

Eduard Schweizer

Das Evangelium nach Matthäus

Neues Testament Deutsch 2. Neubearbeitung

Band 2

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus

Das Evangelium nach Matthäus

Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus

Das Neue Testament Deutsch

Neues Göttinger Bibelwerk

In Verbindung mit Paul Althaus, Horst R. Balz,
Hermann Wolfgang Beyer, Hans Conzelmann, Joachim Jeremias,
Eduard Lohse, Albrecht Oepke, Karl Heinrich Rengstorf, Julius Schniewind,
Wolfgang Schrage, Siegfried Schulz, Eduard Schweizer, Gustav Stählin,
August Strobel und Heinz-Dietrich Wendland

herausgegeben von Gerhard Friedrich

Teilband 2

Das Evangelium nach Matthäus

13. Auflage

1. Auflage dieser neuen Fassung

66.—73. Tausend



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1973

Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus

Das Evangelium nach Matthäus

Übersetzt und erklärt
von
Eduard Schweizer



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1973

Verzeichnis der Abkürzungen

Abkürzungen und Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften im Gesamtwerk

Mk.	Joh.	1. Kor.	Eph.	1. Thess.	1. Tim.	Hebr.	2. Petr.	3. Joh.
Mt.	Apğ.	2. Kor.	Phil.	2. Thess.	2. Tim.	Jak.	1. Joh.	Jud.
Lk.	Röm.	Gal.	Kol.	Phlm.	Tit.	1. Petr.	2. Joh.	Offb.

Q = Redequelle (s. Einführung, 2)

Jüdisches Schrifttum 2./1. Jh. v. Chr.

Aristeasbrief	Ps.Sal. = Psalmen Salomos (LXX, pharis.)
äth.Hen. = äthiopischer Henoch	1Q, 4Q, usw. = Schriften aus der 1./4.
Bar. = Baruch (LXX)	Höhle des jüd. Klosters Qumran (s. S. 10)
Damask. = Damaskusschrift (Qumran)	Sir. = Jesus Sirach (LXX)
Eliasoffenbarung (christlich überarbeitet)	Test. XII = Testamente der 12 Patriarchen
Jub. = Jubiläen	(Dan usw.)
Judith (LXX)	Test. Abr. = Testament des Abraham (chr.)
LXX = Septuaginta (AT, griech. Übersetzung)	Tob. = Tobit (LXX) [überarbeitet]
2.-4. Makk. = 2.-4. Makkabäer (LXX)	Weish. = Weisheit Salomos (LXX)

1./2. Jh. n. Chr. und später

4. Esra	= Esraapokalypse (Ende 1. Jh.)
griech. Bar.	= griechische Baruchapokalypse (2./3. Jh.)
Leben Adams	
Josephus, Jüdische Altertümer, Jüdischer Krieg (Ende 1. Jh., Rom)	
Philo (viele Schriften, älterer Zeitgenosse Jesu, Alexandrien)	
Ps.-Philo	= Pseudo-Philo (von Qumran beeinflusst?)
slav.Hen.	= slavischer Henoch
syr.Bar.	= syrische Baruchapokalypse (Ende 1. Jh.)
Targ.Ps.jon.	= Targum Pseudo-Jonathan (freie aramäische Wiedergabe von 1.-5. Mose)

