindes gesucht haben, sind gestorben (2,20: τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου). Josef verlässt nun mit seiner Familie Ägypten und kommt in das Land Israel (εἰς γῆν Ἰσραήλ).

Die Erzählung in Ex 4,19f. bietet eine fast identische narrative Struktur wie Mt 2,19–21,<sup>1071</sup> wenn es auch im matthäischen Text wieder zu einer Überblendung

1071 Vgl. P. FIEDLER, Mt 67.

von Josef und Jesus kommt. Die Szene spielt nach dem Tod des feindlichen Königs (Ex 2,3; 4,19<sup>LXX</sup>; Mt 2,19).<sup>1072</sup> Mose bzw. Josef erhalten eine Botschaft von Gott bzw. seinem Boten im Exil, mit der Familie zurückzukehren, was mit dem Tod der Feinde des Retters begründet wird. Sie machen sich auf und kehren aus dem Exil zurück.<sup>1073</sup> Neben der narrativen Struktur ist besonders auf das fast identische Syntagma in Mt 2,20 (τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου) und Ex 4,19 (τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχὴν) zu verweisen.<sup>1074</sup>

#### 4.3.5 In der Wüste

In Mt 4,1 wird erzählt, dass der Geist Jesus in die Wüste hinabführt. Dabei fastet der nun erwachsene Jesus, anders als in der markinischen und lukanischen Fassung, vierzig Tage und vierzig Nächte (4,2: καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα). Das stellt den mehrfachen Bezug zur Geschichte des Mose her, der ebenfalls vierzig Tage und Nächte fastet (Ex 24,18; 34,28; Dtn 9,9.11.18.25; 10,10).<sup>1075</sup> Es zeigt sich dabei sogar, dass mit Ausnahme von 1 Kön 9,8<sup>1076</sup> diese Verbindung biblisch nur in Bezug auf Mose belegt ist.<sup>1077</sup>

Die dritte Episode der Versuchungsgeschichte in Mt 4,8–10 stellt ebenfalls mögliche Bezüge zu Dtn 34,1–4 her. Denn beide Texte sind durch ähnliche Umstände bestimmt. Wie Mose auf einen Berg (ὄρος) steigt und JHWH ihm das ganze (πᾶς) Land zeigt (δείκνυμι), das er Abraham und seinen Nachkommen zugesprochen hat, nimmt der Teufel Jesus mit auf einen sehr hohen Berg (ὄρος), zeigt (δείκνυμι) ihm alle (πᾶς) Königreiche dieser Erde und sagt zu, ihm diese zu geben. Zudem ergeben sich einige gemeinsame Stichworte zwischen beiden Texten,<sup>1078</sup> die aber nicht den Charakter von Schlüsselwendungen besitzen.

1072 In Ex 4,19<sup>MT</sup> fehlt dagegen eine solche Notiz. Vgl. H.W. SCHMIDT, Ex I 210.

1073 Der Esel, auf dem Mose seine Familie setzt (Ex 4,20), besitzt keine Analogie in Mt 2, aber in der christlichen Ikonographie. Beispiele dafür nennen H. UTZSCHNEIDER/W. OSWALD, Ex I 144 Anm. 66.

1074 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Matthäusbeginn 153.

1075 Daneben dauert auch die Flut der Urgeschichte »vierzig Tage und vierzig Nächte« (Gen 7,4.12.17). Weitere Belege zur Zahl vierzig bietet A. WUCHERPFENNIG, Josef 74.

1076 Anders als Mose fastet Elija in 1 Kön 9,8 allerdings in der lebensstiftenden Nähe Gottes auf dem Horeb. Vgl. U. LUZ, Mt I 224.

1077 Vgl. D.C. ALLISON, Moses 167.

1078 Dazu gehören z. B. ὄρος (Dtn 34,1; Mt 4,8); δείκνυμι + αὐτῶ (Dtn 34,1.4; Mt 4,8) und δίδωμι (Dtn 34,4; Mt 4,9). Eine erweiterte Liste bietet U. LUZ, Mt I 225 Anm. 28.

#### 4.4 Bewertung der intertextuellen Bezüge und ihre Funktion

Die Gemeinsamkeiten zwischen der Geschichte des Mose und Jesu in Mt 1,18b–4,16 sind wahrscheinlich von Matthäus intendiert und werden von den Rezipienten erkannt. Denn die Bezüge zur Moseerzählung sind mehrfach anzutreffen (Kriterium des Volumens), wiederholen sich an weiteren Stellen (Kriterium der Wiederkehr) und sind durch die Exegeten, wenn auch mit unterschiedlicher Deutlichkeit, erkannt und akzeptiert (Kriterium der Auslegungsgeschichte).<sup>1079</sup>

Die Analogie zwischen dem Leben Moses und Jesu, die immer wieder einzelne Teile des matthäischen Prologs bestimmen, besitzt die Funktion, die Bedeutung des Handelns Jesu an seinem Volk hervorzuheben. In Bezug auf Jesus geschieht das in zweierlei Hinsicht. Erstens wird er wie Mose als Retter und Befreier vorgestellt, auch wenn Jesus sein Volk nicht wie Mose aus Ägypten, sondern von ihren Sünden befreit (1,21: *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*). Neu gegenüber der biblischen Darstellung ist dagegen die Vorstellung des neuen Mose als Herrscher, wie sie besonders Mt 2 zum Ausdruck bringt: In der Zuwendung zum Volk handelt Jesus damit als Messias. Zweitens präsentiert Matthäus Jesus als Lehrer, der die Tora auslegt und so den Willen Gottes offenbart, was besonders in der »Bergpredigt« (5–7) deutlich wird.<sup>1080</sup> Bereits in 4,4 klingt die Bedeutung des göttlichen Wortes an, das zum Leben führt (*οὐκ ἐπ’ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ’ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ*). Beide Aspekte müssen sich dabei aber nicht ausschließen, kann doch, wie oben gezeigt, gerade in der Hinführung zum göttlichen Willen Sündenvergebung geschehen.

## 5. Der König Herodes, der Kindermord zu Bethlehem und die Folgen

Die Darstellung Jesu Christi, der sich Israel (und allen Menschen) als neuer David, Mose und Josef zuwendet, stellt Matthäus innerhalb von 1,1.18–4,16 in einen scharfen Kontrast zum Handeln des Königs Herodes, der nach 2,16–18 nur Leid und Unheil über das Volk bringt.<sup>1081</sup>

Der Unterabschnitt 2,16–18 gliedert sich durch das zweimalige *τότε* in zwei Einheiten. Hier werden zwei Ereignisse in den Blick genommen, die zeitlich

1079 Exemplarisch D.C. ALLISON, Moses 140–172; M. KONRADT, Mt 32; R. BLOCH, Gestalt 167–169.

1080 Vgl. M. KONRADT, Mt 15.

1081 Vgl. M. KONRADT, Israel 178 Anm. 423.



jeweils aufeinander folgen<sup>1082</sup> und daher nicht identisch sind. 2,16 erzählt von dem Befehl des Herodes, alle unschuldigen Kinder (παῖς) von Bethlehem töten zu lassen. Durch den Kindermord versucht der König, den konkurrierenden Herrscher zu beseitigen und damit die eigene Macht zu stabilisieren.<sup>1083</sup> Auch im zweiten Teil des Unterabschnitts (2,17f.) profiliert der Evangelist den König Herodes mit Hilfe der Schrift als schlechten, gar »bösen«<sup>1084</sup> Herrscher, von dem das Volk nichts Gutes zu erwarten hat. Matthäus zitiert dabei den Propheten Jeremia, wie er in 2,17 deutlich macht, der von der Trauer Rahels um ihre Kinder in Rama erzählt (2,18; Jer 31,15<sup>MT</sup>/38,15<sup>LXX</sup>).<sup>1085</sup> Dabei gilt Rama nach Jer 40,1 als der Ort, von dem aus die Gefangenentransporte nach der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. nach Babylon geschickt wurden.<sup>1086</sup> Auf diese Exilierung ihrer »Kinder«<sup>1087</sup> (τέκνον) reagiert Rahel nach Jer 31,15<sup>MT</sup>/38,15<sup>LXX</sup> mit lauter Klage.

Inwieweit, so ist zu fragen, kann Matthäus in der Folge (τότε) des Kindermordes zu Bethlehem von der Erfüllung dieser Trauer Rahels sprechen? Zwei Punkte scheinen für ihn an dieser Stelle wichtig zu sein. Erstens soll ein (temporaler) Zusammenhang zwischen dem bösen Handeln eines Königs an (einem) Unschuldigen auf der einen Seite und dem babylonischen Exil auf der anderen Seite hergestellt werden, wie es in der Genealogie für die zweite Epoche in der Geschichte Israels (1,6b–10.17) belegt ist: So bildet die Tötung des unschuldigen Urijas durch den König David, die in 1,6b eingespielt wird (Δαυιδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου), den Anfang und der Beginn des babylonischen Exils (1,10) das Ende dieser Epoche. Darauf ist im nächsten Kapitel dieser Arbeit zurückzukommen. Zweitens weist die Nennung Jeremias in 2,17 auf die Perikope 27,1–10 voraus, in der durch die Einspielung von Jer 19,1–13 ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Fehlverhalten der Autoritäten durch das Vergießen »unschuldigen Blutes« auf der einen und der Zerstörung Jerusalems als Strafe JHWHs auf der anderen Seite hergestellt wird.<sup>1088</sup> Was in der Erzählung vom

1082 M. KNOWLES, Jeremiah 34: »Matthew uses τότε primarily to describe the temporal course of events«.

1083 Für Herodes gefährdet der geborene Herrscher aus Bethlehem die eigene Herrscherposition. Vgl. M. GIELEN, Konflikt 30; M. KONRADT, Mt 45.

1084 U. LUZ, Mt I 174.

1085 Die Prophetenzitat bezieht sich dabei auf den Kindermord und nicht die Flucht Jesu nach Ägypten, wie W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 269, fälschlicherweise feststellen: »The departure of the Messiah to Egypt recapitulated the deportation of the people to Babylon.«

1086 Vgl. zu dieser Verbindung B. BECKING, Fear 201f.; M. KNOWLES, Jeremia 47.

1087 Jer 38,15<sup>LXX</sup> nutzt an dieser Stelle wie der hebräische Text in 31,15<sup>MT</sup> בנים bzw. υἱοί. J. EBACH, Josef 101 Anm. 339, hält es für wahrscheinlich, dass bereits der alttestamentliche Text ein inklusives Verständnis bezeugt, nach dem Rahel auch über weibliche Nachkommen trauert. So hat Mt 2,18 das explizit gemacht, was Jer 31,15/38,15<sup>LXX</sup> bereits implizit ansprechen. In Mt 2,18 wäre dann »mit einer explizit inklusiven Übersetzung eines implizit inklusiv verstandenen Wortlauts des MT« (ebd.) zu rechnen.

1088 Vgl. J. JEREMIAS, Theologie 206.

Ackerkauf in Mt 27,1–10 durch die Stichwortverbindungen zu Jer 19,1–13 relativ deutlich hervortritt, zeigt sich in 2,16–18 nur im Verborgenen: Die etablierten Autoritäten (Herodes/Hohepriester) lassen unschuldiges Blut (Kinder von Bethlehem/Jesus) töten und rufen damit das Strafhandeln JHWHs an Jerusalem hervor.<sup>1089</sup> Dabei ist die Umbenennung des Töpferackers in Blutacker und seine Funktion als Begräbnisstätte (27,7f.) wie auch die Trauer Rahels in 2,18 um ihre Kinder ein Resultat des göttlichen Gerichts über Jerusalem, wenn auch die Trauer Rahels zusätzlich noch die Exilierung der Israeliten voraussetzt. Matthäus weist also sowohl in 27,1–10 als auch in 2,16–18 auf die Konsequenzen hin, die sich aus dem Gerichtshandeln JHWHs an Jerusalem im 6. Jh. v. Chr. ergeben haben. Seinen Rezipienten kommt die Aufgabe zu, dieses Gerichtshandeln auf die Ereignisse ihrer Zeit zu übertragen und die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. als eine Manifestation des göttlichen Eingreifens zu verstehen. Erst darauf (τότε) erfüllt sich für Matthäus die Verheißung Jeremias, dass Rahel aus ihrem Grab heraus ihre Stimme erhebt und um ihre Kinder weint, weil sie nicht mehr sind (Mt 2,18: οὐκ εἰσίν). Rahels Trauer in 2,18 folgt also nicht nur und primär auf das Handeln des Herodes an den (männlichen) Kindern in Bethlehem,<sup>1090</sup> sondern nimmt zugleich das Schicksal ihrer männlichen und weiblichen Kinder<sup>1091</sup> in Jerusalem in den Blick, die in der Folge des römischen Eingreifens ums Leben gekommen sind. So ist zu summieren:

»Adeutungsweise wird schon mit diesem ersten Jeremiazitat der Horizont des sich in der Zerstörung Jerusalems manifestierenden Strafgerichts über die Gegner Jesu aufgespannt.«<sup>1092</sup>

Neben die etablierten Autoritäten treten sowohl in Mt 2 als auch Mt 27 die Bewohner Jerusalems, die Matthäus von den jüdischen Volksmengen eindeutig unterscheidet.<sup>1093</sup> In 2,3 erschrickt Herodes mit ganz Jerusalem (καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα) über die Geburt des Messias,<sup>1094</sup> in 27,25 erklärt sich das ganze Jerusalemer<sup>1095</sup> Volk (πᾶς ὁ λαός) bereit, die Verantwortung für den Tod Jesu zu

1089 Vgl. M. KONRADT, Mt 45. Auf diesen Zusammenhang weist Jesus in Mt 23,35 auch explizit hin: Alle das gerechte Blut, dass die Autoritäten in Jerusalem ausgegossen haben, wird über sie kommen (ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς).

1090 So noch M. KNOWLES, Jeremiah 47: »In Matthew's eyes Rachel weeps above all for the slaughtered children of Bethlehem.«

1091 So ist es am besten zu erklären, warum Matthäus in 2,18 nicht wie Jer 31,15<sup>MT</sup>/38,15<sup>LXX</sup> von den Söhnen, sondern den Kindern Rahels spricht. Dazu vgl. M. KONRADT, Mt 45.

1092 M. KONRADT, Deutung 243.

1093 Vgl. D.J. MEISTER, Dimension 137; M. KONRADT, Israel 95–180.

1094 Auch der Einzug Jesu in Jerusalem führt dazu, dass die gesamte Stadt erbebt (Mt 21,10: πᾶσα ἡ πόλις).

1095 Das λαός, das in Mt 27,25 zu Wort kommt, lässt sich mit der Jerusalemer Volksmenge identifizieren. Vgl. M. KONRADT, Israel 173–177.

übernehmen:<sup>1096</sup> Wenn die Verurteilung Jesu zu Unrecht geschieht, dann soll sein Blut über es und seine Kinder kommen (τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν). Die Rede von den Kindern (τέκνον)<sup>1097</sup> schließt dabei die nächste Generation mit ein.<sup>1098</sup>

## 6. Ergebnis

Die Zuwendung Jesu Christi zu Kranken, Sündern und Hungernden, die Matthäus ab 4,17 in den Mittelpunkt seiner Jesusdarstellung stellt, wird in 1,1.18–4,16 bereits verdeckt in den Blick genommen. Das zeigt sich auf zweierlei Weise. Erstens wird im ersten und letzten Erfüllungszitat des matthäischen Prologs mit Hilfe der Schrift die Geburt Jesu Christi durch Maria wie auch seine Ankunft in Galiläa reflektiert. In 4,15f. tritt die metaphorische Rede von Licht und Dunkelheit in den Mittelpunkt, die sowohl auf die Notlage des Volkes als auch das rettende Eingreifen Jesu verweist. Der Name Immanuel, den Jesus nach 1,23 erhalten wird, macht darauf aufmerksam, dass seine Person die heilvolle Gegenwart JHWHs sichtbar werden lässt. Insofern den Rezipienten der Kontext beider Zitate bekannt sind, können sie die Information aus 1,1.20, dass Jesus Sohn Davids ist, damit verbinden: Denn sowohl der Immanuel als auch der Herrscher, der als Licht des Volkes gelten kann, werden in Jes 7,10–17 und 8,23–9,6 als Davidide vorgestellt. Jesus wendet sich daher als Davidssohn seinem Volk in den Gebieten von Galiläa zu. Zweitens ist es besonders die Präsentation Jesu Christi als neuer Mose, neuer David und neuer Josef im Anfangsteil des Evangeliums, durch die verdeckt bereits seine Zuwendung zu Israel ins Spiel gebracht wird. Wenn Jesus sich ab 4,17 um die Kranken und Besessenen, Sünder und Hungernden kümmert, sind es genau die drei Applikationsfelder seiner Barmherzigkeit, in denen Jesus als davidischer Hirte, rettender Mose und versorgender Josef agiert. Gilt dabei bereits der alttestamentliche Josef als Regent, der Israel und alle Menschen ernährt, muss Matthäus die Darstellung Jesu Christi als neuer Mose und neuer David erst explizit mit seiner Zuwendung zu den Kranken und Sündern verbinden. Keineswegs kommt es daher zu einer einfachen Analogie zwischen den alttestamentlichen Gestalten und Jesus Christus, wird doch die

1096 Indem die ganze Stadt die Verantwortung für den Tod Jesu übernimmt, wird die ganze Stadt dem Strafgericht Gottes verfallen. Vgl. M. KONRADT, Israel 178.

1097 Zum Substantiv τέκνον im Matthäusevangelium vgl. D.J. MEISTER, Dimension 136f.

1098 Vgl. C. RITTNER, Klage 124. Die Konsequenzen für die Übergabe Jesu werden in Mt 27,25 auf die Generation der Kinder (τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν) zur Zeit der Tempelzerstörung 70 n. Chr. übertragen. Vgl. M. KNOWLES, Jeremiah 37; M. KONRADT, Mt 45.

Darstellung Jesu Christi als neuer David und Mose »entmilitarisiert«<sup>1099</sup>: Seine Politik besteht darin, Israel von den Sünden zu retten<sup>1100</sup> und das Volk von Krankheiten zu befreien.<sup>1101</sup>

Zugleich setzt Jesus seine Schüler als Nachfolger ein, um seine Zuwendung zu Israel weiterzuführen. Dabei gibt Jesus ihnen in 10,1 die Vollmacht (ἐξουσία), jede Krankheit und Schwäche im Volk zu heilen. Die Formulierung weist dabei auf 4,23 und 9,35 zurück: »Die Jünger sollen genau das tun, was Jesus auch getan hat und dadurch sein Wirken »verlängern« und ausweiten.«<sup>1102</sup> Die Vollmacht lebt aber zugleich in der Gemeinde fort und ist auf diese Weise bedeutungsvoll für die Gegenwart des Matthäus und der Rezipienten seines Evangeliums.<sup>1103</sup> Diese Vollmacht der Schüler und der Gemeinde gerät auch in Bezug auf die Sündenvergebung im Blick, wenn es im Anschluss an die Sündenvergebung durch Jesus in 9,2–8 heißt, dass die Volksmengen Gott verherrlichten, der den Menschen eine solche Vollmacht gegeben hat.<sup>1104</sup> Bezieht sich die Reaktion der Volksmengen zunächst auf die Vollmacht Jesu, Sünden zu vergeben,<sup>1105</sup> liegt auf einer zweiten Ebene wie in 8,27 eine Identifizierung der »Menschen« mit den Schülern und der Gemeinde<sup>1106</sup> nahe: »An Jesu Vollmacht [...] partizipieren die Christen, die in der Nachfolge Jesu ebenfalls solche ἐξουσία [...] von Gott verliehen bekommen haben.«<sup>1107</sup> Die Hungernden schließlich erhalten in den beiden Speisewundererzählungen 14,15–21 und 15,29–39 bereits die Nahrung durch die Schüler (14,19; 15,36).<sup>1108</sup> So erscheinen sie »als Mittler des von Jesus gebrachten Heils.«<sup>1109</sup>

Das Bild, dass Matthäus von der Herrschaft des Herodes in Judäa zeichnet, steht dagegen im Kontrast zum Handeln Jesu Christi in Galiläa. Der König befiehlt in 2,16 den Kindermord, um seine eigene Macht zu sichern, will er sich doch durch die Tötung der Kinder des Konkurrenten entledigen. Zugleich kann durch

1099 M. KONRADT, Sohn 169.

1100 M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 262, weist darauf hin, dass die Rede von der Rettung die Rezipienten »in Richtung einer national-politischen Deutung geführt haben« könnte, die göttliche Verheißung aber die Rettung deutlich anders versteht.

1101 Mose befreit sein Volk aus der Vorherrschaft der Ägypter (Ex 12), David von den Philistern (1 Sam 23,2).

1102 U. POPLUTZ, Mt 109. Ähnlich auch P. FIEDLER, Mt 225.

1103 So explizit J. GNILKA, Mt I 355.

1104 Vgl. U. POPLUTZ, Mt 97.

1105 Das Stichwort ἐξουσία in Mt 9,8 weist auf die Vollmacht zur Sündenvergebung in 9,6 (ἴνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας) zurück. Vgl. M. KONRADT, Mt 148.

1106 Die Sündenvergebung wird, wie Mt 18,18 zeigt, in der matthäischen Gemeinde praktiziert. Vgl. M. KONRADT, Mt 148; J. GNILKA, Mt I 327.

1107 P.-G. KLUMBIES, Heilung 246.

1108 So treten die Schüler als Mittler zwischen Jesus und den Volksmengen auf. Vgl. U. POPLUTZ, Mt 169.

1109 M. KONRADT, Mt 253.

das nachfolgende Jeremiazitat (2,17f.) auf einen Zusammenhang hingewiesen werden, der zwischen der Tötung der unschuldigen Kinder und dem göttlichen Strafgericht über Jerusalem, das sich für die Rezipienten des Evangeliums in der Tempelzerstörung 70 n. Chr. manifestiert, besteht. Das Handeln des Königs führt also nicht nur zum Tod der Kinder in Bethlehem, sondern auch zur Vernichtung der Kinder Rahels in Jerusalem. Dem Christus und dem König werden damit in 1,1.18–4,16 nicht nur unterschiedliche Herrschaftsräume (Galiläa–Judäa), sondern auch eine unterschiedliche Herrschaftspolitik zugeordnet: Wie sich Jesus in den Gebieten von Sebulon und Naftali (4,13: ἐν ὄροις Ζαβουλῶν καὶ Νεφθαλίμ) seinem Volk zuwendet, lässt Herodes die unschuldige Kinder in Bethlehem und allen umliegenden Gebieten (2,16: ὅριον) töten.

---

## Teil V.

# Herrscherattribute. Jesus Christus als barmherziger und gerechter Messias

Antike Viten geben bereits in ihrem Anfangsteil einen signifikanten Eindruck vom Wesen des Porträtierten, auch wenn die Identität der Hauptperson dort lediglich bruchstückhaft und verborgen sichtbar wird und erst im weiteren Verlauf der Schrift voll zum Ausdruck kommt.<sup>1110</sup> So schenkt der Verfasser der Vita den Anzeichen im Anfangsteil besondere Aufmerksamkeit, die als zentrale Wesensmerkmale des Porträtierten gelten.<sup>1111</sup>

Rezipienten des Matthäusevangeliums können in der Frage nach der Identität Jesu Christi besonders auf seine doppelte Selbstauskunft in 5,17 und 9,13 verwiesen werden, die für Matthäus auf Engste zusammengehört<sup>1112</sup> und den »Sinn seines Gekommenseins«<sup>1113</sup> aufzeigt.

So ist Jesus erstens nicht gekommen, um das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen (5,17: *οὐκ ἤλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι*). Das Stichwort *πληρῶ* erinnert an 3,15, wo Jesus sich und den Täufer auffordert, jede Gerechtigkeit zu erfüllen (*πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*):<sup>1114</sup> »Jesus, der den Willen des Vaters und die Erfüllung des Gesetzes lehrt, ist zugleich der gehorsame Gottessohn (3,13–4,11)«<sup>1115</sup>. Dem Thema der Gerechtigkeit kommt dabei nicht nur hier, sondern im ganzen Evangelium eine große Bedeutung zu.<sup>1116</sup> Das Substantiv *Δικαιοσύνη* lässt sich außerhalb der »Bergpredigt« (5,6.10.20; 6,1.33) nur an zwei Stellen im Matthäusevangelium finden, die jeweils mit dem Handeln des Täufers verbunden werden. In 3,15 motiviert Jesus den Täufer, ihn zu taufen, mit der Erfüllung »jeder

---

1110 Vgl. D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium* 244.

1111 So D. FRICKENSCHMIDT, *Evangelium* 240: »Und man hielt es in diesem Punkt für spannend, die Vorzeichen und Keime verborgener Identität mit der Eigenart des später öffentlich agierenden Erwachsenen in Beziehung zu setzen.«

1112 Vgl. M. KONRADT, *Mitleid* 423.

1113 KONRADT, *Mitleid* 423.

1114 Vgl. U. LUZ, *Mt I* 313. P. FIEDLER, *Mt* 84, formuliert: »Wenn sich ein Mensch in seinem Verhalten davon [von der Gerechtigkeit; M.B.] bestimmen lässt, dann ist er selbst einer, der Gerechtigkeit verwirklicht, ein Gerechter.«

1115 U. LUZ, *Mt I* 314.

1116 U. LUZ, *Mt I* 212: »*Δικαιοσύνη* ist ein matthäischer Zentralbegriff.«

Gerechtigkeit« (οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην), während Jesus in 21,32 vom »Weg der Gerechtigkeit« (ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης) spricht, auf dem Johannes gekommen ist und dem sich die Zöllner und Prostituierten angeschlossen haben, die jüdischen Autoritäten aber nicht. Beide Stellen außerhalb von 5–7 haben ihre sachliche Mitte in der Johannestaufe: Wie 3,15 im Kontext der Taufe Jesu steht und ihn mit Johannes in der Erfüllung der Gerechtigkeit mit einschließt, ist es der Weg der Gerechtigkeit, der zur Umkehr und Ausrichtung auf die Gerechtigkeit führt, den die Autoritäten aber, wie 3,1–12 zeigt, nicht bereit sind, einzuschlagen. Die Belege von δικαιοσύνη innerhalb von 5–7 sind schließlich eng mit einer Handlungsoption verbunden. Das kann sicherlich für 6,1, wo vom Tun der Gerechtigkeit gesprochen wird, aber auch für andere Stellen gelten:

»Δικαιοσύνη kann (Hervorhebung i. O.) an allen matthäischen Stellen als menschliches Verhalten verstanden werden; an einigen muß (Hervorhebung i. O.) das Wort so verstanden werden.«<sup>1117</sup>

Das Adjektiv δίκαιος kommt dagegen siebzehnmals im Matthäusevangelium vor (1,19; 5,45; 9,13; 10,41<sup>3</sup>; 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35<sup>2</sup>.37.46; 27,19) und erfreut sich im Evangelium besonderer Beliebtheit.<sup>1118</sup> Der erste und letzte Beleg weisen einen gewissen Zusammenhang auf, indem die Bezeichnung Josefs (1,19) und Jesu (27,19) als δίκαιος im Kontext von Träumen vorkommt.

Die zweite Selbstausskunft Jesu Christi findet sich in 9,13. Hier macht Jesus darauf aufmerksam, dass er nicht gekommen ist, sich der Gerechten, sondern der Sünder anzunehmen (9,13: οὐ γὰρ ἦλθον καλεῖσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς). Dabei verbindet Jesus diese Aussage mit der Forderung nach Barmherzigkeit (πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν) und zeigt dadurch, dass er in seiner Praxis die göttliche Forderung realisiert.<sup>1119</sup> Auch ein Blick auf weitere Stellen des Evangeliums zeigen, dass »Mitleid und Erbarmen als wesentliche Signaturen der Sendung und des Wirkens Jesu«<sup>1120</sup> verstanden werden können.<sup>1121</sup> So ist es kaum verwunderlich, dass den Worten ἔλεος/ἐλεέω/ἐλεήμων/ἐλεημοσύνη für die Theo- und Christologie eine zentrale Rolle zukommt.<sup>1122</sup> Neben der Rede von der Barmherzigkeit tritt mit ähnlicher Bedeutung noch das mitleidige Handeln (9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34: σπλαγχνίζεσθαι), wobei

1117 U. LUZ, Mt I 284.

1118 Das Adjektiv δίκαιος fungiert im Matthäusevangelium als eine Vorzugsvokabel, wie O. RÖLVER, Existenz 360, deutlich macht.

1119 U. POPLUTZ, Mt 99; Vgl. M. KONRADT, Mitleid 423.

1120 M. KONRADT, Mitleid 428.

1121 Das Subjekt von Mitleid ist im Matthäusevangelium immer nur Gott als der »Herr« in 18,27 und Jesus (als »Herr« [20,34]) in 9,36; 14,14; 15,32. Vgl. O. RÖLVER, Existenz 497.

1122 Mt 5,7; 6,2.3.4; 9,13.27; 12,7; 15,22; 17,15; 18,33; 20,30.31; 23,23. Vgl. dazu die Übersicht bei O. RÖLVER, Existenz 492. Von Barmherzigkeit als »ein ethisches Leitmotiv« spricht M. KONRADT, Mt 150.

σπλαγχνίζεσθαι stärker das innere Berührt-Sein von der Notsituation des Anderen in den Blick nimmt.<sup>1123</sup>

Der wichtigste Text des Matthäusevangeliums, in dem die göttliche und menschliche Barmherzigkeit zum Thema gemacht wird,<sup>1124</sup> ist das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht in 18,23–34.<sup>1125</sup> Der Knecht, der eine hohe Schuld von vielen Talenten bei seinem Herrn aufweist, bittet ihn um die Aufschiebung der Rückzahlung, die der κύριος nicht nur gewährt, sondern übertrifft: Weil der Herr Mitleid (σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος) mit dem Sklaven hatte, erlässt er ihm die ganze Schuld (18,27). In den Blick kommt dabei eine barmherzige Auslegung des königlichen Rechtsanspruchs. Denn der Grundsatz, dass ein Darlehen zur Rückzahlung verpflichtet, ist Voraussetzung für das Funktionieren von Leihgeschäften und wird durch das Handeln des Königs nicht grundsätzlich aufgehoben und in Frage gestellt. Es ist lediglich der freie und freiwillige Akt der Zuwendung des Königs, der »die Anwendung des Rechts in diesem Moment außer Kraft setzt.«<sup>1126</sup> Im weiteren Verlauf der Erzählung wird allerdings deutlich, dass der Knecht seinem eigenen Schuldner nicht barmherzig gegenüber tritt, sondern von ihm die Rückzahlung des Betrags fordert (18,28–30).<sup>1127</sup> Als der Herr davon hört, revidiert er sein barmherziges Urteil und lässt seinen Knecht ins Gefängnis werfen (18,34).<sup>1128</sup> Die Deutung des κύριος auf JHWH wird im Anschluss (18,35) durch Jesus selbst vorgenommen,<sup>1129</sup> so dass auch die Knechte des Gleichnisses für die Menschen durchlässig werden. Auf diese Weise zeigt sich im Gleichnis die jesuanische Forderung an die Menschen, wie JHWH anderen Menschen barmherzig gegenüber zu treten,<sup>1130</sup> also »das Erbarmen, das man selbst (Hervorhebung i. O.) von Gott empfangen hat, analog auch anderen gegenüber walten zu lassen.«<sup>1131</sup> Nimmt man den Makarismus in 5,7 hinzu und bezieht ihn wie die

1123 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 416.

1124 Daneben ist besonders auf Mt 5,7 hinzuweisen, wo die göttliche Barmherzigkeit mit der menschlichen in eine Beziehung gesetzt wird. Vgl. O. RÖLVER, Existenz 494. Eng damit zusammen hängt die Frage nach der göttlichen Barmherzigkeit und der gegenseitigen Barmherzigkeit der Schüler (etwa Mt 18,21), die sich entsprechen sollen. So stellt O. RÖLVER, Existenz 495, fest: »Barmherzigkeit« meint damit sowohl Gottes heilstiftendes Wirken als auch diesem göttlichen Willen entsprechendes menschliches Handeln.«

1125 Dazu vgl. H. ROOSE, Schuld 445–460.

1126 M. ZEHETBAUER, Polarität 209.

1127 Vgl. U. POPLUTZ, Mt 191.

1128 Die Frage nach dem rechten Verhältnis gegenüber anderen Menschen ist der Anlass für das Gleichnis, konkret: Die Frage des Petrus, wie oft dem Bruder zu vergeben ist (Mt 18,21). Jesus verlangt aber praktisch unbegrenzte Vergebungsbereitschaft. Vgl. U. LUZ, Mt III 62.

1129 Die Rede von der Barmherzigkeit JHWHs ist dabei keine matthäische Besonderheit, sondern bildet auch nach alttestamentlicher Vorstellung bereits ein zentrales Moment des Wesens JHWHs. Vgl. J. JEREMIAS, Theologie 289–295.

1130 Das Gleichnis handelt, so U. LUZ, Mt III 75, »von der Umsetzung erfahrener Gnade ins Leben.«

1131 M. KONRADT, Mitleid 418.



übrigen Makarismen in ihren Begründungssätzen auf das eschatologische Heil,<sup>1132</sup> zeigt sich so ein »Kreislauf der Barmherzigkeit«<sup>1133</sup>, der von Gott initiiert wird und wieder zu ihm hinführt: Diejenigen, die barmherzig sind (οἱ ἐλεήμονες), sind selig, weil sie von Gott im eschatologischen Gericht Barmherzigkeit erfahren werden (αὐτοὶ ἐλεηθήσονται).<sup>1134</sup> Gerade in der Schilderung des universalen<sup>1135</sup> Endgerichts in 25,31–46 werden die Taten der Barmherzigkeit<sup>1136</sup> zum entscheidenden Kriterium für den Ausgang des Gerichts:<sup>1137</sup> Wer die Hungernden gesättigt hat, den Durstigen zu trinken gegeben und weitere barmherzige Werke praktiziert hat,<sup>1138</sup> wird in das Reich des Vaters eintreten (25,34.46). Wo dieser Kreislauf allerdings durch den Menschen unterbrochen wird, indem er, wie der Knecht im Gleichnis, seinen Schuldner gegenüber unbarmherzig auftritt (18,33), wird er das Erbarmen Gottes nicht mehr spüren können.<sup>1139</sup> Die Vorstellung JHWHs als barmherziger Gott ist kein matthäisches Spezifikum, was ein Blick auf verschiedene Texte des Alten Testaments allgemein, die Zeit des zweiten Tempels<sup>1140</sup> und sogar den Namen JHWHs<sup>1141</sup> zeigt. Allerdings findet das Handeln des barmherzigen κύριος aus dem Gleichnis im Matthäusevangelium seine Entsprechung auch in der Person Jesu, wo dieser selbst als κύριος bezeichnet wird und sein Mitleid und seine Barmherzigkeit gegenüber anderen Menschen zeigt. Wenn etwa zwei Blinde in 20,30.31 zu ihm kommen, um sein barmherziges Handeln bitten und ihn als κύριος titulieren (ἐλέησον ἡμᾶς κύριε), präsentiert sich Jesus so als »Medium der Barmherzigkeit Gottes.«<sup>1142</sup>

Das barmherzige Handeln Jesu als Medium JHWHs<sup>1143</sup> erweist sich, wie die verschiedenen Belege von σπλαγγνίζεσθαι und ἔλεος und seinen Derivaten zeigen,<sup>1144</sup> besonders auf drei Applikationsfeldern, die bereits durch die Vorstellung

1132 Eine solche Lesart ist möglich, aber nicht zwingend, denn Mt 5,7 kann sich auch, so P. FIEDLER, Mt 114, auf das zwischenmenschliche Verhalten beziehen: »Wer sich mitmenschlich verhält, wird selbst so behandelt.« Allerdings kann auch, gerade im Verweis auf 6,2–4, die (wiederholte) Barmherzigkeit Gottes in den Blick geraten.

1133 M. KONRADT, Mitleid 416.

1134 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 418.

1135 Die Wendung πάντα τὰ ἔθνη in Mt 25,32 weist auf alle Menschen hin, auch die Israeliten (und) auch die Gemeindemitglieder der matthäischen Gemeinde. Vgl. P. FIEDLER, Mt 378.

1136 P. FIEDLER, Mt 377, spricht von den »Taten der Mitmenschlichkeit«.

1137 Vgl. U. LUZ, Mt III 541.

1138 Die Identifizierung des Königs mit den »geringsten Brüdern« zeigt, dass Gott auf der Seite der leidenden Menschen steht. Vgl. P. FIEDLER, Mt 379.

1139 Vgl. U. POPLUTZ, Mt 191.

1140 Dazu die Ausführungen bei H. SPIECKERMANN, Liebe, 31–48.

1141 Hier ist an erster Stelle auf die »Selbstvorstellung Jhwhs« (M. FRANZ, Barmherzigkeit 75) in Ex 34,6f. zu verweisen, in der die Vergebung an erster Stelle auf die Barmherzigkeit JHWHs zurückgeführt wird. Vgl. H. SPIECKERMANN, Barmherzig 8f.

1142 M. KONRADT, Mitleid 426.

1143 M. KONRADT, Mitleid 423.

1144 So M. KONRADT, Mitleid 427–429.

Jesu Christi als neuer Mose, David und Josef in 1,1.18–4,16 in den Blick geraten sind.<sup>1145</sup>

»Jesu mitleidvolles Erbarmen manifestiert sich konkret in seinem Umgang mit Sündern (9,13 sowie auch 9,36) und seinem heilenden Handeln (9,27; 14,14; 15,22; 17,15; 20,30.31.34), aber auch Hunger wird als physische Not zum Thema (12,1–8; 15,32–39).«<sup>1146</sup>

An erster Stelle manifestiert sich das Mitleid im barmherzigen Umgang Jesu mit den *Sündern*. Exemplarisch zeigt sich das in der Erzählung 9,10–13, die Matthäus aus dem Markusevangelium übernommen hat, aber durch das Zitat aus Hos 6,6 noch einmal neu akzentuiert.<sup>1147</sup> Hatte Jesus schon in 9,2–8 einem Kranken die Sündenvergebung zugesprochen (9,2) und in 9,9 einen Zöllner berufen, wird dieses Thema in der Frage der Pharisäer an die Schüler Jesu in 9,11 aufgegriffen (διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν). Dem Vorwurf entgegnet Jesus in drei Schritten.<sup>1148</sup> Erstens macht er durch das Bild vom Kranken und Arzt deutlich, dass die Sünder und Zöllner als Kranke der Zuwendungen bedürfen. Zugleich weist Jesus damit auf 9,2–8 zurück und versteht so »die gewährte Tischgemeinschaft als Entsprechung zum Vergebungswort in V. 2.«<sup>1149</sup> Zweitens wird durch die Einspielung von Hos 6,6 in Mt 9,13 (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν) deutlich gemacht, worin der Willen JHWHs eigentlich besteht, und zwar nicht (vorrangig) im Kult, sondern der Barmherzigkeit.<sup>1150</sup> In einem dritten Schritt appliziert Jesus das Gesagte auf seine eigentliche Aufgabe.<sup>1151</sup> Er ist gekommen, um Sünder zu rufen (9,13: οὐ γὰρ ἤλθον καλεῖσαι δικαίους ἀλλὰ ἀμαρτωλοῦς). Indem er das tut, erfüllt er die Forderung JHWHs aus Hos 6,6. Mit dem Kreuzestod, der nach 26,28 zur Vergebung der Sünden für die Vielen geschieht (περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν), wird allerdings die Begrenzung auf Israel aufgehoben: Alle Menschen können nun die Sündenvergebung Jesu Christi erfahren.<sup>1152</sup> Das zweite Applikationsfeld des barmherzigen Handelns Jesu

1145 Dazu vgl. die Ausführungen in Kapitel IV dieser Arbeit.

1146 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 428.

1147 Ein weiterer Unterschied zwischen Mk 2,15–17 und Mt 9,10–13 besteht darin, dass sich der matthäische Jesus mit den Pharisäern, der markinische Jesus mit den Schriftkundigen der Pharisäer auseinandersetzt. Der älteste Evangelist nennt also dieselben Gegner Jesu wie bereits in 2,1–12.

1148 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 422.

1149 M. KONRADT, Mt 149.

1150 Es entspricht der matthäischen Gesetzhermeneutik, keines der Gebote aufzulösen, auch nicht die kultischen (Mt 5,19), sondern vielmehr »mit einer Hierarchie unter den Geboten« (M. KONRADT, Erfüllung 304) zu arbeiten.

1151 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 423.

1152 Vgl. J.P. HEIL, Death 38; W.G. OLMSTEAD, Trilogy 85; M. KONRADT, Israel 330. Zugleich ist darüber hinaus für die matthäische Gemeinde eine Möglichkeit geschaffen worden, auch

bieten seine *Heilungen*. So erzählt Matthäus von mehreren Gegebenheiten, in denen Kranke oder ihre Stellvertreter zu Jesus kommen und um sein Erbarmen bitten (9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31), und zwar zumeist in Verbindung mit der Anrede *κύριος*.<sup>1153</sup> In 14,13f. wird dagegen explizit die Heilung der anwesenden Menschen auf das Mitleid Jesu zurückgeführt (14,14: *καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν*).<sup>1154</sup> Auch in 20,34 ist es das Mitleid Jesu (*σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς*), das die Heilung der Blinden zur Folge hat. Eine Ausweitung auf die Völker wird besonders in 15,21–28 in den Blick genommen, wenn es eine heidnische Frau ist, die Jesus um Erbarmen anruft (15,22: *ἐλέησόν με κύριε υἱὸς Δαυὶδ ἡ θυγάτηρ μου*) und um die Heilung ihrer Tochter bittet. Die barmherzige Zuwendung Jesu zeigt sich drittens gegenüber *Hungernden*. Beispielhaft ist auf die Erzählung von der Speisung der Viertausend in 15,29–39 zu verweisen, in der das Mitleid Jesu mit der Volksmenge (*σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον*) der Tatsache geschuldet ist, dass sie schon drei Tage bei Jesus ist, ohne etwas zu essen zu haben (15,32).<sup>1155</sup> Das Thema des Hungers spielt auch in 12,1–8 eine Rolle. Als die Schüler Jesu am Sabbat hungern und deswegen Ähren rupfen, protestieren die Pharisäer gegen dieses Handeln. In einer langen Argumentationskette greift der matthäische Jesus wiederholt auf das Wort aus Hos 6,6 zurück und begründet damit, dass es Jesus als »Herr über den Sabbat« (12,8) ist, der sich in und durch seine Auslegung des Sabbatgebotes barmherzig gegenüber den Schülern erweist.<sup>1156</sup> Auch in 15,21–28 spielt das Thema des Brotesessens eine zentrale Rolle. Die Perikope findet sich in der Jesusgeschichte direkt vor der Erzählung von der Speisung der Viertausend in 15,29–39. Die von der heidnischen Kanaanäerin erbetene Zuwendung Jesu zu ihrer Tochter wird durch Jesus zunächst abgelehnt, weil es, so Jesus, nicht recht ist, den Kindern das Brot wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen (15,26). Die Rede von den Kindern wird dabei durchlässig für Israel, während die Heiden in der Bildsprache typischerweise als Hunde gelten können.<sup>1157</sup> Die Kanaanäerin nimmt in 15,27 das jesuanische Bild der Hunde für die Heiden auf, schränkt dieses allerdings auf Haushunde ein, die die Brocken vom Tisch ihrer Herren erhalten, die hinunterfallen.<sup>1158</sup> Damit macht sie deutlich, dass sie keine Substitution des Handelns Jesu an Israel verlangt, sondern von dem, was Jesus für die Kinder als Israel gibt,

---

nach Tod und Auferstehung Jesu die Sündenvergebung zu erfahren. Die Sündenvergebung wird, so U. POPLUTZ, Mt 253, »zu einem sich wiederholenden Sakrament.«

1153 Die Anrede *κύριος* fehlt in den angeführten Textstellen nur in Mt 9,27.

1154 In Mk 6,34 führt das Mitleid Jesu noch dazu, dass Jesus die Volksmenge lehrt. Vgl. M. KONRADT, Mt 233.

1155 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 428.

1156 Vgl. U. POPLUTZ, Mt 127.

1157 Vgl. M. KONRADT, Mt 249.

1158 Vgl. M. KONRADT, Israel 249.

partizipieren kann.<sup>1159</sup> So sehr Jesus primär zu Israel gesandt ist, von dem, was vom Brot übrigbleibt (14,20; 15,37), können alle Menschen satt werden. Der Glauben der Kanaanäerin, den Jesus explizit am Ende in 15,28 herausstellt, lässt sich also nicht auf die Beharrlichkeit der Frau einschränken,<sup>1160</sup> sondern steht für die feste Überzeugung, in Jesus den barmherzigen Messias zu sehen, der zugleich Heilsbringer für alle Menschen ist.<sup>1161</sup> Diese Vorstellung der universalen Bedeutung Jesu setzt die Kanaanäerin mit der Kanaanäerin Rahab aus Jos 2 in Beziehung, die in Mt 1,5 genannt wird und durch den Glauben an die universale Bedeutung JHWHs (Jos 2,11) geprägt ist. Am Ende des Evangeliums wird auf diese Verbindung noch einmal verweisen: Wie für Rahab der Gott Israels im Himmel und auf der Erde ist (ἐν οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω), wird Jesus nach Mt 28,18 alle Vollmacht im Himmel und auf der Erde gegeben (ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς). Das barmherzige Handeln Jesu gegenüber den Hungernden ist also für Matthäus nicht auf das Haus Israel begrenzt, wenn auch das Volk der erste und eigentliche Adressat der Zuwendung Jesu ist.

Die Erfüllung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bilden (für Matthäus) zwei zusammengehörige Aspekte der Identität Jesu Christi, entspricht doch die Barmherzigkeit dem Kern des Willen JHWHs, der in »Tora und Propheten« (5,17) niedergelegt ist. So macht Jesus erstens gleich zweimal mit Hilfe des *Prophe-*tenwortes aus Hos 6,6 deutlich, dass Gott Barmherzigkeit will (Mt 9,13; 12,7: ἔλεος θέλω). Zweitens erklärt Jesus in 23,23 ἔλεος zu den wichtigsten Forderungen der *Tora* (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου).<sup>1162</sup> Auf diese Weise wird die Zuwendung Jesu Christi zu Israel, die 1,1.18–4,16 bereits in den Blick gerät, als Erfüllung des göttlichen Willens bestimmt, der im barmherzigen Handeln sein Zentrum findet.

Bereits die Genealogie in 1,2–16.17 nimmt beide Attribute Jesu Christi verdeckt in den Blick, wenn er dort auf der einen Seite als Nachkomme der beiden Frauen Rahab und Rut vorgestellt wird, die entsprechend der alttestamentlichen Erzählungen durch ihre Barmherzigkeit (ἰσχυρῶς/ἔλεος in Jos 2,12.14; Rut 1,8; 2,20; 3,10) bestimmt sind, und auf der anderen Seite Tamar und der neutestamentliche Josef als seine Vorfahren gelten, die durch ihr Verhalten als gerecht (ῥησ/δικαιοσύνη/δικαίος in Gen 38,26; Mt 1,19) erscheinen, wenn sie gegenüber anderen Menschen Barmherzigkeit zeigen und sich solidarisch für sie einsetzen. So tritt Jesus Christus damit von Beginn an »in einen durch die Taten und Eigenschaften berühmter Vorfahren bereits geschaffenen Wirkungsbereich«<sup>1163</sup>.

1159 Gegen F. WILK, Jesus 146, der die »Herren« auf Jesus deutet.

1160 So noch P. FIEDLER, Mt 282.

1161 Vgl. M. KONRADT, Mt 250.

1162 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 440.

1163 D. FRICKENSCHMIDT, Evangelium 253.

Als Kontrastgestalten profiliert Matthäus in seinem Evangelium die jüdischen Autoritäten. Ihnen geht es nicht um das Schicksal des Volkes,<sup>1164</sup> sondern den »eigenen Machterhalt«<sup>1165</sup>. Dafür scheuen sie auch nicht, wie 27,1–10 zeigt, vor der Tötung »unschuldigen Blutes« zurück, wenn sie auch damit Unheil über Israel bringen. Die Ursache ihres Verhalten liegt darin begründet, dass sie von ihrem Wesen her »böse« sind (12,34: *πονηροὶ ὄντες*).<sup>1166</sup> Unter diesen Voraussetzungen ist nichts anderes von ihnen zu erwarten.<sup>1167</sup> Interessanterweise nimmt auch die matthäische Genealogie in verborgener Weise die Boshaftigkeit eines Königs in den Blick, wenn die zusätzliche Nennung Urijas in 1,6 auf die »doppelte Sünde«<sup>1168</sup> Davids aus 2 Sam 11,1–27 erinnert, so dass David in den Augen JHWHs als »böse« (11,27: *πονηρός*) charakterisiert wird.

Die folgende Untersuchung gliedert sich in fünf Teile. An erster Stelle ist in den Blick zu nehmen, welche Elemente für Texte typisch sind, die sich dem alttestamentlichen System Genealogie zuordnen lassen, bevor zweitens diese Analyse auf Mt 1,2–16 angewendet wird. Drittens soll gezeigt werden, inwieweit die beiden Frauen Rahab und Rut durch ihr barmherziges Handeln bestimmt sind und was es bedeutet, dass sowohl Tamar als auch Josef als gerecht(fertigt) gelten können. Viertens ist zu fragen, wie die zusätzliche Nennung Urijas in 1,6 die Bewertung der Königsherrschaft Davids in den Blick nimmt. In einem fünften Teil sollen die wichtigsten Ergebnisse noch einmal zusammengefasst werden.

## 1. Das alttestamentliche System Genealogie

Der Text Mt 1,2–16 bietet eine Liste von (zumeist) männlichen Personennamen, wobei fast jede Person in ein genealogisches Verhältnis mit zwei weiteren Personen gestellt wird.<sup>1169</sup> Dabei taucht, mit wenigen Ausnahmen, immer wieder dieselbe Formel auf: x [Nom.] *δὲ ἐγέννησεν τὸν* y [Akk.]. Damit sind Elemente genannt, die typisch für biblische Genealogien sind. Die Form der einzelnen Glieder von 1,2–16, die durch das immer wiederkehrende *ἐγέννησεν*<sup>1170</sup> geprägt sind, entsprechen dabei der Form nach vielen anderen biblischen Listen (z. B. Gen 4,18; 1 Chr 5,30–41), kommen aber in hellenistischen Genealogien nicht

1164 Vgl. J.D. KINGSBURY, Conflict 64.

1165 U. POPLUTZ, Welt 51.

1166 Vgl. U. POPLUTZ, Welt 50. J. KINGSBURY, Conflict 58, bezeichnet die Boshaftigkeit der Autoritäten als »root character trait«.

1167 Vgl. M. KONRADT, Mt 202.

1168 A. WUCHERPFENNIG, Josef 70.

1169 Die beiden Ausnahmen betreffen die erst- und letztgenannte Person Abraham (Mt 1,2) und Jesus (1,16).

1170 Die Ausnahme bietet lediglich das letzte Glied in Mt 1,2–16. Hier kommt die passive Form *ἐγεννήθη* vor.

vor.<sup>1171</sup> Das zeigt, dass sich Matthäus in 1,2–16 vorwiegend an alttestamentlichen Mustern orientiert.<sup>1172</sup>

Eine Genealogie besteht aus mehreren Gliedern und nimmt das genealogische Verhältnis von Personen aus unterschiedlichen Generationen in den Blick. Innerhalb der Genealogie wird so eine genealogische Linie<sup>1173</sup> sichtbar, die die einzelnen Personen (PN1, PN2, PN3 usw.), zumeist Männer,<sup>1174</sup> miteinander verbindet.<sup>1175</sup> Die einzelnen *Glieder*, die den Grundbaustein einer jeden Genealogie ausmachen, bestehen in ihrem Kern aus drei *Elementen*, und zwar aus zwei verschiedenen Personen bzw. Personengruppen (PNx und PNy) und einem Indikator, der PNx und PNy in ihrem genealogischen Verhältnis zueinander bestimmt.<sup>1176</sup> Dabei steht PNx jeweils im Nominativ,<sup>1177</sup> der Kasus von PNy kann variieren.<sup>1178</sup> Als Indikator kann ein Substantiv wie  $\text{בן/וֹיֹס}$  oder ein Verb wie  $\text{בָּרַךְ/}$

1171 Vgl. G. MUSSIES, Parallels 37.

1172 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 220.

1173 T. HIEKE, Genealogien 19, definiert den Begriff genealogische Linie bereits so, dass mindestens drei Personen aus mehr als zwei Generationen vorkommen müssen, wobei jede Person eine Generation darstellt (ebd.). Auf diese Weise wird aber ignoriert, dass in einigen Gliederfolgen drei Personen aus lediglich zwei Generationen vorkommen können. Ein Beispiel dafür bietet 1 Chr 2,16 ( $\text{καὶ ἀδελφὴ αὐτῶν Σαροῦα καὶ Αβιγαῖα καὶ υἱοὶ Σαροῦα Αβεσσα καὶ Ἰωαβ καὶ Ασαηλ τρεῖς}$ ). Die Definition in dieser Arbeit soll daher weiter gefasst werden und auch dort eine Gliederfolge zugestehen, wo zwei Personen (PN1 und PN3) zu einer anderen (PN2) in einem genealogischen Verhältnis stehen.

1174 So auch T. HIEKE, Genealogien 278: »[V]om Vater zum Sohn wird die genealogische Linie weitergeführt.«

1175 Grundsätzlich gilt, dass die Personen der Glieder alle miteinander verwandt sind. Eine der wenigen Ausnahmen findet sich in 1 Chr 2,17 ( $\text{καὶ Αβιγαῖα ἐγέννησεν τὸν Αμεσσα καὶ πατὴρ Αμεσσα Ἰοθὸρ ὁ Ἰσραηλίτης}$ ). Amasa wird hier in ein genealogisches Verhältnis zu seiner Mutter *und* zu seinem Vater gesetzt, allerdings sind beide Elternteile nicht miteinander verwandt. Zudem besteht die Möglichkeit, dass zwei Personen innerhalb der genealogischen Linie zwei aufeinanderfolgenden Generationen zugerechnet werden, obwohl diese entsprechend anderer Quellen oder historischer Rekonstruktionen viele Generationen voneinander entfernt lebten. Das zeigt sich etwa in Esr 7,1b–5, einer Genealogie, die Aaron mit Esra genealogisch verbindet und damit eine Brücke zwischen erstem und zweitem Tempel über die Zeit des Exils hinweg schafft (vgl. S. JAPHET, 1 Chr 169f.). Dabei bietet sie nur eine Auswahl der Hohepriester, wenn etwa in Esr 7,1b–2 zwischen Zadok als Sohn Ahitubs zur Zeit Davids auf der einen Seite und Esra in nachexilischer Zeit auf der anderen Seite lediglich fünf Generationen liegen (vgl. R.L. BRAUN, 1 Chr 83–86; R.W. KLEIN, 1 Chr 179).

1176 In dieser Arbeit wird mit anderen Begriffen als bei T. HIEKE, Genealogien 18, gearbeitet. Ein Glied ist hier nicht (wie bei Hieke) die Person selbst, sondern bereits als Synthese von zwei Personen und einem Indikator ein Teil der Gliederfolge. Ein solches Glied bezeichnet Hieke dagegen als eine genealogische Information.

1177 PNx steht jeweils im Nominativ, außer die Person taucht zuvor bereits in einem anderen Kasus auf. Ein Beispiel dafür ist Gen 10,21b ( $\text{καὶ αὐτῶ [ ... ] ἀδελφῶ Ἰαφεθ [ ... ]}$ ), wo PNx (hier Sem) im Dativ ( $\text{αὐτῶ}$ ) genannt wird. Der hebräische Text kann dagegen eine solche Unterscheidung kaum darstellen.

1178 Je nach Form steht PNy im Genitiv (Form I), Dativ (Form II) oder Akkusativ (Form III).

γεννάω genutzt werden.<sup>1179</sup> Über die Glieder und ihre Elemente hinaus lässt sich in Genealogien kaum weiteres Material finden,<sup>1180</sup> so dass Genealogien nahezu ausschließlich aus den typischen Wendungen und Mustern der einzelnen Glieder bestehen.<sup>1181</sup>

Mehrere aufeinander folgende Glieder gelten als eine *Gliederfolge*. Ein erstes Beispiel dafür findet sich in 1 Chr 5,34 (καὶ Αχιτωβ ἐγέννησεν τὸν Σαδωκ καὶ Σαδωκ ἐγέννησεν τὸν Αχιμααζ). Der Vers besteht aus zwei aufeinander folgenden Gliedern (5,34a: »und Ahitub zeugte den Zadok«; 5,34b: »und Zadok zeugte den Ahimaaz«), in denen jeweils das genealogische Verhältnis zwischen zwei Personen dargestellt wird. Die Glieder setzen sich jeweils aus den typischen drei Elementen eines Gliedes zusammen, nämlich aus zwei Personen (PNx<sup>1</sup> [Ahitub] und PNY<sup>1</sup> [Zadok]/PNx<sup>2</sup> [Zadok] und PNY<sup>2</sup> [Ahimaaz]) auf der einen Seite und einem Indikator (in beiden Fällen das Verb τῷ/γεννάω) auf der anderen Seite. Die Gliederfolge zeigt das genealogische Verhältnis von zwei Personen (PN1 und PN3) zu einer anderen Person (PN2) auf, nämlich PN1 (Ahitub) zu PN2 (Zadok) und PN2 (Zadok) zu PN3 (Ahimaz), so dass eine genealogische Linie entsteht. Damit kann 1 Chr 5,34 für sich bereits als Genealogie gelten, indem hier Personen aus drei verschiedenen Generationen genealogisch miteinander verbunden werden. Ein zweites Beispiel für eine Gliederfolge bietet 1 Chr 6,18b–c (Ανμαν [...])<sup>1182</sup> υἱὸς Ἰωηλ υἱοῦ Σαμουηλ). Der Vers besteht aus zwei aufeinander folgenden Gliedern (6,18b: Heman [...], Sohn Joëls; 6,18c: Joël, Sohn Samuels), in denen jeweils das genealogische Verhältnis zwischen zwei Personen dargestellt wird. Sie setzen sich aus den typischen drei Elementen eines Gliedes zusammen, nämlich aus zwei Personen (PNx<sup>1</sup> [Heman] und PNY<sup>1</sup> [Joël]/PNx<sup>2</sup> [Joël] und PNY<sup>2</sup> [Samuel]) auf der einen Seite und einem Indikator (in beiden Fällen das Substantiv »Sohn«) auf der anderen Seite. Die Gliederfolge zeigt das genealogische Ver-

1179 In einigen Gliedern kommt es vor, dass der Indikator nicht explizit genannt wird. Hierfür lassen sich zwei Gründe anführen. Erstens kann das genealogische Verhältnis der genannten Personen bereits bekannt sein und ist daher nicht noch einmal explizit darzustellen. Das ist etwa der Fall in der Gliederfolge 1 Chr 1,1–4a, die das genealogische Verhältnis der in Gen 5,3–32 genannten Personen rekapituliert und damit den Adressaten bekannt ist. Hierbei handelt es sich nach T. HIEKE, Genealogien 18, um eine Namensliste, die für ihn nicht als genealogische Information gelten kann (ebd.). Zweitens gibt es Genealogien, in denen der Indikator nur einmalig im ersten Glied der Gliederfolge genannt und für die weiteren Glieder vorausgesetzt wird. Ein Beispiel dafür bietet Lk 3,23b–38.

1180 So auch, aber mit anderen Termini, T. HIEKE, Genealogien 19.

1181 Eines der wenigen Beispiele für eine Erweiterung über die einzelnen Elemente hinaus bietet etwa die kleine Episode über das Wirken Nimrods in Gen 10,8b–12. Als Überleitung zur Nimrodepisode setzt Gen 10,8a noch einmal neu mit der Zeugung Nimrods ein. Vgl. J.C. GERTZ, Gen I 314.

1182 Die Bezeichnung »Der Sänger« (1 Chr 6,18b) bildet eine typische Erweiterung eines Gliedes, in der eine Person näher beschrieben wird. Ein anderes Beispiel bietet »der Ältere« in Gen 10,21c. Hier wird Jafet innerhalb des Gliedes als »der Ältere« bezeichnet.

hältnis von zwei Personen (PN1 und PN3) zu einer anderen Person (PN2) auf, nämlich PN1 (Heman) zu PN2 (Joël) und PN2 (Joël) zu PN3 (Samuel) und bildet auf diese Weise eine genealogische Linie heraus. Der Unterschied zum ersten Beispiel aus 1 Chr 5,34 besteht allerdings besonders darin, dass PN2 (Joël) hier nur einmal genannt ist, sich aber sowohl auf PN1 als auch auf PN3 bezieht. Damit könnte 1 Chr 6,18b–c ebenfalls für sich bereits als Genealogie gelten.

Obwohl sowohl 1 Chr 5,34 als auch 6,18b–c aus zwei aufeinander folgenden Gliedern bestehen und daher als Gliederfolge gelten können, lassen sich drei Unterschiede in der formalen Beschreibung feststellen. Erstens ist in 1 Chr 5,34 der Indikator ein Verb, in 1 Chr 6,18b–c ein Substantiv. Zweitens steht in 1 Chr 5,34 PNy im Akkusativ (im hebräischen Text angezeigt durch ׀), in 1 Chr 6,18c–c im Genitiv. Drittens bildet 1 Chr 5,34 eine Gliederfolge, in der die Glieder aus zwei Hauptsätzen bestehen, parataktisch aneinandergereiht sind und damit die Form einer Reihe annehmen, die beiden letzten Glieder (1 Chr 6,18b–c) dagegen bilden eine Gliederfolge, in der beide Glieder ineinander verschachtelt sind und jede Person nur einmal genannt wird, so dass eine solche Gliederfolge die Form einer Kette<sup>1183</sup> besitzt. Diese verschiedenen Formen machen es notwendig, noch einmal ausführlich eine formkritische Beschreibung eines Gliedes und einer Gliederfolge durchzuführen.

Die Beschreibung der Form einzelner Glieder und Gliederfolgen hat bereits Walter E. Aufrecht<sup>1184</sup> unternommen. Er unterscheidet sechs Fälle und nennt als erstes Muster die Aufzählung »X, Y, Z etc.«. Eine solche Aneinanderreihung von Namen, wie sie sich etwa in 1 Chr 1,1a–b finden lässt, stellt das genealogische Verhältnis der einzelnen Personen (X, Y und Z) nicht explizit dar.<sup>1185</sup> Dieses muss vielmehr durch die Rezipienten aus dem (weiteren) Kontext erschlossen werden. Dagegen nennt Aufrecht drei weitere Muster, die mit Hilfe des Substantives »Sohn«<sup>1186</sup> gebildet werden:<sup>1187</sup>

- »Sons of X were: Y, Z, etc.« (1 Chr 1,17) – Muster 2
- »X, his son Y, his son Z etc.« (1 Chr 3,10) – Muster 3
- »X son of Y, son of Z etc.« (1 Chr 6,25) – Muster 4.

1183 Hier eignet sich besonders das Bild einer Perlenkette: Die Personen bilden die Perlen, wobei jede Perle durch ein Band (Indikator) mit einer anderen verbunden ist.

1184 Vgl. im Folgenden W.E. AUFRECHT, *Genealogy* 211f.

1185 R.R. WILSON, *Genealogy* 10, spricht diesen Listen ab, Genealogien zu sein: »Without this expression of the kingship relationship, the names simply constitute a list and are not a genealogy.«

1186 Dazu auch R.R. WILSON, *Genealogy* 10.

1187 In der Aufzählung Aufrechts bilden sie das zweite, dritte und sechste Muster. Sie sind hier für einen besseren Überblick in einer anderen Reihenfolge geboten. Vgl. W.E. AUFRECHT, *Genealogy* 211f.



Zwei weitere Muster dagegen nutzen ein Verb, um das genealogische Verhältnis anzuzeigen. Dazu gehört fünftens »X bore Y, Y bore Z, etc.« (1 Chr 2,11a–b) und sechstens, in der erweiterten Form, »X bore Y title, Z title, etc.« (1 Chr 8,1f.).

Die formkritische Beschreibung Aufrechts zeigt zweierlei.<sup>1188</sup> Erstens können verschiedene Indikatoren verwendet werden, um das genealogische Verhältnis zwischen zwei Personen anzuzeigen. Dazu gehören Substantive wie »Sohn« und Verben wie »zeugen« oder »gebären«. Zweitens können aber auch mit demselben Indikator unterschiedliche Muster gebildet werden, wie Aufrecht dieses anhand der Indikatoren »Sohn« und »gebären/zeugen« deutlich macht.<sup>1189</sup> Für eine formkritische Beschreibung eines Gliedes genügt also nicht die Differenzierung zwischen den einzelnen Indikatoren, sondern ist auch eine Unterscheidung von Mustern erforderlich, die denselben Indikator verwenden.

Eine formkritische Beschreibung in besonderer Perspektive auf Genealogien des Buches Genesis ist 2003 durch Thomas Hieke erstmalig für den masoretischen Text vorgenommen worden.<sup>1190</sup> Er ordnet die einzelnen Glieder entsprechend ihrer Indikatoren insgesamt vier Typen zu und bezeichnet diese Typen entsprechend des wichtigsten Indikators dieses Typs: Geschwister-Typ, Toledot-Typ, Ben-Typ und Yalad-Typ.<sup>1191</sup> Der Geschwister-Typ<sup>1192</sup> beschreibt das genealogische Verhältnis zwischen Geschwistern und damit zwischen Personen derselben Generation. Dazu nutzen die Glieder die Indikatoren Bruder (πᾶ/ἀδελφός) oder Schwester (τοιαῖ/ἀδελφή). Solche Glieder<sup>1193</sup> finden sich etwa in Gen 4,21a (καὶ ὄνομα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ Ιουβαλ) oder 1 Chr 3,9b (καὶ Θημαρ ἀδελφὴ αὐτῶν). Der Toledot-Typ ist durch den hebräischen Begriff תולדות bestimmt, den die LXX v. a. mit der Pluralform des Substantives γένεσις übersetzt und mit einem Personennamen verknüpft, der zumeist als *heros eponymos* der nachfolgenden Genealogie gilt.<sup>1194</sup> Beispiele dafür sind Gen 11,10a (καὶ αὐτὰι αἱ γενέσεις Σημ) oder Rut 4,18a (καὶ αὐτὰι αἱ γενέσεις Φαρες). Der Typ fungiert innerhalb von Genealogien zumeist als Überschrift. Zum *Ben-Typ* gehören diejenigen Glieder, deren Indikator mit einem nominalen Begriff die genealogische Beziehung

1188 Hier ist zugleich darauf zu verweisen, dass einige der dargestellten Muster mehrere Glieder beinhalten (Muster 1,3, 4 und 5), andere (Muster 2 und 6) dagegen nur aus einem Glied bestehen.

1189 W.E. AUFRECHT, *Genealogy* 211 f., nennt, wie oben deutlich gemacht, drei unterschiedliche Muster mit dem Indikator »Sohn« und zwei mit dem Indikator »gebären/zeugen«.

1190 Vgl. T. HIEKE, *Genealogien* 28.

1191 Vgl. dazu die Tabelle in T. HIEKE, *Genealogien* 29 und die weiteren Ausführungen (ebd., 29–34).

1192 Vgl. dazu T. HIEKE, *Genealogien* 34.

1193 Der Begriff »Glieder« wird bei T. HIEKE, *Genealogien* 18, als genealogische Information bezeichnet.

1194 Vgl. T. HIEKE, *Genealogien* 29.

zwischen Personen verschiedener Generationen definiert (Vater, Mutter, Sohn oder Tochter). Die Subsumierung dieser Indikatoren unter der Bezeichnung Ben-Typ lässt sich mit der häufigen Verwendung des Indikators  $\gamma\alpha\upsilon\iota\omicron\varsigma$  gegenüber den übrigen Indikatoren dieser Kategorie in den Gliedern begründen.<sup>1195</sup> Der Yalad-Typ schließlich nutzt als Indikator das Verb  $\tau\lambda$ ,<sup>1196</sup> differenziert nach Verbform, Verbalstamm und Geschlecht.<sup>1197</sup> Das Verb wird in der LXX durch verschiedene Begriffe wiedergegeben, wozu besonders  $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\omega$  und  $\tau\acute{\iota}\chi\tau\omega$  zählen. Für den griechischen Text wären demnach Glieder des Yalad-Typs dadurch gekennzeichnet, dass sie alle ein Verb als Indikator nutzen. Eine weitere Differenzierung dieses Typs ermöglicht die Frage, ob der entsprechende Indikator im Aktiv oder Passiv verwendet wird.<sup>1198</sup>

Die Untersuchungen Hiekes sind im Folgenden aufzugreifen, zu präzisieren und besonders auf die griechische biblische Literatur anzuwenden. Der *Toledot-Typ* ist nach der in dieser Arbeit gemachten Definition eines Gliedes für sich genommen kein eigenes Glied, weil es nur *eine* Person nennt und damit nicht zwei Personen(gruppen) in ein genealogisches Verhältnis setzt.<sup>1199</sup> Vielmehr übernimmt er innerhalb einer Genealogie die Funktion einer Überschrift. Der Toledot-Typ ist demnach nicht in der folgenden formkritischen Untersuchung zu berücksichtigen. Weiterführend ist dagegen das Vorgehen Hiekes besonders in dem Punkt, Glieder entsprechend ihres Indikators zu sortieren und zu einzelnen Gruppen bzw. Typen zu bündeln.<sup>1200</sup> So erscheint es als ein erstes Kriterium sinnvoll, zwischen der Form eines Gliedes, dessen Indikator ein Substantiv ist, und der Form eines Gliedes, dessen Indikator ein Verb ist, zu unterscheiden. Zugleich bietet sich für eine Analyse des griechischen Textes an, zwischen der Verwendung des Verbes  $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\omega$ , das zumeist das genealogische Verhältnis zwischen einem männlichen Vorfahren und seinem Nachfahren anzeigt, und der Verwendung des Verbes  $\tau\acute{\iota}\chi\tau\omega$ , das zumeist das genealogische Verhältnis zwischen einem weiblichen Vorfahren und seinem Nachfahren anzeigt, zu unterscheiden. So ergeben sich *drei* Formen. In der ersten Form ist der Indikator ein Substantiv, eine der beiden Personen des Gliedes, nämlich PNx, findet sich im Nominativ, PNy dagegen im Genitiv, auch wenn die Reihenfolge der drei Elemente unterschiedlich sein kann. Zugleich zeigt sich, dass es für die Form eines

1195 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 28.

1196 Das Verb  $\tau\lambda$  kommt innerhalb von Gen 1–11 in fünf unterschiedlichen Perspektiven vor. Dazu vgl. die Ausführungen bei B. ZIEMER, Umstände 171f.

1197 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 29.31–33

1198 Dafür spricht sich T. HIEKE, Genealogien 29.31, bei der Analyse des Indikators  $\tau\lambda$  aus. Auch wenn im Griechischen verschiedene Indikatoren bereitstehen, erscheint diese Sortierung auch für diesen Bereich sinnvoll.

1199 Das Demonstrativpronomen  $\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$  bezieht sich in den Toledot-Formeln auf  $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  und nicht auf PNx.

1200 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 28–34.

Gliedes mit einem Substantiv als Indikator unerheblich ist, welche der sechs Substantive  $\beta\alpha/\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ ,  $\mu\alpha/\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$ ,  $\beta\alpha/\sigma\acute{\iota}\delta\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\tau\alpha/\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ ,  $\pi\alpha/\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{\omicron}\varsigma$  oder  $\tau\omicron\upsilon\kappa\alpha/\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{\eta}$  konkret gewählt wird. In der zweiten Form ist der Indikator ein passives Verb ( $\tau\epsilon\lambda\iota/\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\omega$  bzw.  $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$ ) und beschreibt das Verhältnis zwischen zwei Personen unterschiedlicher Generationen: Der Name des Nachkommens (PNx) steht hier im Nominativ, der des Vorfahren (PNy) im Dativ.<sup>1201</sup> In Gliedern der Form III dagegen wird der Indikator durch ein aktives Verb ( $\tau\epsilon\lambda\iota/\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\omega$  bzw.  $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$  bzw.  $\tau\acute{\iota}\kappa\tau\omega$ ) gebildet, der Name des Vorfahren (PNx) findet sich im Nominativ, der des Nachfahren (PNy) im Akkusativ.<sup>1202</sup>

	Kasus von PNx	Wortklasse des Indikators	Kasus von PNY
Form I	Nominativ	Substantiv	Genitiv
Form II	Nominativ	(passives) Verb	Dativ
Form III	Nominativ	(aktives) Verb	Akkusativ

Alle Glieder können durch typische Elemente erweitert werden. Dazu zählen an erster Stelle Appositionen, die PNx oder PNY näher charakterisieren, aber auch die zusätzliche Nennung des Vaters oder der Mutter. Diese Ergänzungen durchbrechen den Rhythmus einer Gliederfolge und führen dann (im musikalischen Sinne) zu deren Synkopierung.<sup>1203</sup>

Die biblischen Genealogien können grundsätzlich ganz oder zum Teil drei Typen zugeordnet werden, wobei die Genealogien, die zu einem Typ gehören, gemeinsame Merkmale aufweisen. Segmentäre Genealogien wie Gen 10 zeigen erstens in einem Kopfglied jeweils das genealogische Verhältnis zwischen einem Gründer bzw. Ahnherren (*heros eponymos*)<sup>1204</sup> und seinen Söhnen auf und führen zweitens die genealogische Linie innerhalb einzelner Segmente über diese Söhne zu deren Nachkommen weiter, so dass sich vom *heros eponymos* ausgehend mehrere genealogische Linien ergeben.<sup>1205</sup> Die Personen der segmentären Genealogien tragen dabei oft selbst Namen, die zugleich als geographische Bezeichnungen dienen (z. B. in Gen 10,6: Kusch und Ägypten)<sup>1206</sup> oder werden durch zusätzliche geographische Angaben näher bestimmt.<sup>1207</sup> Auf diese Weise tritt in segmentären Genealogien neben die genealogische auch immer die geographi-

1201 Der hebräische Text nutzt in diesem Fall die Präposition  $\bar{\iota}$ . Vgl. T. HIEKE, Genealogien 32.

1202 Der hebräische Text verwendet in diesem Fall oftmals das Akkusativzeichen  $\pi\alpha$ .

1203 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 221 f.

1204 Zum Begriff T. HIEKE, Genealogien 22: »Der *heros eponymos* (Hervorhebung i. O.) als allgemeiner Begriff bezeichnet die Person, auf die sich einzelne oder Gruppen hinsichtlich ihrer Abstammung und Zusammengehörigkeit berufen.«

1205 R.R. WILSON, Genealogy 9: »When a genealogy expresses more than one line of descent from a given ancestor, then it will exhibit segmentation or branching.«

1206 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 319.

1207 So werden in Gen 10,5 alle Inselvölker von Jafet und seinen Nachkommen abgeleitet.

sche Perspektive, so dass sich zwei Funktionen ergeben: Erstens sollen alle (wichtigen) Nachkommen eines *heros eponymos* genannt und die gemeinsame Bewohnung der in den Blick kommenden Welt aufgezeigt werden, zweitens soll zugleich zwischen Personen und Wohnorten der jeweiligen Segmente unterschieden und damit sowohl genealogische als auch geographische Grenzen definiert werden.<sup>1208</sup> Dabei drücken segmentäre Genealogien die gegenwärtig<sup>1209</sup> erlebbaren Beziehungen innerhalb der eigenen und/oder zwischen der eigenen und den anderen Gruppen mit Hilfe eines Textes aus.<sup>1210</sup>

Lineare Genealogien (z. B. 1 Chr 5,30–41) bestehen dagegen nur aus einer genealogischen Linie und nennen in jedem Glied jeweils nur einen Nachkommen. Grundsätzlich lassen sich zwei Funktionen linearer Genealogien herausarbeiten. Erstens können lineare Genealogien zwei Personen, die zu unterschiedlichen Zeiten gelebt haben, genealogisch miteinander verbinden (z. B. Gen 4,18). Zweitens kann die Funktion darin bestehen, den Anspruch eines oder mehrerer Mitglieder der Genealogie zu legitimieren, ein Amt für Israel inne zu haben, insofern innerhalb der Genealogie bereits ein *heros eponymos* zu finden ist, der ein solches oder ähnliches Amt ausführte.<sup>1211</sup> So ist es auch kaum verwunderlich, dass die Königs- oder Priesterlisten mit Hilfe linearer Genealogien dargestellt werden.<sup>1212</sup> Im Gegensatz zu segmentären Genealogien geraten somit Mitglieder einer anderen genealogischen Linie gar nicht erst in den Blick.

Selektive Genealogien (z. B. 1 Chr 5,27–29) nennen wie segmentäre Genealogien jeweils mehrere Nachkommen eines Vorfahren, bestehen aber wie lineare Genealogien nur aus einer genealogischen Linie. Obwohl Levi also nach 1 Chr 5,27 mehrere Söhne hat, deren Nachkommen ab 6,1 auch konkret genannt werden, nennt die selektive Genealogie in 5,27–29 nur die genealogische Linie, die zum Hohepriester Aaron und seinen Söhnen führt. Selektive Genealogien haben also die Funktion, in jedem Glied die Nachkommen eines Mannes aufzuzeigen und zugleich darauf aufmerksam zu machen, dass von den vielen einer (zu einem bestimmten Amt oder einer bestimmten Funktion) auserwählt wurde.

---

1208 Aus der Perspektive der Verfasser der segmentären Genealogien wird somit das eigene Verhältnis zu den anderen Gebieten und Gruppen beschrieben und definiert. Vgl. dazu R.R. WILSON, *Genealogy* 199; Y. LEVIN, *Genealogies* 21–30; T. HIEKE, *Genealogien* 319. Dass segmentäre Genealogien auch koexistierende Gruppen über- und unterordnen, betont R. OBERFORCHER, *Wurzel* 6.

1209 Vgl. T. HIEKE, *Genealogien* 319.

1210 Vgl. M.D. JOHNSON, *Purpose* 77; R.R. WILSON, *Genealogy* 199.

1211 Vgl. R. OBERFORCHER, *Wurzel* 6.

1212 Vgl. T. HIEKE, *Genealogien* 317.

## 1.1 Die Form eines Gliedes

Glieder einer Genealogie können drei verschiedene Formen annehmen, wobei ihnen gemeinsam ist, dass PNx (Nom.) jeweils im Nominativ steht. Im ersten Fall ist der Indikator ein Substantiv und PNY steht im Genitiv, im zweiten und dritten Fall wird das genealogische Verhältnis zwischen PNx und PNY mit einem Verb beschrieben: Dabei steht in Form II der Vorfahre (PNy) im Dativ, der Indikator ist ein passives Verb, während in Form III der Nachfahre (PNy) im Akkusativ zu finden ist und der Indikator ein aktives Verb ist. Als Untersuchungsgegenstand bieten sich besonders die Genealogien innerhalb von Gen 1–11 und der genealogischen Vorhalle<sup>1213</sup> in 1 Chr 1–9 an.

### 1.1.1 Form I

Glieder von Form I nutzen zum einen als Indikator eines von sechs Substantiven, die das verwandtschaftliche Verhältnis der beiden Personen PNx und PNY anzeigen können (אב/πατήρ, אם/μήτηρ, בן/υῖός, תב/θυγάτηρ, אח/ἀδελφός oder תוֹאָא/ἀδελφή), und nennen zum anderen den Namen von PNY im Genitiv.<sup>1214</sup> Auf diese Weise bilden diese Glieder Nominalsätze, in denen lediglich an wenigen Stellen das Verb היה/εἶμι auch explizit auftauchen kann.<sup>1215</sup> Diejenigen Glieder, die die Indikatoren Vater, Mutter, Sohn oder Tochter nutzen, beschreiben das genealogische Verhältnis von zwei Personen verschiedener Generationen, diejenigen Glieder, die die Indikatoren Bruder oder Schwester verwenden, zeigen dagegen das genealogische Verhältnis von zwei Personen gleicher Generation an. Dabei können die Indikatoren Sohn, Tochter, Bruder und Schwester auch in der Pluralform zu finden sein, Vater und Mutter naturgemäß nur in der Singularform. Solche horizontalen Beziehungen können durch Glieder der Form II und III nicht in den Blick genommen werden.

Grundsätzlich gilt erstens, dass PNY (Gen.) jeweils auf den Indikator folgt. PNx (Nom.) dagegen kann vor oder nach dieser Kombination zu finden sein und steht im selben Kasus wie der Indikator. Zweitens gilt, dass PNx oder PNY durch Pronomen ausgedrückt werden, wenn die Person zuvor oder später noch einmal

1213 Die ersten neun Kapitel des ersten Chronikbuches werden als Einleitung für beide Bücher verstanden (vgl. die Übersicht bei S. JAPHET, 1 Chr 33–35). Ihre Bezeichnung als »genealogische Vorhalle« findet im Titel der Arbeit von M. OEMING, Israel, Verwendung.

1214 In der hebräischen Sprache lässt sich demnach eine *Constructus*-Verbindung finden. Der Indikator bildet damit das *nomen regens* im *status constructus*, der Name von PNY bildet das *nomen rectum* im *status absolutus*. Vgl. T. HIEKE, Genealogien 33.

1215 Vgl. auch T. HIEKE, Genealogien 33. In der genealogischen Vorhalle 1 Chr 1–9,34 findet sich in den Gliedern mit einem Substantiv als Indikator eine Form von היה/εἶμι an weniger als zehn Stellen.

mit Namen genannt wird. Nicht aufgrund formkritischer Beobachtungen, sondern zum Zwecke der Übersichtlichkeit der Darstellung wird die Analyse der ersten Form in drei Schritte untergliedert, und zwar jeweils danach, ob erstens PNx ein Vorfahre von PNY ist (Indikatoren  $\text{בן/πατήρ}$  und  $\text{בן/μήτηρ}$ ), zweitens PNx ein Nachfahre von PNY ist (Indikatoren  $\text{בן/υιός}$  und  $\text{בן/θυγάτηρ}$ ) oder drittens PNx und PNY Geschwister sind (Indikatoren  $\text{בן/άδελφός}$  oder  $\text{τοιαί/άδελφή}$ ).

#### 1.1.1.1 $\text{בן/πατήρ}$ und $\text{בן/μήτηρ}$

Für die Judagenealogie der genealogischen Vorhalle (1 Chr 2,3–4,23)<sup>1216</sup> ist der Begriff  $\text{בן/πατήρ}$  so prägend, dass hinter dieser Bezeichnung eine eigene Quelle vermutet wurde.<sup>1217</sup> Beispiele finden sich in diesem Abschnitt also zahlreich. So ist nach 1 Chr 2,17b ( $\text{καὶ πατήρ Ἀμεσσα Ἰοθοπ [...]}$ ) Jeter der Vater Amasas, nach 2,42c ( $\text{οὗτος πατήρ Ζιφ}$ ) ist dieser (=Mescha) der Vater Sifs, nach 4,4a–b ( $\text{καὶ Φανουηλ πατήρ Γεδωρ καὶ Ἀζήρ πατήρ Ὡσαν}$ ) Penuel der Vater Gedors und Eser der Vater Huschas. Der Durchgang zeigt, dass fast ausschließlich das genealogische Verhältnis von Vater und Sohn angezeigt wird, das von Vater und Tochter dagegen kaum im Blick ist. Lediglich ein Glied (1 Chr 2,26) mit dem Indikator  $\text{בן/μήτηρ}$  kommt in der gesamten genealogischen Vorhalle vor, in den Genealogien von Gen 1–11 fehlt dieser Indikator dagegen vollständig. Dieser Befund zeigt noch einmal deutlich, dass Genealogien fast ausschließlich nur an dem genealogischen Verhältnis zwischen Männern interessiert sind.

#### 1.1.1.2 $\text{בן/υιός}$ und $\text{בן/θυγάτηρ}$

Der Indikator  $\text{בן/υιός}$  kommt in den Gliedern, die zur ersten Form gerechnet werden, am häufigsten vor. Er beschreibt das genealogische Verhältnis vom Sohn zu einem Elternteil, zumeist dem Vater.<sup>1218</sup> Der Name des Vaters steht dabei im Genitiv (PNy), der des Sohnes im Nominativ (PNx). Eine der wenigen Ausnahmen, in denen das genealogische Verhältnis innerhalb einer Genealogie zwischen Mutter und Nachkommen mit Hilfe des Indikators  $\text{בן/υιός}$  ausgesagt wird, ist Gen 36,12.

Die Glieder mit dem Indikator  $\text{בן/υιός}$  bilden, je nach Stellung des Indikators, zwei Muster heraus. Im ersten Muster steht der Indikator zum einen am Anfang des Gliedes vor den beiden Personen, zum anderen zumeist in der Pluralform ( $\text{בני/καὶ υἱοί} + \text{PNy: PNx}^a, \text{PNx}^b$ ). Ein Beispiel dafür ist das Glied in 1 Chr 3,19a

1216 Zum Aufbau und zur Abgrenzung von 1 Chr 2,3–4,23 siehe S. JAPHET, 1 Chr 96.

1217 Vgl. besonders die Ausführungen von M. NOTH, Liste 100.

1218 Aufgrund des Indikators  $\text{בן/υιός}$  werden hier fast ausschließlich Söhne als Nachkommen genannt. Eine der wenigen Ausnahmen bildet 1 Chr 5,29a ( $\text{καὶ υἱοὶ Ἀμβραμ Ἀαρων καὶ Μωσσοῦ καὶ Μιριαμ}$ ), wo auch eine Tochter, nämlich Miriam, unter die Söhne subsumiert wird. Diese Beobachtung ist nicht unwichtig, weil es hier um die Vorfahren der Hohepriester geht.

(καὶ υἱοὶ Σαλαθιηλ Ζοροβαβελ καὶ Σεμεϊ). Dieses Muster kommt zumeist in segmentären und selektiven Genealogien vor. Im zweiten Muster findet sich der Indikator zum einen in der Mitte zwischen den beiden Personen, zum anderen im Singular (PNx + ἡ/υἱός + PNY), wobei hier PNY häufig durch das Personalpronomen wiedergegeben wird. Beispiele dafür bilden die beiden Glieder 1 Chr 3,14a (Αμων υἱὸς αὐτοῦ) und 3,14b (Ιωσια υἱὸς αὐτοῦ). Das Muster kommt zumeist in linearen Genealogien vor. Diese Unterscheidung zwischen den beiden Mustern findet sich auch schon bei Robert R. Wilson:

»First, the kingship relationships may be expressed internally, and the kinship terms may appear between the names in the list. In this case, the genealogy will have a form such as ›X son of Y son of Z.« Second, the expression of the kingship relationships may be external to the list. In this case a kingship relationship will be implied between the names in the list, and the genealogy will have a form such as ›the sons of X: Y and Z.«<sup>1219</sup>

In einigen Gliedern wird PNx mit Hilfe des Demonstrativpronomens ausgedrückt. Die Namen der Söhne werden jeweils vor oder nach dem Glied genannt. Glieder mit dem Demonstrativpronomen finden sich damit besonders in segmentären Genealogien am Anfang oder Ende eines Segments. Das zeigt sich an der segmentären Genealogie Jakobs Gen 46,8–27, deren vier Segmente jeweils mit dem Glied οὗτοι υἱοὶ + PNY [Name der Mutter] beendet werden.<sup>1220</sup> In der segmentären Genealogie Noachs (Gen 10) schließen die beiden letzten Segmente über Ham und Sem mit einem solchen Glied (10,20: οὗτοι υἱοὶ Χαμ; 10,31: υἱοὶ Σημ),<sup>1221</sup> 1 Chr 3,1a (καὶ οὗτοι ἦσαν υἱοὶ Δαυιδ) leitet damit die Nennung der Söhne Davids (3,1–9a) ein.