Christliches Schrifttum 1./2. Jh. n. Chr. und später

Apostelbrief	= Epistula Apostolorum (2. Jh., Kleinasien oder Ägypten)
äth. Petrusoffenbarung	= äthiopische Petrusapokalypse (2. Jh., Ägypten?)
1. Clem.	= 1. Clemensbrief (ca. 96 n. Chr., Rom)
2. Clem.	= 2. Clemensbrief (Predigt, Mitte 2. Jh.)
Did.	= Didache (Kirchenordnung, Ende 1. Jh., Syrien?)
Didaskalie	= (3. Jh., Syrien?)
5. Esra	= 4. Esra 1-2 (christlich)
Hermas	= Hirt des Hermas (Offenbarung, Mitte 2. Jh., Rom)
Ignatius Magn.	= Ignatius, Brief an die Magnesier (um 100 n. Chr., Kleinasien)
3. Korintherbrief	= Teil der Paulusakten (gegen 200 n. Chr., Kleinasien?)
Naz.ev.	= Nazaräerevangelium (judenchristlich, 1. Hälfte 2. Jh.)
Od.Sal.	= Oden Salomos (1. Hälfte 2. Jh., Syrien)
Paulusapokalypse	= (3./4. Jh.?)
Petrusakten	= (um 200 n. Chr., Kleinasien)
Polykarp	= Polykarpbrief (Anfang 2. Jh., Kleinasien)
Ps. Clem.	= Pseudoclementinen (Homilien, Recognitionen um 200 n. Chr., Brie-
Pt.ev.	= Petrus-evangelium (Mitte 2. Jh.?) [fe[ad virgines] 3. Jh., Syrien)
Thomasev.	= Thomasevangelium (Mitte 2. Jh., Syrien, übersetzt bei K. Aland, Synopsis Quattuor Evangeliorum 1971)

ISBN 3-525-51306-2

Umschlag: Karlgeorg Hofer, Offenbach. © Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1936; 1973.
 Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch
 oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. Gesamtherstellung:
 Hubert & Co., Göttingen

DAS EVANGELIUM NACH MATTHÄUS

Eduard Schweizer

Einführung

1. Der sofort in die Augen springende Unterschied dieses Evangeliums zu dem des Markus ist seine *größere Länge*. Sieht man genauer zu, wird das noch auffälliger, weil die meisten bei Markus stehenden Geschichten viel kürzer erzählt sind (s. zu 8,1-4 Einleitung). Der Hauptanteil an der Erweiterung geht also auf *neuen Stoff*, neben den vorgeordneten Kindheitsgeschichten vor allem auf die Einfügung größerer Reden Jesu zurück. Man könnte daher vermuten, Matthäus sei weniger am Geschichtlichen des Lebens Jesu als an der Lehre gelegen. So einfach ist die Antwort aber nicht, weil gerade Matthäus die Gemeinde nicht nur an Jesu eigene Worte, sondern auch an Jesu eigenes Tun binden will und gerade in diesem Punkte gegenüber Markus eher skeptisch ist (s. Exkurs zu 7,13-23 [3]). Auch die neu aufgenommenen, über das ganze Evangelium zerstreuten Hinweise auf Schriftstellen wollen gerade in dem, was sich im Leben Jesu geschichtlich abgespielt hat, die Erfüllung des von Gott verheißenen Heils aufzeigen. Freilich sind Wundergeschichten und ähnliches nicht an sich wichtig, sondern werden auf ihre Bedeutung für die Gemeinde hin befragt; aber nur weil sich dieses oder jenes bei Jesus und seinen Jüngern historisch zugetragen hat, ist es noch immer für die Gemeinde verbindlich; d. h. gerade als historisches Ereignis wird es „durchsichtig“ für die Gegenwart (vgl. zu 8,23). Doch muß im einzelnen der Rückblick am Ende über die theologische Leistung des Evangelisten Auskunft geben. Über die Wahrheitsfrage vgl. die Einleitung zum Markusevangelium, 5.