Der Indikator ἡ/θυγάτηρ kommt in Genealogien nur an wenigen Stellen vor. Ein Beispiel ist Gen 11,29c (Μελχα θυγάτηρ Αρραν), wo die Frau im Kontext der Übergabe an einen Mann in Beziehung zu ihrem Vater gestellt wird.<sup>1222</sup> Mit der Nennung von Töchtern kann aber auch wie in 1 Chr 2,49b (καὶ θυγάτηρ Χαλεβ Ασχα) eine Nebenlinie angedeutet werden. Dabei steht jeweils der Name des Vaters im Genitiv, der der Tochter im Nominativ.

### 1.1.1.3 πα/ἀδελφός oder πηπα/ἀδελφή

Der Begriff πα/ἀδελφός kommt als Indikator innerhalb der genealogischen Vorhalte etwa in 1 Chr 6,24a (καὶ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ασαφ) vor. Wie beim Indikator πηπα/ἀδελφή wird PNY (Gen.) zumeist durch das Personalpronomen genannt.

1219 R.R. WILSON, Genealogy 10.

1220 Dazu R.R. WILSON, Genealogy 188f.

1221 J. SCHARBERT, Gen I 102, nennt diese auch bei den Söhnen Jafets. Das steht allerdings nicht im Text.

1222 Hier ist also das Motiv der rechtlichen Zuordnung der Frau, das aus Geburtsgeschichten bekannt ist, übernommen worden. Dazu s. in Kapitel III dieser Arbeit.

Eine der wenigen Ausnahmen, in denen der Name von PNx auch genannt wird, bietet 1 Chr 2,42b (Χαλεβ ἀδελφοῦ Ἰερεμεηλ). Ein Glied mit dem Indikator ΠΙΠΣ/ἀδελφή findet sich in der Vorhalle an sieben Stellen (1 Chr 2,16a; 3,9b.19c; 4,19b; 7,18a.30b.32b).

### 1.1.2 Form II

Ein Glied der Form II nutzt in LXX als Indikator eines der Verben γεννάω oder γίνομαι im Medium oder Passiv, während sich das Verb טָלַח im hebräischen Text im Nif. (טָלַח bzw. וּטָלַח) findet.<sup>1223</sup> Der Name des (männlichen) Nachkommen steht im Nominativ (PNx), der Name des (männlichen) Vorfahren (PNy) wird im griechischen Text mit Dativ (αὐτῶ bzw. τῶ + [Name (Dat.)]) genannt, während er im Hebräischen mit לֵב verknüpft ist. Obwohl der Indikator also auf die Geburt eines Sohnes durch die Frau verweist, treten in den Gliedern dieser Form fast ausschließlich die Beziehungen zwischen Männern in den Blick.

Ein Glied der Form II kommt innerhalb von Genealogien nur an wenigen Stellen vor, wobei die entsprechenden Glieder zumeist den Anfang oder das Ende einer genealogischen Linie bilden. Nach Gen 4,18 wurde Henoch (Ἡνωχ/τῶ Ἐνωχ) Irad geboren (Ἰραδ/ἐγεννήθη), Aaron vier Söhne (Num 26,60: καὶ ἐγεννήθησαν τῶ Ἀαρων ὁ τε Ναδαβ καὶ Ἀβιουδ καὶ Ἐλεάζαρ καὶ Ἰθαμαρ). Innerhalb von 1 Chr 1–9 lässt sich diese Form besonders in der Genealogie Judas (2,3–4,23) finden und ist dort mit den Personen Juda (2,3b) und David (3,1b.4a.5a) verbunden. Dabei fällt auf, dass die Namen der Söhne nicht genannt, sondern diese etwa durch ein Pronomen ersetzt werden:

1 Chr 2,3b	τρῆς ἐγεννήθησαν αὐτῶ (= Juda)
1 Chr 3,1b	οἱ τεχθέντες αὐτῶ (= David)
1 Chr 3,4a	ἕξ ἐγεννήθησαν αὐτῶ (= David)
1 Chr 3,5a	καὶ οὗτοι ἐτέχθησαν αὐτῶ (= David)

Der Durchgang durch die wenigen Glieder hat folgende Gesetzmäßigkeit aufgezeigt: Obwohl von der Geburt eines Nachkommens erzählt wird, zeigen Glieder das genealogische Verhältnis von Nachkommen und Vater an, für den (τῶ/τῶ [Name des Vaters (Dat.)] bzw. ἡ/αὐτῶ) der Nachkommen geboren wurde. Der Name der Mutter des Kindes kann zusätzlich genannt werden. Darauf ist zurückzukommen.

<sup>1223</sup> Vgl. die Übersicht bei T. ΗΙΕΚΕ, Genealogien 29.32.



### 1.1.3 Form III

In Form III wird das genealogische Verhältnis zwischen Vater oder Mutter und Nachkomme(n) angezeigt, das Verb יָלַד kommt dann in der aktiven Form (»zeugen« bzw. »gebären«) vor. Für die Zeugung wählt LXX zumeist eine aktive Form von γεννάω (z. B. Gen 4,18b: καὶ Γαϊδαδ ἐγέννησεν τὸν Μαιηλ).

Weitaus seltener tritt das Verhältnis zwischen Mutter und Nachkomme(n) in den Blick. Hier kommt das Verb יָלַד in der femininen Form (»gebären«) vor, LXX wählt hier zumeist eine aktive Form von τίκτω. Das zeigt sich etwa in 1 Chr 2,24c (καὶ ἔτεκεν [...] τὸν Ασχωδ), wo Abija den Aschhur gebiert. Selten dagegen nutzt LXX das Verb γεννάω (so z. B. in Ex 6,20: καὶ [Jochebed] ἐγέννησεν [...] τὸν τε Ααρων καὶ Μωυσῆν καὶ Μαριαμ).

## 1.2 Die Form einer Gliederfolge

Mehrere aufeinander folgende Glieder ergeben eine Gliederfolge, die zwei verschiedene Formen annehmen kann. Die erste Form lässt sich als *Reihe* beschreiben. In ihr bilden beide Glieder einen eigenständigen Satz. Zumeist findet sich in jedem Glied zu Beginn die Konjunktion ἡ/καί (gewöhnlich vor dem ersten Element des Gliedes) oder δέ (gewöhnlich nach dem ersten Element des Gliedes), so dass die beiden Glieder jeweils einen Hauptsatz bilden. Ein Beispiel dafür bietet 1 Chr 5,34 (καὶ Αχιτωβ ἐγέννησεν τὸν Σαδωκ καὶ Σαδωκ ἐγέννησεν τὸν Αχιμαας). Typisch ist also, dass mit Ausnahme der ersten und letzten Person alle Personen, über die die genealogische Linie führt, zweimal genannt werden.

Die zweite Form einer Gliederfolge lässt sich als *Kette* beschreiben. Ein Beispiel dafür bietet 1 Chr 6,18b–c (Ανμαν [...] υἱὸς Ἰωηλ υἱοῦ Σαμουηλ). Die Glieder sind hier eng miteinander verknüpft, eine Konjunktion ἡ/καί bzw. δέ fehlt hier und taucht höchstens zu Beginn des ersten Gliedes auf. Typischerweise steht PN2 in der Mitte zwischen den beiden Gliedern, die Indikatoren innerhalb der Glieder zumeist zwischen den einzelnen Personen. Im Gegensatz zur Gliederfolge in Form einer Reihe werden die Personen jeweils nur einmal genannt, nicht zweimal.

Die Form der Gliederfolge ist theoretisch unabhängig von der Wahl des Indikators und der Form des Gliedes an sich. Dennoch zeigt sich, dass Gliederfolgen, deren Glieder die Form II und III realisieren, zumeist die Form einer Reihe annehmen, während in den Fällen, in denen die Glieder ein Substantiv als Indikator besitzen (Form I), die Gliederfolge auch die Form einer Kette einnehmen kann.<sup>1224</sup>

1224 Eine wichtige Ausnahme bietet allerdings der in 1 Chr 3,15 beginnende Abschnitt, in dem

### 1.3 Die Erweiterungen der Grundform eines Gliedes und ihre Funktionen

Dem folgenden Arbeitsschritt kommt die Aufgabe zu, häufige und (für die Analyse von Mt 1,2–16) wichtige Zusätze herauszuarbeiten, die die dreiteilige Grundform eines Gliedes erweitern können.<sup>1225</sup> Die Analyse erhebt dabei keinen Anspruch auf vollständige Erfassung aller Möglichkeiten, die sich innerhalb von Genealogien als Ergänzungen eines Gliedes ergeben.<sup>1226</sup> Dabei soll der Blick jeweils auch auf die Funktionen der Erweiterungen gelenkt werden.

#### 1.3.1 Die Darstellung der Beziehung zwischen Mutter und Mann und ihre Funktion

Einige wenige Glieder nehmen das genealogische Verhältnis zwischen einer Mutter und ihren Nachkommen in den Blick. Sie lassen sich zumeist der Form III zuordnen, während der Indikator nur in seltenen Fällen das Substantiv *μήτηρ* ist (z. B. 1 Chr 2,26) und sich damit als ein Glied der Form I bestimmen lässt.

In allen diesen Fällen wird die Mutter zusätzlich einem Mann zugeordnet, der Teil der genealogischen Linie ist. Die Funktion einer solchen zusätzlichen Darstellung des Verhältnisses zwischen Frau und Mann liegt auf der Hand: Erst so kann die Integration des Nachkommens der Mutter in die (männlich dominierte) genealogische Linie gesichert werden. Die Anbindung der Frau an den Mann bietet damit »die Voraussetzung für genealogische Fortentwicklung.«<sup>1227</sup>

Die zusätzliche Nennung eines Mannes findet sich entweder innerhalb des Gliedes oder wird ihm vorgelagert. Dabei ergeben sich in Bezug auf das Verhältnis zwischen Mutter des Nachkommens und dem genannten Mann zwei verschiedene Möglichkeiten. Bei der ersten Möglichkeit wird die Mutter in einem zusätzlichen Glied als Schwester (*ἠοία/ἀδελφή*) eines bereits genannten Mannes bezeichnet (z. B. 1 Chr 2,16; 7,18). So gebiert Molechet nach Auskunft von 1 Chr 7,18 drei Söhne (*ἔτεκεν τὸν Ἰσαδεκ καὶ τὸν Ἀβιεζερ καὶ τὸν Μαελα*), wird aber zugleich in einem vorangehenden Glied (7,18a) als Schwester Gileads<sup>1228</sup> (*καὶ ἀδελφὴ αὐτοῦ ἡ Μαλεχεθ*) bezeichnet und so an die genealogische Linie ange-

---

die Gliederfolge die Form einer Reihe annimmt, allerdings die Glieder den Indikator *ἠοία/ἠοίος* nutzen.

1225 Bereits T. HIEKE, Genealogien, nennt einige Beispiele.

1226 Solche ergänzenden Elemente behandelt auch T. HIEKE, Genealogien 34–40. Dabei liegt der Schwerpunkt seiner Analyse auch auf Rahmenmuster für Genealogien, die hier entfallen können.

1227 T. HIEKE, Genealogien 34.

1228 Es ist nicht ganz eindeutig, auf was sich das Pronomen bezieht. Dazu T. WILLI, 1 Chr I 255: »In V. 18 hat es, wenn man möglichst am Text bleiben will, viel für sich, Hammolechet auf Gilead zu beziehen, d. h. sie in der dritten Generation nach dem Stammvater zu verorten.« Eine graphische Darstellung der Familienverhältnisse bietet S. JAPHET, 1 Chr 191.

bunden: Die Linie läuft von Gilead über seine Schwester Molechet zu den Söhnen Molechets. Bei der zweiten Möglichkeit wird die Mutter rechtlich einem Mann zugeordnet, der zumeist ihr Ehepartner ist. So kann zuvor erzählt werden, dass der Mann die Frau zur Ehefrau genommen (קָרַב/λαμβάνω) hat (z. B. Gen 4,19; 25,1; 36,2; Ex 6,23.25; 1 Chr 2,19.21) oder der Vater der Frau die Frau dem Mann zur Ehefrau gegeben (קָרַב/δίδωμι) hat (z. B. 1 Chr 2,35). Dabei nutzen die Formulierungen die Terminologie des Vertragsrechtes,<sup>1229</sup> die bereits bei der Analyse der Geburtsgeschichte herausgearbeitet wurde. Eine Alternative bietet die Bemerkung, dass die Mutter als Ehefrau (הַשָּׂרָה/γυνή) des Mannes gilt (Gen 4,1.17.25; 1 Chr 2,24.29; 4,5.18) oder den Rang einer Nebenfrau (שָׂרָה/παλλακή) des Mannes einnimmt (Gen 36,12; 1 Chr 1,32; 2,46.48; 7,14). Eine Sonderform findet sich in 1 Chr 2,4, wo Tamar als Schwiegertochter (חָמַר/νύμφη) Judas bezeichnet wird. Da Mann und Mutter als Ehepartner in keinem genealogischen Verhältnis zueinander stehen, ist vorauszusetzen, dass die genealogische Linie über den Mann zu den Nachkommen der Ehefrau weitergeht, der Mann also als (rechtlicher) Vater der Nachkommen der (Ehe)Frau gilt. Diese Zuordnung zum Mann kann zusätzlich dadurch verdeutlicht werden, indem der Mann im Dativ genannt wird: PN<sub>x</sub> gebiert PNY für den Mann (mit וְ/אֶת־, in einigen Fällen auch mit der Konstruktion הַ bzw. תִּפְּ \* [Name des Vaters (Dat)]).<sup>1230</sup> Stellvertretend lassen sich dafür drei Beispiele nennen. Nach Ex 6,23b gebar Elischeba ihm (וְ/אֶת־ = Aaron) vier Söhne, nach 1 Chr 4,6a gebar Naara ihm (וְ/אֶת־ = Aschhur) mehrere Nachkommen. In Gen 46,22b wird berichtet, dass Rahel dem Jakob (בָּרַעַב/תִּפְּ יַאֲקֹב) Söhne gebar. Auch in dem einen Fall, in dem das genealogische Verhältnis zwischen Mutter und Nachkommen mit dem Substantiv אִמְ/μήτηρ angezeigt wird (Form I: 1 Chr 2,26), ist ein solcher Zusatz zu finden. Atara, die Mutter Onans (אִמְ הִיא מִתְּרַח אֲנָנִי, wird zuvor als Frau Jerachmeels bezeichnet (καὶ ἦν γυνὴ ἑτέρα τῷ Ιερεμεηλ, καὶ ὄνομα αὐτῆς Ἀταρα). Die Nachkommen Onans werden im Folgenden breit ausgeführt (2,28–33)<sup>1231</sup> und neben die anderen Söhne Jerachmeels gestellt.<sup>1232</sup>

Während die genealogische Linie im ersten Fall vom Bruder über die Schwester zum Nachkommen der Schwester weiterläuft, geht im zweiten Fall die

1229 Vgl. E. LIPÍŃSKI, Art. קָרַב 703. Die beschriebenen Formeln finden sich in verschiedenen Rechtstexten des Pentateuchs. Vgl. J. SCHARBERT, Ehe 215.

1230 In Form II wird immer das genealogische Verhältnis zwischen Vater und Nachkomme direkt angezeigt.

1231 Vgl. S. JAPHET, 1 Chr 110.

1232 S. JAPHET, 1 Chr 110: »Die Liste der Söhne Jerachmeels in 2,25–33 gliedert sich in zwei Linien: Die eine von seiner ungenannt bleibenden Hauptfrau wird nur bis in die dritte Generation verfolgt, die zweite, ausführlichere Aufzählung leitet sich von Atara [...] ab«. Ebenso T. WILLI, 1 Chr I 97.

genealogische Linie vom Mann direkt zum Nachkommen der Frau über.<sup>1233</sup> Sie, die rechtlich dem Mann zugeordnet ist, gebiert für ihn.

### 1.3.2 Die zusätzliche Nennung der Mutter und ihre Funktion

Die einzelnen Glieder in Genealogien nehmen in den meisten Fällen das genealogische Verhältnis zwischen zwei männlichen Personen in den Blick. Hier kann es vorkommen, dass *zusätzlich* die Mutter des Nachkommens in einem Glied genannt wird. Dazu verwenden die Glieder der Form II und III, wenn sie das genealogische Verhältnis zwischen einem männlichen Vorfahren und seinem Nachkommen in den Blick nehmen, die Präposition ἡ/ἐκ, um den Namen der Mutter anzuschließen. Für eine Erweiterung in der Form III lassen sich in 1 Chr 8 zwei Beispiele heranziehen: 1 Chr 8,9a (καὶ ἐγέννησεν ἐκ τῆς Ἀδα [...] τὸν Ἰωβαβ ...) und 1 Chr 8,11 (καὶ ἐκ τῆς Ὠσιμ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιτωβ ...). Nur ein Beleg findet sich für das Glied der Form II, nämlich in 1 Chr 2,3b (ἐκ τῆς θυγατρὸς Σαυας τῆς Χαναανίτιδος). Eine Alternative bietet 1 Chr 3,1–4. Hier wird zu Beginn und zum Ende festgestellt, dass David (sechs) Söhne geboren wurden (3,1: Καὶ οὗτοι ἦσαν υἱοὶ Δαυιδ οἱ τεχθέντες αὐτῷ; 3,4: ἕξ ἐγεννήθησαν αὐτῷ). Die sechs Söhne Davids aus Hebron werden jeweils ihrer Mutter zugeordnet, die im Dativ (bzw. durch ἡ angeschlossenen) genannt wird.<sup>1234</sup> Von jeder Mutter wird an dieser Stelle allerdings nur der Erstgeborene genannt, so dass unklar bleibt, wie viele Söhne David insgesamt in Hebron geboren wurden.<sup>1235</sup>

Die erste und wichtigste Funktion dieser zusätzlichen Nennung der Mutter besteht darin, innerhalb der Nachkommenschaft eines Mannes zu *differenzieren*, indem die Nachkommen des Mannes verschiedenen Frauen zugeordnet werden.<sup>1236</sup> So teilen 1 Chr 8,9–10a und 8,11 die Nachkommenschaft Schaharajims in zwei verschiedene Segmente auf, in denen seine Nachkommen ihrer jeweiligen Mutter zugeordnet werden.<sup>1237</sup> Aber auch innerhalb der Nachkommenschaft

1233 In diesem zweiten Fall stehen Mann und Frau in keinem genealogischen Verhältnis zueinander.

1234 Gegenüber der Vorlage aus 2 Sam 3,2–5 fällt besonders auf, dass Abigajils in 1 Chr 3 nicht mehr als Frau Nabals bezeichnet wird. Dazu T. WILLI, 1 Chr I 110.

1235 S. JAPHET, 1 Chr 121, stellt zu Recht heraus, dass es mehr als unwahrscheinlich ist, dass jede Frau Davids in den sieben Jahren (3,5a) nur einen Sohn geboren hat.

1236 Damit zeigt sich bereits eine wesentliche Funktion der Frauen, wie sie T. HIEKE, Genealogien 278, beschreibt: »Sie treten dort auf, wo *Differenzierungen* (Hervorhebung i.O.) nötig werden.«

1237 1 Chr 8,8 erzählt, dass Schaharajim in Moab zeugte, nachdem er Huschim und Baara entlassen hatte. Auf diese Weise wird die Nachkommenschaft mit der einen und der anderen Frau nacheinander und (möglicherweise) geographisch voneinander getrennt. Während Schaharajim zunächst mit Huschim Nachkommen zeugte (8,11), zeugte er dann mit Hodesch Nachkommen in Moab (8,9–10a). Mit 1 Chr 8,8–14 wird damit am Beispiel

Judas (1 Chr 2,3f.) wird zwischen den drei Söhnen, die Juda von der Tochter des Kanaaniters Schuas geboren wurden (2,3b: ἐγεννήθησαν αὐτῷ ἐκ τῆς θυγατρὸς Σαυας τῆς Χαναανίτιδος) und den beiden Söhnen, die Tamar Juda gebar (2,4a), unterschieden. Zugleich können die Nachkommen einer Frau besonders hervorgehoben werden. Unter den Frauen Davids in Hebron tritt besonders Maacha hervor, die ausführlich vorgestellt wird.<sup>1238</sup> Die Nachkommen Tamars werden gegenüber denen der Tochter Schuas präferiert, indem die genealogische Linie über die Söhne Tamars in 2,5–4,20 breit ausgeführt wird, während die übrigen Nachkommen Judas über den Sohn Schuas in 4,21–23 nur kurz genannt werden.<sup>1239</sup>

Die zweite Funktion der zusätzlichen Nennung der Mutter besteht entsprechend dem Kriterium der endogamen und exogamen Eheschließung in der Bewertung der Nachkommenschaft.<sup>1240</sup> So wird die Tochter Schuas in 1 Chr 2,3 als Tochter eines Kanaanäers beschrieben (ἐκ τῆς θυγατρὸς Σαυας τῆς Χαναανίτιδος), während eine solche Bezeichnung für Tamar (2,4) fehlt.<sup>1241</sup> Über die Nachkommen Tamars führt die genealogische Linie zu David, die Nachkommen der Tochter Schuas werden nur kurz aufgezählt (4,21–23).<sup>1242</sup> Beides zeigt, dass die Ergänzung der Form II und Form III (besonders) mit ἰδ/ἐκ + [Name der Mutter (Gen.)] ein typisches Phänomen segmentärer Genealogien ist.<sup>1243</sup>

### 1.3.3 Verknüpfung mit historischen Ereignissen

Glieder der Form II und III, in denen sich durch eine Handlung eine genealogische Beziehung konstituiert, können mit historischen Ereignissen verknüpft werden. Dabei betrifft es zumeist das erste oder letzte Glied einer Genealogie oder eines Abschnitts der Genealogie. Zwei Beispiele sind zu nennen. So zeugt Sem Arpachschad zwei Jahre nach der Flut<sup>1244</sup> (Gen 11,10: δευτέρου ἔτους μετὰ τὸν

---

von Schaharajim die Expansionsbewegung des Stammes Benjamin deutlich gemacht. Vgl. dazu S. JAPHET, 1 Chr 204f.

1238 So auch S. JAPHET, 1 Chr 121. Hierbei handelt es sich um eine Hochzeit mit der Tochter des Königs von Geschur.

1239 Vgl. T. WILLI, 1 Chr I 82f.

1240 Dazu vgl. T. HIEKE, Genealogien 285f. Daneben weist Hieke darauf hin, dass die Frauen in Krisenzeiten die *Initiative* ergreifen. Das gilt aber prinzipiell nicht für Genealogien, sondern Geburtsgeschichten.

1241 So T. HIEKE, Genealogien 286: »Judas exodame Ehe mit der Kanaaniterin Bat-Schua bleibt vorerst ohne direkte (männliche) Nachkommenschaft.«

1242 Vgl. S. JAPHET, 1 Chr 139f.

1243 T. HIEKE, Genealogie 182: »Wenn es gilt, eine einlinig-männliche, patrilineare Genealogie aufzubrechen und in der Nachkommenschaft eine Differenzierung einzubringen, kommen Frauen ins Spiel.«

1244 Die große Flut, von der Gen 6–9 erzählt, ist in der erzählten Welt real geschehen, ohne dass sie auch nach unseren Maßstäben historisch sein muss.



Mit der besonderen Hervorhebung der Person kann nicht nur sie selbst, sondern auch eine weitere Person der Genealogie oder sogar eine ganze genealogische Linie für bedeutsam erklärt werden. Das ist an einem Beispiel deutlich zu machen. So weist die Bezeichnung Nachschons als Anführer des Hauses Juda in 1 Chr 2,10 (ἄρχων τοῦ οἴκου Ιουδα) bereits auf die Nennung Davids am Ende der genealogischen Linie in 2,10–15 voraus. Wenn David dann in 3,1–9 mehrfach als König bezeichnet wird, erscheint er in gewisser Hinsicht als neuer Nachschon, der als Sohn Nachschons die Herrschaft über Juda erhalten hat, auch wenn die Herrschaft Davids als König von anderer Qualität ist als die Rolle, die Nachschon für Juda einnimmt.

#### 1.4 Typen einer Genealogie

Genealogien lassen sich entsprechend ihrem Aufbau und ihrer Funktionen drei verschiedenen Typen (I–III) zuordnen.<sup>1251</sup>

##### 1.4.1 Typ I (Segmentäre Genealogien)

Eine *segmentäre*<sup>1252</sup> (bzw. *multilineare*<sup>1253</sup> oder *horizontale*<sup>1254</sup>) Genealogie (Typ I) nennt die Söhne eines Stammvaters (*heros eponymos*) und führt die genealogische Linie vom Stammvater ausgehend über diese Söhne zu deren Nachkommen weiter.<sup>1255</sup> Dabei werden einzelne Segmente gebildet, in denen die Nachkommen entsprechend der einzelnen Söhne eingeteilt werden, die Namen selber stehen oftmals als Chiffre für bestimmte Gruppen, die in der Genealogie durch ihren Stammvater vertreten sind.<sup>1256</sup> Die Funktion segmentärer Genealogien besteht demnach besonders darin, größere Gemeinschaften zu erfassen,<sup>1257</sup> zu gliedern und geographischen Räumen zuzuordnen.<sup>1258</sup> Beispiele dafür sind die segmen-

1251 Klassischerweise unterscheidet man in der Forschung nur zwischen linearen und segmentären Genealogien. Vgl. T. HIEKE, Genealogien 19f. Aus der äußeren Form einer Genealogie lassen sich bereits die Funktionen erkennen. Vgl. R.R. WILSON, Genealogies 179; M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 221.

1252 Vgl. R.R. WILSON, Genealogies 179; T. HIEKE, Genealogien 20.

1253 Vgl. R. LUX, Genealogie 250.

1254 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 221. Die horizontalen Genealogien nennen zumeist nur wenige Personen aus unterschiedlichen Generationen (vgl. R. LUX, Genealogie 249).

1255 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 20.

1256 M. STOWASSER, Genealogien 183: »Stammbäume ordnen fremde Stämme und Völker einander zu und schaffen so Vernetzungen, die entweder reale Beziehungen abbilden oder Ideale zur Vorgabe machen.«

1257 Vgl. S. JAPHET, Frauennamen 48.

1258 Vgl. R. LUX, Genealogie 249f.; M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 221; T. HIEKE, Genealogien 318f.

täre Genealogie Noachs (Gen 10 bzw. 1 Chr 1,4b–10.17.23–27<sup>LXX</sup>), Jakobs (Gen 46,8–27) und Abrahams (1 Chr 1,28–9,34)<sup>1259</sup>. Jedes einzelne Segment kann dann auf der nächsten Gliederungsebene eine eigenständige segmentäre<sup>1260</sup>, aber auch selektive<sup>1261</sup> oder lineare<sup>1262</sup> Genealogie bilden.

Zu den wichtigsten segmentären Genealogien gehört die sog. Völkertafel<sup>1263</sup> (Gen 10), die nach dem Namen des *heros eponymos* als segmentäre Genealogie Noachs bezeichnet werden kann und in veränderter und teilweise verkürzter Form noch einmal in 1 Chr 1,4b–23<sup>MT</sup> bzw. 1,4b–10.17<sup>LXX</sup><sup>1264</sup> aufgenommen wurde.<sup>1265</sup> Hier werden zunächst in Gen 10,1a bzw. 1 Chr 1,4b Sem, Ham und Jafet als Söhne Noachs bezeichnet und dann in drei Segmenten die Nachkommen dieser drei Söhne aufgezählt, allerdings in umgekehrter Reihenfolge als in Gen 10,1a bzw. 1 Chr 1,4b.<sup>1266</sup> Ein anderes Beispiel bietet die Genealogie Abrahams in 1 Chr 1,28–9,34.<sup>1267</sup> Hier wird das genealogische Verhältnis zwischen

1259 Zur Abgrenzung und Bestimmung von 1 Chr 1,28–9,34 als segmentäre Genealogie siehe die Analyse zur segmentären Genealogie.

1260 So bildet innerhalb der segmentären Genealogie Abrahams (1 Chr 1,28–9,34) das dritte Segment (1,34–9,34) eine weitere segmentäre Genealogie Isaaks aus. Die genealogische Linie läuft somit über beide Söhne zu deren Nachkommen weiter, und zwar über Esau (1,35–54) und Jakob (2–9,34).

1261 In der segmentären Genealogie Noachs (1 Chr 1,4b–10.17.23–27<sup>LXX</sup>) bildet das letzte Segment (Sem: 1,17.23–27) eine selektive Genealogie, in der die genealogische Linie, die zu Abraham führt, unter den Semiten besonders hervorgehoben wird.

1262 Ein großer Teil der Judagenealogie 1 Chr 2,3–4,23 wird durch die segmentäre Genealogie Hezrons (2,9–4,20) gebildet (vgl. S. JAPHET, 1 Chr 97). Das erste Segment (Ram/Aram: 2,10–17), das mit David und seinen Nachkommen in Kapitel 3 noch einmal weitergeführt wird, beginnt mit einer linearen Genealogie und führt auf diese Weise schnell zum Vater Davids.

1263 Zum Begriff T. HIEKE, Genealogien 99.

1264 Im masoretischen Text von 1 Chr 1,4b wird das Glied aus Gen 10,1a in Form einer Namensliste, d. h. ohne Indikator, präsentiert, während die LXX in 1 Chr 1,4b (οἱ Νωε Σημ Χαμ Ιαφεθ) die genealogische Information aus Gen 10,1, allerdings ohne die Toledot-Formel, wiedergibt. Während der masoretische Text in 1 Chr 1,5–23 die segmentäre Genealogie Noachs aus Gen 10 zum großen Teil aufnimmt, lässt die griechische Version in der genealogischen Vorhalle gegenüber Mt die Verse 1,11–16.18–23 aus.

1265 Vgl. S. JAPHET, 1 Chr 85. Die »Völkertafel« in Gen 10 wird durch die Toledot-Formel in 10,1 eingeleitet und durch die Abschlussformel in 10,32 abgeschlossen, die durch das Stichwort γένεσις mit 10,1 eng verknüpft ist. Vgl. dazu T. HIEKE, Genealogien 99.

1266 Vgl. S. JAPHET, 1 Chr 83.

1267 1 Chr 1,28 ist im hebräischen Text sowohl der Abschluss der vorangehenden Genealogie als auch der Beginn der neuen Genealogie, hat somit eine Scharnierfunktion. Die Verse 1,1–4 und 1,24–28 bilden jeweils eine lineare Genealogie aus zehn Gliedern, die im letzten Glied (1,4.28) segmentiert wird und auf die die segmentäre Genealogie Noachs (Jafet in 1,5–7; Ham in 1,8–16 und Sem in 1,17–23) und Abrahams (Ismael in 1,29–31; die Söhne der Keturah in 1,32f. und Isaak in 1,34–9,34) folgen (vgl. T. WILLI, 1 Chr I 16, der ebenfalls auf den Wechsel zwischen linearer und segmentärer Genealogie aufmerksam macht). In der Version der Septuaginta bildet 1,1–4a eine lineare Genealogie, an die die segmentäre Genealogie Noachs (1,4b–10.17.24–27) anschließt. Die lineare Liste 1,24–27 wird demnach in das Segment Sems integriert. Mit 1,28 beginnt dann die segmentäre Genealogie Abrahams.



Stammvater (Abraham) und seinen wichtigsten Söhnen (Isaak und Ismael)<sup>1268</sup> kurz zu Beginn, also wie in Gen 10 vor den einzelnen Segmenten, aufgezeigt, dann aber noch für jeden Sohn bzw. jede Gruppe von Söhnen zu Beginn des entsprechenden Segments, in der die Nachkommen dieses Sohnes auch genannt werden. Diese doppelte Einordnung dient besonders dazu, die Söhne, die Ketura dem Abraham geboren hat (1,32f.), in einem eigenen Segment zusammenzufassen und als eigene Gruppe erscheinen zu lassen. Ähnlich ist es bei der segmentären Genealogie Jakobs in Gen 46,8–25, in der die Söhne Israels und ihre Nachkommen entsprechend ihrer Mütter in Segmente eingeteilt werden: Das erste Segment (46,8b–15) nennt die Nachkommen Leas, das zweite (46,16–18) die ihrer Magd Silpa, das dritte (46,19–22) die Nachkommen Rahels, das vierte (46,23–25) die ihrer Magd Bilha.<sup>1269</sup>

In segmentären Genealogien finden sich zahlreiche geographische Angaben. Dabei kommt es vor, dass ein Name sowohl eine Person als auch den Ort meint, an dem diese Person bzw. ihre Nachkommen wohnen (z.B. Ägypten in Gen 10,6).<sup>1270</sup> Davon sind diejenigen geographischen Angaben zu unterscheiden, in denen die geographische Angabe genealogische Angaben ergänzt. Mit Hilfe des Verbs *יָשַׁב/κατοικέω* kann die Bewohnung eines Landes aufgezeigt werden: Zu Beginn der segmentären Genealogie Seirs (Gen 36,20–30) wird herausgestellt, dass er das Land (Edom) bewohnt (*יָשַׁב/κατοικέω*). Allein in der genealogischen Vorhalle gibt es zahlreiche solcher Notizen, in denen bestimmte Personengruppen einem bestimmten Land oder einer bestimmten Gegend oder Stadt zugeordnet werden. Der Abschnitt 1 Chr 9,3–34 wird durch die Anmerkung gerahmt, dass die Nachkommen der Söhne Judas, Benjamins, Efraims und Manasse (9,3) und der Leviten (9,34) in Jerusalem wohnen (*יָשַׁב/κατοικέω*). Neben dem Verb kann auch das Substantiv *מוֹשָׁב/κατοικία* Verwendung finden. 7,28 nennt den Wohnsitz (*מוֹשָׁב/κατοικία*) des Stammes Efraim, 6,39 macht in seiner Überschrift deutlich, dass nun die Wohnsitze (*מוֹשָׁב/κατοικία*) der Söhne Aarons genannt werden, wobei in dem folgenden Abschnitt mehrfach das Muster (x [Name der Stadt/Siedlung] + *καὶ τὰ περισπόρια αὐτῆς*) vorkommt und damit die

---

Das dritte Segment der segmentären Genealogie Abrahams in 1 Chr 1,34–9,34 lässt sich auf der nächsten Gliederungsebene noch einmal als segmentäre Genealogie Isaaks verstehen, in der die genealogische Linie von Isaak an einmal über Esau (1,35–54), dann über Israel (2–9,34) weitergeführt wird. Auf der dritten Ebene bildet 2–9,34 noch einmal eine segmentäre Genealogie Israels, in der die genealogische Linie über die Söhne Israels weiterläuft. Dieses lässt sich, besonders für Juda und Levi, die beiden wichtigsten Söhne Israels, weiter feinern.

1268 Die Reihenfolge ist hier wie in der Genealogie Noachs anders als in den nachfolgenden Segmenten. Isaak ist für den Chronisten der wichtigste Sohn Abrahams und steht deswegen in 1 Chr 1,28 an erster Stelle, sein Segment wird zugleich am meisten ausgefaltet.

1269 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 197.

1270 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 319.

Stadt und ihre Umgebung in den Blick gerät. Ganze Gebiete werden durch die Pluralform von גְּבוּל/ῥοιον abgesteckt: Gen 10,19 beschreibt das Gebiet der Kanaaniter, Efraim wohnt nach 1 Chr 7,29 in verschiedenen Orten bis zum Gebiet der Nachkommen Manasses.

Die Funktion der segmentären Genealogien besteht in der Erfassung und Gliederung größerer Gemeinschaften und geographischer Räume.<sup>1271</sup>

»In der genealogischen Absicherung von Zuordnung, Über- und Unterordnung existierender Gruppen geht es auf andere Weise um Identitätssicherung, indem die genaue Grenzziehung bzw. Verhältnisbestimmung zu anderen (Außenansicht: Israel und die Nachbarvölker; Innenansicht: Israel in der nationalen Konstellation von 12 Brüdern) ein Modell des sozialen, politischen und religiösen Zusammenlebens gestaltet.«<sup>1272</sup>

Die Genealogien definieren somit die Beziehungen Israels zu verschiedenen Gruppen und zeigen damit das Selbstverständnis der eigenen Gruppe im Gegenüber zu anderen Gemeinschaften auf,<sup>1273</sup> können aber auch eine Innenansicht der eigenen Gruppe bieten.<sup>1274</sup> Dabei geben sie einen Eindruck über die Weltsicht der Verfasser zu ihrer Zeit.<sup>1275</sup> Es überrascht deswegen nicht, wenn gerade veränderte gesellschaftliche und religiöse Verhältnisse dazu führen, dass damit v. a. segmentäre Genealogien verändert werden.<sup>1276</sup> Dieses Phänomen, das als *genealogical fluidity*<sup>1277</sup> bezeichnet werden kann, ist anhand der segmentären Genealogien Jakobs in Gen 46,8–27 und 1 Chr 2–9,34 gut nachzuvollziehen. In der ersten Genealogie in Gen 46 werden die Nachkommen Jakobs entsprechend seiner Frauen in mehrere Segmente eingeteilt,<sup>1278</sup> so dass der Nennung der Mütter die Aufgabe zukommt, innerhalb der Nachkommenschaft des Mannes zu differenzieren.<sup>1279</sup> Wie in der Geburtsgeschichte Gen 29,16–30,24 mit 35,16–18 wird Israel auf diese Weise besonders in zwei Bereiche geordnet, nämlich in die

1271 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 318f. So stellt R. LUX, Genealogie 256, fest: Segmentäre Genealogien sind »darauf aus, miteinander konkurrierende Ansprüche auf Lebensraum zwischen gleichzeitig Lebenden auszutarieren.«

1272 R. OBERFORCHER, Wurzel 6.

1273 Vgl. M.D. JOHNSON, Purpose 77; R.R. WILSON, Genealogy 199.

1274 Eine Untersuchung von segmentären Genealogien Israels hat R.R. WILSON, Genealogy 183–195, vorgelegt.

1275 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 319.

1276 Diese gilt natürlich besonders für mündliche Überlieferungen. Vgl. dazu R.R. WILSON, Genealogy 27–36.

1277 Zum Begriff vgl. T. HIEKE, Genealogien 308. R.R. WILSON, Genealogy 18–37, nennt fluidity neben segmentation, depth und internal structure als formales Charakteristikum einer mündlichen Genealogie.

1278 Vgl. J. SCHARBERT, Gen II 279.

1279 Zu der segmentären Genealogie in Gen 35,22–26 ist damit kaum ein Unterschied festzustellen, außer dass die Nachkommen der Mägde Bilha und Silpa in Gen 46 jeweils direkt nach ihrer Herrin genannt werden. Vgl. R.R. WILSON, Genealogy 189.

Nachkommen Rahels und Leas, die jeweils als Stammütter des Nord- und Südreiches gelten.<sup>1280</sup> Hier wird somit eine historische Wirklichkeit deutlich, die lange für die Geschichte der Königszeit prägend war: Die Trennung Israels in zwei Teile. Anders dagegen ist es in der deutlich nachexilischen<sup>1281</sup> Genealogie 1 Chr 2–9,34: Lea und Rahel werden hier kein einziges Mal erwähnt.<sup>1282</sup> Stattdessen bilden die drei Stämme Juda, Levi und Benjamin um Jerusalem und seinen Tempel eine konzentrische Struktur, die Nachkommen Israels werden somit nach ihrer geographischen und funktionalen Nähe zum Heiligtum sortiert.<sup>1283</sup> Nachkommen Jakobs, die weit entfernt im Norden leben (Dan, Sebulon, Issachar und Naftali), werden genealogisch und/oder geographisch nicht skizziert.<sup>1284</sup> Damit ist Israel in 1 Chr 2–9,34 nicht wie in Gen 35,22–26 oder 46,8–27 als eine zweiseitige Größe zu verstehen, sondern bildet eine um den Tempel in Jerusalem versammelte Gemeinschaft.<sup>1285</sup>

#### 1.4.2 Typ II (Lineare Genealogie)

Eine *lineare*<sup>1286</sup> (bzw. *unilineare*<sup>1287</sup>) Genealogie (Typ II) weist drei typische Charakteristika auf. Erstens findet sich in ihnen nur eine genealogische Linie,<sup>1288</sup> alle anderen Nachkommen und möglichen Nebenlinien werden ausgeblendet. Auf diese Weise kommen hier nur Personen aus unterschiedlichen Generationen vor.<sup>1289</sup> Eine Ausnahme kann lediglich in dem Glied bestehen, mit dem die Genealogie endet (z. B. Gen 4,17–22). Dabei können lineare Genealogien sowohl in

1280 C. RITTER, Klage 32, weist darauf hin, dass Rahel lange Zeit als Stammesmutter des Nordreiches galt und erst in späterer Zeit zur Stammesmutter von ganz Israel wurde. So wird ihr Grab zunächst im Nordreich (z. B. Gen 35,19; 48,7) lokalisiert, wobei der Ort dann in späterer Zeit mit Hilfe einer Glosse mit Betlehem im Südreich gleichgesetzt wurde. Lea wurde als Mutter Judas besonders mit dem Südreich in Verbindung gebracht.

1281 Die Datierung der genealogischen Vorhalle 1 Chr 1–9,34 ist nicht genau zu definieren, wird aber sicher in der nachexilischen Zeit entstanden sein. Diskutiert wird eine Abfassungszeit zwischen der frühen nachexilischen Zeit und dem 3. Jh. v. Chr. (vgl. dazu der Überblick bei S. JAPHET, 1 Chr 50–54; T. WILLI, 1 Chr I 7f.; M. OEMING, Israel 44f.).

1282 Vgl. M. OEMING, Israel 209.

1283 So liegt 1 Chr 1–9,34 als Ganzes ein »wohldurchdachtes Modell konzentrischer Heiligkeit« (M. OEMING, Israel 210) vor, in dem der Blick von der Völkerwelt zu Israel, Jerusalem und bis zum Tempel wandert.

1284 Vgl. M. OEMING, Israel 210.

1285 Vgl. M. OEMING, Israel 218.

1286 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 221; T. HIEKE, Genealogien 19.

1287 Vgl. R. LUX, Genealogie 250.

1288 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 19.

1289 J.B. HOOD, Messiah 13: »If a genealogy only exhibits depth, it is a linear genealogy.« R. LUX, Genealogie 250, beschreibt den Unterschied zwischen einer segmentären und einer linearen Genealogie mit einem treffenden Bild: Ist eine segmentäre Genealogie ein Familienfoto, ist die lineare Genealogie eine Ahnengalerie.

absteigender als auch in aufsteigender Form vorkommen.<sup>1290</sup> Das unterscheidet sie von segmentären Genealogien, die jeweils nur in absteigender Form als Text möglich sind.<sup>1291</sup> Beispiele für lineare Genealogien in aufsteigender Form bietet etwa 1 Chr 6,18b–23, die Gliederfolge nimmt typischerweise die Form einer Kette ein. 1 Chr 2,36–41; 5,30–41 dagegen sind Genealogien in absteigender Form, deren Gliederfolge zumeist die Form einer Reihe aufweisen.<sup>1292</sup> Zweitens bestehen lineare Genealogien fast ausschließlich nur aus männlichen Personen, Frauen kommen zumeist nicht vor, weil die Funktion ihrer Nennung in Genealogien, die zumeist in der Differenzierung innerhalb der Nachkommenschaft eines Mannes besteht,<sup>1293</sup> in linearen Genealogien nicht nötig ist. Der Indikator ist damit zumeist das Verb  $\text{יָלַד/γεννάω}$  (z. B. Rut 4,18b–22 oder 1 Chr 2,36–41) oder eines der Substantive  $\text{בן/υἱός}$  (z. B. 1 Chr 6,18b–23) oder  $\text{בן/πατήρ}$  (z. B. Rut 4,17).<sup>1294</sup> Drittens begegnen innerhalb linearer Genealogien über die Form der Glieder hinaus kaum weitere Angaben, lineare Genealogien sind damit auf die wesentlichen genealogischen Aussagen reduziert.<sup>1295</sup> Die weitestgehende Reduzierung des Gliedes auf die Grundform<sup>1296</sup> führt dazu, dass die genealogische Linie teleologisch<sup>1297</sup> auf das letzte Glied hin steuern kann.<sup>1298</sup> Sie überbrückt mit wenigen Worten Jahrhunderte von Geschichte<sup>1299</sup> und bildet damit die knappste Form der Geschichtserzählung.<sup>1300</sup> Dabei stehen die einzelnen Namen der Genealogie als Kurzchiffren für bestimmte Geschichten.<sup>1301</sup> Daneben existieren aber auch Mischformen, die nur im ersten Glied einer linearen Genealogie den Indikator nutzen, ihn in den folgenden Gliedern aber auslassen. Letzteres ist etwa in 1 Chr 4,1 ( $\text{καὶ υἱοὶ Ἰουδα Φαρὲς Ἀσρων καὶ Χαμρι καὶ Ὠρ Σουβαλ}$ ) der Fall. Dabei sind die Genannten keine Brüder des Perez, sondern

1290 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 19.