2. In den Kapiteln 3-4 und 12-28 folgt Matthäus fast ausnahmslos Markus. Obwohl er ziemlich viel zusätzlichen Stoff einschiebt, folgen sich die Abschnitte in genau der gleichen Reihenfolge wie dort und stimmen oft auch im Wortlaut fast völlig überein (z. B. 15,32-39; 16,24-28). Da die Entwicklung deutlich von Markus zu Matthäus fortschreitet, nicht umgekehrt, wie 13,1; 14,1.15; 15,15; 19,1; 20,22 (s. d.) als sechs Beispiele unter vielen zeigen, kann man nur schließen, daß Matthäus das Markusevangelium gekannt hat. Unter dem zusätzlichen Stoff finden sich zahlreiche Abschnitte, in denen Matthäus und Lukas weithin wörtlich übereinstimmen (z. B. 3,7-10). Auffälligerweise folgen auch sie zunächst in der gleichen Reihenfolge. Sie wird auch dann nicht verlassen, wenn die Evangelisten diese Abschnitte gegenüber Markus an verschiedenen Stellen einschieben. So folgen sich bei beiden Worte des Täufers, Versuchungsgeschichte, alle Worte der lukanischen Feldrede, die auch in der matthäischen Bergpredigt erscheinen, und die Heilung des Knechtes des Hauptmanns in Kapernaum, obwohl Matthäus die Bergpredigt sofort auf die erste

Jüngerberufung folgen läßt, Lukas aber erst, nachdem er den ganzen Abschnitt Mk. 1, 21-3, 19, der bei Matthäus erst später kommt, schon erzählt hat, und obwohl Lukas die Heilung des Knechtes unmittelbar an die Feldrede anschließt, Matthäus aber dazwischen noch die von Lukas schon vorher berichtete Heilung des Aussätzigen aus Mk. 1, 40-45 einschibt. Das läßt sich schwerlich anders erklären als mit der *Zweiquellentheorie* (s. Einleitung zu Markus, 1.); sie besagt, daß Matthäus neben Markus auch die Redequelle (abgekürzt Q) gekannt hat (s. zu 4, 1-11 Einleitung). Q hat im wesentlichen nur Worte oder Gespräche Jesu enthalten (vgl. zu 8, 5-13 Einleitung). Da der Markusstoff wie der Q-Stoff über große Strecken hinweg, je für sich gesehen, dieselbe Reihenfolge aufweisen, nicht aber in der Zusammenfügung der beiden Traditionen, kann es sich nicht um eine gemeinsame Überlieferung handeln, in der beides schon verbunden gewesen wäre; also weder um ein Urevangelium, z. B. eine Vorform unseres Matthäus, noch um ein schon durch den Q-Stoff angereichertes Markusevangelium. Seit der Entdeckung des Thomasevangeliums, das relativ spät zu datieren ist und Jesu Worte schon stark verändert wiedergibt, wissen wir sicher, daß es Sammlungen gab, die nur Jesusworte enthielten. Solche Sammlungen von „Worten der Weisen“ stehen in direkter Fortsetzung dessen, was wir schon in den Sprüchen und in der Weisheit Salomos finden. Auch inhaltlich gehört die Redequelle weithin in diese Linie (s. Exkurs zu 23, 34-39); freilich so, daß es sich um stark auf die Endzeit ausgerichtetes weisheitliches Denken handelt. So steht auch das noch ausstehende Kommen Christi im Zentrum; doch hat sich Karfreitag (s. zu 4, 1-11 Einl.; 23, 37. 39) und Ostern (s. zu 11, 27) ebenfalls darin niedergeschlagen, und sehr wahrscheinlich hat die Gemeinde, die Q las, daneben die Karfreitags- und Ostergeschichte in ihrer gottesdienstlichen Liturgie gekannt, wie auch in der jüdischen Tradition nach Abschluß des Alten Testaments Lehre und Geschichte als zwei Überlieferungsstränge weithin gesondert nebeneinander herliefen.

3. Freilich ist dieses Schema der zwei Quellen noch zu einfach; vor allem ist damit nicht erklärt, warum Mt. 5-11 so auffällig von der Reihenfolge des Markus abweicht. In der Einleitung zu 4, 17-11, 30 wird vermutet, daß z. B. die in der Feldrede Lk. 6, 20-49 enthaltenen Worte schon in der Gemeinde des Matthäus ergänzt und umgestaltet für katechetische Zwecke verwendet worden sind und daß vielleicht etwas ähnliches auch mit einigen Geschichten von Taten Jesu geschehen ist. Wie Matthäus z. B. in Kap. 3 und 4 Markus folgt, ihn aber von Q her auffüllt, wie er ferner in Abschnitten, die in beiden Traditionen erscheinen, zwar Markus folgt, sich aber in Wortlaut und Anordnung gelegentlich Q anschließt, so könnte er sich in der Bergpredigt und der Sammlung der Taten Jesu von einem in seiner Gemeinde gebräuchlichen „Katechismus“ bestimmen lassen. Man wird sich auch nicht vorstellen dürfen, daß einfach aller bei Matthäus und Lukas gemeinsame Stoff in Q gestanden hätte. Wo, wie z. B. beim Gleichnis vom Mahl (22, 1-10; Lk. 14, 15-24) weder der Wortlaut noch die Einordnung übereinstimmen, obwohl es sich um dasselbe Gleichnis handelt, bleibt dies sehr zweifelhaft. Hier wäre *mündliche Tradition* denkbar, die den Stoff verschieden ausgestaltet hat, wobei nicht einmal ausgeschlossen ist, daß einige Unterschiede auch darauf zurückgingen, daß Jesus

das gleiche Gleichnis mehr als einmal mit gewissen Differenzen erzählt hat. Das Markusevangelium könnte außerdem Matthäus und Lukas in einem Wortlaut vorgelegen haben, der nicht genau unserem Text entspricht. Bei handschriftlichen Kopien können kleine Veränderungen vorkommen; z.B. gibt es eine Reihe von Handschriften der Apostelgeschichte, die an vielen Stellen einen anderen, etwas längeren Text, so etwas wie eine Neuauflage darbieten. Das könnte kleine Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas gegen Markus (außerhalb von Kap. 8-9 s. z.B. zu 26, 75) erklären. Wichtiger ist, daß man sich Matthäus nicht als modernen Wissenschaftler vorstellen darf, der Markus genau kopiert und jede Abänderung bewußt überlegt hat. Selbstverständlich erzählt er die ihm vorliegenden Geschichten in freier Weise nach, auch beeinflusst durch die Form, in der Worte Jesu oder Erzählungen in seiner Gemeinde, eventuell sogar in ihrer Liturgie, lebendig waren. Dennoch zeigen diese, oft unbewußt erfolgenden Änderungen, eine theologische Entwicklung auf. So wenig man sich also den Vorgang allzu mechanisch vorstellen darf, obwohl die genau eingehaltene Reihenfolge im Aufbau nur bei Vorlage eines schriftlichen Exemplars denkbar ist, so sehr muß man doch sorgfältig auf das achten, was weggelassen, zugefügt oder verändert wird. Oft verraten nämlich gerade solche unbewußt erfolgenden Neuformulierungen, wie sich das Interesse und das Verständnis verlagert hat. Darum wird im folgenden Kommentar dort, wo der Markustext parallel läuft, die dazu gegebene Erklärung vorausgesetzt und nur noch hervorgehoben, was sich bei Matthäus gewandelt hat. Die wichtige Frage nach der geschichtlichen Grundlage, aber auch nach vormarkinischen Darstellungen wird also bei diesen Abschnitten nicht noch einmal behandelt. Hier wird also nicht Traditions-, sondern nur *Redaktionsgeschichte* geboten (vgl. Einleitung zu Markus, 2. und 3.).