1291 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 20.

1292 Ein Beispiel für eine absteigende Genealogie in Form einer Kette bietet Rut 4,17d–e ( $\text{οὗτος πατήρ Ἰεσσαὶ πατρὸς Δαυὶδ}$ ). Hier wird der Indikator  $\text{πατήρ}$  genutzt.

1293 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 285.

1294 Der Indikator  $\text{μήτηρ}$  (Mutter) und  $\text{θυγάτηρ}$  (Tochter) bestimmen allein keine linearen Genealogien.

1295 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 316.

1296 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 316.

1297 J. KENNEDY, Recapitulation 32, nennt *teleological Genealogies* als Unterkategorie von linearen Genealogien. Sie hat » a descending structure, starting with an ancestor, who may or may not be important, and descending towards a key individual.«

1298 Vgl. R. OBERFORCHER, Flutprologe 289.291.

1299 Vgl. T. HIEKE Genealogien 316.

1300 Vgl. M. MAYORDOMO-MARIN, Anfang 220.

1301 Vgl. M. MAYORDOMO-MARIN, Anfang 220.

seine Nachkommen in verschiedenen Generationen, wie das zuvor Berichtete (1 Chr 2,4.5.9.19.50) klarstellt.<sup>1302</sup>

Lineare Genealogien lassen sich noch einmal zwei Untertypen zuordnen, die jeweils eine spezifische Funktion besitzen. Im ersten Untertyp fungiert die Genealogie als *genealogische Brücke* und verbindet zwei oder mehr Personen miteinander. So erzählen Gen 4,17 und die 4,19–22 von Henoch und Lamech, die durch die lineare Genealogie in 4,18 miteinander verknüpft werden. Aber auch in 1 Chr 2,10–15 werden zwei Personen innerhalb der Genealogie miteinander verbunden, und zwar Nachschon, der Anführer des Hauses Judas (ἄρχων τοῦ οἴκου Ιουδαῖ), und David, der später in 1 Chr 3 mehrfach als König bezeichnet wird. Der Chronist präsentiert David auf diese Weise als neuer Nachschon. Der zweite Untertyp von linearen Genealogien lässt sich als *Ämterliste* bezeichnen. Solche Genealogien weisen den genealogischen Zusammenhang von Personen auf, die ein bestimmtes Amt innehaben, und finden sich in der alttestamentlichen Literatur besonders für die Hohepriester und Könige.<sup>1303</sup> Die Listen beginnen mit dem *heros eponymos* und führen über seine Nachfolger weiter, wobei der Gründer der Dynastie noch einmal besonders herausgestellt werden kann. Ein erstes Beispiel bietet die Genealogie der Hohepriester in 1 Chr 6,35–38. Hier wird zu Beginn der Begründer der Linie (Aaron) und dann seine Nachfolger im Amt des Hohepriesters genannt. Auch für die Könige mit David an der Spitze existiert in 1 Chr eine solche Listen (3,1–14)<sup>1304</sup>, wobei explizit hervorgehoben wird, dass David König ist (3,4<sup>2</sup>: ἡβ/βασιλεύω).

### 1.4.3 Typ III (Selektive Genealogien)

Eine vermeintliche Mischform<sup>1305</sup> (Typ III) zwischen segmentärer und linearer Genealogie nennt zwar mehrere Nachkommen, führt die genealogische Linie aber bewusst<sup>1306</sup> nicht über alle Nachkommen weiter. Sie selektiert somit aus der Nachkommenschaft eine oder mehrere, aber nie alle möglichen genealogischen Linien heraus. Daher soll diese Mischform als *selektive* Genealogie bezeichnet werden. Diese selektiven Genealogien lassen sich, je nach ihrer bevorzugten Nähe zu linearen oder segmentären Genealogien, zwei Kategorien zuordnen. In die

1302 Probleme macht der Name Karmi, weil er identisch mit einem Nachkomme Serachs (1 Chr 2,7) war. Zu Lösungsvorschlägen vgl. S. JAPHET, 1 Chr 131.

1303 Vgl. T. HIEKE, Genealogien 317.

1304 Mit 1 Chr 3,15 ist ein Neueinsatz gegeben, was durch die veränderte Gliederform deutlich wird. Vgl. S. JAPHET, 1 Chr 119; T. WILLI, 1 Chr I 112. Zudem ist gleich der erstgeborene Sohn Joschijas, und zwar Johanan, kein König. Dazu S. JAPHET, 1 Chr 123.

1305 J.B. HOOD, Messiah 13: »a mixed genealogical format.«; R. OBERFORCHER, Wurzel 6: »Mischformen«. Vgl. auch R. BRAUN, 1 Chr 2f.

1306 Segmentäre Genealogien können zudem aus Platzgründen nicht immer die ganze Nachkommenschaft bis zum Ende ausdifferenzieren.

erste Kategorie gehören diejenigen, in denen immer nur *eine* genealogische Linie vorkommt, aber innerhalb jedes Gliedes wie in segmentären Genealogien jeweils mehrere Nachkommen genannt werden. Sie findet sich etwa in 1 Chr 5,27–29 und zeigt an, wie die eine Linie, die von Levi bis zu Aaron und seinen Söhnen führt, zu der besonderen Aufgabe des Hohepriestertums ausgewählt wurde.<sup>1307</sup> Die selektiven Genealogien, die zur zweiten Kategorie gehören, nennen mehrere Söhne eines Stammvaters, führen aber die genealogische Linie in den folgenden Segmenten bewusst nur *über einige Söhne* zu deren Nachkommen weiter. Ein Beispiel dafür ist die Genealogie Israels in 1 Chr 2–9,34. Obwohl alle zwölf Söhne Israels in 2,1f. genannt werden, wird die genealogische Linie in den folgenden Segmenten nur über bestimmte Söhne zu deren Nachkommen geführt, darüber hinaus werden nur wenige Söhne auch geographisch verortet. Der Schwerpunkt liegt besonders auf den fünf Stämmen Juda, Levi, Benjamin, Manasse und Efraim,<sup>1308</sup> die auch im geographischen Zentrum Israels, Jerusalem, ihren Anteil haben.<sup>1309</sup> Auf diese Weise wird ein bestimmtes Bild von Israel als Gruppe und geographische Größe gezeichnet.<sup>1310</sup>

Die Zuordnung einer Genealogie zu einem dieser Typen ist oftmals von der Textabgrenzung abhängig. Das wird an dem Beispiel 1 Chr 1,4b–10,17.24–27 in der Form von LXX<sup>1311</sup> gut deutlich. Zusammen bilden sie auf der ersten Gliederungsebene eine segmentäre Genealogie mit drei Segmenten, in der die genealogische Linie von Noach über alle drei in 1,4b genannten Söhne (Sem, Ham und Jafet) weitergeführt wird. Das dritte Segment an sich (1,17.24–27<sup>LXX</sup>) lässt sich als eine selektive Genealogie verstehen, weil zwar im ersten Glied mehrere Söhne Sems genannt werden, die genealogische Linie aber nur über einen Sohn weitergeführt wird. Die Verse 1,24–27<sup>LXX</sup> selbst lassen sich zugleich als eine lineare Genealogie beschreiben, in der nur ein Nachkomme je Glied genannt wird.

Die selektive Genealogie in 1 Chr 5,27–29 bildet den Beginn der Genealogie Levis (5,27–6,66). Sie ist symmetrisch aufgebaut. Das erste (5,27: *υιοι Λευι Γεδων Κααθ και Μεραρ*) und dritte (5,29a: *και υιοι Αμβραμ. Ααρων και Μωυση̅ και Μα-*

1307 Die Genealogie 1 Chr 5,27–29 bildet demnach eine selektive Genealogie, 5,30–41 eine lineare Genealogie. Die gleiche Beobachtung macht T. WILLI, 1 Chr I 241, auch wenn er andere Begriffe (Stammbaum und Stammreihe) verwendet und 5,27 aus der selektiven Genealogie bzw. dem Stammbaum herausnimmt.

1308 Vgl. M. OEMING, Israel 210.

1309 Vgl. S. JAPHET, 1 Chr 217–227.

1310 M. OEMING, Israel 218, verweist auf das Selbstverständnis der Verfasser der Vorhalle, die für sich exklusiv beanspruchen, das »wahre« Israel zu sein: »Wir – und nur wir –, die wir von diesen Stammvätern herkommen, die wir uns fest zu Jerusalem, zu David, zum Tempel und seinen Institutionen halten, die wir dieses Land bewohnen, die wir diese Geschichte mit Gott und seine Verheißung haben, *wir allein beanspruchen den Titel ›Israelk mit Recht, denn wir sind das ›wahre‹ Israel!* (Hervorhebung i. O.)«

1311 Die Version von LXX unterscheidet sich besonders von der hebräischen Version darin, dass zahlreiche Verse ausgelassen werden.

ριαν) Glied nennt jeweils drei Nachkommen, das zweite (5,28: *καὶ υἱοὶ Κααθ Αμβραμ καὶ Ισσααρ καὶ Χεβρων καὶ Οζιηλ*) und vierte (5,29b: *καὶ υἱοὶ Ααρων Ναβαδ καὶ Αβιουδ Ελεαζαρ καὶ Ιθαμαρ*) Glied jeweils vier Nachkommen.<sup>1312</sup> Die genealogische Linie geht von dem *heros eponymos* des Stammes (Levi) bis zum *heros eponymos* der Hohepriester, nämlich Aaron und seinen Söhnen. Sie zeigen somit eine Art Selektion auf, indem von allen Nachkommen Levis der eine Nachkomme selektiert wird, um eine bestimmte Aufgabe anzunehmen.

## 1.5 Ergebnis

Die formkritische Beschreibung des Systems Genealogie im Alten Testament hat zwischen den Formen eines Gliedes und einer Gliederfolge unterschieden. Ein Glied besteht in seiner Grundform aus drei Elementen (PNx; PNY; Indikator) und kann drei verschiedene Formen annehmen, wobei sich die Glieder unterschiedlicher Formen aufgrund von zwei Kriterien unterscheiden können: a) Wahl des Indikators (I: Substantiv; II: passives Verb; III: aktives Verb); b) Kasus von PNY (I: Genitiv; II: Dativ; III: Akkusativ). Diese dreiteilige Grundform kann zudem durch typische Erweiterungen ergänzt werden. Dazu zählt etwa die Nennung der Mutter oder eine Apposition. Alle Erweiterungen haben eine bestimmte Funktion. Die Nennung der Mutter etwa führt zur Segmentierung innerhalb der Nachkommenschaft des Mannes, die Apposition stellt ein besonderes Merkmal heraus. Mehrere Glieder bilden eine Gliederfolge, die in Form einer Reihe (z. B. 1 Chr 5,30) oder Kette (z. B. 1 Chr 3,10) vorkommen kann.

Die biblischen Genealogien lassen sich drei Typen zuordnen (segmentäre, lineare oder selektive) Genealogie, die jeweils unterschiedlich aufgebaut sind und verschiedene Funktionen aufweisen.

## 2. Mt 1,2–16 als Genealogie

Auch die formkritische Analyse von Mt 1,2–16 lässt sich sinnvollerweise in mehrere Schritte teilen. Erstens steht die Form der Glieder (2.1), zweitens die Form der Gliederfolge (2.2), drittens die Erweiterungen der Grundform des Gliedes und ihren Funktionen (2.3) und viertens schließlich der Typ der Genealogie (2.4) im Fokus der Betrachtung.

<sup>1312</sup> Vgl. S. JAPHET, 1 Chr 168.

## 2.1 Die Form der Glieder

Bei der Analyse der Form der Glieder in Mt 1,2–16 bietet es sich an, zwischen den Gliedern in 1,2–16a und dem einen Glied in 1,16b zu unterscheiden. Die Glieder in Mt 1,2–16a setzen sich in ihrem Grundbestand jeweils aus drei Elementen zusammen, nämlich zwei Personen bzw. Personengruppen (PNx und PNy) und einem Indikator, der das genealogische Verhältnis zwischen PNx und PNy anzeigt. Alle Glieder von 1,2–16a lassen sich dabei der Form III zuordnen, denn erstens zeigen sie das genealogische Verhältnis zwischen Vater und Nachkomme(n) an, zweitens steht der Name des Vorfahren (PNx) im Nominativ, der des oder der Nachkommen(s) (PNy) jeweils im Akkusativ und drittens ist der Indikator stets ein Verb in der aktiven Form (hier von γεννάω).

PNy wird in drei Gliedern (1,2c.3a.11) durch eine Personengruppe gebildet: In 1,3a werden zwei Söhne mit Namen genannt (Φάρες und Ζάρα),<sup>1313</sup> in 1,2c und 1,11 neben Juda und Jojachin eine unbekannte Anzahl von Brüdern (ἀδελφός) gestellt. Das Substantiv ἀδελφός dient somit in 1.2.11 nicht als Indikator, der das Verhältnis zwischen Brüdern anzeigt, sondern als Bezeichnung für die Personengruppe selbst. Dass Substantive, die das genealogische Verhältnis zweier Personen ausdrücken können, anstelle einer Personengruppe genannt werden, findet eine Entsprechung etwa in Gen 46,20a (ἐγένετο δὲ υἱοὶ Ἰωσηφ [...]). In Mt 1,2c.11 tritt die Bezeichnung ἀδελφός allerdings neben die Nennung eines konkreten Sohnes, nämlich Juda (1,2c) und Jojachin (1,11), was ungewöhnlich ist. Es scheint also sinnvoll zu sein, die Wendung καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ in 1,2c und 1,11 in der weiteren Analyse als Erweiterungen der Grundform zu betrachten.

Das letzte Glied der Gliederfolge in Mt 1,16b (ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς [...]) bildet von seiner Form her ein Unikat in der biblischen Überlieferung. Es stellt eine genealogische Beziehung zwischen Maria (Mutter) und Jesus (Nachkommen) her,<sup>1314</sup> der Name des Nachkommens findet sich im Nominativ, der Indikator ist ein passives Verb, der Name der Mutter wird mit ἐκ eingeführt: Jesus wird von Maria geboren.<sup>1315</sup> Das Glied stellt damit Mutter und Sohn in ein enges genealogisches Verhältnis,<sup>1316</sup> was im weiteren Verlauf des Prologs auch mehrfach mit

1313 Beide Söhne Judas erscheinen in der biblischen Literatur oft zusammen. Belege bei M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 225 Anm. 118. Die Nennung der Zwillinge und Tamars ruft besonders Gen 38 in Erinnerung, wie die Nennung der des Urija sich auf 2 Sam 11 bezieht. Zu diesem intertextuellen Verweis, der bei der Analyse der Geburtsgeschichte bereits deutlich herausgestellt werden, vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 225–229.

1314 Vgl. H. STEGEMANN, Bedeutung 255.

1315 Das passive Verb ἐγεννήθη weist etwa in Jes 9,5 auf die Geburt, nicht die Zeugung hin.

1316 So auch das Urteil bei H. STEGEMANN, Bedeutung 255.



der Bezeichnung Marias als Mutter (μήτηρ) Jesu (1,18; 2,11.13.14.20.21; vgl. auch 1,25) korrespondiert.<sup>1317</sup>

Das Glied 1,16b in seiner Grundform (ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς [...]) übernimmt dabei typische Elemente von Gliedern der Form II und III, die als Indikator ein Verb besitzen, ohne sich vollständig einer Form zuordnen zu lassen. Auf der einen Seite wird das genealogische Verhältnis zwischen Mutter und Nachkomme wie in Form III (PNx [Nom.] + aktive Form von τίτω + PNY [Akk.]) in den Blick genommen, auf der anderen Seite ist wie in einem Glied der Form II (PNx [Nom.] + passive Form von γεννάω + PNY [Dat.]) der Indikator ein passives Verb und steht der Name des Nachkommens (PNx) im Nominativ. Die Einführung der Mutter<sup>1318</sup> mit ἐκ findet sich in seltenen Fällen in Gliedern der Form II und III.<sup>1319</sup>

Warum nutzt Matthäus nun in 1,16b nicht einfach ein Glied der Form III, um das genealogische Verhältnis zwischen Maria und Jesus anzuzeigen, sondern eine Sonderform, die in sonst keiner bekannten Genealogie vorkommt? Ausschlaggebend scheint zu sein, dass der Evangelist wohl eine Verbindung zwischen 1,16b und den übrigen Gliedern, in denen die Präposition ἐκ verwendet wird (1,3a.5a.5b.6b), herstellen wollte. Dieses war mit der Nutzung eines »klassischen« Gliedes der Form III (»Maria gebar Jesus [...]«) nicht möglich. Die Geburt Jesu Christi soll also in engem Zusammenhang mit den übrigen Gliedern, in denen die Präposition ἐκ verwendet wird, gelesen werden.

## 2.2 Die Form einer Gliederfolge

Die Gliederfolge in Mt 1,2–16a nimmt die Form einer *Reihe* an. Denn die Glieder bilden jeweils einen eigenen Satz, jedes von ihnen enthält (mit der Ausnahme des ersten Gliedes in 1,2a)<sup>1320</sup> die Konjunktion δέ, und zwar jeweils im Anschluss an das erste Element eines Gliedes, und mit Ausnahme der ersten (Abraham) und letzten Person (Josef) der genealogischen Linie werden alle Personen, über die die genealogische Linie führt, zweimal genannt.

Allerdings bricht diese Reihe vor dem letzten Glied ab. Zwar wird Maria, von der Jesus geboren wurde (1,16b: ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς [...]), auch in 1,16a genannt, allerdings führt von 1,2–16a an keine genealogische Linie zu ihr nach

1317 E. NELLESSEN, Kind 94: »Im Mittelpunkt von Matthäus 2 steht ein beherrschendes Bild: Das Kind mit Maria, seiner Mutter.«

1318 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 238.

1319 Das Gebären für den Mann (mit ἰ/ἀὐτῷ) fehlt an dieser Stelle.

1320 Der Ausfall der Konjunktion im ersten Glied ist nicht untypisch, weil eine Abgrenzung oder ein Anschluss nach vorne nicht nötig ist.

1,16b. Das letzte Glied steht in seiner Grundform also allein dar, losgelöst von seinem Kontext. Mit der Geburt Jesu ist damit ein Neubeginn markiert.<sup>1321</sup>

### 2.3 Die Erweiterungen der Grundform eines Gliedes und ihre Funktionen

Die meisten Glieder in Mt 1,2–16 bestehen aus ihrer dreiteiligen Grundform (PNx; PNy, Indikator). Lediglich zehn Glieder (1,2c.3a.5a.b.6a.b.11.12a.16a.16b) werden durch Zusätze erweitert, wobei auffällig ist, dass diese Zusätze jeweils zwei aufeinanderfolgende Glieder betreffen.<sup>1322</sup> Diese Erweiterungen der Grundform entsprechen aufgrund ihrer Form zum großen Teil denen alttestamentlicher Genealogien. Dagegen zeigt sich, dass die Funktion dieser Erweiterungen aus 1,2–16 zum Teil ungewöhnlich ist.

Die Erweiterungen lassen sich in vier Kategorien einteilen. Die Darstellung der Beziehung zwischen Mutter und Mann (2.3.1), die zusätzliche Nennung der Mutter (2.3.2), die Hervorhebung einer Person durch Nennung von Amt, Funktion oder besonderer Fähigkeit mit Hilfe einer Apposition (2.3.3) und die Verknüpfung mit historischen Ereignissen (2.3.4) sind dabei optionale Erweiterungen, die sich auch in Gliedern alttestamentlicher Genealogien finden lassen. Die Wendung *καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ* ist dagegen eine matthäische Wendung, die in alttestamentlichen Genealogien nicht belegt ist und daher als Erweiterung bestimmt werden kann (2.3.5).

#### 2.3.1 Die Darstellung der Beziehung zwischen Mutter und Mann und ihre Funktion (Mt 1,16[b])

In den Gliedern, in denen das genealogische Verhältnis zwischen einer Frau und ihren Nachkommen angezeigt wird, kann die Frau durch eine zusätzliche Information mit einem Mann in ein Verhältnis gerückt werden, so dass es zum Anschluss der im Glied genannten Person(en) an die vorangehende genealogische Linie kommen kann.

Eine solche Erweiterung findet sich im letzten Vers der Genealogie, wenn Josef als Mann Marias (1,16a: *Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας*) vorgestellt wird. Auf diese Weise wird Maria, aus der in 1,16b Jesus geboren wird, rechtlich an Josef gebunden. Die genealogische Linie läuft in diesem Fall über

1321 Auf den »Bruch« zwischen Mt 1,16a und 1,16b weist auch M. KONRADT, Mt I 28f., wenn auch mit anderen Argumenten, hin. Denn die vierzig Generationen von Abraham bis Josef weisen auf eine Zahl der Fülle hin, die einen Zeitraum abschließen.

1322 Die Bezeichnung Josefs als Mann Marias *ὁ ἀνὴρ Μαρίας* kann sowohl zu 1,16a (*Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ*) als auch 1,16b (*ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς [...]*) gezählt werden.

Josef zu Jesus weiter, so dass Jesus zum Sohn Josefs wird, ohne dass die Zeugung in den Blick gerät.<sup>1323</sup>

### 2.3.2 Die zusätzliche Nennung der Mutter und ihre Funktion (1,3.5a.5b.[6b])

Die Glieder in Mt 1,2–16a beschreiben in ihrer Grundform das genealogische Verhältnis zwischen Vater und Nachkomme(n). In einigen Gliedern wird die Mutter zusätzlich genannt<sup>1324</sup> und jeweils mit Hilfe der Präposition ἐκ angeschlossen.<sup>1325</sup> Dazu zählen Mt 1,3a (ἐκ τῆς Θαμάρ); 1,5a (ἐκ τῆς Παχάβ)<sup>1326</sup> und 1,5b (ἐκ τῆς Πούθ). Mit Abstrichen kann auch 1,6b (ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου)<sup>1327</sup> zusätzlich in den Blick geraten, auch wenn der Name der Mutter hier unerwähnt bleibt. Der Fokus liegt hier also auf Urija, nicht seiner Frau. Werden in den anderen drei Fällen und auch in 1,16 also jeweils eine weibliche und männliche Person einander zugeordnet (Juda–Tamar; Salmon–Rahab; Boas–Rut; Josef–Maria), sind es in 1,6 zwei männliche Personen (David – Urija). Ist die ungewöhnliche Nennung des Mannes der Frau also dadurch begründet, dass Matthäus auf diese Geburtsgeschichte und die Verfehlung des Königs an Urija aufmerksam machen möchte?<sup>1328</sup>

Die zusätzliche Nennung der Mutter findet sich auch in alttestamentlichen Genealogien (z. B. 1 Chr 2,3; 8,9.11), hat dort aber jeweils die Funktion, die Nachkommenschaft des Mannes in einzelne Segmente zu teilen. Nachkommen desselben Mannes durch eine andere Frau werden aber in 1,2–16a nicht genannt, sondern könnten durch bibelkundige Rezipienten nur für Tamar und Batseba aus etwa 1 Chr 2f. eingetragen werden. Doch scheint das nicht der vorwiegende Grund für die Nennung der Frauen im neutestamentlichen Text zu sein, zumal ebenfalls zu fragen ist, warum gerade diese Frauen genannt, andere dagegen

1323 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Matthäusbeginn 154.

1324 Vgl. H. STEGEMANN, Bedeutung 253.5.

1325 Andere Beispiele in den Gliedern alttestamentlicher Gliederfolgen sind 1 Chr 8,9 (καὶ ἐγέννησεν ἐκ τῆς Ἀδὰ γυναικὸς αὐτοῦ τὸν Ἰωβαβ καὶ τὸν Σεβια καὶ τὸν Μισα καὶ τὸν Μελχαμ) und 1 Chr 8,11 (καὶ ἐκ τῆς Ὀσιμ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιτωβ καὶ τὸν Ἀλφααλ). Es geht dann aber vielleicht doch zu weit, die Nennung der Frauen als »einen auffälligen Bruch mit den Gesetzen der genealogischen Gattung« darzustellen (M. MAYORDOMO-MARÍN Anfang 243f).

1326 Die Schreibung von Παχάβ (Mt 1,5a) ist singular in der biblischen Überlieferung, die den Namen der Bewohnerin Jerichos typischerweise mit Ρααβ transkribiert (etwa Jos 2,1; 6,17). Vgl. dazu M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 229 Anm. 138.

1327 Vgl. A. VÖGTLE, Genealogie 92.

1328 In diese Richtung geht auch A. WUCHERPFENNIG, Josef 70f.: »Dadurch dass an Stelle von Batschebas Name der ihres Mannes genannt ist, erinnert die Zeugung Salomos vielmehr an Davids eigenen zweifachen (Hervorhebung i. O.) Dekalogverstoß: einen Ehebruch mit Batscheba und seinen heimtückischen Auftragsmord an ihrem Ehemann Urija (Ex 20,14).« Ähnlich auch J. EBACH, Josef 47.

ausgelassen werden.<sup>1329</sup> Die typische Funktion der zusätzlichen Nennung von Frauen, innerhalb der Nachkommenschaft des Mannes zu differenzieren, muss für die Belege in Mt 1,2–16a entfallen.

Worin die Funktion dieser Erweiterungen aber dann besteht, wird in der Forschung immer wieder thematisiert.<sup>1330</sup> Dabei fehlt es nicht an Versuchen, ihre Gemeinsamkeiten herauszustellen.<sup>1331</sup> Insgesamt stehen sich besonders drei<sup>1332</sup> Auslegungsvorschläge gegenüber, die aber in Bezug auf alle Frauen insgesamt nicht zu überzeugen wissen.<sup>1333</sup> Dabei ist allerdings auch zu fragen, welche Rolle Maria einnimmt, die in 1,16 ebenfalls mit *ἐκ* eingeführt wird: Bildet sie einen Antitypos zu den übrigen vier Frauen, oder will Matthäus ihre Erwähnung gerade auf einer Linie mit Tamar, Batseba, Rahab und Rut verstehen? Diese Entscheidung ist deswegen notwendig zu treffen, weil es besonders Maria ist, die zu keiner der im Folgenden genannten drei Vorschläge wirklich passt.<sup>1334</sup>

Der erste Vorschlag versteht die Frauen als *Sünderinnen*, an denen die Gnade Gottes sichtbar wird.<sup>1335</sup> Diese Perspektive gehört primär der Rezeptionsgeschichte der Alten Kirche an und war dort eine verbreitete Deutung.<sup>1336</sup> Sie kann aber für die Frauen insgesamt nicht aufrechterhalten werden.<sup>1337</sup> Rahab und Rut werden in der jüdischen Literatur als Glaubensheldinnen verehrt,<sup>1338</sup> im Fall von Tamar<sup>1339</sup> und Batseba liegt die Schuld bei den Männern, nicht bei den Frauen.<sup>1340</sup>

1329 Eine Liste mit allen möglichen Frauennamen, die jedes Glied nach der biblischen Überlieferung erweitern könnten, bietet H. STEGEMANN, *Bedeutung* 254 Anm. 26.

1330 Das verdeutlicht eine kleine Auswahl: B. TEUWSEN, *Frauen* 111–114; P.-B. SMIT, *Mary* 191–207; Y. ZAKOWITZ, *Rahab*, 1–5. Dazu die ausführliche Vorstellung der vier Frauen bei R. OBERFORCHER, *Wurzel* 16–22.

1331 U. LUZ, *Mt I* 135: »Eine einheitliche Deutung [der Frauen; M.B.] wird nämlich durch die ›provokative‹ Auswahl der vier Frauen nahegelegt: Weil nicht die bekannten Stammütter Israels, sondern ganz andere Frauen genannt werden, vermuten die Leser/innen bei den Frauen eine ganz besondere Aussage.«

1332 Eine Übersicht bieten besonders die Kommentare zur Stelle, etwa W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, *Mt I* 170–172 und U. LUZ, *Mt I* 133–135.

1333 Vgl. P. FIEDLER, *Mt* 41; W. HILBRANDS, *Heilige* 81; R. OBERFORCHER, *Wurzel* 16.

1334 Vgl. U. LUZ, *Mt I* 135.

1335 Vgl. U. LUZ, *Mt I* 133.

1336 So der Hinweis von M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 245 Anm. 239. Ein Referat über die Darstellung Tamars in der Alten Kirche bietet W. HILBRANDS, *Heilige* 88–95. Dabei fällt auf, dass Tamar bei den Kirchenvätern nicht rein negativ dargestellt, sondern auch als Heilige beschrieben wird (ebd., 123).

1337 Vgl. die Darstellung bei U. LUZ, *Mt I* 133f. und M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 245f. Zu dem Ergebnis kommt auch J. GNILKA, *Mt I* 8: »Es ist darum keineswegs die Sünde, die die Frauen zusammenbindet.«

1338 Vgl. U. LUZ, *Mt I* 133.

1339 Tamar wird in frühjüdischen Schriften sogar als Beispiel für Keuschheit und Tugend dargestellt. Vgl. die Darstellung bei M. MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang* 227–229 und W. HILBRANDS, *Heilige* 81.

Für Maria kann eine solche Annahme wohl kaum getätigt werden. In neuerer Zeit findet sich diese Sicht in Bezug auf Tamar und Batseba bei John P. Heil, allerdings in modifizierter Form: Die Nennung der beiden Frauen Tamar und Batseba verweist auf das Fehlverhalten von Juda und David, nicht das der Frauen.<sup>1341</sup> Zweitens besteht die mögliche Intention ihrer Nennung darin, die Frauen als *Nicht-Jüdinnen* in die Genealogie zu integrieren.<sup>1342</sup> Ohne Frage gilt diese für Rut, die Moabiterin (1,5a), und Rahab, die Kanaanäerin<sup>1343</sup> (1,5b).<sup>1344</sup> Doch während die biblischen Texte für beide Frauen eine nicht-jüdische Herkunft annehmen,<sup>1345</sup> fehlt eine solche Zuschreibung für Tamar und Batseba.<sup>1346</sup> Sowohl Gen 38 als auch 2 Sam 11,1–12,25 bieten hier eine Leerstelle,<sup>1347</sup> weil die Herkunft der Frauen für das eigentliche Thema dieser Geburtsgeschichten nur sekundär ist.<sup>1348</sup> Zwar wird Batseba in Mt 1,6 über ihren Mann Urija eingeführt,<sup>1349</sup> der nach 2 Sam 11,3 Hethiter war,<sup>1350</sup> aber ebenso wenig lassen sich daraus Schlüsse über Batseba ziehen<sup>1351</sup> wie über Tamar, deren Mann Er zu Israel gehörte. Zumindest Batseba scheint selbst hebräischer Abstammung zu sein,<sup>1352</sup> Tamars Herkunft wird dagegen in Gen 38 nicht angegeben.<sup>1353</sup> Die Tradition versteht sie dabei als Hei-

1340 Für die Bewertung des Handelns Tamars in den rabbinischen Schriften vgl. W. HILBRANDS, Heilige 74f.

1341 Vgl. J.P. HEIL, Roles 540f.

1342 So etwa K.-H. OSTMEYER, Stammbaum 180f.

1343 Eine Verbindung zwischen Salmon bzw. Boas (vgl. Mt 1,5) mit einer Rahab ist nirgends belegt. Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 231. Die Rezipienten identifizieren die Frau aber sicher mit der Frau aus Jericho (vgl. ebd., 229 Anm. 138).

1344 Vgl. W. HILBRANDS, Heilige 81; U. LUZ, Mt I 135; M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 230f.; Y. ZAKOWITCH, Rahab 2.

1345 Rut ist nach Rut 1,4 Moabiterin, Rahab wohnt in Jericho, spricht aber von Gott als fremden Gott (Jos 2,11). Vgl. M. KONRADT, Israel 289.

1346 So auch Vgl. M. KONRADT, Israel 289.

1347 Die Leerstelle in Gen 38 fällt bei dieser Frage besonders ins Gewicht: Es fehlt jegliche Erwähnung von Tamars Herkunftsort, ihrem Volk oder ihrem Vater (vgl. E. SALM, Juda 132; J. EBACH, Gen III 125f). Ebenso stellt C. WESTERMANN, Gen III 45, heraus, dass Tamars Herkunft nicht angegeben ist, sie aber »wahrscheinlich« als Kanaanäerin gelten kann (ähnlich H.J. BOECKER, Überlegungen 138). Auch in Bezug auf Batseba schweigt der Text. Vgl. M. KONRADT, Israel 290.

1348 Nach J.P. HEIL, Roles 539, ist die Nennung Tamars in Mt 1,3 gerade darin begründet, dass sie nicht wie Judas erste Frau aus Gen 38 Kanaanäerin ist.

1349 Die Herausstellung von Batseba als »die des Urija« lässt sich damit erklären, dass hier auf die Geburtsgeschichte 2 Sam 11,1–12,25 verwiesen wird und besonders das Handeln Davids an Urija im Zentrum steht.

1350 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 246; U. LUZ, Mt I 135.

1351 Anders dagegen H. STEGEMANN, Bedeutung 262, der für Batseba feststellt, dass »sie nur unter dem Gesichtspunkt ihrer früheren Eheverbindung für den Zeitpunkt der Geburt Salomos herkunftsmäßig als ›Heidin‹ gelten konnte.«

1352 Vgl. W. HILBRANDS, Heilige 81.

1353 Apokryphe Texte weisen Tamar als Nachkommen von Abrahams Vater Terach aus. Zu den Belegen vgl. R.J. BAUCKHAM, Ancestry 317; T. HIEKE, Genealogie 180.

din,<sup>1354</sup> wobei auch andere Stimmen belegt sind: So etwa bestimmt der TJon (zu Gen 38,24) Tamar gar als Tochter eines levitischen Priesters, da die durch Juda verhängte Strafe zum Feuertod nur hurerischen Priestertöchtern zugestanden wird (Lev 21,9).<sup>1355</sup> Jub 41,1 und TestJud 10,1 bezeugen eine Tradition, in der Tamar eben nicht als Heidin präsentiert wird.<sup>1356</sup> Zudem fällt auf, dass gerade die Genealogie Judas in 1 Chr 2,3–4,23 sechs Beispiele vor Augen führt, wie Juda und seine Nachkommen mit ausländischen Frauen eine Ehe schließen,<sup>1357</sup> Tamar aber nicht darunter fällt. Für Maria ist die Annahme einer heidnischen Herkunft dagegen kaum zu verifizieren.<sup>1358</sup> Unter einer dritten Deutungsmöglichkeit sind *mehrere Konzepte* zusammengefasst: So kann eine göttliche Irregularität den gemeinsamen Nenner zwischen den Frauen ausmachen<sup>1359</sup> oder die Geschichtsführung Gottes an den Frauen sichtbar werden.<sup>1360</sup> Diese Konzepte sind sehr allgemein formuliert und so im Einzelnen kaum zu widerlegen, ihnen fehlt es aber deswegen auch an Exaktheit.

Kann in Bezug auf die in 1,2–16a genannten Frauen kein gemeinsames Charakteristikum herausgearbeitet werden, das wirklich überzeugt, ist zu fragen, inwieweit der zusätzlichen Nennung Josefs in 1,16 hier ebenfalls eine besondere Rolle zukommt. Dabei lohnt es sich, einen Blick auf die alttestamentlichen und neutestamentlichen Texte zu richten, von denen die genannten Personen, die die Grundform des Gliedes erweitern (Tamar, Rahab, Rut, Urija, Josef), erzählen.<sup>1361</sup> Hier fällt auf, dass das Handeln bestimmter Akteure in diesen Erzählungen durch »Deuteworte« reflektiert wird. So zeichnen sich Rahab und Rut, die in zwei aufeinanderfolgenden Gliedern in 1,5 genannt werden und daher zusammengehören,<sup>1362</sup> durch ihre Barmherzigkeit aus (Jos 2,12.14; Rut 1,8; 2,20; 3,10:  $\tau\sigma\tau/\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ ), während Tamar und Josef, die als erste und letzte Person zusätzlich Erwähnung finden und so die Vorfahren rahmen, als gerecht (Gen 38,26; Mt 1,19:  $\pi\tau\upsilon/\delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{\omicron}\omega$  bzw.  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ ) gelten. Dagegen verweist der besondere Zusatz in 1,6b ( $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\pi\acute{\rho}\iota\omicron\upsilon$ ), der zwei männliche Akteure in Beziehung setzt (David–

1354 Vgl. dazu die kurze Zusammenstellung bei J. EBACH, Gen III 155f. und bei U. LUZ, Mt I 135 Anm. 53. Philo, Virt 220–222 nennt Tamar eine Syrerin.

1355 Für weitere Belege für das Verständnis Tamars als Jüdin besonders in der rabbinischen Literatur vgl. W. HILBRANDS, Heilige 73–75.

1356 So auch M. KONRADT, Israel 290 Anm. 19.

1357 Dazu die Ausführungen bei G.N. KNOPPERS, Inter-marriage 19–22, der seine Untersuchung mit der Bemerkung abschließt (ebd., 22): »In sum, there are at least six cases of inter-marriage in the genealogy of Judah. The groups involved are the Canaanites, Ishmaelites, Arameans, Egyptians (twice), and Moabites.«

1358 Vgl. H. FRANKEMÖLLE, Mt I 142; U. LUZ, Mt I 135.

1359 Vgl. K. STENDAHL, Quis 101 und die Darstellung bei U. LUZ, Mt I 134f.

1360 So die Darstellung bei M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 247f.

1361 Dazu gehören Gen 38,6–30 (Juda und Tamar); Jos 2,6 (Rahab); Rut (Boas und Rut); 2 Sam 11,1–12,25 (David und die des Urija) und Mt 1,18–21.24f. (Josef und Maria).

1362 M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 229f., weist auch auf die Alliteration ihrer Namen hin.

Urija), auf die Erzählung 2 Sam 11,1–12,25 und die Boshaftigkeit (11,27; 12,9: *γγ/πονηρός*) Davids, ein Begriff, der bereits in Gen 38,6–30 als Gegenbegriff zum gerechten Verhalten Tamars genutzt wird.<sup>1363</sup> Die fünf Glieder (1,3.5<sup>2</sup>.6.16), die durch die Präposition *ἐκ* bestimmt sind, verweisen also auf biblische Erzählungen, in denen die Bewertung des Handelns einzelner Akteure als »barmherzig« (Rahab und Rut) und »gerecht« (Tamar und Josef) auf der einen und »böse« (David) auf der anderen Seite besondere Bedeutung zukommt.

### 2.3.3 Verknüpfung mit historischen Ereignissen (1,11.12a)

In zwei aufeinanderfolgenden Gliedern (1,11.12a) findet sich ein Verweis auf das babylonische Exil (*μετοικεσία Βαβυλῶνος*). Jojachin wird während des Exils gezeugt (1,11: *ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος*) und zeugt selbst einen Sohn nach dem Exil (1,12a: *μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος*). Die Nennung eines historischen Ereignisses ist in Gliederfolgen nicht besonders häufig anzutreffen,<sup>1364</sup> findet sich aber etwa in Gen 11,10b, wo sich die Zeugung Arpachschads zwei Jahre nach der Flut (*μετὰ τὸν κατακλυσμόν*) ereignet. Von der *μετοικεσία εἰς Βαβυλῶνα* wird in Bezug auf Jojachin, seiner Familie und aller einflussreichen und wehrfähigen Männer in 2 Kön 24,14–16 erzählt. In Kombination mit der Bezeichnung Jojachins als Gefangener (1 Chr 3,17: *Ῥοσσ/ασιρ*)<sup>1365</sup> findet sich damit die besondere Verknüpfung des babylonischen Exils mit Jojachin, wie sie auch in Mt 1,11.12a bezeugt ist.<sup>1366</sup>

### 2.3.4 Hervorhebung einer Person durch Nennung von Amt, Funktion oder besonderen Fähigkeiten (1,6a.16b)

David wird mit Hilfe einer Apposition als *ὁ βασιλεύς* bezeichnet (Mt 1,6a) und damit näher bestimmt. So wird er unter den Nachkommen Abrahams in 1,2–16 besonders hervorgehoben und bestimmt die genealogische Linie,<sup>1367</sup> auch wenn seine Nachfolger in der zweiten Epoche ebenfalls allesamt Könige waren.<sup>1368</sup> Daneben tritt die Bezeichnung Jesu als derjenige, der *ὁ χριστός* genannt wird (1,16).

Wird Jesus also nicht nur als Nachfahre, sondern auch als Nachfolger Davids vorgestellt? Hier ist Vorsicht geboten, denn die Linie der Nachfolger Davids auf

1363 Vgl. J. EBACH, Josef 24f.

1364 M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 236 Anm. 182, nennt verschiedene historische Notizen in alttestamentlichen Genealogien.

1365 Dazu K.-H. OSTMEYER, Stammbaum 178.

1366 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 178.

1367 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 232.

1368 Vgl. R. FENEBERG, Erwählung 107.

dem Thron endet in 1,10 mit dem Beginn des Exils. In dieser Hinsicht bietet 1,2–16 also keine Kontinuität auf den Thron Davids. Die Geburt Jesu als (der) Christus markiert eher einen Neuanfang, wie bereits die Form des Gliedes in 1,16b anzeigt. Jesus ist nicht Nachfolger auf dem Thron Davids (wie die Könige in 1,7–10), sondern erscheint als ein zweiter Herrscher: Er wird damit eher neben David vorgestellt, ohne von David seine Legitimation zu erhalten. Damit unterscheidet sich die matthäische Genealogie von 1 Chr 2,10–15, wo die Herkunft Davids von Nachschon, dem Anführer des Hauses Judas, seine Königsherrschaft legitimiert.

Das Nebeneinander von König (*βασιλεύς*) und Christus (*Χριστός*) im Exkurs 1,2–16.17 erinnert an die Gegenüberstellung von Herodes als König und Jesus als Christus in 1,1.18–4,16. Obwohl Jesus genealogisch als Nachkomme Davids gilt (1,1.2–16), steht die Herrschaft des Königs in Jerusalem für Matthäus im Kontrast zu der des Messias, und zwar sowohl in Bezug auf den Herrschaftsraum (Jerusalem in Judäa vs. Kafarnaum in Galiläa) als auch ihre Herrschaftspolitik (2,16–18 vs. 1,22f. und 4,15f.).

### 2.3.5 Die Wendung »und seine Brüder« und ihre Funktionen (1,2.11)

Die zusätzliche Nennung anonymer Brüder *neben* einem namentlich genannten Bruder (Juda in 1,2c und Jojachin in 1,11) ist für Glieder ungewöhnlich.<sup>1369</sup> Zwar kommt es vor, dass Nachkommen anonym bleiben (etwa Gen 11,11; Chr 7,15), diese werden aber in diesen Fällen innerhalb *eines* Gliedes nicht mit einem namentlich bekannten Bruder gestellt.