4. Papias berichtet Mitte des zweiten Jahrhunderts: „Matthäus hat in hebräischer Sprache die Sprüche (Logien) zusammengestellt, es übersetzte sie aber jeder, wie er dazu fähig war.“ Das Wort „Sprüche“ läßt auf Redegut schließen; immerhin ist nicht unmöglich, daß er dabei auch an Geschichten gedacht hätte, wie ja auch der deutsche Ausdruck „Wort Gottes“ beides zusammenschließt. Freilich kann damit nicht unser Evangelium gemeint sein, da dieses sicher keine Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen darstellt; ganz abgesehen davon, daß die unter 2. und 3. dargestellte Vorgeschichte den direkten Bericht eines Augenzeugen (Mt. 9,9) ausschließt und auch einige Zitate nur in der griechischen Übersetzung der Bibel in den Text hinein passen. Auch läßt sich die Verschiedenheit der Evangelien sicher nicht auf so einfache Weise mit unterschiedlicher Übersetzung erklären. Der Papiassatz zeigt: a) Mitte des zweiten Jahrhunderts war die Verschiedenheit der Evangelien ein Problem. b) Unser Evangelium wurde mit dem Herrenjünger Matthäus, der 9,9 erscheint, in Verbindung gebracht. c) Man wagte aber nicht, es direkt auf ihn zurückzuführen, sondern dachte an eine semitische Urform. d) Wahrscheinlich wurde diese sogar nur auf die oder einige darin enthaltene Jesusworte beschränkt. Der von Jesus berufene Zöllner kann aber auch nicht der sein, der Q zusammengestellt hat, weil auch der Q-Stoff in sich sehr uneinheitlich ist und, z.B. in der Versuchungsgeschichte, schon längere theologische Reflexion,

unter anderem auch den Gotteshohntitel, voraussetzt. Wie unsicher die Tradition zu dieser Zeit schon war, zeigt sich etwa an den vom gleichen Papias erzählten wunderlichen Legenden über eine Totenerweckung durch die Töchter des Philippos und anderes mehr (s. zu Mk. 16, 18). Möglich bleibt also nur, was schon die Änderung des Namens Levi (Mk. 2, 14) in Matthäus (Mt. 9, 9) vermuten läßt, daß der *Zöllner Matthäus* in der Gemeinde, die hinter unserem Evangelium steht, bekannt war, und daß man vielleicht gewisse, im einzelnen nicht mehr faßbare Berichte über Jesus auf ihn zurückführte.

5. Aus dem Inhalt des Evangeliums läßt sich einiges erschließen. Zeitlich ist es sicher nach 70 anzusetzen (s. 22, 7, Einl.); da die Markustradition schon bekannt und weiter gestaltet ist, auch schriftgelehrte Auseinandersetzungen, wie sie nach 70 stattfanden, neben älterem Stoff zu vermuten sind, kann man, ohne Sicherheit zu finden, Anfang der achtziger Jahre vermuten. Als Ort bleibt *Syrien* immer noch am wahrscheinlichsten. Einerseits ist die Verbindung mit dem palästinischen Judentum und seiner Gesetzesauslegung deutlich spürbar; andererseits ist die Weite der Völkerwelt und die Aufnahme der Heiden in die nachösterliche Gemeinde schon selbstverständlich geworden. Die Zerstörung Jerusalems spielt zwar eine Rolle; sie ist aber nicht am eigenen Leib durchlitten worden, und der Auszug der Jerusalemer Christenheit aus der Stadt ist höchstens noch hinter der schon von Markus übernommenen Tradition spürbar, nicht aber bei Matthäus selbst. Dazu kommt, daß der Hinweis auf die Verfolgung durch heidnische Behörden und das allen Völkern damit gegebene Zeugnis in 10, 18 trotz aller Änderungen von Markus übernommen, ja verstärkt wird. Gewiß wäre das auch in Palästina möglich; vergleicht man aber selbst noch das Johannesevangelium, das nur von Verfolgungen durch die Synagoge spricht, wird man doch ein Gebiet jenseits der Grenzen Palästinas annehmen, wenn auch Galiläa, das 4, 15 hervorgehoben wird, nicht ganz ausgeschlossen bleibt. Für Syrien spricht, daß die Person des Petrus, vor allem seine verbindliche Auslegung der Jesusgebote auf ihre Bedeutung für neue Situationen hin, eine große Rolle spielt (s. zu 16, 19); denn Petrus hat nach Apg. 12, 17 Jerusalem verlassen. Im syrischen Antiochia ist er sicher gewesen, wie wir aus Gal. 2, 11 ff. wissen, freilich wohl auch in Korinth (1.Kor. 1, 12; vgl. 3, 22; 9, 5); doch kommt Griechenland (und Kleinasien) schwerlich in Frage, weil der Charakter der matthäischen Gemeinde sehr anders ist als der der paulinischen oder der aus anderen Schriften bekannten kleinasiatischen (vgl. Exkurs zu 7, 13-23), und weil auch alle Erinnerungen an Paulus oder paulinische Aussagen fehlen. Deutlich ist der jüdische Hintergrund. Jüdische Sitten sind allen bekannt (s. zu 15, 5); die Auseinandersetzung mit der Gesetzesfrage ist zentral (s. zu 5, 17-20), und der Sabbat wird noch gehalten (s. zu 24, 20). Zwar dient die Auseinandersetzung mit den Pharisäern vor allem der Warnung an die Gemeinde (s. Einleitung zu Kap. 21-25); dennoch muß dahinter noch die Diskussion mit den entscheidenden Vertretern der Synagoge stehen. Vor allem ist doch die Methode schriftgelehrter Gesetzesinterpretation, die „löst“ und „bindet“, noch immer zentral für Matthäus und seine Gemeinde (s. zu 16, 19; 18, 18). Daß Worte wie 23, 2 f., die die pharisäische Lehre als autoritativ gelten lassen, überliefert werden, vor allem aber der

Aufforderung, trotz aller Freiheit vom Kultgesetz doch die noch strenger gesetzlich Denkenden nicht zu verletzen, eine besonders hervorgehobene Stellung in der Gemeindeordnung gegeben wird (vgl. zu 17,24-27), zeigt, daß das Gespräch mit der jüdischen Synagoge noch nicht einfach abgebrochen ist. Andererseits läßt ein Wort wie 27,25 erkennen, daß sich Gemeinde und Synagoge endgültig getrennt haben, auch wenn die Hoffnung auf die Bekehrung von Juden nicht begraben ist. Die Gemeinde, in der Matthäus lebt, hat einen ausgesprochen eigenen Charakter, wie er sonst nur in der Didache, also vermutlich ebenfalls in Syrien, auf noch etwas weiter fortgeschrittener Stufe zu finden ist (s. Exkurs zu 7,13-23). Diese Gemeinde zeigt noch starke Verbindungsfäden zum historischen Jesus, wörtliche Übernahme seiner Weisungen mit einem gewissen asketischen Einschlag, Hochschätzung der ethischen Forderungen, der schriftgelehrten Auslegung und der charismatischen Vollmacht. Vermutlich ist das für die syrische Kirche überhaupt typisch, nicht nur für eine kleine Gruppe darin. Beide Möglichkeiten sind zwar denkbar; aber die Didache und die Tatsache, daß unser Evangelium relativ früh zum kirchlichen Hauptevangelium wurde, weisen eher auf das erstere. Der Evangelist wird also am ehesten unter den Judenchristen der syrischen Kirche zu suchen sein.

6. Bei den nicht schon im Markuskommentar besprochenen Abschnitten ist meist die Aufteilung in *Einleitung*, *Einzelauslegung* und *Schlußbemerkung* beibehalten. Die erste bietet die Traditionsgeschichte, die letzten die theologische Aussage in nochmaliger Zusammenfassung. Wo nichts anderes bemerkt ist, ist bei Rückverweisen immer die Einzelauslegung gemeint. In der Übersetzung folge ich, freilich mit zahlreichen Änderungen, Schniewind, dessen Auslegung auch immer noch mit Gewinn zu vergleichen ist. Für einen Kommentar ist möglichste Genauigkeit und Nähe zum griechischen Text entscheidender als guter Klang und moderner Ausdruck, die für gottesdienstliche oder private Lesung wichtig sind. Die eigentlich wissenschaftliche Begründung einiger ungewohnter Thesen kann hier nicht gegeben werden. Ich habe manches davon an verschiedenen Stellen veröffentlicht und hoffe, die Aufsätze später in einem Sammelbändchen zusammenzufassen.