Die zusätzliche Nennung der Brüder Judas und Jojachins in Mt 1,2.11 besitzt besonders zwei Funktionen. Erstens zeigt sie die besondere Stellung Judas und Jojachins unter ihren Brüdern auf. Beide werden, im Gegensatz zu ihren Brüdern, mit Namen genannt, nur über sie führt die genealogische Linie im Folgenden weiter. Während die Namen der Brüder Judas aus der biblischen Tradition bekannt sind (etwa 1 Chr 2,1f.), wird von Jojachin dort nur ein Bruder genannt, nämlich Zidkija (1 Chr 3,16).<sup>1370</sup> Besonders die Hervorhebung Judas macht deutlich, dass nicht der Erstgeborene Jakobs, Ruben, sondern Juda für Israel die Führungsrolle einnimmt,<sup>1371</sup> weil entsprechend einer weitverbreiteten Auffassung aus ihm der Messias kommt.<sup>1372</sup> Zweitens lenkt die Nennung der Brüder Judas den Blick auf Gesamtisrael.<sup>1373</sup> Inwieweit auch die Nennung der Brüder

1369 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 225.

1370 Vgl. W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 178; J. EBACH, Josef 29 Anm. 70.

1371 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 225.

1372 So auch A. VÖGTLE, Genealogie 92.

1373 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 225.



Jojachins auf diese Funktion abzielt, muss offen bleiben: Soll ausgesagt werden, dass ganz Israel im Exil war?<sup>1374</sup>

## 2.4 Typen der Genealogie

Mt 1,2–16 bildet eine Genealogie mit vierzig Gliedern,<sup>1375</sup> in der die genealogische Linie jeweils nur über eine Person weiterführt wird, und zwar absteigend vom Nachfahren zum Vorfahren. Hier sind zwei Aspekte wichtig. Erstens existieren in der Genealogie drei Glieder, in denen mehrere Nachkommen aufgezählt werden: Neben Juda und Jojachin tritt eine ungenannte Anzahl von Brüdern (1,2c.11), in 1,3 neben Perez sein Bruder Serach.<sup>1376</sup> Die Nennung von Serach und Tamar neben Juda und Perez nimmt die Erzählung Gen 38,6–30 in den Blick, während die Formel in 1,2 und 1,11 ( $x + \text{καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ}$ )<sup>1377</sup> auf eine selektive Struktur hinweisen, die die an sich sonst lineare Genealogie erweitert. Die Nennung der Brüder Judas stellt Juda als denjenigen vor, der unter den Nachkommen Jakobs auserwählt ist, weil von ihm die Linie bis zum König David (1,6a) weiterführt.<sup>1378</sup> Die Erwähnung der Brüder Jojachins in 1,11 führt dann in gerader Linie zu Jesus Christus (1,16). Der »Auswahlprozess« aus 1,2–6a wiederholt sich also in 1,11–16. Auf diese Weise werden David, der König (1,6a: ὁ βασιλεύς), und Jesus, der der Christus genannt wird (1,16: ὁ λεγόμενος Χριστός), nebeneinandergestellt. Grundsätzlich bietet 1,2–16 also eine lineare Genealogie, die nur an wenigen Stellen mit selektiven Elementen ergänzt wurde.

Die Bezüge zum System Genealogie lassen sich noch weiter präzisieren. Der mittlere Teil der Genealogie, nämlich 1,6b–10, lässt sich als *Ämterliste* verstehen. Sie beginnt mit David, dem *heros eponymos*, der zuvor in 1,6a bereits als König (βασιλεύς) bezeichnet wird, und führt über seine Nachfolger auf dem Thron in Jerusalem<sup>1379</sup> bis zum Ende der Dynastie im babylonischen Exil.<sup>1380</sup> Dabei wird sowohl die Herrscherwürde Davids in Jerusalem (1 Chr 3,4b) als auch die genealogische Linie aus 1 Chr 3,1–14 übernommen, auch wenn Matthäus wohl gegenüber der alttestamentlichen Liste zwei der sechzehn Generationen auslässt, um auf vierzehn Generationen von David bis zum Exil (1,17)<sup>1381</sup> zu kommen. Der

1374 So F. SCHNIDER/W. STENGER, Frauen 192; W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Mt I 178.

1375 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 221; U. LUZ, Mt I 130.

1376 Vgl. U. LUZ, Mt I 133.

1377 Vgl. U. LUZ, Mt I 133.

1378 Vgl. A. WUCHERPFENNIG, Josef 71.

1379 Vgl. M. KONRADT, Mt 29. Zur Königslinie vgl. auch M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 234.

1380 Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 235.

1381 Von David bis zu Joschija sind es nach Mt 1,17 vierzehn Generationen. Vgl. M. KONRADT, Mt 28.

enge Zusammenhang zwischen der Königslinie und dem Exil lässt dabei vermuten, dass für Matthäus die Herrschaft Davids und seiner Nachfolger negativ behaftet ist. Dazu passt auch, dass die Einführung der Frau Urijas in 1,6b (Δαυιδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου) die Rezipienten an die »doppelte Sünde«<sup>1382</sup> Davids in 2 Sam 11,1–27 erinnern kann. Dieser Bezug in 1,6b–10 lässt die Frage aufkommen, ob auch Jesus, der Christus, mit anderen Personen innerhalb der Genealogie in einen Zusammenhang gebracht werden kann. Ein Fingerzeig zur Bejahung dieser Frage kann die Beobachtung sein, dass außerhalb von 1,6b–10 die Grundform der Glieder an insgesamt vier Stellen erweitert wird, indem neben Vater oder Mutter das zweite Elternteil des Nachkommens tritt (1,3.5<sup>2</sup>.16). Mit ihrer Nennung werden biblische Erzählungen eingespielt, in denen das Verhalten einzelner Akteure als barmherzig (Rahab; Rut) und gerecht (Tamar; Josef) charakterisiert wird. Indem Jesus von ihnen abstammt, stellt Matthäus den Messias als barmherzigen und gerechten Herrscher vor. Insofern besitzt die Genealogie also ebenfalls die Funktion, als *genealogische Brücke* zwischen Jesus und seinen barmherzigen und gerechten Vorfahren zu fungieren. Diese Verbindung macht allerdings nicht 1,2–16.17 für sich allein sichtbar, sondern wird erst durch die Einbettung von 1,2–16.17 in den gesamten Prolog und das Evangelium sichtbar.

## 2.5 Ergebnis

Die Bezüge zum System Genealogie in Mt 1,2–16 weisen bestimmte Funktionen auf. Sie sind im Folgenden noch einmal zu erläutern.

1. In der Genealogie Mt 1,2–16 wird eine genealogische Linie aufgezeigt, die von Abraham bis zu Jesus führt. Diese genealogische Kontinuität wird in 1,2–16a mit Hilfe einer Gliederfolge in Form einer Reihe deutlich aufgezeigt, wobei der Indikator γεννάω die einzelnen Personen der genealogischen Linie miteinander verbindet. Das letzte Glied in 1,16 nutzt zwar ebenfalls den Indikator γεννάω, wenn auch in der passiven Form, stellt aber das genealogische Verhältnis zwischen Maria und Jesus dar: Erst durch die Darstellung Josefs als Mann Marias in 1,16a wird deutlich gemacht, dass die genealogische Linie über Josef zu Jesus weitergeführt wird. Josef gilt also nach 1,16 als Vorfahre Jesu, wenn auch ihr genealogisches Verhältnis im letzten Vers nicht durch die Zeugung konstituiert wird, sondern durch die rechtliche Zuordnung der Mutter Jesu zu ihrem Mann Josef. Trotz dieser genealogischen Linie von Abraham bis zu Jesus zeigt sich damit eine gewisse Diskontinuität in 1,2–16: Die Geburt Jesu markiert also einen Neuanfang.

1382 A. WUCHERPFENNIG, Josef 70.

2. Die genealogische Linie in 1,2–16 wird durch das Summarium in 1,17 in drei Epochen gegliedert. So gilt, dass sich von Abraham bis zu David (1,2–6a), von David bis zum Beginn des babylonischen Exils (1,6b–10) und vom Ende des babylonischen Exils bis zum Christus (1,12–16) vierzehn Generationen ergeben, aber die Zeit während des Exils (1,11) eine Lücke entstehen lässt, die sich im Kontext nur auf die Vakanz auf dem Thron Davids beziehen kann.
3. Die lineare Genealogie in 1,2–16 besitzt drei verschiedene *Funktionen*. Erstens weisen die selektiven Elemente in 1,2.16 auf einen »Auswahlprozess« hin, der bei David, dem König (1,6a), und Jesus, dem Christus (1,16a), endet. Die genealogische Linie steuert damit auf beide Herrscher zu. Zweitens präsentiert Matthäus im zweiten Abschnitt der Genealogie (1,6b–10) eine Ämterliste, in der die Könige von David bis zum babylonischen Exil aufgeführt werden. Die zusätzliche Nennung von »der des Urija« (1,6a: ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου) verweist dabei auf die Erzählung 2 Sam 11,1–27, die das böse Verhalten Davids in den Mittelpunkt stellt (11,27). Der Beginn des Exils als Ende der Epoche (1,10) ist damit die Folge einer solchen Herrschaft.<sup>1383</sup> Drittens schafft die Genealogie über 1,6b–10 hinweg eine genealogische Brücke, die Jesus mit Personen verbindet, die durch ihr barmherziges und gerechtes Handeln bestimmt sind. Durch diese Herkunft Jesu wird seine Herrschaft als Messias inhaltlich profiliert und von der der Herrscher in Jerusalem (1,6b–10) deutlich unterschieden.

### 3. Tamar, Rahab, Rut und Josef als barmherzige und gerechte Vorfahren Jesu Christi

#### 3.1 Die Barmherzigkeit Rahabs und Ruts

##### 3.1.1 Die Barmherzigkeit Rahabs (Jos 2,12.14)

Rahab ist den bibelkundigen Rezipienten aus der Erzählung von der Eroberung Jerichos in Jos 2 und 6 bekannt.<sup>1384</sup> Während sie in Jos 6 rein passiv bleibt, agiert Rahab in Jos 2, indem sie die Spione versteckt und mit ihnen in einen Dialog tritt. Das zweite Kapitel bildet eine konzentrische Struktur, in deren Zentrum das Gespräch zwischen Rahab und den Spionen (2,9–14) auf dem Dach steht.<sup>1385</sup> Es spricht vieles dafür, Jos 2 von dieser Mitte her zu lesen.<sup>1386</sup>

1383 In der zweimaligen Nennung des Exils wird das »Versagen der Herrscher« (M. KONRADT, Israel 27) offenbar.

1384 Vgl. B. WITTKÉ, Rahab 107.

1385 So die Gliederung von Jos 2 bei V. HAARMANN, JHWH-Verehrer 103f., der zusätzlich den Dialog zwischen Rahab und den Spionen (Jos 2,9–14) noch einmal in drei Abschnitte teilt:

2,1a	A	Aussendung der Spione durch Josua
2,1b	B	Spione kommen zu Rahab
2,2–7	C	Rahab versteckt die Spione vor dem König
		2,8 Rahab kommt auf das Dach
2,8–15	D	Szene auf dem Dach: 2,9–14 Dialog Rahab und Spione 2,15 Spione werden herabgelassen
2,16–21	C'	Rahab verhilft zur Flucht
2,22f.	B'	Spione verlassen Rahab
2,24	A'	Bericht der Spione an Josua

Der Dialog in 2,9–14 weist dabei zwei Schwerpunkte auf. Der erste Schwerpunkt bildet das Bekenntnis Rahabs zum Gott Israels in 2,11. Sie beschreibt ihn als »euren Gott« (*ὁ θεὸς ὑμῶν*) und »Gott im Himmel oben und auf der Erde unten« (*θεὸς ἐν οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω*).<sup>1387</sup> Diese Aussagen sind in doppelter Hinsicht interessant. Zum einen bezeichnet Rahab JHWH nicht als ihren Gott, sondern den Gott der Israeliten.<sup>1388</sup> Sie versteht sich also weiterhin nicht als Teil des Gottesvolkes, bekennt sich aber zu JHWH: Damit wird sie zum Prototyp einer Gottesverehrerin der Völker.<sup>1389</sup> Zum anderen wohnt sie als Gottesverehrerin unter den Israeliten (6,25), ohne in Israel als Volk inkludiert zu sein. Demnach ist Rahab nach der alttestamentlichen Vorstellung keine Proselytin: Sie ist »righteous gentile who recognized the God of Israel«.<sup>1390</sup> Dagegen verstehen die Rab-

---

Demnach rahmen Abschnitt 2,9–11a (Angst vor den Israeliten) und 2,12–14 (Pakt mit den Spionen) das Bekenntnis Rahabs (2,11a). Allerdings gehört das Bekenntnis zu Gott in 2,11a mit dem vorangehenden eng zusammen.

1386 Diese Perspektive wurde 1970 von O. BÄCHLI, Aufnahme 25, in die Diskussion eingebracht. Auch F.A. SPINA, Faith 71, versteht Jos 2 als eine »conversion story of the first order.« S. WAGNER, Kundschaftergeschichten 261f., führt die Erzählung auf einen Kundschafterbericht zurück (auch Y. ZAKOVITCH, Humor 75).

1387 Ob dieses Bekenntnis monotheistisch ist, ist nicht klar definiert: Rahab nimmt hier wörtlich Dtn 4,39 auf, lässt dagegen *καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν αὐτοῦ* aus. B.D. LERNER, Rahab 55, versteht demnach das Bekenntnis Rahabs in dem Sinne, dass sie die Existenz anderer Götter nicht leugnet. Dagegen ist zu sagen, dass gerade der Verweis auf das Exodusgeschehen und der Sieg über die Amoriter durch Rahab in Jos 2,10 die alleinige Wirkmacht des Gottes Israels heraushebt. So folgert auch A. ROFÉ, Argumentation 439: »the other territorial gods cannot save, that is, cannot act as gods. The Lord is thus found to be the only God in the universe.«

1388 Vgl. V. HAARMANN, JHWH-Verehrer 130.

1389 »Als JHWH-Verehrerin der Völker bringt Rahab an dieser entscheidenden Stelle der Landnahme-Erzählung zum Ausdruck, dass die Verehrung der Gottes Israels nicht auf das Volk Israel beschränkt bleibt, sondern auch unter den Völkern Einzelne Gott als den einzigen Gott im Himmel und auf Erden erkennen«, so V. HAARMANN, JHWH-Verehrer 130.

1390 F.M. CROSS, Response 104.

binen Rahab aufgrund der Bemerkung in Jos 6,25 als Proselytin, die zu Israel gehört,<sup>1391</sup> und verweisen so auf die Offenheit des Judentums für Konvertiten.<sup>1392</sup>

In Jos 2,12–14 kommt es zu einem »Abkommen über wechselseitige Solidarität«<sup>1393</sup>. Rahab zieht hier die praktischen Konsequenzen aus dem monotheistischen Bekenntnis zu JHWH in 2,11. Die Kundschafter sollen bei JHWH schwören, dass sie Rahab und ihre Familie am Leben lassen (2,12.14). Damit sollen also sie und ihre Familie von dem Bann ausgenommen werden, der auf den Bewohnern des Landes liegt.<sup>1394</sup> Diese Forderung Rahabs begründet sie mit ihrer  $\tau\omicron\pi$  gegenüber den Kundschaftern: Weil sie ihnen  $\tau\omicron\pi/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  erweist, sollen die Kundschafter auch ihrer Familie  $\tau\omicron\pi/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  erweisen (2,12).<sup>1395</sup> Die Kundschafter gehen auf die Forderung Rahabs ein (2,14) und Rahab bringt das Abkommen noch einmal auf den Punkt: Wenn JHWH den Israeliten die Stadt Jericho übergibt, sollen die Kundschafter ihr beständig Erbarmen ( $\eta\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\pi/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$ ) erweisen (2,14), weil sie das gleiche Bekenntnis teilen: JHWH ist der einzige Gott (2,11). Als solche unterscheidet sie sich in ihrer Reaktion auf das Gottesvolk besonders von den übrigen Kanaanäern, besonders den Königen, die gegen Israel in den Krieg ziehen,<sup>1396</sup> und bildet demnach den größtmöglichen Gegensatz heraus.<sup>1397</sup>

An Jos 2 lässt sich zeigen, was alles der Begriff Barmherzigkeit ( $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ , hebr.  $\tau\omicron\pi$ )<sup>1398</sup> impliziert. So meint der Wortstamm  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  mit seinen Verben  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\alpha}\omega$  bzw.  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  »die Gemütsbewegung angesichts eines Übels, das einen anderen getroffen hat, und das aus ihr resultierende Handeln«<sup>1399</sup>. Barmherzigkeit ist ein gefordertes Verhalten von Menschen zu Menschen<sup>1400</sup> und meint ursprünglich eine Familien- und Gruppensolidarität, die eine über das Maß erwartbare Zuwendung sichtbar werden lässt.<sup>1401</sup> Der Begriff »kann sowohl mit menschlichen als auch göttlichen Subjekt<sup>1402</sup> verwendet werden und bezeichnet die Summe aus Güte, Liebe, Gnade, Mitleid und Barmherzigkeit.«<sup>1403</sup> Viererlei ist dabei konstitutiv. Erstens bezeichnet  $\tau\omicron\pi$  nicht nur eine Gesinnung, sondern »die aus der Gesinnung fließende Tat.«<sup>1404</sup> Das Handeln zeigt dabei Einsatz für diejenigen, die sich in einer Notlage

1391 Mit Jitro wird Rahab bei den Rabbinen zum herausragenden Beispiel einer Proselytin. Vgl.

B.J. BAMBERGER, Proselytism 193.

1392 V. HAARMANN, JHWH-Verehrer 131.

1393 J.J. KRAUSE, Exodus 178.

1394 Vgl. J.J. KRAUSE, Exodus 158f.

1395 Vgl. H.-J. ZOBEL, Art.  $\tau\omicron\pi$ .

1396 Vgl. L.G. STONE, Tendencias 30.

1397 Vgl. V. HAARMANN, JHWH-Verehrer 128.

1398 Vgl. H.-J. ZOBEL, Art.  $\tau\omicron\pi$ .

1399 F. STAUDINGER, Art.  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\alpha}\omega/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  1047.

1400 Vgl. F. STAUDINGER, Art.  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\alpha}\omega/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  1048.

1401 Vgl. J. EBACH, Fremde 295.

1402 Zur göttlichen  $\tau\omicron\pi$  als Wesenseigenschaft JHWHs vgl. J. JEREMIAS, Theologie 285–300.

1403 M. KÖHLMÖOS, Rut 13.

1404 H.-J. ZOBEL, Art.  $\tau\omicron\pi$ .

befinden.<sup>1405</sup> Zweitens spielt der Begriff  $\tau\omicron\pi$  innerhalb von zwischenmenschlichen Beziehungen eine Rolle, indem sie von Einzelnen anderen gegenüber erwiesen wird, wobei sie sich auf die Solidarität innerhalb der Familie und der Sippe bezieht. Barmherzigkeit meint also »*ein Tun des Guten innerhalb eines persönlichen Verhältnisses* (Hervorhebung i.O.).«<sup>1406</sup> Rahab überschreitet diese Familiensolidarität, indem sie sich auch gegenüber Angehörigen eines fremden Volkes barmherzig zeigt. Ein drittes konstitutives Element ist die Beständigkeit.<sup>1407</sup> Viertens verpflichtet empfangene Barmherzigkeit ihre Erwidering und ein Moment der Gegenseitigkeit.<sup>1408</sup>

### 3.1.2 Die Barmherzigkeit Ruts (Rut 1,8; 3,10)

Das Wort  $\tau\omicron\pi/\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  gilt als ein Schlüsselbegriff der Ruterzählung (vgl. Rut 1,8; 2,20; 3,10)<sup>1409</sup> und bietet dabei das »Theologumenon, das die Geschichte deutet.«<sup>1410</sup> Dabei gerät die barmherzige Zuwendung Orpas (1,8), Ruts (1,8; 3,10) und JHWHs (2,20) in den Blick.<sup>1411</sup> In 1,8 schaut Noomi auf die barmherzige Zuwendung, die ihre Schwiegertöchter ihr und den Verstorbenen erwiesen haben, zurück.<sup>1412</sup> Noomi kann das Handeln der fremden Frau(en)<sup>1413</sup> ihr gegenüber nicht anders beschreiben als liebevolle Güte, die ein typisches Charakteristikum des Handelns JHWHs ist (vgl. etwa Ps 136).<sup>1414</sup> In der Folge wünscht sie Rut und Orpa, dass JHWH ihnen gegenüber seine  $\tau\omicron\pi$  zeigt (*ποιήσαι κύριος μεθ' ὑμῶν ἔλεος, καθὼς ἐποιήσατε μετὰ τῶν τεθνηκότων καὶ μετ' ἐμοῦ*).<sup>1415</sup>

Boas wiederholt den Wunsch Noomis aus 1,8, weil Rut ihre barmherzige Zuwendung wiederholt und verstärkt erwiesen hat (3,10: *ἡγάθυνας τὸ ἔλεός σου τὸ ἔσχατον ὑπὲρ τὸ πρῶτον*). Sie hat sich nicht den jungen Männern zugewandt, sondern Boas, und handelt damit besonders für die Versorgung Noomis, indem sie »durch die Verknüpfung von Ehe und Lösung für sich *und* [Hervorhebung i.O.] für Noomi bittet.«<sup>1416</sup> Wie im Fall Rahab erzählt also auch die Geschichte Ruts von dem Erweis gegenseitiger Barmherzigkeit, wobei es in beiden Fällen

1405 Vgl. M. KONRADT, Mitleid 415.

1406 M. ZEHETBAUER, Polarität 42.

1407 Vgl. M. ZEHETBAUER, Polarität 42.

1408 Vgl. M. ZEHETBAUER, Polarität 42.

1409 Vgl. I. FISCHER, Rut 37, spricht von einem »Leitwort«. In der frühjüdischen und rabbinischen Literatur kann die  $\tau\omicron\pi$  Ruts zum zentralen Thema werden. Vgl. Y. ZAKOVITCH, Rut 38.

1410 I. FISCHER, Rut 37.

1411 I. FISCHER, Rut 43, betont, dass Rut nie von der  $\tau\omicron\pi$  redet, sondern sie tut.

1412 So urteilt P. SÄRKIÖ, Ruth 555: »Ruths Tat bewies ihre Loyalität zu ihrem verstorbenen Mann und deren Familie.«

1413 Vgl. J.F. LOADER, Wings 392f.

1414 Vgl. M. KOHLMOOS, Ruth 13f.

1415 Vgl. A. EL MANSY, Ehen 153.

1416 I. FISCHER, Rut 213.

zwei heidnische Frauen sind, die diese Barmherzigkeit initiieren und diese jüdischen Menschen zukommen lassen.

### 3.1.3 Ergebnis

Mit Rahab und Rut werden zwei heidnische Frauen unter den Vorfahren Jesu Christi genannt, die sich nicht nur zum Gott Israels bekennen (Jos 2; Rut 1), sondern auch gegenüber Israeliten ihre Barmherzigkeit (ἔλεος/ἰσθμ) zeigen und damit die Grenzen der eigenen Gruppensolidarität überschreiten. Rahab schließt dabei mit den Kundschaftlern ein Solidaritätsabkommen und erwartet von ihnen, dass sie sich bei und nach der Eroberung Jerichos auch ihrer Familie gegenüber barmherzig zeigen (Jos 2,14: Ὡς ἂν παραδῶ κύριος ὑμῖν τὴν πόλιν, ποιήσετε εἰς ἐμὲ ἔλεος καὶ ἀλήθειαν), wie sie es zuvor den Israeliten gegenüber getan hat. Dagegen erbittet Noomi für die barmherzige Tat Ruts ihr gegenüber die Vergeltung durch JHWH (Rut 3,10).

Rahab und Rut erweisen sich durch ihre die Grenzen der eigenen Gruppe überschreitende Barmherzigkeit als weibliche Vorfahren und Vorbilder Jesu, der sich als Messias nicht nur Israel, sondern allen Menschen barmherzig zuwendet (z. B. Mt 15,21–28). Verborgen kommt also bereits in der Genealogie 1,2–16 dieses Wesensmerkmal Jesu Christi zum Ausdruck.

## 3.2 Das gerechte Handeln Tamars und Josefs

Die Bezeichnung Tamars als gerecht(fertigt) in Gen 38,26 (ῥῥα/δικαίω) bildet ein zentrales Deutewort in 38,6–30.<sup>1417</sup> Die Ableitung vom Substantiv ῥῥα zeigt dabei, dass zunächst der forensische Charakter des Begriffs im Zentrum steht. Danach haben menschliche und der göttliche Richter die Aufgabe, Gerechtigkeit in einer Gemeinschaft durchzusetzen, wobei die Unparteilichkeit der Richter vorauszusetzen ist. Unter diesen Bedingungen dient ein Urteilsspruch »der Sicherung harmonischer und geordneter Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft.«<sup>1418</sup> Die Beurteilung einer solchen Art von Gerechtigkeit wird alttestamentlich durchweg positiv gesehen und ist Voraussetzung für das Gelingen von Gemeinschaft: »Gerechtigkeit« bezeichnet also das rechte Verhalten Gottes und Menschen »im Blick auf das konkrete Lebensverhältnis der Partner untereinander.«<sup>1419</sup> Gerechtigkeit ist also immer ein Relationsbegriff.<sup>1420</sup> Damit wird Ge-

1417 Vgl. I. FISCHER, Rut 51.

1418 M. ZEHETBAUER, Polarität 16.

1419 K. KERTELGE, Art. δικαιοσύνη 786.

1420 M. WITTE, Gerechtigkeit 39: »Gerechtigkeit beschreibt im Alten Testament immer eine konkrete Beziehung zwischen zwei Größen.« So auch D. SCAIOLA, Frau 102.

rechtigkeit zur Wohltat für diejenigen, die unterdrückt und ausgebeutet werden, so dass  $\eta\kappa\alpha\iota\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  öfters mit  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  bzw.  $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  in Verbindung gebracht wird.<sup>1421</sup> Auch Josef wird in Mt 1,19 explizit als jemand beschrieben, der gerecht ist ( $\eta\kappa\alpha\iota\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  /  $\text{I}\omega\sigma\eta\phi$  [...]  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$   $\acute{\omega}\nu$ ),<sup>1422</sup> auch wenn sich diese Zuschreibung für Josef am Anfang der Geburtsgeschichte finden lässt (Mt 1,19), während das Attribut Tamar erst am Ende der Erzählung zugesprochen wird (Gen 38,26).<sup>1423</sup> Worin besteht aber die Gerechtigkeit Tamars und Josefs?<sup>1424</sup>

### 3.2.1 Das solidarische Handeln Tamars (Gen 38,26)

In Gen 38,6–30 wird Tamar als Frau Ers, des ältesten Sohnes Judas, vorgestellt. Er stirbt aber schon bald kinderlos (38,7). Die weitere Geschichte ist bekannt: Onan, der zunächst in der Pflicht steht, für seinen Bruder Er entsprechend der Regelung des Levirats Nachkommenschaft zu zeugen,<sup>1425</sup> verweigert diese, indem er zwar Geschlechtsverkehr mit Tamar hat, seinen Samen aber zu Boden fallen lässt. Onan stirbt wie sein Bruder Er durch die Hand JHWHs (38,9f.), weil beide als böse in seinen Augen gelten (38,7.10:  $\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  /  $\pi\omicron\nu\eta\eta\rho\acute{\omicron}\varsigma$ ).<sup>1426</sup>

Nach Dtn 25,5–10 ist der überlebende Bruder verpflichtet, mit seiner Schwägerin für den Verstorbenen ein Kind zu zeugen, falls dieser kinderlos geblieben war, damit der Name des Bruders aus Israel nicht ausgelöscht werde.<sup>1427</sup> Ob es sich dabei um einen oder mehrere Nachkommen handelt, ist nicht klar gesagt.<sup>1428</sup> So fordert Dtn 25,5, dass dann, wenn Brüder an einem Ort zusammenleben,<sup>1429</sup> einer von ihnen aber ohne Nachkommen stirbt, die Witwe nicht Frau eines Fremden werden soll, sondern ein Bruder mit seiner Schwägerin Geschlechtsverkehr haben ( $\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$   $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu$ ) und sie sich selbst zur Frau nehmen ( $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\acute{\eta}\mu\psi\epsilon\tau\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu$   $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\chi\alpha$ ) soll. Das Kind, das die Frau gebiert, soll den Namen des Verstorbenen weitertragen (25,6).<sup>1430</sup> Dabei ist strittig, ob es sich hier lediglich um die Pflicht zur Zeugung von Nachkommen handelt oder auch eine Ehe mit der Schwägerin

1421 Vgl. M. ZEHETBAUER, Polarität 16f. In Ps 89,15 werden Barmherzigkeit und Gerechtigkeit u. a. als die Fundamente des Thrones JHWHs bezeichnet. Dazu M. WITTE, Gerechtigkeit 37.

1422 Vgl. J. EBACH, Josef 23.

1423 C. WESTERMANN, Gen III 49.

1424 Dazu auch J. EBACH, Josef 23–25.

1425 Vgl. T. HIEKE, Genealogie 179.

1426 Es geht hier bei Onan nicht um eine widergöttliche Sexualpraxis, sondern um unsolidarisches Verhalten. Vgl. J. EBACH, Liebe 42f.

1427 Vgl. H. SEEBASS, Gen III 35. Ob auch die Pflicht zum Erwerb bestand, wird unterschiedlich beantwortet. Dazu vgl. L. RUPPERT, Gen IV 143–145.

1428 Es muss letztendlich offenbleiben, ob der Begriff  $\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  /  $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$  in Gen 38,8 singularisch zu verstehen ist oder nicht. Dazu H.J. BOECKER, Überlegungen 143f. Für die These, dass es dabei um die Zeugung eines Nachkommens geht, argumentiert J. EBACH, Gen III 127.

1429 Diese Rechtsordnung scheint somit den Bestand der Großfamilie unter der Jurisdiktion des Familienvaters vorauszusetzen. Vgl. E. SALM, Juda 141.

1430 Dies gilt nur für das erste Kind, das geboren wurde, die weiteren Kinder können dem Levir zugeordnet werden. Vgl. E. SALM, Juda 142.



intendiert ist.<sup>1431</sup> Es ist hier nicht an der Stelle, den Diskurs allgemein für die verschiedenen Stellen des Alten Testaments, d.h. neben Gen 38,6–30 besonders für Dtn 25,5–10 und Rut 4,13–17, zu führen,<sup>1432</sup> zumal sich vermuten lässt, dass die drei Texte jeweils eine eigene Akzentsetzung aufweisen.<sup>1433</sup> Für die Analyse der Geburtsgeschichte Gen 38,6–30 ist wichtig, dass Onan bzw. Schela für Er Nachkommenschaft zeugen könnten, während unklar ist, ob Juda als Schwiegervater selbst zum Kreis der Verpflichtenden gehört oder nicht.<sup>1434</sup>

Nach dem Tod Onans ist der jüngste Bruder Ers mit Namen Schela an der Reihe, doch Juda vertröstet seine Schwiegertochter: Schela soll Tamar erst gegeben werden, wenn er groß geworden ist (38,11).<sup>1435</sup> Möglicherweise fürchtet Juda dabei, die Frau würde etwas Todbringendes an sich haben.<sup>1436</sup> Zwar erkennt Juda wie Onan die Schwagerpflicht formal an, versucht allerdings ihre Ausführung zu verhindern.<sup>1437</sup> Die Vertröstungsstrategie Judas wird ersichtlich, als Tamar erkennt, dass Schela bereits erwachsen geworden ist, ohne dass ihr Schwiegervater den jüngsten Bruder Ers Tamar gegeben hat (38,14). Sie wird nun aktiv, initiiert den Geschlechtsverkehr mit ihrem Schwiegervater und wird von ihm schwanger (38,18).

38,24–26 bildet schließlich den Höhepunkt der Erzählung.<sup>1438</sup> Zunächst kommen anonym bleibende Leute zu Juda und melden ihm, dass seine Schwiegertochter gehurt habe (Ἐκπεπόρευκεν Θαμαρ ἡ νύμφη σου) und schwanger aus Unzucht sei (καὶ ἰδοὺ ἐν γαστρὶ ἔχει ἐκ πορνείας). Im Gegensatz zu den Rezipienten haben die Ankläger von den näheren Umständen der Empfängnis Tamars keine Kenntnis. Juda ist in diesem Fall anscheinend<sup>1439</sup> der Ansprechpartner für diese Gruppe,<sup>1440</sup> ihm steht die absolute Rechtsbefugnis über Tamar zu,<sup>1441</sup> nicht dem Vater.<sup>1442</sup> Juda erklärt Tamar nicht explizit für schuldig, befiehlt aber, sie

1431 Vgl. J. EBACH, Gen III 127.

1432 Vgl. dafür etwa I. FISCHER, Rut 49–52; E. SALM, Juda 137–150.

1433 Vgl. J. EBACH, Gen III 127.

1434 Im gesamten Alten Testament und der Umwelt Israels gehört der Schwiegervater nicht zum Kreis der Verpflichteten. Vgl. J. EBACH, Gen III 127. So stellt auch E. SALM, Juda 149 fest, »daß der Autor von Gen 38 den Beischlaf Judas nicht als Vollzug des Levirats verstanden wissen will.« Anders dagegen C. WESTERMANN, Gen III 50, der Perez und Serach als Söhne Ers verstanden wissen möchte.

1435 Dabei weist E. OTTO, Dtn II/2 1850, darauf hin, dass eine Ehe mit der Witwe eines Bruders Nachteile für ihn bringt. Ob aber das Eintreten als Levir eine Ehe begründet, ist strittig.

1436 Vgl. P. SÄRKIÖ, Ruth 556.

1437 Vgl. J. EBACH, Gen III 129.

1438 Vgl. G.V. RAD, Gen 294.

1439 So auch H.J. BOECKER, Überlegungen 62: »Juda verkörpert eindrucksvoll den pater familias, der oberster Gerichtsherr ist.«

1440 S. SCHÄFER-BOSSERT, Sex 86, spricht von Juda als »potenten Patriarchen«.

1441 H.J. BOECKER, Recht 22: »Bei ihm [Juda; M.B.] wird Anklage erhoben [...], und er verfügt die Rechtsfolge«.

1442 Vgl. J. EBACH, Gen III 140.

hinaus, also vor das Tor,<sup>1443</sup> zu führen und zu verbrennen (*Ἐξαγάγετε αὐτήν, καὶ κατακαυθήτω*),<sup>1444</sup> ohne mit Tamar zu sprechen. Durch die Nennung der Strafe ist das dahinter stehende Urteil klar, ohne dass dieses begründet wird.<sup>1445</sup> Die Todesstrafe durch Verbrennen kommt in den alttestamentlichen Rechtstexten nur bei besonders schweren Vergehen vor.<sup>1446</sup> Üblicherweise wird im Alten Testament die Todesstrafe durch Steinigung vollstreckt,<sup>1447</sup> die Strafe Judas steigert also die »archaische Gewalt dieser Szenerie«<sup>1448</sup> noch weiter. Worin besteht aber Tamars Verfehlung? Es geht nicht, wie Stefanie Schäfer-Bossert richtig feststellt, um die Verurteilung Tamars wegen Prostitution,<sup>1449</sup> Verletzung sexueller Familientabus<sup>1450</sup> oder Ehebruch.<sup>1451</sup> Da die Schwiegertochter Judas Schela nicht zur Frau gegeben wurde (38,14), rührt ihre Empfängnis *ἐκ πορνείας* (38,24).<sup>1452</sup> Der Kontext dieser Erzählung (vgl. 38,10.26) legt nahe, dass Tamar konkret vorgeworfen wird, sie habe sich ungerecht verhalten, weil sie durch die Empfängnis von einem fremden Mann Er das Recht auf Nachkommenschaft verweigert und dadurch egoistisch gehandelt hat: Nicht die Schwangerschaft als Witwe an sich ist problematisch, sondern die Schwangerschaft, die entsprechend der Regelung von Dtn 25 nicht auf Schela zurückzuführen ist.

Noch bevor es zur Vollstreckung kommen kann, tritt in 38,25 ein Bote an Juda heran, überbringt ihm im Auftrag Tamars das Pfand, das sie als vermeintliche Prostituierte von Juda erhalten hatte, und identifiziert damit den Besitzer als den Mann, von dem sie schwanger ist (*Ἐκ τοῦ ἀνθρώπου [...] ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔχω*). Die Wendung nimmt dabei das *ἐν γαστρὶ ἔχει ἐκ πορνείας* der anonymen Boten aus 38,24 auf. Juda erkennt die Gegenstände und sich selbst als derjenige, von dem

1443 Vgl. L. RUPPERT, Gen IV 151.

1444 Die Formulierung, die Juda wählt, entstammt der Prozess-Sprache. Vgl. dazu H.J. BOECKER, Redeformen 127. Dagegen stellt H. SEEBASS, Gen III 39, in Frage, ob es sich um ein formelles Urteil handelt. Vielmehr vermutet er, es ging hier um eine Anweisung zur Hinrichtung aufgrund eines bereits gefällten Urteils.

1445 So S. SCHÄFER-BOSSERT, Sex 86.

1446 Dazu zählt nach Lev 20,14 der Verkehr mit Mutter und Tochter und nach Lev 21,9 das Huren einer Priestertochter im Haus ihres Vaters. Vgl. H. SEEBASS, Gen III 38; L. RUPPERT, Gen IV 151.

1447 Vgl. H.J. BOECKER, Recht 31 f., der darauf hinweist, dass das Recht die Verbrennung nur in zwei Fällen vorgesehen hat: Bei Priestertöchtern, die sich kultischer Prostitution hingeben (Lev 21,9), und bei einem Mann, der mit Tochter und Mutter Geschlechtsverkehr hat (Lev 20,14).

1448 J. EBACH, Gen III 141.

1449 Zu den rechtlichen Regelungen S. SCHÄFER-BOSSERT, Sex 75–83.

1450 Juda weiß zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht, dass Tamar von ihm schwanger ist. Zu der Deutung der Schuld Tamars als Verletzung sexueller Familientabus vgl. die Ausführungen bei S. SCHÄFER-BOSSERT, Sex 74f.

1451 Rechtlich gilt Tamar als Witwe, so dass sie demnach keinen Ehebruch begehen kann. Vgl. S. SCHÄFER-BOSSERT, Sex 86.

1452 Vgl. H.J. BOECKER, Überlegungen 62.

Tamar schwanger geworden ist.<sup>1453</sup> Deshalb revidiert er sein Urteil<sup>1454</sup> und bezeichnet Tamar als gerecht(fertigt) (38,26: *צדקה/Δεδικαίωται Θαμαρ*).<sup>1455</sup> Im Anschluss wird erzählt, dass Tamar Zwillinge gebiert (38,27–30), die auch als Ersatz für die beiden verstorbenen Söhne Judas gelten können.<sup>1456</sup> Die Furcht Judas vor dem »Killer Wife« Tamar, die Juda zur Vorenthaltung Schelas führte, wird durch Tamar dadurch beantwortet, dass sie Juda zwei Söhne gebiert.

Worin besteht aber nun konkret das gerechte Handeln Tamars, das das Verhalten Judas übersteigt oder in Gegensatz zu seinem ungerechten Handeln zu sehen ist? Zur Beantwortung dieser Frage bietet sich an, zum einen auch das Verhalten Judas mit seiner negativen Bewertung (38,26: *צדקה ממני/Δεδικαίωται Θαμαρ ἢ ἐγώ*)<sup>1457</sup> und zum anderen die Bezeichnung Onans als *εγγερ/πονηρός* (38,10), was einen Gegenbegriff zur Gerechtigkeit Tamars bietet, in die Analyse mit einfließen zu lassen. Für Onan und für Juda in 38,9–11 gilt, dass sie dem Bruder und Sohn die Nachkommenschaft verweigern und deswegen negativ charakterisiert werden.<sup>1458</sup> Weil biblische Gerechtigkeit immer eine Beziehungskategorie ist<sup>1459</sup> und Tamar durch ihre Qualifizierung im Gegenüber zum Handeln Onans und Judas gestellt wird, bezieht sich das Handeln Tamars auf Er: Indem Tamar Juda dazu bringt, sie zu schwängern, sorgt sie dafür, dass der Verstorbene durch die Form des Levirats Nachkommenschaft erhält.<sup>1460</sup> Judas Bekenntnis in 38,26 setzt also eine Erkenntnis voraus, nämlich die, dass er »seinem verstorbenen Sohn den (die) Nachkommen zeugen musste, deren Zustandekommen seine Furcht vor Tamar als »Killer Wife« (beinahe) verhindert hätte.«<sup>1461</sup> Juda akzeptiert die durch Tamar initiierte Ausweitung der Leviratsvorschrift auf den Schwiegervater in diesem konkreten Fall und lernt von ihr, dass es möglich ist, das Gesetz im Wortlaut nicht zu befolgen, ohne dessen Geist zu verletzen. Die Gerechtigkeit Tamars lässt sich also »unter dem Gesichtspunkt der ›Loyalität‹ zur Sozialgemeinschaft«<sup>1462</sup> beurteilen, also zu der Familie, die gegenüber Tamar und sich selbst ungerecht gehandelt hat (38,26).<sup>1463</sup> Gerade die Loyalität zur eigenen Gemeinschaft ist das, was unter dem Begriff Solidarität

1453 Vgl. J. EBACH, Gen III 145.

1454 Vgl. T. KRÜGER, Genesis 219.

1455 Zu verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten vgl. J. EBACH, Gen III 146.

1456 Vgl. D. KIM, Structure 557. Sie werden, wie Er und Onan in 38,3f., von Juda benannt.

1457 J. EBACH, Josef 25: »Ja, Juda selbst erkennt in seinem Tun bzw. Unterlassen gerade das Gegenteil des gerechten Handelns Tamars (Gen 38,26).«

1458 Juda macht dieses in Gen 38,26 gegenüber Tamar explizit klar.

1459 Vgl. J. EBACH, Gen III 147.

1460 Für Juda als »Levir« für Er vgl. J. EBACH, Gen III 148f.

1461 J. EBACH, Gen III 149. Ähnlich auch I. FISCHER, Erzeltern 35.

1462 Vgl. T. KRÜGER, Genesis 220.

1463 Tamars Handeln ist nach P. WEIMAR, Einschaltung 13, »gemeinschaftstreu und gemeinschaftsförderlich«.

verstanden werden kann.<sup>1464</sup> Eine solche »konnektive Gerechtigkeit«<sup>1465</sup> schließt Gemeinschaft und Erinnerung nicht nur mit den Lebenden, sondern auch mit den Toten ein.<sup>1466</sup> Gerade darin ist Tamar gerecht und unterscheidet sich auf diese Weise diametral von Onan, der aufgrund seines Handelns als böse (38,10: טען/πονηρός) charakterisiert wird, weil er seinem Bruder diese Solidarität verweigert hat.<sup>1467</sup>

Damit ist zum Schluss noch das Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit Tamars und dem kodifizierten Recht der Tora in den Blick zu nehmen. Erstens ist bereits deutlich geworden, dass Tamar die Regelung aus Dtn 25,5–10, nach der lediglich ein Bruder des Verstorbenen die Rolle des Levir annehmen kann,<sup>1468</sup> auf den konkreten Fall appliziert und Juda unter die Verpflichteten rechnet. Zweitens überschreitet Tamar im Geschlechtsverkehr mit ihrem Schwiegervater Sexualtabus, wie die Gebote aus Lev 18,15; 20,12, das den Geschlechtsverkehr mit dem Schwiegervater verbietet, deutlich macht.<sup>1469</sup> Diese Forderung steht der (in Sinne Tamars verstandenen, erlaubten Deutung) von Dtn 25,5–10 entgegen: »Indem Tamar mit ihrem Schwiegervater schlief, um von ihm schwanger zu werden, verstieß sie gegen die Tora, und sie wird doch gerecht gesprochen.«<sup>1470</sup> Dabei überschreitet Tamar ein konkretes Gebot, um Gerechtigkeit, also Solidarität<sup>1471</sup> mit Er, realisieren zu können.<sup>1472</sup> (Familien)Solidarität wird damit in 38,6–30 zum Kristillisationspunkt der Gesetzesauslegung *par excellence*. Von hierher, und nicht durch die einfache Befolgung des kodifizierten Rechts, entscheidet sich, ob das eigene Handeln als gerecht und böse bewertet werden kann.