7. Wenn ich diesen Versuch, Matthäus zu verstehen, der evangelisch-theologischen Fakultät Wien widmen darf, dann als kleines Zeichen der Dankbarkeit für die mir auf ihren Antrag hin von der Universität Wien verliehene Würde eines Ehrendoktors. Es könnte sein, daß eine Gemeinde, die durch Jahrhunderte hindurch als Minorität gelebt, die Verfolgung durchlitten, oft in wörtlich verstandener Nachfolge Jesu Heim und Hof verlassen und sich dennoch im Untergrund, ohne jede institutionelle Sicherung, ohne Amtsträger und theologische Schulung erhalten hat, die Botschaft gerade dieses Evangeliums für die heutige Zeit besonders gut und besser als ich versteht.

Wissenschaftliche Kommentare: A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* ¹1963; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (Theol. Komm. zum NT III) ²1971; P. Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament Vol 1) 1963.

Allgemeinverständliche Auslegungen: J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2) ¹²1968; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger NT I) ¹1965; K. Stendahl, *Matthew*, in: *Peake's Commentary on the Bible*, 1962, S. 769-798.

Abhandlungen: W. Trilling, Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, ³1964; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, ²1966; E. Haenchen, Der Weg Jesu, ²1968; G. Bornkamm/G. Barth/H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, ⁶1970; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, Untersuchungen zur Theologie des Matthäus, ³1971; K. Stendahl, The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament, ²1968; M. J. Suggs, Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel, 1970.

Rabbinische Quellen sind hier zitiert nach (H. Strack und) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, ⁵1969. Wo nichts anderes angegeben ist, sind die Stellen immer zu dem behandelten Vers in Bd. I zu finden.

Die *Texte aus Qumran* sind übersetzt bei J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, Bd. I (Übersetzung), Bd. II (Anmerkungen), 1960, und bei E. Lohse, Die Texte aus Qumran, Hebräisch und deutsch, ²1971, 4QDb (zu Damask. 15, 15–17) in J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums, I 1965, 263, Anm. 221, andere jüdische Texte bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, I II ²1921; P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928.

Für *Einleitungsfragen* vgl. den Schluß der Einleitung zum Mk.-Kommentar.

Die *Apostolischen Väter* sind am leichtesten zugänglich bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, ²1924, apokryphe Evangelien ebenda I ³1959, anderes II ³1964.

Der Gebrauch einer *Synopse*, etwa der von C. H. Peisker nach der Zürcher Bibel zusammengestellten (¹⁰1970) oder der von J. Schmid nach dem Text des Regensburgers Neuen Testamentes (⁵1968), ist fast unerlässlich.

NB. Für einen Beitrag an eine Studienreise nach Palästina danke ich der Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich.

I. Das Werden Jesu 1, 1–4, 16

Matthäus unterscheidet sich von Markus (und Johannes) darin, daß er wie Lukas von Geburt und Kindheit Jesu erzählt. Damit soll von allem Anfang an, schon bevor Jesus anfängt zu wirken, gezeigt werden, daß von dem die Rede ist, in dem sich Gottes Verheißungen erfüllen (s. Exkurs zu 1, 18–25) und auf den die Völker harren (s. Schlußbemerkungen zu 4, 12–16). Von Johannes dem Täufer, der Taufe Jesu, seiner Versuchung und seinem Zug nach Galiläa wird wie bei Markus berichtet; aber so, daß der Stoff ergänzt ist aus der Redequelle Q. Dadurch wird die geforderte Umkehr und das drohende Gericht noch stärker betont (s. zu 3, 7–12) und zugleich gegenüber einem messianisch-revolutionären Mißverständnis abgegrenzt (s. Schlußbemerkungen zu 4, 1–11). In einem dem Matthäus eigenen Zusatz 3, 14f. klingt das ihm wichtige Thema der durch Jesus neu geprägten Gerechtigkeit zum erstenmal an.