### 3.2.2 Das barmherzige Handeln Josefs (Mt 1,19)

Die Beschreibung Josefs als gerecht (Mt 1,19: δίκαιος ὢν) findet sich bereits im zweiten Vers der Geburtsgeschichte 1,18b–21.24f. und steht im Kontext der Frage nach dem Umgang Josefs mit Maria, die als seine Verlobte schwanger ist (1,18). Von wem Maria in diesem Zustand gefunden wird, bleibt aufgrund der passivischen Formulierung unklar: »[V]ielleicht von der Familie, vielleicht im Ort von den Leuten, auf jeden Fall aber von Josef.«<sup>1473</sup> Es liegt nahe, dass Josef sie ohne

1464 T. JÄHNICHEN, Gerechtigkeit 43.

1465 J. ASSMANN, Ma'at 58–91.

1466 Vgl. J. EBACH, Gen III 149.

1467 Vgl. J. EBACH, Josef 24f.; J. EBACH, Gen III 129.

1468 Dazu E. OTTO, Dtn II/2 1850.

1469 Vgl. J. EBACH, Gen III 148.

1470 J. EBACH, Josef 23.

1471 Vgl. D. SCAIOLA, Frau 103.

1472 In diese Richtung auch J. EBACH, Liebe 43: »Solidarität ist wichtiger als Moral«.

1473 A. WUCHERPFENNIG, Josef 110. H. KLEIN, Christologie 163, vermutet, »dass es ihm [Josef; M.B.] zugetragen wurde oder daß es an ihrem [Marias; M.B.] Körper erkennbar war«.

Kenntnis der wahren Umstände der Empfängnis<sup>1474</sup> des Geschlechtsverkehrs mit einem anderen Mann<sup>1475</sup> beschuldigen musste:<sup>1476</sup> Maria hat also Ehebruch begangen.<sup>1477</sup> Anders als Josef wissen die Rezipienten des Textes zwar über die Herkunft der Empfängnis von heiligem Geist Bescheid, werden aber von Matthäus zunächst im Unklaren darüber gelassen, ob es zwischen Geist und Maria zum Geschlechtsverkehr kam.<sup>1478</sup>

Die matthäische Formulierung der Sachlage in 1,18 erinnert an die Schilderung des Falls in Dtn 22,23 f.,<sup>1479</sup> und zwar besonders in der Form der LXX. Hier wird erzählt, dass man ein Mädchen findet (εὐρίσκω), das jungfräulich und verlobt mit einem Mann (παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρὶ) ist,<sup>1480</sup> aber Geschlechtsverkehr mit einem anderen Mann in der Stadt hat. Beide sollen zum Tor als Gerichtshof<sup>1481</sup> hinausgeführt und gesteinigt werden, um das Böse (22,24: ἡ ῥη/ὁ πονηρός) aus Israel zu entfernen.<sup>1482</sup> Verschiedene Stichworte finden sich auch in der matthäischen Erzählung wieder: Auch Maria ist verlobt, und zwar mit Josef (Mt 1,18: μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ), noch Jungfrau (1,23: παρθένος),<sup>1483</sup> und auch sie findet man schwanger (1,18: εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα).<sup>1484</sup> Nun tritt Josef, der Mann Marias (1,19: Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς), auf. Von ihm wird hier dreierlei gesagt: (1) Er ist gerecht (δίκαιος ὢν); (2) Er will Maria

1474 Ob Josef von den konkreten Umständen der Empfängnis Marias wusste oder nicht, wird immer wieder diskutiert (vgl. besonders U. Luz, Mt I 146–148). Dabei erscheint die zweite Lösung wahrscheinlicher. Denn in dem Fall, dass Josef schon von vornherein von der Empfängnis aus heiligem Geist wusste, würde der Engel in 1,20 »Josef Dinge sagen lassen, die er bereits weiß« (U. Luz, Mt I 147). So ist eher zu vermuten, dass die Rezipienten »mit dem Wissen um die tatsächliche Ursache des Konflikts Josef [...] um einiges voraus« sind (M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 256).

1475 Dazu Dtn 22,23–27, das den Fall von Geschlechtsverkehr zwischen einem Mann und einem Mädchen, jungfräulich und verlobt mit einem anderen Mann (παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρὶ), schildert.

1476 M. KONRADT, Mt 34: »Marias Schwangerschaft ließ nach menschlichem Ermessen nur den Schluß zu, dass sie Ehebruch begangen hat«. Vgl. auch U. Luz, Mt I 146.

1477 P. FIEDLER, Mt 48. »Eine verheiratete Frau bricht die Ehe, wenn sie sich mit irgendeinem anderen Mann einlässt.« (M. ERNST, Art. Ehebruch 162)

1478 Zum Motiv der göttlichen Zeugung vgl. M. EBNER, Topos 181–186.

1479 Vgl. U. Luz, Mt I 147.

1480 In Dtn 22,22 steht eine verheiratete Frau im Fokus, in 22,28f. das jungfräuliche, aber noch nicht verlobte Mädchen.

1481 Vgl. E. OTTO, Dtn II 1719.

1482 Wenn der Mann aber das verlobte Mädchen auf freiem Feld begegnet (Dtn 22,25–27), soll allein der Mann sterben, weil die Freiwilligkeit des Mädchens nicht zweifelsfrei festzustellen ist.

1483 Mt 1,23 bezieht sich genau genommen auf die Schwangerschaft der Jungfrau, was aber einschließt, dass Maria auch vorher noch Jungfrau war.

1484 Der alttestamentliche Text nimmt den Geschlechtsverkehr in den Blick, der neutestamentliche Text die Folgen daraus.

nicht öffentlich bloßstellen (μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι); (3) Er beschließt, Maria heimlich zu entlassen (ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν).

Erstens ist festzustellen, dass Josef Maria anscheinend nicht »durch einen Ehebruchsprozeß der Schande preisgeben«<sup>1485</sup> (δειγματίζω)<sup>1486</sup> möchte, was die Darstellung des Befundes in 1,18 eigentlich entsprechend Dtn 22,23 f. nahegelegt hätte. Stattdessen geht er einen anderen Weg und beschließt die heimliche Entlassung Marias: Dabei orientiert er sich an der Praxis, die in Dtn 24,1–4 geschildert wird und in Mt 5,31 von Jesus zusammengefasst wird (ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ δότω αὐτῇ ἀποστάσιον).<sup>1487</sup> Sie setzt die Rechtslage voraus, dass einem Mann seine Frau nicht mehr gefällt, weil er eine *ערוה דבר/אַשחיון* *πράγμα* bei ihr gefunden hat (*נמצא/εὐρίσκα*). Der Mann kann ihr einen Scheidebrief geben und sie so aus seinem Haus wegschicken.<sup>1488</sup> Josef interpretiert also die Empfängnis Marias als ein solches *ערוה דבר/אַשחיון* *πράγμα* und will sie aus der rechtlichen Verbindung entlassen, und zwar heimlich. Diese Heimlichkeit entspricht aber gerade nicht dem öffentlichen Charakter von Dtn 24,1–4, denn die Übergabe des Scheidebriefes wird entsprechend der alttestamentlichen Praxis vor zwei Zeugen vollzogen.<sup>1489</sup>

Das Verhältnis der beiden Partizipialsätze<sup>1490</sup> in 1,19 (*δίκαιος ὢν* und *μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι*) ist dagegen noch unklar. Stehen beide Aussagen komplementär oder antithetisch zueinander?<sup>1491</sup> Die Wahl der Konjunktion *καί* spricht für die erste Variante, denn bei der zweiten Möglichkeit wäre eher ein adversatives *δέ* zu erwarten.<sup>1492</sup> Die Entscheidung, Maria heimlich zu entlassen (1,19c: *ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν*), fällt Josef damit als jemand, der gerecht ist *und* Maria nicht bloßstellen will: »Die wahrscheinlichste syntaktische Erklärung ist, dass der zweite Partizipialsatz den ersten weiterführt.«<sup>1493</sup> Indem er sich für Dtn 24,1–4 und gegen 22,23 f. als Grundlage seines Handelns entscheidet und dann noch entgegen des Wortlautes von Dtn 24,1–4 Maria heimlich entlässt, präsentiert sich Josef als ein Gerechter, der das Schicksal des Anderen in den Blick nimmt. Durch Josefs Entscheidung, Maria wohlgesonnen entgegenzutreten, zeigt sich seine »Freundlichkeit und Milde.«<sup>1494</sup> Sein Wille, Maria nicht öf-

1485 U. LUZ, Mt I 148.

1486 Vgl. S. ALKIER, Zeichen 110.

1487 Die Entlassung aus der Ehe hat für Jesus allerdings nur im Fall von *πορνεία* (der Frau) Gültigkeit. Dazu vgl. U. LUZ, Mt I 362.

1488 Vgl. U. LUZ, Mt I 147.

1489 Vgl. P. FIEDLER, Mt 48.

1490 Vgl. U. LUZ, Mt I 141; M. MAYORDOMO-MARÍN Anfang 257.

1491 Zur Diskussion vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN Anfang 257 f.

1492 Vgl. U. LUZ, Mt I 148.

1493 A. WUCHERPFENNIG, Josef 217.

1494 U. LUZ, Mt I 148.

fentlich bloßzustellen (1,19: *μὴ θέλων ἀπὸ τὴν δειγματίσαι*), entspricht damit dem göttlichen Willen nach Barmherzigkeit (9,13: *ἔλεος θέλω*).

### 3.2.3 Ergebnis

Tamar und Josef werden in Gen 38,26 und Mt 1,19 als gerecht (*ῥῆσ/δικαίος*) bezeichnet. Drei Gemeinsamkeiten sind in diesem Kontext wichtig. Erstens ist das Handeln Tamars und Josefs nicht egozentrisch, sondern altrozentrisch ausgerichtet. Beide blicken nicht (primär) auf ihre eigenen Bedürfnisse, sondern auf die des Anderen.<sup>1495</sup> Ihr Handeln ist also von der Perspektive auf den Anderen, d. h. von seinem Wohl und seinen Bedürfnissen her bestimmt. Das zeigt sich zum einen in der Solidarität und Loyalität Tamars mit ihrem (verstorbenen) Ehemann und zum anderen in der Barmherzigkeit Josefs mit seiner Ehefrau. Dies scheint der wichtigste Punkt zu sein, der Tamars und Josefs Verhalten als gerecht qualifiziert. Zweitens weisen sich Tamar und Josef gerade nicht deswegen als gerecht aus, weil sie den Anforderungen der Tora im Wortlaut folgen. Während der »Fall Maria« in Mt 1,18 eine Reaktion Josefs im Sinne von Dtn 22,23f. nahegelegt hätte, entscheidet er sich dagegen: Er will Maria nicht öffentlich an den Pranger stellen. Darin zeigt sich die Barmherzigkeit Josefs. Noch ein Schritt weiter geht Tamar, die sogar, um ihre Solidarität mit Er zu demonstrieren, sich explizit gegen das Verbot des Geschlechtsverkehr mit dem Schwiegervater (Lev 18,15; 20,12) stellt:

»In den Blick kommt eine Auffassung von Gerechtigkeit, die sich in der Einhaltung des formalen Rechts gerade nicht erschöpft, ja, die in bestimmten Fällen den Verstoß gegen das formulierte Recht einschließt.«<sup>1496</sup>

Drittens zeigen Tamar und Josef ihre Gerechtigkeit zunächst im Verborgenen und erst dann in der Öffentlichkeit.<sup>1497</sup> Tamar verschleiert sich und ihre Identität in Gen 38,6–30 zunächst, bis ihre gerechte Tat dann durch die Boten, die ihre Schwangerschaft aus Unzucht (38,24) anprangern, in die Öffentlichkeit tritt.<sup>1498</sup> Auch Josef entlässt Maria zunächst heimlich (Mt 1,19: *λάθρα*) und nimmt Maria dann erst in einem öffentlichen Akt zu sich in sein Haus (1,24), nachdem der Engel JHWHs ihm gesagt hat, er brauche sich nicht zu fürchten, Maria anzunehmen, denn das Kind stamme vom heiligen Geist (1,20).

1495 Natürlich hat Tamar mit der Schwangerschaft auch ihr eigenes Schicksal in die Hand genommen. Der Text Gen 38,6–30 bezeichnet sie aber nicht deswegen als »gerecht«.

1496 J. EBACH, Josef 24.

1497 Indem sowohl Tamar als auch Josef im Verborgenen ihre Gerechtigkeit zeigen, erfüllen sie die Forderung Jesu in Mt 6,1–18: Die Gerechtigkeit soll nicht vor den Menschen praktiziert werden.

1498 Vgl. J. EBACH, Josef 24–26.

Jesus Christus erweist sich in der Geschichte des Matthäus als wirklicher Nachkomme Tamars und Josefs. Sein Handeln ist durch Solidarität, den Einsatz für die Schwachen und seine barmherzige Zuwendung geprägt. Auch er überschreitet bei der Realisierung von Solidarität und Barmherzigkeit konkrete Torgebote, wie etwa 12,1–8 deutlich vor Augen stellt, macht aber dabei zugleich deutlich, dass für JHWH die Barmherzigkeit und Solidarität mit Anderen den Kern des göttlichen Willens bestimmt.<sup>1499</sup> Gerade deswegen kann auch Jesus als gerecht (*δίκαιος*) bezeichnet werden.

#### 4. Der böse König in Jerusalem als Kontrastfigur

Innerhalb der Ämterliste Mt 1,6b–10 wird lediglich das erste Glied (1,6b: *Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου*) erweitert, indem Matthäus die Zeugung Salomos »aus der des Urija« erzählt. Die Erwähnung Urijas als Mann Batsabas weist auf die Erzählung in 2 Sam 11,1–27 hin.<sup>1500</sup> Hier ist es David, der mit Batsaba, der Frau seines Knechtes (*παῖς*) Urija, Geschlechtsverkehr hat, worauf diese schwanger wird (11,4f.). David versucht nun, seine Tat zu verschleiern, indem er in einem ersten Schritt Urija vom Schlachtfeld nach Jerusalem holt und ihn zweimal versucht zu überreden, nach Hause zu gehen und mit seiner Frau zu schlafen (11,6–13). In beiden Fällen scheitern die Versuche des Königs. In einem zweiten Schritt befiehlt er nun seinem Heerführer Joab, Urija im nächsten Kampfgeschehen so zu positionieren,<sup>1501</sup> dass dieser dabei umkommt (11,15).<sup>1502</sup> Der Befehl wird ausgeführt, so dass Urija stirbt. Nach der Trauerzeit nimmt David nun Batsaba zu seiner Frau und sie gebiert einen Sohn (11,26f.). Abschließend weist der Erzähler auf die Beurteilung des Verhaltens Davids durch JHWH hin, dessen Autorität noch höher als die des Königs steht.<sup>1503</sup> Es erscheint böse in den Augen JHWHs, was David getan hat (11,27: *Καὶ πονηρὸν ἐφάνη τὸ ῥῆμα, ὃ ἐποίησεν Δαυὶδ, ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου*).<sup>1504</sup>

12,1–25 bildet die Reflexion zu dem Verhalten Davids aus 11,1–27.<sup>1505</sup> Mit Hilfe des Gleichnisses in 12,1–4 weist Natan David auf das unterschiedliche Verhalten von zwei Männern hin, die gleich zu Beginn kontrastiv (12,1: *εἷς πλούσιος καὶ εἷς πένης*) gegenübergestellt werden. Beide achten auf ihren Besitz, allerdings auf

1499 Dazu etwa M. KONRADT, Erfüllung 305f.

1500 Vgl. I. MÜLLNER, Sohn 51.

1501 Vgl. F. AHUIS, »Großreich« 95.

1502 Vgl. A. FISCHER, David 56.

1503 Vgl. S. BAR-EFRAT, 2 Sam 113.

1504 Vgl. I. MÜLLNER, Sohn 51. Die Erzählung in 2 Sam 11,1–27 endet also, so F. STOLZ, 1 Sam/ 2 Sam 239, »mit dem Ausdruck des Mißfallens Jahwes über Davids Tun«.

1505 Dazu W. OSWALD, Nathan 107–150.



unterschiedliche Weise. Der Arme besitzt nur ein Lamm, gibt diesem aber sogar von seinem eigenen Essen etwa ab. Dagegen nimmt (ἡρκλ/λαμβάνω) der reiche Besitzer vieler Schafe und Ziegen das eine Lamm des Armen, als er Besuch erhält. »Während der Arme weiß, was Liebe und Anteilnahme bedeutet, besitzt der Reiche kein Mitgefühl; er ist egoistisch«<sup>1506</sup>. Die Deutung macht klar, dass der Arme im Gleichnis für Urija steht, dem David die einzige Frau nimmt, obwohl dieser doch als König genug Frauen besitzt (12,9–12).<sup>1507</sup> Indem aber das Verhältnis zwischen David und Urija nicht nur dem zwischen arm und reich, sondern auch zwischen ohnmächtig und mächtig entspricht, erhält das Gleichnis Bedeutung für die Frage nach der Herrschaft des Königs über Israel. Die Rede Natans in 12,7–12, als JHWH-Rede gestaltet, bietet einen facettenreichen Schuld aufweis Davids. David hat das Böse (εὐρη/τὸ πονηρὸν) in den Augen Gottes getan (12,9)<sup>1508</sup> und sich doppelt an Urija schuldig gemacht.<sup>1509</sup> Der erste Vorwurf begegnet gleich zweimal und rahmt dabei den zweiten Verstoß: David hat seinen Soldaten Urija mit dem Schwert (τὸν Ουριαν τὸν Χετταῖον ἐπάταξας ἐν ῥομφαίᾳ) bzw. durch das Schwert der Ammoniter (καὶ αὐτὸν ἀπέκτεινας ἐν ῥομφαίᾳ υἱῶν Ἀμμων) getötet. Zweitens hat David Urijas Frau<sup>1510</sup> Batseba zur Frau genommen (καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἔλαβες σεαυτῶ εἰς γυναῖκα). Interessanterweise bezeichnet Natan hier nicht den Geschlechtsverkehr mit Batseba als ein Vergehen, sondern das Nehmen der Frau.<sup>1511</sup> Die Bewertung Gottes, die die Rezipienten durch die Notiz in 11,27 bereits kennen, wird nun auch an David selbst herangetragen. Dieser hatte selbst noch seinen Heerführer Joab in 11,25 mitteilen lassen, der Tod Urijas solle nicht schlimm in dessen Augen sein (Μὴ πονηρὸν ἔστω ἐν ὀφθαλμοῖς σου τὸ ῥῆμα τοῦτο). Im Anschluss wird deutlich, dass der König sich für seine Verbrechen verantworten muss.<sup>1512</sup> Sein Vergehen spiegelt sich dabei in seiner Strafe wider.<sup>1513</sup> Erstens wird jemand anders mit seinen Frauen schlafen (12,11),<sup>1514</sup> was aber nicht, wie bei David, im Verborgenen (κρυβῆ), sondern vor allen Augen geschehen wird. Zweitens wird der Sohn Davids sterben (12,14). Hinter beiden Schuld aufweisen und Strafansagen werden weitere Kritikpunkte am Verhalten Davids erkennbar, die zusammengehören. Fragt man erstens etwa nach der Motivation Davids, Urija zu töten, liegt diese darin, in der Öffentlichkeit

1506 S. BAR-EFRAT, 2 Sam 114.

1507 Vgl. W. OSWALD, Nathan 114.

1508 Vgl. W. OSWALD, Nathan 119f.

1509 Vgl. S. BAR-EFRAT, 2 Sam 117.

1510 Der Name der Frau spielt in 2 Sam 11,1–12,25 keine Rolle (vgl. F. AHUIS, »Großreich« 71) und kommt nur in 11,3 vor.

1511 Vgl. W. OSWALD, Nathan 121.

1512 Vgl. S. SEILER, Geschichte 254.

1513 Vgl. T. NAUMANN, Schuld- und Beschämungsdiskurse 97.

1514 F. STOLZ, 1 Sam/2 Sam 241: »Der Harem Davids wird öffentlich von einem anderen in Besitz genommen«.

nicht als Ehebrecher zu erscheinen. Dahinter steckt der Wunsch Davids, seine Machtposition als König nicht zu gefährden.<sup>1515</sup> Zweitens präsentiert sich David durch die scheinbar selbstlose Aufnahme einer Kriegerwitwe nach außen hin als gerechter König. Denn nach altorientalischem Denken stellt gerade das barmherzige Handeln gegenüber Schutzlosen, besonders Witwen und Waisen, eine Forderung an die Herrschenden dar.<sup>1516</sup> Allerdings wissen die Rezipienten der Erzählung, dass die Aufnahme Batschas »keinesfalls eine soziale Maßnahme zur Existenzsicherung einer Kriegerwitwe«<sup>1517</sup> ist, sondern vielmehr dem egoistischen Willen Davids entspringt: Er kann die Frau in seinen Harem und den illegitim gezeugten Sohn in die Schar seiner Prinzen aufnehmen.<sup>1518</sup> Gerade gegenteilig wird das Verhalten Urijas zu seinen Kameraden gezeichnet: »Das vornehme Verhalten des einfachen Mannes fremder Herkunft beleuchtet doppelt grell den sittlichen Niedergang des Königs Israels.«<sup>1519</sup> So rechtfertigt sich Urija gegenüber David, nicht seinem Befehl gefolgt zu sein, und verweist darauf, dass die Bundeslade sich auf dem Schlachtfeld befindet und die übrigen Knechte in kärglichen Behausungen leben.<sup>1520</sup> Unter diesen Umständen fühlt sich Urija verpflichtet, nicht in das Haus zu gehen, sondern sich mit seinen Kameraden solidarisch zu zeigen.<sup>1521</sup> Auf diese Weise zeigt er echte »Gefühle der Anteilnahme mit seinen Kameraden im Felde«<sup>1522</sup>.

Die Einspielung von 2 Sam 11,1–27 (und 12,1–25) in Mt 1,6b kann dazu führen, dass die Rezipienten die Schuld Davids und die daraus resultierenden Konsequenzen in den Blick nehmen können. Mt 1,6b bringt dieses doppelte Vergehen des Königs an Urija ins Spiel, während die doppelte Nennung des Exils in 1,11.12 und die Abgrenzung der zweiten Phase in der Geschichte Israels, die mit David beginnt und dem babylonischen Exil endet (*καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες*), die Folgen dieses Tuns in den Mittelpunkt stellen: »In der Genealogie Jesu bei Matthäus ist Davids doppelte Sünde bei der Zeugung Salomos letztendlich der Grund für das Ende des Königshauses im Exil.«<sup>1523</sup> Für Matthäus lässt sich damit die alttestamentliche Figur »David« durchaus ambivalent beurteilen. So steht für ihn der David, der aus Bethlehem kommt und als Hirt das Gottesvolk Israel weidet (1 Sam 16), dem David, der in Jerusalem regiert und dort den unschuldigen Urija töten lässt (2 Sam 11,1–27),

1515 Vgl. M. ZACH, Ambivalenz 80.

1516 Vgl. J. ASSMANN, Ma'at 242–245.

1517 W. OSWALD, Nathan 121.

1518 Vgl. W. OSWALD, Nathan 121.

1519 S. BAR-EFRAT, 2 Sam 106.

1520 Vgl. S. BAR-EFRAT, 2 Sam 109.

1521 A. KÄSER, Interpretation 191: Urija »erscheint [...] als [ein] mit seinen Kameraden solidarischer Soldat«. Vgl. auch S. SEILER, Geschichte 253.

1522 S. BAR-EFRAT, 2 Sam 109.

1523 A. WUCHERPFENNIG, Josef 70.

kontrastiv gegenüber. Nur deshalb es ist für den ersten Evangelisten möglich, in der Genealogie Mt 1,2–16,17 Jesus Christus in Opposition zum Jerusalemer David zu stellen und zugleich in 1,1.18–4,16 Jesus Christus als neuen David zu präsentieren.

Die Bewertung des Handelns Davids als »böse« (2 Sam 11,27: *γῆ/πονηρός*) verbindet den König mit den jüdischen Autoritäten des Evangeliums, die als durchweg *πονηρός* (z. B. Mt 12,34) erscheinen. Wie bei David gilt ihr Interesse nur dem eigenen Machterhalt, während Jesus Christus sich als gerechter Herrscher seinem Volk barmherzig zuwendet. Aber auch das Bild, das Matthäus in 2,16–18 vom König Herodes zeichnet, erinnert an die Darstellung Davids, die der Evangelist mit Hilfe der intertextuellen Bezüge zu 2 Sam 11,1–12,25 in Mt 1,6b in den Blick nimmt. Das zeigt sich erstens darin, dass innerhalb des matthäischen Prologs nur David und Herodes als *ὁ βασιλεύς* bezeichnet werden.<sup>1524</sup> Zweitens sind es nur David und Herodes, die Unschuldige töten, um die eigene Macht zu erhalten. David, der nach 2 Sam 11,1–27 in Jerusalem regiert, schickt dabei seine Soldaten weg (11,1: *ἀποστέλλω*) und lässt Urija, einen seiner Knechte (11,1: *παῖς*), mit dem Schwert töten, um damit seine Macht zu erhalten.<sup>1525</sup> Ebenso herrscht auch Herodes in Jerusalem (2,3),<sup>1526</sup> schickt (2,16: *ἀποστέλλω*) seine Soldaten weg und lässt in Bethlehem alle unschuldigen Kinder (*παῖς*) töten, um seinen Thron zu sichern.<sup>1527</sup> Drittens werden beide sowohl in 1,6b–10 als auch 2,16–18 eng mit dem babylonischen Exil in Verbindung gebracht. Stellt Matthäus diesen Zusammenhang in der Genealogie durch die zweifache Nennung des Exils (1,11.12) und die Abgrenzung der zweiten Epoche der Geschichte Israels in 1,17 (*ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες*) her, spielt er in 2,16–18 einen Text des Propheten Jeremia ein, der die Reaktion Rahels auf die Exilierung ihrer Kinder beschreibt. Insofern stellt sowohl die Genealogie in 1,2–16,17 als auch die Erzählung in 1,1.18–4,16 den Jerusalemer König als Kontrastfigur zu Jesus Christus vor, der sich Israel heilvoll zuwendet.

## 5. Ergebnis

Die Genealogie in Mt 1,2–16,17 zeigt die genealogische Linie von Abraham bis zu Jesus auf. Die meisten der vierzig Glieder bestehen dabei nur aus den drei typischen Elementen der Grundform (PNx, PNY und einem Indikator), während insgesamt zehn Glieder (1,2.3.5<sup>2</sup>.6<sup>2</sup>.11.12.16<sup>3</sup>) erweitert werden. Die Form der

1524 Archelaos ist König (Mt 2,22: *βασιλεύω*), die Magier reden von dem geborenen König der Juden (2,2: *ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*).

1525 Vgl. M. ZACH, Ambivalenz 80.

1526 Vgl. D.J. MEISTER, Dimension 132.

1527 Vgl. M. GIELEN, Konflikt 30; M. KONRADT, Mt 44.

ersten neununddreißig Glieder wird dabei in 1,16b verändert, indem hier nicht mehr das genealogische Verhältnis zwischen Vater und seinem Nachkommen, sondern das zwischen Mutter (Maria) und ihrem Nachkommen (Jesus) vorgestellt wird. Nicht notwendigerweise nutzt Matthäus in 1,16b dabei die passive Form des Verbes γεννάω als Indikator,<sup>1528</sup> um die Geburt Jesu aus (ἐκ) Maria intratextuell mit den übrigen vier Gliedern zu verbinden, in denen die Präposition ἐκ vorkommt (1,3.5<sup>2</sup>.6). Die vier Glieder, in denen entweder zusätzlich die Mutter (1,3.5<sup>2</sup>: Tamar, Rahab und Rut) oder der Vater (1,16: Josef) genannt werden, sind durch die jeweiligen Erweiterungen eng aufeinander bezogen und gehören deshalb zusammen. Sie verweisen auf biblische Erzählungen, in denen das Handeln einzelner Figuren mit Hilfe von Deuteworten bewertet wird. Die zusätzliche Erwähnung Rahabs und Ruts in 1,5 spielt alttestamentliche Texte ein, die von dem barmherzigen Handeln (τὸ Π/ἔλεος) heidnischer Frauen erzählen. Das erste und letzte Glied, in denen die Präposition ἐκ vorkommt (1.3.16), erinnern an zwei Erzählungen, in denen ῥῥα/δικαίω bzw. δίκαιος zu Deuteworte des Handelns Tamars und Josefs werden. Dabei zeigen die beiden Texte Gen 38,6–30 und Mt 1,18b–25, dass die Gerechtigkeit Tamars und Josefs nicht darin besteht, streng entsprechend dem Wortlaut der Tora zu agieren, sondern diese im Konfliktfall zu überschreiten, um Solidarität und Barmherzigkeit zu praktizieren. Schließlich weist die zusätzliche Nennung Urijas in Mt 1,6b (Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου) auf die doppelte Sünde Davids in 2 Sam 11,1–7 hin, die seine Boshaftigkeit (11,27: ῥῥα/πονηρός) aufzeigt. In der nachfolgenden Natanparabel (2 Sam 12,1–4) wird das Verhalten Davids mit dem eines reichen Mannes explizit in Beziehung gesetzt (12,7: Σὺ εἶ ὁ ἀνὴρ), der kein Mitleid mit dem Armen hat und ihn nicht verschont (12,4.6: ἡμῖν/φειδομαί).<sup>1529</sup> Damit tritt David aber gerade in Gegensatz zu Rahab und Rut, die sich gegenüber den Schutzlosen und Armen barmherzig zeigen, und auch zu Tamar und Josef, die zwar wie David ebenfalls den Wortlaut der schriftlich fixierten Tora überschreiten, dieses aber zu Gunsten von Solidarität und Barmherzigkeit und nicht (wie David) in Hinblick auf den eigenen Machterhalt tun.

Mit den beiden Herrscherfiguren David (1,6a: ὁ βασιλεύς) und Jesus (1,16a: ὁ λεγόμενος Χριστός) weist die genealogische Linie zwei Höhepunkte auf, wobei die selektiven Strukturen in 1,2.11 (x + καὶ τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ) deutlich machen, dass eine Auswahlprozess stattgefunden hat, der auf beide Herrscher abzielt. Auf diese Weise werden beide Regenten zunächst gleichberechtigt nebeneinandergestellt, zugleich aber profiliert. Da David nach 1,17 als Anfangspunkt

1528 Die typische Form eines Gliedes, das mit Hilfe eines Verbs die genealogische Beziehung zwischen Mutter und Nachkomme(n) in den Blick nimmt, nutzt לר/τίκτω bzw. γεννάω in der aktiven Form.

1529 Vgl. W. OSWALD, Nathan 115.

der zweiten Epoche vorgestellt wird, die mit dem babylonischen Exil endet, liegt es nahe, beide Ereignisse in einen Zusammenhang zu stellen.<sup>1530</sup> Auch die jüdischen Autoritäten, die wie David eng mit Jerusalem verbunden sind, erscheinen im Evangelium als durchweg »böse« (πονηρός). Sie vergehen sich wie schon David an »unschuldigem Blut« (27,4: αἷμα ἀθῶον) und rufen damit als Konsequenz die Strafe JHWHs herbei, die sich in Tempelzerstörung und Exil manifestiert. Auch die barmherzige Zuwendung Jesu als Messias<sup>1531</sup> zu Israel, in der er sich als gerechter Gottessohn präsentiert, wird bereits in der Genealogie 1,2–16,17 verdeckt in den Blick genommen. Die genealogische Herkunft Jesu Christi von Tamar, Rahab, Rut und Josef bietet damit die erste Enthüllung seiner Identität. Die Genealogie bietet damit als Exkurs zu 1,1.18–4,16 eine Reflexion über die Zuwendung Jesu Christi zu Israel (und allen Menschen), die dort in seiner Vorstellung als neuer David, Mose und Josef bereits in den Blick genommen wird, ist diese Zuwendung doch Ausdruck der Erfüllung des göttlichen Willens, der in der Barmherzigkeit gipfelt.

---

1530 Vgl. M. KONRADT, Israel 27.

1531 Damit läge hier die Eschatologisierung einer alten Königsideologie vor, nach der er künftige Heilskönig (»Messias«) Recht und Gerechtigkeit durchsetzen wird. Das zeigt sich nach M. WITTE, Gerechtigkeit 49f., besonders an der Messianisierung alter Königspsalmen (z. B. Ps 2; 72), so dass spätestens in neutestamentlicher Zeit die Bezeichnung »der Gerechte« als Titel für den Messias gilt.

---

## Teil VI.

### Fazit

Der Prolog des Matthäusevangeliums (Mt 1,1–4,16) weist sich als eine zusammenhängende Komposition aus. Das zeigt sich besonders darin, dass Anfang und Ende des Prologs eng mit anderen Texten aus 1,1–4,16 verbunden sind. So bietet der erste Vers des Evangeliums (βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ) sowohl Stichwortverbindungen zu der Überschrift in 1,18a (Ἰησοῦς Χριστός und γένεσις) als auch zu der auf diese Überschrift folgende Erzählung (υἱός in 1,1<sup>2</sup>.20.21.23.25; 2,15; 3,17; 4,3.6), während der Abschluss in 4,12–16 nicht nur nahezu parallel zu 2,19–23 formuliert, sondern durch Stichwortverbindungen (γῆ und λαός) auch eng mit 2,1–6 verbunden ist. Die beiden Titel in 1,1.18a überschreiben dabei die Erzählung in 1,18b–4,16, die sich noch einmal in zwei Blöcke gliedern lässt (1,18b–25; 2,1–4,16), und inkludieren zugleich die Genealogie 1,2–16.17 als einen Exkurs, der die Darstellung Jesu Christi in 1,1.18–4,16 noch einmal reflektiert und vertieft. Sowohl 1,1.18–4,16 als auch 1,2–16.17 nehmen dabei die Abstammung Jesu Christi in den Blick und weisen auf eine genealogische Linie von Abraham bis zu Jesus hin, wenn auch die Genealogie in 1,2–16.17 für die Darstellung der genealogischen Relationen das Verb γεννάω, die Erzählung 1,1.18–4,16 dagegen das Substantiv υἱός nutzt.

Das zentrale Thema des matthäischen Prologs ist die γένεσις Jesu Christi (1,1.18a). Der Evangelist erzählt also von der genealogischen Abstammung Jesu Christi und der Zeit, die zwischen seiner Geburt und dem Beginn seines öffentlichen Auftretens in 4,17 liegen. Allerdings lässt sich die Funktion des Prologs nicht darauf einschränken, biographische Angaben aus der Anfangszeit des Lebens Jesu zu skizzieren. Vielmehr möchte Matthäus den Rezipienten seines Evangeliums einen Ersteindruck des Wesens Jesu Christi gewähren, das sich innerhalb des Prologs zunächst noch im Verborgenen zeigt und erst ab 4,17 vollständig offenbar wird. Dabei kommen den zahlreichen Anspielungen und Verweisen auf die Schrift zentrale Bedeutung zu, die in den zehn expliziten Zitaten von 1,1–4,16 bei Weitem nicht aufgeht.

Zu den zentralen Aspekten des Wesens Jesu Christi, wie sie der Evangelist ab 4,17 darstellt, gehört etwa, dass er der Messias Israels ist (16,16) und sich als

dieser besonders in Galiläa den Kranken, Sündern und Hungernden seines Volkes zuwendet. Gerade darin erfüllt er zugleich die göttliche Forderung nach Barmherzigkeit, wie sie durch Propheten (9,13; 12,7) und Tora (23,23) offenbart wird. Ein ganz anderes Bild zeichnet Matthäus dagegen von den jüdischen Autoritäten. Sie erweisen sich gegenüber dem Volk als schlechte Hirten, indem sie nicht nur ihre Fürsorgepflicht vernachlässigen, sondern sogar Unheil über das Volk bringen (27,1–10). Ihr Interesse gilt dabei allein dem eigenen Machterhalt, und auch deswegen gelten sie für Matthäus als wesentlich »böse« (12,34). Der Anfangsteil des Evangeliums nimmt diese Gegenüberstellung zwischen Jesus Christus und den jüdischen Autoritäten bereits in den Blick, wenn auch die drei in 1,1–4,16 genannten Könige (βασιλεύς bzw. βασιλεύω) David, Herodes und Archelaos an Stelle der jüdischen Autoritäten agieren<sup>1532</sup> und auf diese Weise zu ihren »Vorläufern« werden.

Die Unterschiede zwischen dem Messias und den Königen macht Matthäus innerhalb seines Prologs besonders an Hand von drei Punkten deutlich, und zwar in Bezug auf die Herrschaftsräume, die Herrschaftspolitik und die Herrschaftsattribute des Messias auf der einen Seite und der Könige auf der anderen Seite.

1. *Herrschaftsräume.* Innerhalb von Mt 2,1–4,16 wird erzählt, wie Jesus vor dem Mordversuch des Herodes nach Ägypten fliehen muss, nach dem Tod des Königs aus Ägypten zurückkehrt und zunächst nach Nazaret in Galiläa kommt, dann aber Nazaret verlässt und in Kafarnaum den Zielpunkt seiner Reisen findet. Die Rezipienten des Evangeliums können an dieser Stelle Bezüge zur Geschichte Jerobeams herstellen, der nach 1 Kön 11,26–12,33 zum ersten von Juda unabhängigen Herrscher der nördlichen Territorien wird. Trotz dieser weitestgehenden Parallelen zwischen Jerobeam und Jesus unterscheiden sich beide in einem wichtigen Punkt: Während Jerobeam sich als Herrscher gegen die Gebote der Tora erhebt (1 Kön 12,26–33), präsentiert sich Jesus als jemand, der dem göttlichen Willen gehorsam ist (Mt 3,13–4,11). Die Herrschaft Jesu in Galiläa wird in der matthäischen Geburtsgeschichte (1,18b–21.24f.) genealogisch untermauert, indem Jesus als Sohn Josefs und Sohn Gottes vorgestellt wird. Ist die Gottessohnschaft im altorientalischen Kontext typischerweise mit der Herrscherwürde verbunden, hängt die Herkunft Jesu von Josef eng mit seiner Herrschaft über Galiläa zusammen: Denn wie Jerobeam als erster König des Nordreichs Nachkomme des alttestamentlichen Josefs ist, ist Jesus als neuer König der nördlichen Territorien ebenfalls Sohn eines Josef. Die Darstellung des Mannes Marias erinnert dabei

---

1532 Innerhalb des matthäischen Prologs Mt 1,1–4,16 entspricht dabei dem fünffachen Beinamen und Titel Χριστός (1,1.16.17.18; 2,4) die fünffache Verwendung von βασιλεύς bzw. βασιλεύω durch den auktorialen Erzähler (1,6; 2,1.3.9.22) für David, Herodes und Archelaos.

in verschiedener Hinsicht an den alttestamentlichen Namensvetter, so dass im matthäischen Prolog nicht nur die Geschichte Jerobeams, sondern auch die Gestalt des Josefs aus dem Buch Genesis eingespielt werden. Die enge Bindung Jesu an Galiläa, in dem sich der Messias ab 4,17 seinem Volk zuwenden wird, tritt damit bereits im Prolog in den Blick. Als Gegenstück zum Herrscher über Galiläa nennt Matthäus (besonders) Archelaos, der nach dem Tod des Herodes als König in Judäa regiert, und zwar an Stelle seines Vaters (2,22: βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου). Auf diese Weise kommt es zu einer geographischen Aufteilung des Landes Israel (2,21: γῆ Ἰσραήλ): In Judäa, dem Land Juda (2,6: γῆ Ἰούδα), regiert der König Archelaos, in Galiläa, dem Land Sebulon und Naftali (4,15: γῆ Ζαβουλῶν; γῆ Νεφθαλίμ), Jesus, der Messias.

2. *Herrschaftspolitik*. König und Messias unterscheiden sich in der Ausübung ihrer Herrschaft deutlich voneinander, was Matthäus besonders durch die Einspielung der Schrift hervorhebt. Das Erfüllungszitat Mt 4,15f. macht deutlich, dass der Herrschaftsantritt Jesu in Galiläa eine positive Wirkung für das Volk (λαός) entfaltet. Das erlösungsbedürftige Israel, das im Dunkeln sitzt, sieht beim Kommen Jesu ein helles Licht. Das rettende Handeln Jesu, auf das die metaphorische Rede vom Licht verweist, nimmt dabei die Identifikation Jesu mit dem Immanuel aus 1,23 auf, durch den JHWH seinem Volk das Heil schenkt (1,21.23). In beiden Zitaten stellt Matthäus die finale Sinnrichtung der Jesusgeschichte vor Augen, denn sowohl die Umstände der Geburt als auch der Herrschaftsantritt Jesu in Galiläa geschehen, damit (ἵνα) sich die Verheißung des Propheten Jesaja in der Jesusgeschichte erfüllt. Insofern die Rezipienten zusätzlich in Mt 1,23 und 4,15f. den Kontext von Jes 7,14 und 8,23–9,1 mithören, können sie erkennen, dass der verheißene Immanuel und das Licht des Volkes in den alttestamentlichen Texten jeweils als Sohn Davids gilt. Matthäus zeigt auf diese Weise, dass Jesus nicht nur Sohn Josefs und JHWHs, sondern zugleich auch Davidssohn (1,1.20) ist. Die Rede von dem Galiläa der Heiden in 4,15 und dem Stern, den die heidnischen Magier im Aufgang sehen (2,2.9), weisen darauf hin, dass auch die Völker an diesem Heil, das Jesus Christus für Israel bewirkt, partizipieren können. Konkret wird die Zuwendung Jesu Christi zu den Kranken, Sündern und Hungernden in Israel und den Völkern, von der Matthäus ab 4,17 erzählt, in 1,1.18–4,16 bereits dadurch in den Blick genommen, dass Jesus Christus hier als neuer David, neuer Mose und neuer Josef vorgestellt wird. Verbindet Matthäus dann die Heilung der Kranken eng mit der Präsentation Jesu Christi als davidischer Hirte (z. B. 15,24), rettet Jesus Christus als neuer Mose von den Sünden (1,21) und versorgt wie schon der alttestamentliche Josef Israel und alle Menschen mit Nahrung (Gen 41; Mt 15,29–39). Im Gegensatz dazu präsentiert Matthäus das Handeln des Herodes. Er lässt in 2,16 die unschuldigen Kinder von



Bethlehem töten, um sich seines Konkurrenten zu entledigen und so seine eigene Macht zu sichern. Der Kindermord hat dabei, wie die Einspielung des Prophetenzitats aus dem Buch Jeremia zeigt (2,17f.), Konsequenzen für die Jerusalemer Bevölkerung. Denn wie in der Deutung des Propheten das Vergießen unschuldigen Blutes durch die Könige Judas zum Strafgericht über Jerusalem führte, ist für Matthäus die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr. die Folge, die sich aus dem Handeln des Herodes in 2,16 ergibt. Auf diese Weise bringt der König Herodes in doppelter Hinsicht Leid und Verderben über sein Volk.

3. *Herrscherattribute*. In einem dritten Punkt charakterisiert Matthäus das Wesen von König und Messias auf unterschiedliche Weise, indem er ihnen verschiedene Attribute zuweist. Die doppelte Selbstauskunft, die Jesus als das Ziel seines Auftretens erklärt, nämlich zum einen den in Gesetz und Propheten offenbarten göttlichen Willen zu erfüllen (5,17) und zum anderen Barmherzigkeit zu praktizieren (9,13), wird in der Genealogie 1,2–16.17 schon einmal verborgen ins Spiel gebracht. So hebt der Evangelist mit Hilfe der Präposition ἐκ in 1,3.5<sup>2</sup>.16 vier Glieder der Genealogie besonders hervor und stellt auf diese Weise sowohl die Mutter als auch den Vater des Nachfahrens mit Namen vor (Juda–Tamar; Salmon–Rahab; Obed–Rut; Josef–Maria). Die zusätzliche Nennung eines der Elternteile (Tamar; Rahab; Rut; Josef) verweist auf vier biblische Erzählungen, in denen sich die Vorfahren Jesu Christi durch ihre Barmherzigkeit (Rahab und Rut: ἰσχυροὶ/ἔλεος) und Gerechtigkeit (Tamar und Josef: ῥαδικαίω bzw. δίκαιος) auszeichnen. Daneben tritt die zusätzliche Nennung Urijas in 1,6 neben die Erwähnung Davids. Die Geburt Salomos durch die Frau des Urija (1,6b: ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου) erinnert dabei an die »doppelte Sünde« des Königs (1,6a: βασιλεύς) aus 2 Sam 11,1–27, der seinen Knecht Urija töten lässt und dessen Frau zur Ehefrau nimmt. Was David tut, wird durch JHWH als »böse« (11,27: γοητὸν/πονηρός) bezeichnet. Insofern steht der Herrscher in deutlichem Kontrast zu Jesus, der als Messias durch seine Vorfahren als barmherziger und gerechter Messias ausgewiesen wird. Auf diese Weise wird seine Zuwendung zu Israel, wie sie verdeckt bereits durch die Vorstellung Jesu Christi als neuer David, Mose und Josef in 1,1.18–4,16 in den Blick gerät, noch einmal vertieft: In seiner Zuwendung erweist sich Jesus Christus als Messias, der die göttliche Forderung nach Barmherzigkeit erfüllt.

Die geographische Bindung der Könige an Judäa und speziell Jerusalem, ihre Charakterisierung als »böse« und ihr todbringendes Handeln gegenüber dem Volk überträgt der Evangelist außerhalb des matthäischen Prologs auf die jüdischen Autoritäten. Erstens werden sie besonders in der Passionsgeschichte eng mit Judäa und Jerusalem verbunden. Die Allianz zwischen Herodes und ganz Jerusalem, die in 2,3 auf die Nachricht von der Geburt des Messias erschrecken,

wird dabei in 27,20–25 aufgenommen,<sup>1533</sup> wenn dort die jüdischen Autoritäten das ganze Volk von und in Jerusalem verführen, so dass beide die Verantwortung für den Tod Jesu tragen.<sup>1534</sup> Zweitens zeichnet die jüdische Autoritäten aus, dass sie grundständig böse (*πονηρός*; etwa 9,4; 12,34.39; 16,4) sind.<sup>1535</sup> Dazu gehört auch, dass sie die zentralen Forderungen Gottes ignorieren und dabei besonders barmherziges Verhalten unterlassen.<sup>1536</sup> Drittens wird der Kindermord zu Bethlehem und das daraus folgende Strafhandeln JHWHs an Jerusalem aus 2,16–18 im Unterabschnitt 27,3–10 aufgenommen: Die Hohepriester lassen, wie der König Herodes im matthäischen Prolog, (einen) Unschuldige(n) töten und führen in der Logik des Evangelisten dadurch die Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. herbei. König und Hohepriester bringen damit »Unheil über das Volk.«<sup>1537</sup> Ihr Handeln ist dabei besonders von dem Interesse geleitet, die eigene Macht zu erhalten.<sup>1538</sup> Die Kontrastierung zwischen Jesus Christus und den drei Königen des matthäischen Prologs wird auf diese Weise im Evangelium aufgegriffen, dabei aber auf den Konflikt zwischen Jesus Christus und den jüdischen Autoritäten übertragen: »Die Art und Weise, wie Matthäus seine Jesusgeschichte erzählt, ist im Ganzen von dieser Konfliktsituation bestimmt.«<sup>1539</sup>

---

1533 M. KONRADT, Israel 173: »Mt 2,3–6 fungiert auch im Blick auf den Figurenbestand des Konflikts als Signal im Blick auf die Passionsgeschichte.«

1534 Vgl. M. KONRADT, Israel 180.

1535 Vgl. B. REPSCHINSKI, Stories 324; M. KONRADT, Israel 146; J. KINGSBURY, Conflict 58–60.

1536 Vgl. M. KONRADT, Israel 149.

1537 M. KONRADT, Mt 45.

1538 Vgl. U. POPLUTZ, Welt 51.

1539 M. KONRADT, Israel 150.



---

# Literaturverzeichnis

## 1. Kommentare

### 1.1 Kommentare zum Matthäusevangelium

- ALLISON, WILLIAM D./ALLISON, DALE C., Matthew 1–7 (ICC), London/New York 1988
- FIEDLER, PETER, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2005
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf 1994
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, Matthäus. Kommentar 2, Düsseldorf 1997
- GNILKA, JOACHIM, Das Matthäusevangelium, 1. Teilband: Mt 1,1–13,58 (HThKNT I/1), Freiburg i.Br. <sup>2</sup>1988
- GNILKA, JOACHIM, Das Matthäusevangelium, 2. Teilband: Mt 14,1–28,20 (HThKNT I/2), Freiburg i.Br. 1988
- KONRADT, MATTHIAS, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7 (EKK I/1), Düsseldorf u. a./Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich u. a./Neukirchen-Vluyn 1997
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband: Mt 26–28 (EKK I/4), Düsseldorf u. a./Neukirchen-Vluyn 2002
- POPLUTZ, UTA, Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium, Stuttgart <sup>2</sup>2016
- SAND, ALEXANDER, Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986
- WIEFEL, WOLFGANG, Das Evangelium nach Matthäus (ThHKNT I), Leipzig 1998

### 1.2 Kommentare zu weiteren biblischen und nicht-biblischen Büchern

- ALBERTZ, RAINER, Exodus, Band I: Ex 1–18 (ZBK.AT 2,1), Zürich 2008
- BAR-EFRAT, SHIMON, Das zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 181), Stuttgart 2009
- BECKER, JÜRGEN, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III,1), Gütersloh <sup>2</sup>1980
- BEUKEN, WILLEM M.A., Jesaja 1–12 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2003

- BOVON, FRANÇOIS, Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilband: Lk 1,1–9,50 (EKK III/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989
- BRAUN, RODDY L., 1 Chronicles (WBC 14), Waco 1986
- DIETRICH, WALTER/NAUMANN, THOMAS, Die Samuelbücher, Darmstadt 1995
- DIETRICH, WALTER, 1 Samuel 1–12 (BKAT VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010
- DIETRICH, WALTER, Numeri (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007
- DOHMEN, CHRISTOPH, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2015
- EBACH, JÜRGEN, Genesis 37–50 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007
- EBNER, MARTIN, Das Markusevangelium, Stuttgart <sup>4</sup>2015
- FREVEL, CHRISTIAN, Das Buch Rut (NSK.AT VI), Stuttgart 1992
- FISCHER, GEORG, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005
- FISCHER, GEORG, Jeremia 26–52 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005
- FISCHER, IRMTRAUD, Rut (HThKAT), Freiburg i. Br. 2001
- GERTZ, JAN C., Die Urgeschichte (ATD 1,1), Göttingen 2018
- GNILKA, JOACHIM, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband: Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn/Mannheim 1989
- GROSS, WALTER, Richter (HThKAT), Freiburg i. Br. 2009
- HOLLANDER, HARM W./DE JONGE, MARINUS, The Testaments of the Twelwe Patriarchs. A Commentary (SVTP 8), Leiden 1985
- JAPHET, SARA, 1 Chronik (HThKAT), Freiburg i. Br. 2002
- JEREMIAS, JÖRG, Der Prophet Amos (ATD 24,2), Göttingen 2007
- KESSELER, RAINER, Micha (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000
- KILIAN, R, Jesaja 1–12 (NEB), Würzburg 1986
- KLEIN, RALPH W., 1 Chronicles (Hermeneia), Minneapolis 2006
- KNAUF, ERNST A., Richter (ZBK.AT 7), Zürich 2016
- KNAUF, ERNST A., 1 Könige 1–14 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2016
- KÖHLMOOS, MELANIE, Ruth (ATD 9,3), Göttingen 2009
- MEYERS, CAROL L./MEYERS, ERICH M., Zechariah 9–14 (AncB 25C), New York 1993
- NOTH, MARTIN, 1 Kön 1–16 (BKAT IX/1), Neukirchen-Vluyn 1968
- OTTO, ECKART, Deuteronomium 12–34 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2017
- REDDITT, PAUL L., Scharja 9–14 (IEKAT), Stuttgart 2012
- PESCH, RUDOLF, Die Apostelgeschichte, 1. Teilband: Apg 1–12 (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 1994
- REVENTLOW, GRAF HENNING, Die Propheten Haggai, Scharja und Maleachi (ATD 25,2), Göttingen <sup>9</sup>1993
- RUPPERT, LOTHAR, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar: 2. Teilband Gen 11,27–25,18 (FzB 98), Würzburg 2002
- RUPPERT, LOTHAR, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar: 3. Teilband Gen 25,19–36,43 (FzB 102), Würzburg 2005
- RUPPERT, LOTHAR, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar: 4. Teilband Gen 37,1–50,26 (FzB 118), Würzburg 2008
- SCHARBERT, JOSEF, Genesis 1–11 (NEB), Würzburg <sup>6</sup>2005
- SCHARBERT, JOSEF, Genesis 12–50 (NEB), Würzburg <sup>3</sup>2000
- SCHLIER, HEINRICH, Der Römerbrief (HThKNT VI), Freiburg i. Br. 1977
- SCHMID, KONRAD, Jesaja 1–23 (ZBK.AT 19,1), Zürich 2011
- SCHMIDT, WERNER H., Exodus 1,1–6,30 (BKAT II/1), Göttingen <sup>2</sup>2003

- SCHÜRMAN, HEINZ, Das Lukasevangelium, 1. Teil (HThKNT III/1), Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1984
- SEEBASS, HORST, Genesis II/1. Vätergeschichte I (11,27–22,24), Neukirchen-Vluyn 1997
- SEEBASS, HORST, Genesis II/2. Vätergeschichte II (23,1–36,43), Neukirchen-Vluyn 1997
- SEEBASS, HORST, Genesis III. Josephsgeschichte (37,1–50,26), Neukirchen-Vluyn 2000
- SCHROER, SILVIA, Samuelbücher (NSK.AT 7), Stuttgart 1992
- STOLZ, FRITZ, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981
- STUHLMACHER, PETER, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen/Zürich <sup>15</sup>1998
- UTZSCHNEIDER, HELMUT/OSWALD, WOLFGANG, Exodus I (IEKAT), Stuttgart 2013
- VAN RAD, GERHARD, Das erste Buch Mose/Genesis (ATD 2–4), Göttingen <sup>9</sup>1987
- WENGST, KLAUS, Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Joh 1–10 (ThKNT 4,1), Stuttgart <sup>2</sup>2004
- WESTERMANN, CLAUS, Genesis 1–11 (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1983
- WESTERMANN, CLAUS, Genesis 12–36 (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981
- WESTERMANN, CLAUS, Genesis 37–50 (BKAT I/3), Neukirchen-Vluyn 1982
- WILCKENS, ULRICH, Der Brief an die Römer, 1. Teilband: Röm 1–5 (EKK VI/1), Zürich u. a./ Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1987
- WILDBERGER, Jesaja 1–12 (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn 1972
- WILLI, THOMAS, 1 Chr I (BKAT XXIV/1), Neukirchen-Vluyn 2009
- WILLI-PLEIN, INA, Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK.AT 24,4), Zürich 2007
- WOLFF, HANS W., Dodekapropheten I. Hosea (BKAT XIV/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1976
- WOLTER, MICHAEL, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008
- WOLTER, MICHAEL, Der Brief an die Römer, Teilband 1: Röm 1–8 (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014
- WÜRTHWEIN, ERNST, 1 Könige 1–16 (ATD 11,1), Göttingen/Zürich <sup>2</sup>1985
- ZENGER, ERICH, Das Buch Ruth (ZBK.AT 8), Zürich <sup>2</sup>1992

## 2. Übrige Literatur

- ABEL, ERNEST L., The Genealogies of Jesus O ΧΡΙΣΤΟΣ, in: NTS 20 (1974) 203–210
- AHUIS, FERDINAND, Das »Großreich« Davids und die Rolle der Frauen. Eine Untersuchung zur Erzählung von der Nachfolge auf dem Thron Davids (2 Sam \*10–20; 1. Kön \*1+2) und ihrer Trägergruppe (BThS 83), Neukirchen 2007
- ALBERTZ, RAINER, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (ATD Erg. 8,1), Göttingen <sup>2</sup>1996
- ALKIER, STEFAN, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4. Intertextualität im Rahmen einer kategorialen Semiotik biblischer Texte, in: Ders./ Richard B. Hays (Hrsg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre (NET 10), Tübingen/Basel 2005, 1–22
- ALKIER, STEFAN, Zeichen der Erinnerung. Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition, in: K.-M. Bull/E. Reinmuth (Hrsg.), Bekenntnis und Erinnerung (FS H.-F. Weiß) (RThSt 16), Münster 2004, 108–128
- ALLISON, DALE C., Studies in Matthew. Interpretation Past and Present, Grand Rapids 2005.
- ALLISON, DALE C., The New Moses. A Matthean Typology, Mineapolis 1993

- ASSMANN, JAN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München<sup>2</sup>2006
- AUFRECHT, WALTER E., *Genealogy and History in Ancient Israel*, in: L. Eslinger/G. Taylor (Hrsg.), *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie (JSOTS 67)*, Sheffield 1988, 205–235
- AUSLOOS, HANS/LEMMELIJN, BÉNÉDICTE/KABERGS, VALÉRIE, *The Study of Aetiological Wortplay as a Content-Related Criterion in the Charakterization of LXX Translation Technique*, in: S. Kreuzer u. a. (Hrsg.), *Die Septuaginta. Entstehung, Sprache, Geschichte. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D) (WUNT 286)*, Tübingen 2012
- BACHTIN, MICHAEL M., *Die Ästhetik des Wortes*, hrsg. von R. Grübel, Berlin 1979
- BÄCHLI, OTTO, *Zur Aufnahme von Fremden in die altisraelitische Kultgemeinde*, in: H.J. Stoebe (Hrsg.), *Wort, Gebot, Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (FS W. Eichrodt) (AThANT 59)*, Zürich 1970, 21–26
- BACON, BENJAMIN W., *Die »Fünf Bücher« des Matthäus gegen die Juden*, in: J. Lange (Hrsg.), *Das Matthäus-Evangelium (WdF 525)*, Darmstadt 1980, 41–51
- BACON, BENJAMIN W., *Studies in Matthew*, New York 1930
- BALZ, HORST/SCHNEIDER, GERHARD, *Art. μνηστεύομαι*, in: EWNT II 1072
- BAMBERGER, BERNARD J., *Proselytism in the talmudic period*, New York 1986
- BAUCKHAM, RICHARD J., *Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage. Two Problems in the Matthean Genealogy*, in: *NovT* 37 (1995) 313–329
- BECKER, JÜRGEN, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen (AGJU 8)*, Leiden 1970
- BECKING, BOB, *Between fear and freedom. Essays on the interpretation of Jeremiah 30–31 (OTS 51)*, Leiden/Boston 2004
- BENOIT, PIERRE, *Der Tod des Judas*, in: Ders. (Hrsg.), *Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf 1956, 167–181
- BERGER, KLAUS, *Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 2532)*, Tübingen 2005
- BERGER, KLAUS, *Jesus als Nasoräer/Nasiräer*, in: *NT* 38,4 (1996) 323–335
- BLANTON, THOMAS R., *Saved by obedience. Matthew 1:21 in light of Jesus' teaching on the Torah*, in: *JBL* 132,2 (2013) 393–413
- BLOCH, RENÉ, *Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren (JSJ.S 145)*, Leiden/Boston 2011
- BLOCH, RENÉE, *Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition*, in: F. Stier/E. Beck (Hrsg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 95–172
- BOECKER, HANS J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen 1976
- BOECKER, HANS J., *Redeformen des israelitischen Rechtslebens*, Bonn 1959
- BOECKER, HANS J., *Überlegungen zur »Geschichte Tamars« (Gen 38)*, in: R. Kessler u. a. (Hrsg.), *»Ihr Völker, klatscht in die Hände!« (FS E.S. Gerstenberger)*, *Exegese in unserer Zeit 3: Kontextuelle Bibelinterpretation in lateinamerikanischer und feministischer Sicht 3*, Münster 1997, 49–68
- BOTTE, BERNDHARD, *Das Leben des Moses bei Philo*, in: F. Stier/E. Beck (Hrsg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 173–181
- BRATSIOTIS, NIKOLAUS P., *Art. שׂרָא*, in: *ThWAT* I (1973) 238–252
- BRINKTRINE, JOHANNES, *Gen 2,4a. Überschrift oder Unterschrift?*, in: *BZ N. F.* 9 (1965) 277

- BROER, INGO, Die Ankündigung des Emmanuels (Jes 7,14), in: B. Kollmann (Hrsg.), Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken (BThS 35), Göttingen 2010
- BROICH, ULRICH, Formen der Markierung von Intertextualität, in: Ders./Manfred Pfister (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 31–47
- BROICH, ULRICH, Zur Einzeltextreferenz, in: Ders./Manfred Pfister (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 48–52
- BROWN, RAYMOND E., The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke (Anchor Bible Reference Library), New York 1999
- BURGER, CHRISTOPH, Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 98), Tübingen 1970
- CALVIN, GARRET, Egypt as a Place of Refuge (FAT II 51), Tübingen 2011
- CARTER, WARREN, Evoking Isaiah. Matthean Soteriology and an Intertextual Reading of Isaiah 7–9 and Matthew 1:23 and 4:15–16, JBL 119 (2000) 503–520
- CONRAD, EDGAR W., The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah, in: CBQ 47 (1985) 656–663
- CROSS, FRANK M., A Response to Zarkovitch, in: S. Niditch (Hrsg.), Text and Tradition. The Hebrew Bible (SemeiaSt 32), Atlanta 1990, 99–104
- DEINES, ROLAND, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004
- DE JONGE, MARINUS, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin, Assen/van Gorcum 1953
- DIETRICH, WALTER, Die Josephszählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage (BThS 14), Neukirchen-Vluyn 1989
- DIETRICH, WALTER, David. Der Herrscher mit der Harfe (BG 14), Leipzig <sup>2</sup>2016
- DIETRICH, WALTER/NAUMANN, THOMAS, Die Samuelbücher (EdF 287), Darmstadt 1995
- DÖHLING, JAN-DIRK, Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefsträumen (Gen 37,5–11) und der Israel-Josefsgeschichte, in: BZ N. F. (2006) 1–30
- DOHMEN, CHRISTOPH, Art. עלמה, in: ThWAT VI (1989) 167–177
- DONNER, H., Adoption oder Legitimation?, in: OrAnt 8 (1969) 87–119
- DORMEYER, DETLEV, Pragmatische und pathetische Geschichtsschreibung in der griechischen Historiographie, im Frühjudentum und im Neuen Testament, in: T. Schmeller (Hrsg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009, 1–34
- DORMEYER, DETLEV, Mt 1,1 als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäusevangeliums, in: F. van Segbroeck u. a. (Hrsg.), The Four Gospels 1992 II (FS F. Neirynck), Leuven 1992, 1361–1384
- EBACH, JÜRGEN, Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur, in: Ders./R. Faber (Hrsg.), Bibel und Literatur, München <sup>2</sup>1998, 277–304
- EBACH, JÜRGEN, Liebe und solidarisches Handeln. Über biblische Paare, in: R. Faber/S. Lanwerd (Hrsg.), Kybele – Prophetin – Hexe. Religiöse Bilder und Weiblichkeitskonzeptionen, Würzburg 1997
- EBACH, JÜRGEN, Josef und Josef. Literarische und hermeneutische Reflexionen zu Verbindungen zwischen Genesis 37–50 und Matthäus 1–2 (BWANT 187), Stuttgart 2009



- EBNER, MARTIN, Das Matthäusevangelium, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh VI), Stuttgart <sup>2</sup>2013, 126–154
- EBNER, MARTIN, Der Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren. Zwei verschiedene Lesarten der »Jungfrauengeburt« in Mt 1,18–25, in: R. Kampling/ (Hrsg.), »Dies ist das Buch ...«. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte, Paderborn 2004, 177–202
- EBNER, MARTIN, »Evangelium«, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart <sup>2</sup>2013, 113–125
- EBNER, MARTIN/HEININGER, BERND, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn <sup>3</sup>2015
- EBNER, MARTIN, Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart 2016
- EBNER, MARTIN, Von gefährlichen Viten und biographisch orientierten Geschichtswerken. Vitenliteratur im Verhältnis zur Historiographie in hellenistisch-römischer und urchristlicher Literatur, in: T. Schmeller (Hrsg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009, 35–62
- EISSFELD, OTTO, Biblos geneoseōs, in: H. Bartdke (Hrsg.), Gott und die Götter (FS E. Fasher), Berlin 1958, 31–40
- EL MANSY, ALIYAH, Exogame Ehen. Die traditionsgeschichtlichen Kontexte von 1 Kor 7,12–16 (BWANT 206), Stuttgart 2016
- ELOFF, MERVYN, Exile, Restoration and Matthew's Genealogy of Jesus 'Ο ΧΡΙΣΤΟΣ, in: Neotest. 38 (2004) 75–87
- ELTROP, BETTINA, Den solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1996
- ERICKSON, RICHARD J., Joseph and the Birth of Isaac in Matthew 1, in: BBR 10,1 (2000) 35–51
- ERNST, MICHAEL, Art. Ehebruch, in: HNBL (2009) 162
- FABRY, HEINZ-JOSEF/SCHOLTISSEK, KLAUS, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 5), Würzburg 2002
- FENEBERG, RUPERT, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (HBS 58), Freiburg i. Br. 2009
- FICHTNER, JOHANNES, Die etymologischen Ätiologien in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, in: VT 6 (1956) 372–396
- FINLAY, TIMOTHY D., The Birth Report Genre in the Hebrew Bible (FAT II 12), Tübingen 2005
- FISCHER, ALEXANDER, David und Batseba. Ein literarkritischer und motivgeschichtlicher Beitrag zu II Sam 11, in: ZAW 101 (1989) 50–59
- FISCHER, IRMTRAUD, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222), Berlin 1994
- FISCHER, IRMTRAUD, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart <sup>4</sup>2013
- FISCHER, IRMTRAUD, Rut als Figur des Lebens. Ein Einspruch gegen die Konstruktion des Zusammenhangs »Frau und Tod«, in: JBTh 19 (2004) 103–120.
- FISCHER, IRMTRAUD, Art. Rachel, in: NBL III (2001) 276f.
- FITZMEYER, JOSEPH A., Art. παρθένος, in: EWNT III 93–95

- FOCKEN, FRIEDRICH-EMANUEL, Zwischen Landnahme und Königtum. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richterzählungen (FRLANT 258), Göttingen 2014
- FOHRER, GEORG, Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1–15 (BZAW 91), Berlin 1964
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (KStTh 5), Stuttgart 2006
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des »Evangeliums« nach Matthäus (NTA 10), Münster <sup>2</sup>1983
- FRANZ, MATTHIAS, Barmherzigkeit im Namen Gottes. Die Selbstvorstellung Jhwhs in Ex 33–34, in: JBTh 30 (2015) 75–88
- FRICKENSCHMIDT, DIRK, Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (TANZ 22), Tübingen 1997
- FUSS, BARBARA, »Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist ...«. Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament (NTA N. F. 37), Münster 2000
- GABE, GERNOT, Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltypologie des Matthäusevangeliums (WMANT 106), Neukirchen-Vluyn 2005
- GÄBEL, GEORG, Mehr Hoffnung wagen (Vom Senfkorn). Mk 4,30–32 (Q 13,18f. / Mt 13,31f. / Lk 13,18f. / EvThom 20), in: R. Zimmermann u. a. (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 327–336
- GALVIN, GARRETT, Egypt as a Place of Refuge (FAT II 51), Tübingen 2011
- GARLEFF, GUNNAR, Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief (Beiträge zum Verstehen der Bibel 9), Münster 2004
- GERHARDS, MEIK, Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006
- GENETTE, GÉRARD, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt am Main <sup>8</sup>1993
- GEWISS, JOSEF, Die Marienfrage, Lk 1,34, in: BZ N. F. 5 (1961) 221–254
- GIELEN, MARLIS, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115), Bodenheim 1998
- GIELEN, MARLIS, Die Passionserzählungen in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart 2008
- GIESEN, HEINZ, Galiläa – Mehr als eine Landschaft. Bibeltheologischer Stellenwert Galiläas im Matthäusevangelium, in: ETL 77,1 (2001) 24–45
- GNUSE, ROBERT K., Dreams and Dream Reports in the Writings of Flavius Josephus. A Tradition-Historical Analysis (AGJU 36), Leiden 1996
- GREIMAS, ALGIRDAS J., Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Jens Ihwe (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie 4), Braunschweig 1971
- HÄFNER, GERD, »Jene Tage« (Mt 3,1) und der Umfang des matthäischen »Prologs«. Ein Beitrag zur Frage nach der Struktur des Mt-Ev, in: BZ N. F. 37 (1993) 43–59
- HAM, CLAY A., The Minor Prophets in Matthew's Gospel, in: M.J.J. Menken/S. Moyise (Hrsg.), The Minor Prophets in the New Testament (LNTS 377), New York u. a. 2009

- HAARMANN, VOLKER, JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (ATHANT 94), Zürich 2008
- HAYS, RICHARD B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, London u. a. 1989
- HAYWARD, C.T. ROBERT, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*, Leiden/Boston 2010
- HEIL, JOHN P., *The Death and Resurrection of Jesus. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26–28*, Minneapolis 1991
- HEIL, JOHN P., *The Narrative Roles of the Women in Matthew's Genealogy*, in: *Bib.* 72 (1991) 538–545
- HELBIG, JÖRG, *Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3,141)*, Heidelberg 1996
- HELLER, JAN, *Namengebung und Namendeutung. Grundzüge der alttestamentlichen Onomatologie und ihre Folgen für die biblische Hermeneutik*, in: *EvTh* 27 (1967), 255–266
- HENSEL, BENEDIKT, *Die Vertauschung des Erstgeburtssgens in der Genesis. Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora (BZAW 423)*, Berlin/New York 2011
- HIEKE, THOMAS, *Biblos Geneseos. Mt 1,1 vom Buch Genesis her gelesen*, in: J.-M. Auwers/H.J. de Jonge (Hrsg.), *The Biblical Canon (BETL 163)*, Leuven 2003, 635–650
- HIEKE, THOMAS, *Die Genealogien der Genesis (HBS 39)*, Freiburg i.Br. u. a. 2003
- HIEKE, THOMAS, *Genealogie als Mittel der Geschichtsschreibung in der Tora und die Rollen der Frauen im genealogischen System*, in: I. Fischer (Hrsg.), *Hebräische Bibel – Altes Testament. Band 1: Tora*, Stuttgart 2010, 149–185
- HILBRANDS, WALTER, *Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit (CBET 48)*, Leuven u. a. 2007
- HOOD, JASON B., *The Messiah, His Brothers, and The Nations (Matthew 1.1–17) (LNTS 441)*, London/New York 2011
- HOLTHUIS, SUSANNE, *Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption*, Tübingen 1993
- HOLTZ, GUDRUN, »Kein Wort wird unwirksam sein, das von Gott kommt« (Lk 1,37). Die Geburt aus der Jungfrau Maria als Erweis der schöpferischen Macht des Wortes Gottes, in: J. Herzer u. a. (Hrsg.), *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*, Tübingen 2018, 123–148
- HÜBENTHAL, SANDRA, *Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament (SBB 57)*, Stuttgart 2006
- JÄHNICHEN, TRAUOGOTT, *Gerechtigkeit als Solidarität. Eine biblische Erinnerung*, in: M. Hofheinz u. a. (Hrsg.), *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik*, Zürich 2011, 41–58
- JANOWSKI, BERND/SCHOLTISSEK, KLAUS, *Art. Gottesbilder*, in: *HGANT* 229–231
- JAPHET, SARA, *Frauenamen und Genderperspektiven in der Chronik*, in: C.M. Maier/N.Calduch-Benages (Hrsg.), *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturge-schichtliche Enzyklopädie (Altes Testament 1.3: Schriften und spätere Weisheitsbücher)*, Stuttgart 2013, 37–56

- JOHNSON, BENJAMIN J.M., A Nazorean and a Nazarite: Jesus and Samson in Matthew 1–2, in: *ExpTim* 126 (2015) 586–592
- JOHNSON, MARSHALL D., *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus (MSSNTS 8)*, Cambridge <sup>2</sup>1988
- JOST, RENATE, *Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches (BWANT 164)*, Stuttgart 2006
- JUNKAL GUEVARA LLAGUNO, MIREN, Rut und Noomi fordern Leben und Erinnerung zurück, in: C.M. Maier/N.Calduch-Benages (Hrsg.), *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Altes Testament 1.3: Schriften und spätere Weisheitsbücher*, Stuttgart 2013, 221–238
- KALIMI, ISAAC, Paronomasie im Buch der Chronik. Ein Beitrag zur literarischen Forschung an der Arbeitsweise des Chronisten, in: *BZ N.F.* 41 (1997) 78–88
- KARRER, MARTIN, Jesus, der Retter (Sôtêr). Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament, in: *ZNE* 93 (2002) 153–176
- KÄSER, ANDREAS, *Literaturwissenschaftliche Interpretation und historische Exegese. Die Erzählung von David und Batseba als Fallbeispiel (BWANT 211)*, Stuttgart 2016
- KENNEDY, JOEL, *The Recapitulation of Israel. Use of Israel's History in Matthew 1:1–4:11 (WUNT II 257)*, Tübingen 2008
- KERTELGE, KARL, Art. *δικαιοσύνη*, in: *EWNT* I 786
- KESSLER, RAINER, Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter, in: Ders. (Hrsg.), *Studien zur Sozialgeschichte Israels (SBAB 46)*, Stuttgart 2009, 113–123
- KESSLER, RAINER, Die Sklavin als Ehefrau. Zur Stellung der 'amah, in: Ders. (Hrsg.), *Studien zur Sozialgeschichte Israels (SBAB 46)*, Stuttgart 2009, 124–133
- KESSLER, RAINER, *Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs (BEAT 59)*, Frankfurt a. M. 2015
- KIM, DOHYUNG, The Structure of Genesis 38. A Thematic Reading, *VT* 62 (2012), 550–560
- KIM, JONG-HOON, Zu den Textformen der neutestamentlichen Zitate aus dem Zwölfprophetenbuch, in: S. Kreuzer/M. Sigismund (Hrsg.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung (DSI 4)*, Göttingen 2013, 163–178.
- KINGSBURY, JACK D., *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975
- KINGSBURY, JACK D., The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel. A Literary-Critical Study, in: *CBQ* 49 (1987) 57–73
- KLAUCK, HANS-JOSEF, Judas. Ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg i.Br. u.a. 1987
- KLEIN, HANS, *Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus (BThSt 26)*, Neukirchen-Vluyn 1996
- KLEIN, HANS, Die Christologie in der Kindheitsgeschichte des Matthäus am Beispiel von Mt 1,18–25, in: J. Mrázek/J. Roskovec (Hrsg.), *Testimony and Interpretation. Early Christology and its Judeo-Hellenistic Milieu (FS P. Pokorný)*, London 2004, 157–170
- KLUMBIES, PAUL-GERHARD, Die Heilung eines Gelähmten und vieler Erstarrender (Die Heilung eines Gelähmten). Mk 2,1–12 (Mt 9,1–8; EvNik 6), in: R. Zimmermann u. a. (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 235–247
- KNOCH, OTTO, Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu vor dem Hintergrund der Christusverkündigung des NT, in: R. Kilian u. a. (Hrsg.), *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 37–59

- KNOPPERS, GARY N., Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah, in: JBL 120 (2001) 15–30
- KNOWLES, MICHAEL, Jeremiah in Matthew's Gospel (JSNTS 68), Sheffield 1993
- KOLLMANN, BERND, Der Priesterkönig zur Rechten Gottes (Ps 110), in: Ders. (Hrsg.), Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken, Göttingen 2010, 157–170
- KONRADT, MATTHIAS, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Matthäusevangelium, in: A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 219–260
- KONRADT, MATTHIAS, Davids Sohn und Herr. Eine Skizze zum davidisch-messianischen Kolorit der matthäischen Christologie, in: A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 146–170
- KONRADT, MATTHIAS, Die Taufe des Gottessohnes. Erwägungen zur Taufe Jesu im Matthäusevangelium (Mt 3,13–17), in: A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 201–218
- KONRADT, MATTHIAS, Die Rezeption der Schrift im Matthäusevangelium in der neueren Forschung, in: ThLZ 135,9 (2010) 919–932
- KONRADT, MATTHIAS, Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium, in: A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 288–315
- KONRADT, MATTHIAS, »Glücklich sind die Barmherzigen« (Mt 5,7). Mitleid und Erbarmen als ethische Haltungen im Matthäusevangelium, in: A. Euler (Hrsg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 413–442
- KONRADT, MATTHIAS, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007
- KRAMER, PHYLLIS S., Biblical Women that come in pairs. The Use of Female Pairs as a Literary Device in the Hebrew Bible, in: A. Brenner (Hrsg.), Genesis. A Feminist Companion to the Bible, Sheffield 1998, 218–232
- KRAUSE, JOACHIM J., Exodus und Eisdodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5 (VT.S 161), Leiden u. a. 2014
- KRENTZ, EDGAR, The Extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First Gospel, in: JBL 83 (1964) 409–414
- KRISTEVA, JULIA, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Literaturwissenschaft und Linguistik III (1972), 345–375
- KRÜGER, THOMAS, Genesis 38 – ein »Lehrstück« alttestamentlicher Ethik, in: R. Bartelmus u. a. (Hrsg.), Konsequente Traditionsgeschichte (FS K. Baltzer) (OBO 126), Freiburg (CH) 1993, 205–226
- KUNZ, ANDREAS, Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel, in: ZAW 111 (1999) 561–582
- KUROWSKI, PHILIPP, Der menschliche Gott aus Levi und Juda. Die »Testamente der zwölf Patriarchen« als Quelle judenchristlicher Theologie (TANZ 52), Tübingen 2010
- LEIBOLD, STEFFEN, Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur (HBS 77), Freiburg i. Br. 2014
- LEUENBERGER, MARTIN, Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (ATHANT 90), Zürich 2008

- LEVIN, YIGAL, Understanding Biblical Genealogies, *Genealogies*, in: CR.BS 9 (2001) 11–46.
- LERNER, BEREL D., Rahab and the harlot, and others philosophers of religion, in: JBQ (2000) 52–55
- LIMBECK, MEINRAD, Das Judasbild im Neuen Testament aus christlicher Sicht, in: H.J. Goldschmidt/M. Limbeck (Hrsg.), *Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament*, Stuttgart 1976
- LIPIŃSKI, EDWARD, Art. נָתַן, in: ThWAT V (1987) 693–712
- LISEWSKI, KRZYSZTOF D., Studien zu Motiven und Themen zur Josefsgeschichte der Genesis, Frankfurt a.M. 2008
- LOADER, JAMES A., Yahweh's Wings and the Gods of Ruth, in: I. Kottsieper/O. Kaiser (Hrsg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?« Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), Göttingen 1994, 389–401
- LOADER, WILLIAM, Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in the Writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs, Michigan/Cambridge 2011
- LÖHR, HERMUT, Isaak, Jakob, Esau, Josef, in: M. Öhler (Hrsg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 75–96
- LONG, BURKE O., *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament* (BZAW 108), Berlin 1986
- LÜCKING, STEFAN, Die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen, in: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (WUNT 147), Tübingen 2002, 140–165
- LUX, RÜDIGER, Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern (BG 1), Leipzig <sup>2</sup>2014
- LUX, RÜDIGER, Die Genealogie als Strukturprinzip des Pluralismus im Alten Testament, in: J. Mehlhausen (Hrsg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1985
- LUZ, ULRICH, Das Matthäusevangelium. Eine neue oder eine neu redigierte Jesusgeschichte?, in: Ders. (Hrsg.), *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 327–343
- LUZ, ULRICH, Die Geburtsgeschichten Jesu und die Geschichte, in: Ders. (Hrsg.), *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 55–74
- LUZ, ULRICH, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993
- LUZ, ULRICH, Die neue Jesus-Christus-Geschichte des Matthäus, in: Ders. (Hrsg.), *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 395–407
- LUZ, ULRICH, Eine thetische Skizze der matthäischen Christologie, in: Ders. (Hrsg.), *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 267–280
- LUZ, ULRICH, Intertexts in the gospel of Matthew, in: HThR 97 (2004) 119–137
- MAIER, CRISTEL/LEHMEIER, KARIN, Art. Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit, in: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* 178–180
- MAYER, GÜNTER, Art. נָוָה, in: ThWAT V (1986) 329–334
- MAYORDOMO-MARÍN, MOISÉS, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180), Göttingen 1998
- MEISTER, DANIEL J., Die intertextuelle Dimension der Darstellung der Gegner Jesu im Matthäusevangelium. Mit besonderer Berücksichtigung des Propheten Jeremia, Online-Ressource ([https://boris.unibe.ch/92209/1/15meister\\_dj.pdf](https://boris.unibe.ch/92209/1/15meister_dj.pdf)), 2016
- MENKEN, MAARTEN J.J., *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETL 173), Leuven 2004
- MILTON, HELEN, The Structure of the St. Matthew's Gospel, in: JBL 81 (1962) 175–181

- MOMOGLIANO, ARNALDO, *The Development of Greek History*, Cambridge/London 1993
- MONTEFIORE, HUGH W., *Josephus and the New Testament*, in: NT 4 (1960) 139–160
- MOO, DOUGLAS J., *Tradition and Old Testament in Matthew 27:3–10*, in: R.T. France/D. Wenham (Hrsg.), *Studies in Midrash and Historiography*, Vol. III, Eugene 1983
- MORIMURA, NOBUKO, *Tamar and Judah – A Feminist Reading of Gen 38*, in: T. Schneider/H. Schüngel-Straumann (Hrsg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten*, Freiburg i. Br. u. a. 1993, 2–18
- MÜLLNER, ILSE, *Sohn Davids und Sohn Abrahams. Jüdische Volksgeschichte als Familiengeschichte Jesu Christi*, in: T. Söding (Hrsg.), *Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft*, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 45–63
- MUSSIES, GERARD, *Parallels to Matthew's Version of the Pedigree of Jesus*, in: NovT 28 (1986) 32–47
- NAUMANN, THOMAS, *Schuld- und Beschämungsdiskurse im Auftritt des Propheten Natan (2 Sam 12)*, in: A. Grund-Wittenberg/R. Poser (Hrsg.), *Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt (BThS 173)*, Neukirchen-Vluyn 2018, 84–111
- NELLESSEN, ERNST, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium (SBS 39)*, Stuttgart 1969
- NOLLAND, JOHN, *Jechoniah and his Brothers (Matthew 1:11)*, in: BBR 7 (1997) 169–177
- NOLLAND, JOHN, *The sources for Matthew 2:1–12*, in: CBQ 60,2 (1998) 283–300
- NOTH, MARTIN, *Eine siedlungsgeographische Liste in 1 Chr 2 und 4*, in: *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 55 (1932) 97–124
- OBERFORCHER, ROBERT, *Die jüdische Wurzel des Messias Jesus aus Nazaret. Die Genealogien Jesu im biblischen Horizont*, in: M. Öhler (Hrsg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 5–26
- OBERFORCHER, ROBERT, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte (IThS 8)*, Innsbruck 1981
- ÖHLER, MARKUS, *Jesu in Ägypten*, in: W. Pratscher/M. Öhler/M. Lang (Hrsg.), *Das ägyptische Christentum im 2. Jahrhundert*, Wien 2008, 59–79
- OEMING, MANFRED, *Das wahre Israel. Die »genealogische Vorhalle« 1 Chronik 1–9 (BWANT 128)*, Stuttgart u. a. 1990
- OLMSTEAD, WESLEY G. *Matthew's Trilogy of Parables. The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28–22.14 (SNTSMS 127)*, Cambridge 2003
- OSTMEYER, KARL-HEINRICH, *Der Stammbaum des Verheißenen. Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1,1–17*, in: NTS 46 (2000) 175–192
- OSWALD, WOLFGANG, *Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2Samuel 7 und 12 und 1Könige 1 (AThANT 94)*, Zürich 2008
- PAFFENROTH, KIM, *Jesus as anointed and healing son of David in the gospel of Matthew*, in: Bib. 80,4 (1999) 547–554
- PAUL, DAGMAR J., *»Untypische« Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts (NTA N. F. 50)*, Münster 2005
- PERLITT, LOTHAR, *Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomiums (NAWG 1990)*, Göttingen 1990

- PESCH, RUDOLF, Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium. Redaktionsgeschichtliche und exegetische Beobachtungen, in: BZ N.F. 10 (1966) 220–245 und BZ N.F. 11 (1967) 79–95
- PFISTER, MANFRED, Konzepte der Intertextualität, in: U. Broich/Ders. (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 1–30
- PFISTER, MANFRED, Zur Systemreferenz, in: U. Broich/Ders. (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 52–57
- PLONER, MARIA T., Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte. Eine narrative und intertextuelle Analyse von Mt 1–2 (SBB 66), Stuttgart 2011
- POHLMANN, KARL-FRIEDRICH, Religion in der Krise – Krise einer Religion. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr., in: J. Hahn (Hrsg.), Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung (WUNT 147), Tübingen 2002, 40–60
- POPA, ROMEO, Allgegenwärtiger Konflikt im Matthäusevangelium. Exegetische und sozialpsychologische Analyse der Konfliktgeschichte (NTOA 111), Göttingen 2017
- POPLUTZ, UTA, Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100), Neukirchen-Vluyn 2008
- POPLUTZ, UTA, »M-Quelle« oder Konglomerat? Forschungsüberblick zum sogenannten matthäischen »Sondergut«, in: ZNT 36 (2015) 2–11
- POPLUTZ, UTA, Kinder Abrahams. Der universale Ursprung der matthäischen Kirche, in: BiKi 69,4 (2014) 211–216
- POPLUTZ, UTA, Mt 28,16f. und seine Bedeutung für die narrative Konstruktion des Matthäusevangeliums unter Berücksichtigung der Markusvorlage, in: J. Verheyden/G. van Belle (Hrsg.), An Early Reader of Mark and Q (BTAS 21), Leuven 2016, 251–268
- RECKENDORF, HERMANN, Über Paranomasie in den semitischen Sprachen. Ein Beitrag zur allgemeinen Sprachwissenschaft, Giessen 1909
- REDFORD, DONALD B., A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50) (VT.S XX), Leiden 1970
- REPSCHINSKI, BORIS, »For He Will Save His People from Their Sins« (Matthew 1:21). A Christology for Christian Jews, in: CBQ 68/2 (2006) 248–267
- REPSCHINSKI, BORIS, The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism (FRLANT 189), Göttingen 2000
- RENDTORFF, ROLF, Die Geburt des Retters. Beobachtungen zur Jugendgeschichte Samuels, in: R. Rendtorff (Hrsg.), Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments Neukirchen-Vluyn 1991, 132–141
- RIEDL, JOHANN, Die Vorgeschichte Jesu. Die Heilsbotschaft von Mt 1–2 und Lk 1–2 (BiFor 3), Stuttgart 1968
- RITTNER, CHRISTINE, Rachels Klage im antiken Judentum und frühem Christentum. Eine auslegungsgeschichtliche Studie (AGJU 52), Leiden 2003
- ROFÉ, ALEXANDER, The Monotheistic Argumentation in Deuteronomy 4,32–40. Contents, Composition and Text, in: VT 35 (1985) 434–445
- RÖLVER, OLAF, Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes. Beobachtungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums (BBB 163), Göttingen 2010



- ROOSE, HANNA, Das Aufleben der Schuld und das Aufheben des Schuldenerlasses (Vom unbarmherzigen Knecht) Mt 18,23–35, in: R. Zimmermann u. a. (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 445–460
- ROTHFUCHS, WILHELM, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums (BWANT 8), Stuttgart 1969
- ROTHENBUSCH, RALF, Die eherechtlichen Rechtssätze in Dtn 22,13–29 im Kontext der altorientalischen Rechtsgeschichte, in: G. Braulik (Hrsg.), Das Deuteronomium (ÖBS 23), Frankfurt a. M. 2003, 153–214
- RÜGER, HANS PETER, NAZAΠEΘ/NAZAPA; NAZAPHNOC/NAZΩPAIOΣ, in: ZNW 72 (1981) 257–263
- RÜGER, HANS PETER, Zum Problem der Sprache Jesu, in: ZNW 59 (1968) 113–122
- RUCK-SCHRÖDER, ADELHEID, Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie (WMANT 80), Neukirchen-Vluyn 1999
- SALM, EVA, Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38, Forschungen zur Bibel 76, Würzburg 1996
- SANDERS, JAMES A., *Ναζωπαῖος* in Matthew 2.23, in: C.A. Evans/W.R. Stegner (Hrsg.), The Gospel and the Scriptures of Israel (JSNTS 104), Sheffield 1994, 116–128
- SÄRKIÖ, PEKKA, Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1–2; 5; 14 und 32 (SESJ 71), Göttingen 1998
- SÄRKIÖ, PEKKA, Ruth und Tamar als fremde Frauen in dem davidischen Stammbaum, in: J. Jokiranta/A. Voitila (Hrsg.), Scripture in transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea scrolls in honour of Raija Sollamo (JSJ.S 126), Leiden/Boston 2008, 551–574
- SCAIOLA, DONATELLA, Frau und Gerechtigkeit im Alten Testament, in: A. Verrone/P. Nickl (Hrsg.), Welche Gerechtigkeit? Texte zum 4. Festival der Philosophie Hannover 2014 (Philosophie: Forschung und Wissenschaft 45), Münster 2016, 102–108.
- SCHAEDER, HANS H. Art. *Ναζαρηνός, Ναζωπαῖος*, in: ThWNT IV (1984) 879–884
- SCHARBERT, JOSEF, Ehe und Eheschließung in der Rechtssprache des Pentateuchs und bei Chronisten, in: G. Braulik (Hrsg.), Studien zum Pentateuch (FS W. Kornfeld), Wien 1977, 213–226
- SCHÄFER-BOSSERT, STEFANIE, Sex and crime in Genesis 38. Eine exegetische Auseinandersetzung mit der »Schuld der Tamar«, in: R. Kessler u. a. (Hrsg.), »Ihr Völker, klatscht in die Hände!« (FS E.S. Gerstenberger), Exegese in unserer Zeit 3: Kontextuelle Bibelinterpretation in lateinamerikanischer und feministischer Sicht 3, Münster 1997, 69–94
- SCHMITZ, BARBARA, Geschichte Israels (UTB 3547), Paderborn 2011
- SCHMITZ, BARBARA, Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (FAT 60), Tübingen 2008
- SCHNIDER, FRANZ/STENGER, WERNER, Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Matthäus. Strukturelle Beobachtungen zu Mt 1,1–17, in: BZ N.F. 23 (1979) 187–196
- SCHÖLLIG, HUGO, Die Zählung der Generationen im matthäischen Stammbaum, in: ZNW 59 (1968) 261–268
- SCHREIBER, STEFAN, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015
- SCHREIBER, STEFAN, Die Vita des Königs Jesus. Über die Gattung des Johannesevangeliums, in: T. Schmeller (Hrsg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009, 127–154

- SCHREIBER, STEFAN, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin/New-York 2000
- SCHULTE-MIDDELICH, BERND, Funktionen intertextueller Textkonstitution, in: U. Broich/Manfred Pfister (Hrsg.), Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 197–242
- SEEBASS, HORST, Herrscherverheißungen im Alten Testament (BThSt 19), Neukirchen-Vluyn 1992
- SEYBOLD, KLAUS, Art.  $\eta\kappa\lambda$ , in: ThWAT IV (1984) 589–591
- SEILER, STEFAN, Die Geschichte der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2). Untersuchung zur Literarkritik und Tendenz, Berlin/New York 1998
- SIEBERT-HOMMES, JOPIE, Die Geburtsgeschichte des Mose innerhalb des Erzählzusammenhangs von Exodus I und II, in: VT 42,3 (1992) 398–404
- SLINGERLAND, DIXON, The Transjordanian origin of St. Matthew's gospel, in: JSNT 3 (1979) 18–28
- SMIT, PETER-BEN, Something about Mary? Remarks about the Five Women in the Matthean Genealogy, in: NTS 56 (2010) 191–207
- SOARES PRABHU, GEORGE M., The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1–2 (AntBib 63), Rom 1999
- SPIECKERMANN, HERRMANN, Gottes erbarmungsvolle Liebe in der Zeit des zweiten Tempels, in: JBTh 30 (2015) 31–48
- SPINA, FRANK A, The Faith of the Outsider. Exclusion and Inclusion in the Biblical Story, Michigan/London 2005
- STAUDINGER, FERDINAND, Art.  $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma/\epsilon\lambda\epsilon\acute{\alpha}\omega/\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ , in: EWNT I 1046–1052
- STEGEMANN, HARTMUT, »Die des Uria«. Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1,1–17, in: G. Jeremias u.a (Hrsg.), Tradition und Glaube (FS K.G. Kuhn), Göttingen 1971, 246–276
- STEINER, TILL M., Salomo als Nachfolger Davids. Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und ihre Rezeption in 1 Kön 1–11 (BBB 181), Göttingen 2017
- S.STEMBERGER, GÜNTER, Narrative Theologie im Midrasch, in: Jud 47 (1991) 155–167.
- STEMBERGER, GÜNTER, Mose in der rabbinischen Tradition, Freiburg i.Br. 2016
- STENDAHL, KRISTER, The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament (ASNU 20), Uppsala 1954
- STENDAHL, KRISTER, Quis et unde? An Analysis of Mt 1–2, in: W. Eltester (Hrsg.), Judentum – Urchristentum – Kirche (FS J. Jeremias) (BZNW 26), Berlin 1964
- STEYN, GERT J., The Text Form of the Isaiah Quotations in the *Sondergut Matthäus* compared to the Dead Sea Scrolls, Masoretic Text and Septuagint, in: J. Cook/H.–J. Stipp (Hrsg.), Text-Critical and Hermeneutical Studies in Septuagint (VT.S 157), Leiden/Boston 2012, 427–450
- STIPP, HERMANN-JOSEF, Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42; Apg 20,7–12), in: Ders. (Hrsg.), Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischen Geschichtswerk und Prophetie (BZAW 442), Berlin/Boston 2013, 323–355
- STIPP, HERMANN-JOSEF, Simson, der Nasiräer, in: VT 45,3 (1995) 337–369
- STONE, LAWSON G., Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaktion of the Book of Joshua, in: CBQ 53 (1991) 25–36

- STOWASSER, MARTIN, Die Genealogien Jesu im Evangelium des Matthäus und Lukas, in: M. Fitzenreiter (Hrsg.), *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität* (IBAES V), Berlin 2005, 183–196
- SUERBAUM, ULRICH, Intertextualität und Gattung. Beispielreihen und Hypothesen, in: U. Broich/Manfred Pfister (Hrsg.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen 1985, 58–77
- TEUWSEN, BERNWARD, Die Frauen in der toledot/genealogie des Evangeliums nach Matthäus (Mt 1,1–25), in: WuA 42 (2001) 111–114
- THEISSEN, GERD, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formkritischen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1998
- TUOR-KURTH, CHRISTINA, Kindesaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik am Nichtausziehen und Töten neugeborener Kinder, Göttingen 2010
- UEBERSCHAER, FRANK, Vom Gründungsmythos zur Untergangssymphonie. Eine text- und literaturgeschichtliche Untersuchung zu 1Kön 11–14 (BZAW 481), Berlin/Boston 2015
- ULRICHSEN, JARL H., Die Grundschrift der Testamente der Zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift (AUU 10), Uppsala 1991
- UTZSCHNEIDER, HELMUT, Die LXX als »Erzählerin«. Beobachtungen an der LXX-Fassung der Geburts- und Kindheitsgeschichte des Mose (Ex 2,1–10), in: W. Kraus/M. Karrer (Hrsg.), *Die Septuaginta. Texte – Theologien – Einflüsse* (WUNT 252), Tübingen 210, 462–477
- VAN TILBORG, SJEF, Matthew 27:3–10. An Intertextual Reading, in: S. Draisma (Hrsg.), *Intertextuality in Biblical Writings* (FS B. van Iersel), Kampen 1989
- VARKRY, MOTHY, *Salvation in Continuity. Reconsidering Matthew's Soteriology*, Minneapolis 2017
- VERMÉS, GEZA, Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente, in: F. Stier/E. Beck (Hrsg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 61–93
- VÖGTLE, ANTON, Die Genealogie Mt 1,2–16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971, 57–120
- WAGNER, SIEGFRIED, Die Kundschaftergeschichten im AT, in: ZAW 76 (1964) 255–269
- WAHL, HARALD-MARTIN, Die Überschriften zu den Prophetenbüchern. Anmerkungen zu Form, Redaktion und Bedeutung für die Datierung der Bücher, in: ETL 70 (1994) 91–104
- WEIMAR, PETER, Exodus 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches, in: M. Vervenne (Hrsg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETL 126), Leuven 1996, 179–208
- WEIMAR, PETER, Gen 38 – Eine Einschaltung in die Josefsgeschichte, in: BN 138 (2008), 5–37
- WEIMAR, PETER, Josef. Eine Geschichte vom schwierigen Prozeß der Versöhnung, in: Ders. (Hrsg.), *Studien zur Josefsgeschichte* (SBAB 44), Stuttgart 2008, 9–27
- WEIMAR, PETER, Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte. Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), *Studien zur Josefsgeschichte* (SBAB 44), Stuttgart 2008, 297–316
- WEIMAR, PETER, »Wir werden dem Pharao Diener sein« (Gen 47,25b). Stellung und Bedeutung von Gen 47,13–26 im Rahmen der Josefsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), *Studien zur Josefsgeschichte* (SBAB 44), Stuttgart 2008, 221–296

- WILLITTS, JOEL, Matthew's Messianic Shepherd-King. In Search of ›The Lost Sheep of the House of Israel‹ (BZNW 147), Berlin 2008
- WHITTERS, MARK. F., Jesus in the Footsteps of Jeremiah, in: CBQ 68 (2006) 229–247
- WICK, PETER, Judas als Prophet wider Willen. Mt 27,3–10 als Midrasch, in: ThZ 1/57 (2001) 26–35
- WIESMÜLLER, WOLFGANG, Intertextualität versus Interpretation. Ein Fall von ›Dialogizität‹ in der literaturwissenschaftlichen Methodendiskussion, in: M. Gaál-Baróti/P. Basola (Hrsg.), »Millionen Welten.« (FS Á. Bernáth), Budapest 2001, 65–80
- WILK, FLORIAN, Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (BZNW 109), Berlin 2001
- WILLIAMS, JAMES G., Women Recounted. Narrative Thinking and the G-d of Israel, Sheffield 1982
- WILLI-PLEIN, INA, Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose, in: VT 41,1 (1991) 110–118
- WILSON, ROBERT R., Genealogy and History in the Biblical World (YNER 7), Yale 1977
- WITTE, MARKUS, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1–11,26 (BZAW 265), Berlin/New York 1998
- WITTE, MARKUS, Von der Gerechtigkeit Gottes und der Menschen im Alten Testament, in: Ders. (Hrsg.), Gerechtigkeit (ThTh 366), Tübingen 2012, 37–68
- WITTKÉ, BETTINA, Rahab, in: M. Keuchen/H. Kuhlmann/H. Schroeter-Wittke (Hrsg.), Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren, Leipzig <sup>2</sup>2006, 107–109
- WOLTER, MICHAEL, Der heilige Geist bei Paulus, in: JBTh 24 (2009) 93–119
- WOLFF, CHRISTIAN, Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum (TU 118), Berlin 1976
- WUCHERPFENNIG, ANSGAR, Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2 (HBS 55), Freiburg i. Br. 2008
- WUCHERPFENNIG, ANSGAR, Wie beginnt man ein Evangelium? Der Matthäusbeginn als Parodie einer Mosevita, in: J. Verheyden/G. van Belle (Hrsg.), An Early Reader of Mark and Q (BTAS 21), Leuven 2016, 139–158
- ZACH, MICHAEL, Die Ambivalenz des David-Bildes in II Sam 9–20; I Kön 1+2 (Oldenburgische Beiträge zu Jüdischen Studien 9), Oldenburg 2006
- ZAKOWITCH, YAIR, Rahab als Mutter des Boas in der Jesus-Genealogie (Matth. I 5), in: NT 17,1 (1975) 1–5
- ZAKOWITCH, YAIR, Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar (SBS 177), Stuttgart 1999
- ZAKOVITCH, YAIR, Humor and Theology or the Successful Failure of Israelite Intelligence. A Literary-Folkloric Approach to Joshua 2, in: S. Niditch (Hrsg.), Text and Traditions. The Hebrew Bible and Folklore (SemeiaSt 32), Atlanta 1990, 75–98
- ZEELANDER, SUSAN, Closure in Biblical Narrative, Leiden 2011
- ZEHETBAUER, MARKUS, Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik (SGKMT 35), Regensburg 1999
- ZELLER, DIETER, Die Ankündigung einer Geburt – Wandlungen einer Gattung, in: R. Pesch (Hrsg.), Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese, München u. a. 1981, 27–48
- ZELLER, DIETER, Geburtsankündigung und Geburtsverkündigung. Formgeschichtliche Untersuchungen im Blick auf Mt 1f, Lk 1f, in: K. Berger u. a. (Hrsg.), Studien und Texte zur Formgeschichte (TANZ 7), Tübingen u. a. 1992, 59–134

- ZIEMER, BENJAMIN, Die Umstände von Schwangerschaft und Geburt (Gen 3,16) im endkompositionellen Rahmen der Genesis, in: D. Dieckmann/D. Erbele-Küster (Hrsg.), »Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen«. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThS 75), Neukirchen 2006
- ZIETHE, CAROLIN, Auf seinen Namen werden die Völker hoffen. Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils (BZNW 233), Berlin/Boston 2018
- ZIMMERMANN, RUBEN, Geschlechtsmetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Blickfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT II 122), Tübingen 2001
- ZUCKSCHWERDT, ERNST, Nazōraios in Matth. 2,23, in: ThZ 31 (1975) 65–77

---

## Stellenregister (in Auswahl)

### 1. Biblische Schriften

#### 1.1 ALTES TESTAMENT

##### Genesis

1–11	201, 204f.	10,32	215
1,1–2,3	42	11(,10–26)	46, 213
1,1	47	11,10	200, 212f., 230
2,4	42–44, 48	11,11	231
2,5–3,24	43	11,28	82
4,1f.	69	11,29	206
4,1	74, 210	12,3	139, 144, 152
4,17–22	218	16,1–18,15	73, 88, 91f.
4,17	69, 210, 220	16	69, 83, 91f.
4,18	196, 203, 207f., 220	16,1	82
4,19–22	220	16,2	82, 86
4,19	210	16,4	74
4,21	200	16,7	91
4,25	67–69, 74, 76, 79, 210	16,11	75f., 78f., 88, 92f., 97f.
5,1	42–44, 48	16,12	94
5,2	43	16,15	76
5,3–32	43, 198	17,1–18,15	91f.
6–9	213	17,1	87, 91
7,4	182	17,16	92f.
7,12	182	17,17	78, 80, 87, 91, 93
7,17	182	17,19	80, 93, 102
10	206, 215	17,21	93
10,5	202	18,1–15	92
10,6	202, 216	18,1	91
10,8(b)–12	198	18,2	91
10,19	217	18,11	87
10,20	206	18,12	78, 93
10,21	197f., 213	18,13	78, 87
10,31	206	18,14	92f.
		18,15	78
		18,18	139
		19(,30–38)	69, 71, 75, 84f., 100, 104
		19,31	87
		19,33	74

- 19,35 75  
 19,36 85, 99f.  
 19,37 80  
 19,38 81, 85  
 20,3 51  
 21,1–7 69, 73, 91f.  
 21,1 88  
 21,2 73, 84, 97  
 21,3 76  
 22,17f. 154  
 24,43 17, 135  
 25,1 210  
 25,20–26 69, 88, 102  
 25,20 86  
 25,21 86, 88  
 25,23 92  
 25,25 76f., 79f.  
 25,26 76–80  
 27,36 78  
 29,16–30,24 83, 86, 217  
 29,23 86f.  
 29,28 82, 86  
 29,30 87  
 29,32 78  
 29,33 78f.  
 29,34 76f., 80  
 29,35 80, 86  
 30,1–7 82, 101  
 30,6 78, 80  
 30,7 73  
 30,8 80  
 30,11 81  
 30,12 73  
 30,16 88  
 30,17 88  
 30,18 78  
 30,20 78  
 30,22 87f.  
 30,23 78  
 30,24 80, 83  
 30,34 80  
 30,35 80  
 32,23–25 78  
 35,16–18 69–71, 89, 217  
 35,17 89f.  
 35,18 76, 81, 90  
 35,19 218  
 35,22–26 217f.  
 36,2 210  
 36,12 205, 210  
 36,20–30 216  
 37–50 19, 105–107, 159  
 37 105f., 108, 146, 148, 152, 155–157,  
 165f.  
 37,2–11 109, 146  
 37,2 109, 126, 146, 152  
 37,3 146, 153  
 37,4 146f.  
 37,5–11 108, 126, 146f., 156  
 37,7 153  
 37,8 108f., 146, 156  
 37,9 109, 146, 156  
 37,11 147, 158  
 37,18–26 147, 162  
 37,18 109, 147, 157f.  
 37,20 107, 147, 150, 158  
 37,21f. 147  
 37,22 147, 163  
 37,25 148, 155  
 37,25–27 148  
 37,26f. 159  
 37,26 147f., 163  
 37,27 147  
 37,28 126, 147f., 150  
 37,29f. 148  
 37,31–33 148  
 37,35 148  
 37,36 152  
 38,2 73, 85  
 38,3f. 242  
 38,3 76f.  
 38,(6–30) 33, 69–71, 84f., 90, 100, 104,  
 110, 223, 228–230, 238–240,  
 243, 246  
 38,7 99, 238  
 39,9–11 242  
 38,10 238, 241–243  
 38,14 241  
 38,18 85, 99f., 240  
 38,20 79  
 38,24 33, 75, 90f., 103, 241, 246  
 38,25 33, 75, 90, 241

- 38,26 195, 229, 238f., 241f., 246  
 38,29f. 77  
 38,30 79f.  
 39–45 146, 152, 165f.  
 39–41 109, 152  
 39,1 152  
 39,2–5 108  
 39,2f. 152  
 39,2 110, 152  
 39,3 152f.  
 39,4 108  
 39,5 108, 152  
 39,6 153  
 39,7–23 25  
 39,14 153  
 39,17 153  
 39,18–20 153  
 39,21 153  
 39,23 153  
 41 255  
 41,33–46 108  
 41,37–46 152  
 41,38 153  
 41,39 108  
 41,40f. 153  
 41,41 108, 153, 165  
 41,42 153  
 41,43 108  
 41,45 153  
 41,55 165  
 41,57 152f., 166  
 42,2 154  
 42,6 152  
 42,9 154  
 42,11 154  
 42,14 154  
 42,16 154  
 42,19 154  
 42,25 154  
 42,31 154  
 42,33 154  
 42,34 154  
 43,1f. 154  
 43,8 154  
 43,11 155  
 43,18 155
- 43,23 154  
 43,26 57, 155, 163  
 44,14 155  
 44,16 159  
 44,18–34 159  
 45,5 155  
 45,7 105, 155  
 45,9 165  
 46,8–27 206, 215–218  
 46,20 223  
 46,22 210  
 48,7 218  
 48,22 107  
 49,10 141  
 49,26 108, 120  
 50,20 155
- Exodus**  
 1,8–12.13f. 167f., 173, 178  
 1,15–2,10 167f., 171f., 174, 179  
 1,15–21 168f., 179  
 1,18f. 170  
 1,18 169f., 179  
 1,19 170, 179  
 1,20 170, 173  
 1,21 170  
 1,22–2,10 168–170, 180  
 1,22 74, 168–171, 179f.  
 2,1–10 69–71, 83, 86, 97, 168–171, 179f.  
 2,1 73  
 2,2 168, 170  
 2,3 170f., 179, 182  
 2,10 84, 168, 170f.  
 2,11–23 168  
 2,11f. 53  
 2,11 53, 168, 175  
 2,14f. 181  
 2,15 18, 175, 181  
 2,21f. 67–69, 71  
 2,21 86  
 2,22 76f.  
 2,23–6,1 175  
 2,23 168, 175  
 4,19f. 181  
 4,19 18, 29, 175, 182  
 4,20 175, 182



6,20 208  
 6,23 210  
 6,25 210  
 12 187  
 17,9 98  
 20,14 226  
 21,32 158  
 24,18 182  
 34,6f. 192  
 34,21 124  
 34,28 182

#### Levitikus

18,15 243, 246  
 20,12 243, 246  
 20,14 241  
 21,9 229, 241

#### Numeri

6,7 120  
 11,28 98  
 26,60 207

#### Deuteronomium

1,38 98  
 4,39 235  
 9,9 182  
 9,11 182  
 9,18 182  
 9,25 182  
 10,10 182  
 20,7 96  
 22,13–29 96  
 22,13 51  
 22,22 244  
 22,23–27 244  
 22,23f. 244–246  
 22,24 244  
 22,28f. 244  
 24,1–4 245  
 24,1 51  
 25,5–10 239f., 243  
 25,6 239  
 25,9 151  
 34,1–4 182

#### Josua

2 195, 234–236, 238  
 2,1 226  
 2,9–14 234  
 2,10 235  
 2,11 195, 228, 235f.  
 2,12–14 235f.  
 2,12 195, 229, 234, 236  
 2,14 195, 229, 234, 236, 238  
 6 229, 234  
 6,17 226  
 6,25 235f.

#### Richter

8,31 75f., 97  
 13(,2–24) 19, 69, 73, 75, 82, 88, 91–93,  
 97f., 118f.  
 13,2 86  
 13,3 86, 88, 91–93, 102  
 13,4 88  
 13,5 75, 86, 88, 91, 94, 98, 103f., 118f.  
 13,6 88  
 13,7 75, 88, 91, 118  
 13,8–10 94  
 13,8 89  
 13,9 88f.  
 13,10 88  
 13,13 94  
 13,16 92  
 13,24 82  
 13,25 94  
 14,2 82, 89  
 14,3 82, 89  
 14,4 82, 89  
 14,5 82, 89  
 14,6 89  
 14,10 89  
 14,19 89  
 16 118  
 16,19 94  
 16,22 94  
 16,31 89

#### Rut

1 238  
 1,8 195, 229, 237

- 1,20 78  
 2,20 195, 229, 237  
 3,10 195, 229, 237f.  
 4,13–17 69–71, 75, 83f., 89f., 170, 240  
 4,13 74f.  
 4,14 90  
 4,15 90  
 4,16 84  
 4,17 76, 84, 90, 219  
 4,18–22 90, 219  
 4,18 42, 200
1. Samuel  
 1,1–20 73, 87, 102  
 1,5 86  
 1,6 86  
 1,11 92  
 1,19 87f.  
 1,20 75  
 1,21–3,21 86  
 2,5 86  
 2,20 88, 92  
 4,19–22 69, 71, 73, 89f.  
 4,19 75, 89  
 4,20 89f.  
 4,21 76, 81  
 16(,1–13) 139–141, 144, 249  
 16,3 139  
 16,12 153  
 16,13 139  
 16,14 139  
 18f. 141  
 18,4 153  
 23,2 187
2. Samuel  
 1,10 120  
 3,2–5 211  
 5,1–5 140  
 5,2 57, 140–142, 145  
 7,14f. 123  
 11,1–12,25 69–71, 74f., 85, 90, 227–230,  
 248–250  
 11(,1–27) 196, 223, 233f., 247, 249f., 256  
 11,1–7 251  
 11,1 250
- 11,4f. 247  
 11,4 74f.  
 11,5 75, 90, 103  
 11,6–13 247  
 11,15 247  
 11,25 248  
 11,26f. 247  
 11,27 36, 73, 85, 196, 230, 234, 247f.,  
 250f., 256  
 12,1–25 247, 249  
 12,1–4 247, 251  
 12,1 247  
 12,4 251  
 12,6 251  
 12,7–12 248  
 12,7 251  
 12,9 230, 248  
 12,11 248  
 12,14 248  
 12,24f. 76, 79  
 12,24 67f., 80
1. Könige  
 4,17–19 114  
 5,27–32 114  
 9,8 182  
 11,11–13 112  
 11,11 114  
 11,24 113  
 11,26–12,33 35, 65, 108, 110–112, 115,  
 126f., 254  
 11,26–28 109  
 11,26 111, 114  
 11,27f. 114  
 11,27 111  
 11,29–39 111, 123  
 11,37 109, 111, 114  
 11,39 110, 112, 126  
 11,40 109, 113, 115  
 11,42 114  
 11,43 113, 116  
 12,1–25 109  
 12,1 113  
 12,2 113  
 12,3 113  
 12,4 114

- 12,7 114  
 12,18 114  
 12,19 110, 114  
 12,20 113f.  
 12,21–24 114  
 12,24<sup>LXXa-z</sup> 111f.  
 12,24<sup>LXXd-e+o</sup> 113  
 12,25 114, 116, 123  
 12,26–33 110, 112, 121, 123, 254  
 12,27 126  
 12,30 110, 112  
 12,33 126  
 19,19–21 29  
 17,22 90
2. Könige  
 1,8 28  
 2,14–16 230  
 4,8–17 73, 75, 91f., 97  
 4,14 87, 94  
 4,16 92f.  
 17,1–23 112  
 17,16 112, 126
1. Chronik  
 1–9(,34) 204, 207, 218  
 1,1–4 198  
 1,1 199  
 1,4 215  
 1,17 215, 221  
 1,24–27 215, 221  
 1,28–9,34 215  
 1,32f. 216  
 1,32 210  
 1,35–54 216  
 2–9,34 215–218, 221  
 2,1f. 221, 231  
 2,3–4,23 205, 207, 229  
 2,3 207, 211f., 226  
 2,4 210, 212, 220  
 2,5–4,20 212  
 2,5 220  
 2,7 220  
 2,9 220  
 2,10–15 214, 220, 231  
 2,10 213f.
- 2,11 200  
 2,16 197, 207, 209  
 2,17 197, 205  
 2,19 210, 220  
 2,21 210  
 2,24 208, 210  
 2,25(28)–33 210  
 2,26 205, 209f.  
 2,29 210  
 2,36–41 219  
 2,42 205, 207  
 2,46 210  
 2,48 210  
 2,49 206  
 2,50 220  
 3,1–14 220, 232  
 3,1–9(,a) 206, 214  
 3,1–4 211  
 3,1 206f., 211  
 3,4 207, 211, 220, 232  
 3,5 207, 211  
 3,9 200, 207  
 3,10 222  
 3,14 206  
 3,15 208, 220  
 3,16 231  
 3,17 230  
 3,19 205, 207  
 4,1 219  
 4,4 205  
 4,5 210  
 4,6 210  
 4,9f. 78  
 4,18 210  
 4,19 207  
 4,21–23 212  
 5,6 213  
 5,27–6,34 213  
 5,27–29 203, 213, 221  
 5,27 203, 221  
 5,28 222  
 5,29 205, 221f.  
 5,30–41 196, 203, 213, 219  
 5,30 222  
 5,34 198f., 208  
 5,36 213

5,41	213	Psalmen	
6,1	203	2,(7)	123, 252
6,18–23	219	19,8	90
6,18	198f., 208, 213	35,17	90
6,23	210	69,26	159
6,24	206	72	252
6,35–38	220	78,52f.	142
6,39	216	89,15	239
7,14	210	89,27f.	123
7,15	231	110	31
7,16	75, 97	116,7	90
7,18	207, 209	136	237
7,21f.	67		
7,23	66–69, 76	Sprichwörter	
7,28	216	1,1	45f.
7,29	217	30,1	45f.
7,30	207	31,1	45f.
7,32	207		
8,1f.	200	Kohelet	
8,8–14	211	1,1	45
8,9.	226		
8,11	211, 226	Jesus Sirach	
9,3–34	216	46,1	98
		49,1	120
2. Chronik			
9,29	111	Jesaja	
10	111	1,1	44–46
11,1–4	114	5,1–9,6	137
23,11	120	7,1	135
		7,6	135
Esra		7,10–17	134, 186
7,1–5	197, 213	7,14	17, 51f., 78, 104, 134–137, 255
		8,1–4	69, 71, 75, 89
		8,3f.	97
Nehemia		8,3	74, 81
1,1	45	8,8	135f.
		8,10	135f.
Tobit		8,19–9,6	137f.
1,1	44–46	8,23–9,6	137f., 186
		8,23–9,1	134, 255
Ester		8,23	41, 117, 138
2,7	84	9,1	138
		9,3	138
Ijob		9,5	138, 223
33,30	90	9,6	138
		11,1	140

36f. 134  
63,11 171

#### Jeremia

1,1–3 44  
1,1 45  
2,34 130  
6,8 131  
7 130  
7,6 130  
7,31f. 131  
12,3 131  
18,2f. 130  
19,(1–13) 58, 130–132, 185  
22,3 130  
23,1–4 142  
26,15<sup>MT</sup>/33,15<sup>LXX</sup> 130  
31,15<sup>MT</sup>/38,15<sup>LXX</sup> 156, 184f.

#### Klagelieder

1,1 90  
1,16 90  
1,19 90

#### Baruch

1,1 44

#### Ezechiel

17,22–24 30  
31,6 30  
34,23 142  
34,25 124  
34,27f. 142  
37 101

#### Daniel

4,7–9 30  
4,11 30  
4,18f. 30

#### Hosea

1,2–9(2,2) 75, 89  
1,3 73  
1,4 97  
1,6f. 97  
1,6 78, 81

1,9 81, 97  
6,6 193–195  
11,1 18, 61, 121f.

#### Amos

1,1 44f.  
2,6 150f.

#### Obadja

1,1 45f.

#### Micha

4,1–3 154  
5,1–5 140  
5,1 57, 140–142, 144f.

#### Nahum

1,1 44–46

#### Sacharja

1,1 44  
11 58  
11,4 131  
11,7 131  
11,12f. 130, 159  
11,13 59

### 1.2 NEUES TESTAMENT

#### Matthäus

1,1 13, 15f., 35, 41f., 44, 46–49, 62f., 104,  
134, 139, 186, 253–255  
1,2–16(.17) 35f., 44, 49f., 62f., 105, 195–  
197, 209, 222–227, 229–234,  
238, 250, 252f., 256  
1,2–6(a) 63, 232, 234  
1,2 47, 105, 196, 223–225, 231f., 250f.  
1,3 223–226, 230, 233, 250f., 256  
1,5 195, 224–226, 228–230, 233, 250f., 256  
1,6(b)–10 63, 184, 232–234, 247, 250  
1,6 16, 36, 184, 195, 224–226, 228–230,  
232–234, 247, 249–251, 254, 256  
1,7–10 231  
1,10 184, 231  
1,11–16 232

- 1,11 49, 63, 223, 225, 230–232, 234, 248, 250f.
- 1,12–16 63, 234
- 1,12 49, 225, 230, 248, 250
- 1,15 106
- 1,16 15, 49, 105, 126, 196, 223–227, 230–234, 250f., 254, 256
- 1,17 16, 41, 49, 63, 232, 234, 250f., 254
- 1,18(b)–25 19, 33, 47, 49, 63, 100, 163, 251, 253
- 1,18b–21.24f. 65f., 95–97; 101f., 104, 122f., 243, 254
- 1,18(b)–19 50f., 99
- 1,18 15f., 42, 44, 47, 49–52, 61–63, 66, 95f., 99f., 102, 122, 136, 176, 224, 244–246, 253f.
- 1,19 33, 50–52, 66, 96, 99f., 104f., 190, 195, 229, 239, 243–246
- 1,20–25 50–53
- 1,20f. 50–52, 100, 102, 104, 126, 176
- 1,20 47–49, 51f., 61, 66, 91, 96, 98–100, 102–105, 136f., 186, 246, 253, 255
- 1,21 47f., 52, 66, 98f., 102–104, 133, 136f., 176f., 180, 183, 253, 255
- 1,22f. 17, 51, 66, 95, 97, 118, 132–134, 137, 231, 137
- 1,22 98, 136
- 1,23 17, 47f., 52, 99f., 104, 118, 134–136, 186, 244, 253, 255
- 1,24f. 50–52, 103
- 1,24 50, 52, 58, 66, 96, 98, 100, 176, 246
- 1,25 47f., 52, 66, 97, 99f., 105, 136, 224, 253
- 2,1–4,16 40f., 49, 53, 63, 115, 123, 253f.
- 2,(1–23) 18, 49, 53–61, 117, 127, 141, 145, 156f., 163, 179, 183, 185
- 2,1–12 53–57, 60, 140f., 145, 179
- 2,1(b)–9(b) 55f.
- 2,1–6 40f., 55, 177, 253
- 2,1(b)–3 56
- 2,1f. 156, 178
- 2,1 16, 53–55, 60, 140f., 254
- 2,2 15f., 40, 56, 139f., 156, 177f., 180, 255
- 2,3–6 257
- 2,3 16, 56, 140f., 178, 185, 250, 254, 256
- 2,4–6 56, 141
- 2,4 15, 56, 140, 254
- 2,5f. 177
- 2,6 17, 40f., 54, 57, 127, 133, 140–142, 144f., 177f., 255
- 2,7f. 56
- 2,7 179
- 2,8 53, 163
- 2,9(c)–12 55f., 162f.
- 2,9 16, 53, 56, 139f., 156, 180, 254f.
- 2,10 56
- 2,11 53, 56f., 140, 163, 224
- 2,12 54–56, 163, 179f.
- 2,13–18 55, 57–59
- 2,13–15 18, 54f., 57, 115, 117, 122f., 126f., 163, 180
- 2,13f. 181
- 2,13 53f., 57, 98, 105, 115, 126, 157, 165, 176, 180f., 224
- 2,14 53, 58, 165
- 2,14f. 127, 180
- 2,15 17f., 47f., 54f., 57, 61f., 98, 118, 121f., 133, 137, 253
- 2,16–18 16, 36, 54, 57, 122, 183, 185, 231, 250, 257
- 2,16 57, 132, 179f., 184, 188, 250, 255f.
- 2,17f. 132f., 184, 188, 256
- 2,17 184
- 2,18 17, 157, 184f.
- 2,19–23 54f., 59f., 62, 116, 122f., 116f., 122f., 126f., 253
- 2,19–21 18, 59, 121, 181
- 2,19f. 126
- 2,19 59, 98, 105, 181f.
- 2,20 29, 53, 116, 182, 224
- 2,21 35, 39f., 53f., 58f., 116, 121, 127, 224, 255
- 2,22f. 38, 53–55, 59
- 2,22 16, 19, 53, 59, 62, 65, 105, 116, 126f., 254f.
- 2,23 17, 37f., 40, 54, 59f., 62, 116–119, 123, 127, 133
- 3,1–4,16 49, 53, 55, 60–62
- 3,1–12 55, 60f., 126, 190
- 3,1–6 60
- 3,1f. 38
- 3,1 38, 53, 60

3,3	60	5,17f.	125
3,4	60	5,17	125, 189, 195, 256
3,5	60	5,19	193
3,6	60	5,20	124, 189
3,7–12	60, 125	5,31	245
3,13–4,11	55, 57, 61f., 121, 123, 127, 189, 254	5,45	190
3,13–17	61, 123, 125	6,1–18	246
3,13	60f.	6,1	189f.
3,15	61, 123, 125, 189f.	6,2–4	192
3,16f.	62	6,2	16, 190
3,17	47f., 54, 61f., 123, 126, 253	6,3	190
4,1–11	61f., 123, 125	6,4	190
4,1	61, 125, 182	6,5	16
4,2	182	6,16	16
4,3	47f., 54, 61, 123, 253	6,33	189
4,4	17, 133, 183	7,28	13
4,6	17, 47f., 54, 61, 123, 133, 253	8,2–4	15, 132
4,7	17, 123, 133	8,5–13	143–145
4,8–10	125, 182	9,1	117
4,10	17, 125f., 133	9,2–8	15, 132f., 177, 187, 193
4,11	39f., 61f., 126	9,2	137, 193
4,12–16	38, 40f., 49, 53, 55, 62, 117, 253	9,4	257
4,12f.	53, 123, 126f., 139	9,6	187
4,12	39, 60, 62, 117	9,8	187
4,13	62, 116–118, 188	9,9	29, 193
4,14–16	17, 53, 62, 118, 132f.	9,10–13	193
4,14	117	9,13	15, 124, 189f., 193, 195, 246, 254, 256
4,15f.	39f., 133, 138, 186, 231, 255	9,25	120
4,15	40f., 117, 126, 139, 255	9,27	134, 190, 193f.
4,16	38, 40f., 48f., 138f.	9,35	39f., 143, 187
4,17–25,46	13, 166	9,36	129, 142, 190, 193
4,17–16,20	13, 38	10,1	142, 145, 187
4,17	13, 38f., 40f., 60, 126f., 134, 144f., 186, 253, 255	10,5–8	142, 144
4,18–22	38	10,6	129, 142, 144f.
4,22	38, 40	10,17	35
4,23–9,35	13, 38	10,41	190
4,23–25	40	11,1	13
4,23	35, 39, 187	11,2	13
4,23f.	143	11,19	119
4,25	117, 143f.	12,1–8	124, 193, 247
5–7	29, 37, 39, 183, 190	12,5–7	34
5,6	189	12,7	15, 124, 190, 195, 254
5,7	190–192	12,8	194
5,10	189	12,11f.	34
		12,23	134
		12,34	16, 196, 250, 253, 257

- 12,39 257  
 13,17 190  
 13,43 190  
 13,49 190  
 13,53 13  
 14,15–21 5, 125, 166, 187  
 14,13f. 194  
 14,14 190, 193  
 14,19 187  
 14,20 195  
 15,21–28 142–145, 194, 238  
 15,22 134, 193f.  
 15,24 40, 129, 142, 144f., 255  
 15,26 194  
 15,27 194  
 15,28 143f., 195  
 15,29–39 125, 132, 166, 187, 194, 255  
 15,32 190, 194  
 15,36 187  
 15,37 195  
 16,4 257  
 16,13–20 13  
 16,16 15, 121, 253  
 16,21–28,20 38  
 16,21–25,46 13  
 16,21 13, 40  
 17,1–10 164  
 17,14–21 132  
 17,15 193f.  
 18,18 187  
 18,21 191  
 18,23–34 191  
 18,27 190f.  
 18,33 190  
 18,33 191f.  
 18,34 192  
 18,35 191  
 19,1 13  
 20,4 190  
 20,30 134, 190, 192–194  
 20,31 134, 190, 192–194  
 20,34 190, 193f.  
 21,9 134, 157  
 21,10 185  
 21,15 134, 157  
 21,32 125, 190  
 21,33–46 107, 129, 157  
 21,38 107, 157f.  
 22,44 31  
 23,4 16  
 23,13–39 16  
 23,16f. 129  
 23,19 129  
 23,23 190, 195, 254  
 23,24 129  
 23,28 190  
 23,29–39 132  
 23,29 190  
 23,35 132, 185, 190  
 23,37 190  
 23,46 190  
 24,45–51 107f.  
 24,45 108  
 24,47 108  
 25,31–46 13, 61, 192  
 26,1–28,20 13f.  
 26,1 13  
 26,3f. 157f.  
 26,4 165  
 26,14–16 58, 158  
 26,28 103, 176, 193  
 26,57–68 57f.  
 26,63 15  
 26,64 31, 164  
 26,69–71 121  
 26,71 119, 121  
 26,72 121  
 27,1–10 57–59, 129f., 132, 164, 185, 196, 254  
 27,1–8 130–132  
 27,1f. 57f., 158  
 27,1 57, 130, 132, 158  
 27,2 57f., 158, 163  
 27,3–10 57f., 257  
 27,3f. 58  
 27,3 57f., 158  
 27,4 57–59, 130, 132, 159, 251  
 27,5 58  
 27,6–8 159  
 27,6 58f., 160f.  
 27,7 130f., 160f.  
 27,8 58f., 130, 132, 159, 185  
 27,9f. 58, 130, 160f.



- 27,9 58f., 130, 158, 160  
 27,11–26 163  
 27,11 162f.  
 27,14 163f.  
 27,18 158  
 27,19 164, 190  
 27,20–25 257  
 27,23 164  
 27,25 185f.  
 27,29 162  
 27,37 103, 162  
 28,1–10 103  
 28,14 163  
 28,15 162  
 28,16–20 41, 103, 166  
 28,18–20 35, 144  
 28,18 126, 164, 195  
 28,19f. 165
- Markus  
 1,1 47  
 1,6 28  
 1,10f. 62  
 1,12f. 62  
 1,16–18 29  
 2,1–12 193  
 2,15–17 193  
 2,23–28 145  
 4,30–32 30  
 6,14 117  
 6,34 194  
 7,24–30 144  
 10,47 119f.  
 12,1–12 107  
 14,10f. 158  
 15,1 58
- Lukas  
 1,5–2,52 14, 69, 106  
 1,11 102  
 1,12 102  
 1,13 52, 91  
 1,28 91  
 1,30 102  
 1,31f. 103f.  
 1,31 52, 104
- 1,32 104  
 1,34 120  
 1,35 103f.  
 1,69 145  
 2,10 102  
 2,11 103f.  
 3,23(b)–38 138  
 3,23 106  
 4,16–30 24  
 4,16 118  
 6,1–5 33  
 7,34 119  
 18,37 119  
 20,9–19 107
- Johannes  
 1,1–18 14  
 1,1 31, 47  
 1,49 123  
 2,1–11 120  
 4,5 107  
 18,5 119  
 18,7 119  
 19,19 118–121
- Apostelgeschichte  
 1,15–20 159  
 2,22 118–121  
 2,36 120  
 3,6 119  
 4,10 119  
 4,25 145  
 6,14 119  
 7,1–53 107  
 21,9 96  
 22,8 119  
 26,9 119
- Römerbrief  
 1,3f. 101
- Hebräerbrief  
 11,21f. 107
- Offenbarung  
 7,8 107

**2. Frühjüdische Schriften**

## 2.1 FLAVIUS JOSEPHUS

Antiquitates Judaicae  
 2,33 148  
 2,205–237 173  
 2,205 173–175, 178  
 2,206 169  
 2,210 180  
 2,212–216 173  
 2,215 173, 175f.  
 2,224–227 174  
 4,72 119  
 4,253 51  
 17,224–229 117  
 19,294 119

## De Bello Judaico

2,20–38 117

## 2.2 PHILO VON ALEXANDRIEN

## De mutatione nominum

121 98

## De virtutibus

220–222 229

## De vita Mosis

2,1 14, 4

2,2f. 178

## 2.3 JÜDISCH-HELLENISTISCHE LITERATUR

## Apokalypse Abrahams

1,1 45

## Josef und Asenat

8 105

## Jubiläenbuch

34,12f. 106

34,18 106

41,1 229

## Liber Antiquitatum Biblicarum

8,9 148

9,10 172

## Testamente der Zwölf Patriarchen

*Juda*

10,1 229

*Sebulon*

2,9 149

3,1–2a 150

3(,2b–8) 148–151, 162

3,2b–3 151, 160f.

3,2b 161

3,3 148–150, 161

3,4–8 149–151, 161

4 149f.

*Josef*

1–3 106

## 2.4 QUMRAN

## 1QIsaa/Erste Jesajarolle

7,14 135

**3. Rabbinisches Schrifttum**

## 3.1 MISCHNA

## Ketubbot

8,1 96

## 3.2 TARGUMIM

## Targum Pseudo-Jonathan

zu Gen 37,28 148f., 151

zu Gen 38,24 229

zu Ex 1,15 178

## 3.3 MIDRASCHIM

## Pirqe de Rabbi Eliezer

38,4 148, 151