Jesus als Ziel der Geschichte Gottes (1, 1-17)

¹ Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.

² Abraham zeugte Isaak, Isaak zeugte Jakob, Jakob zeugte Juda und seine Brüder. ³ Juda zeugte Perez und Serah mit der Thamar. Perez zeugte Hezron, Hezron zeugte Aram, ⁴ Aram zeugte Aminadab, Aminadab zeugte Nahesson, Nahesson zeugte Salma. ⁵ Salma zeugte Boas mit der Rahab, Boas zeugte Jobed mit der Ruth, Jobed zeugte Jesse, ⁶ Jesse zeugte den König David.

David zeugte Salomo mit der Frau des Uria; ⁷ Salomo zeugte Rehabeam, Rehabeam zeugte Abia, Abia zeugte Asaph, ⁸ Asaph zeugte Josaphat, Josaphat zeugte Joram, Joram zeugte Usia, ⁹ Usia zeugte Jotham, Jotham zeugte Ahas, Ahas zeugte Hiskia, ¹⁰ Hiskia zeugte Manasse, Manasse zeugte Amos, Amos zeugte Josia; ¹¹ Josia zeugte Jojachin und seine Brüder zur Zeit der Babylonischen Verbannung.

¹² Nach der Babylonischen Verbannung zeugte Jojachin Sealthiel, Sealthiel zeugte Serubabel, ¹³ Serubabel zeugte Abiud, Abiud zeugte Eliakim, Eliakim zeugte Asor, ¹⁴ Asor zeugte Zadok, Zadok zeugte Achim, Achim zeugte Eliud, ¹⁵ Eliud zeugte Eleasar, Eleasar zeugte Matthan; Matthan zeugte Jakob, ¹⁶ Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria, von der Jesus geboren wurde, welcher der Messias heißt.

¹⁷ Alle Geschlechter also von Abraham bis David sind vierzehn Geschlechter, und von David bis zur Babylonischen Verbannung sind vierzehn Geschlechter, und von der Babylonischen Verbannung bis zum Messias sind vierzehn Geschlechter.

Schon *daß* Matthäus mit einem Stammbaum Jesu beginnt, zeigt etwas von seiner Eigenart. Auch Markus beginnt zwar sein Evangelium mit einem Hinweis auf das Alte Testament; aber diesen Zusammenhang zwischen prophetischer Weissagung und Erfüllung kann er nur verkünden; Matthäus versucht, ihn in der Geschichte aufzuweisen. Der Stammbaum stimmt weder mit dem hebräischen noch mit dem griechischen Alten Testament überein (vgl. vor allem 1.Chr. 2, 1-15; 3, 5-16). Jojakim (608-597) und sein Sohn Jojachin (597, nach drei Monaten Regierungszeit in die Gefangenschaft gebracht, 2.Kön. 24, 6ff.) sind zu einem einzigen zusammengefaßt; vielleicht weil beide in der griechischen Bibel Jojakim heißen (2.Kön. 24, 6). Zwischen Usia und Jotham (V. 9) sind drei Generationen ausgefallen, wahrscheinlich weil in einer Handschrift der griechischen Bibel in 1.Chr. 3, 11f. die Reihe Usia-Joas-Amasia-Usia-Jotham vorliegt und dann jemand vom ersten Usia direkt zum zweiten hinübergelitten ist. Auf die griechische Bibel weist auch die Namensform Aram; nach dem hebräischen Text von Ruth 4, 19; 1.Chr. 2, 9f. heißt er Ram (was im griechischen Text 1.Chr. 2, 9 Name eines Bruders des Aram ist). Auch daß Serubabel Sohn Sealthiels sei, steht 1.Chr. 3, 17-19 nur in der griechischen Übersetzung, während er nach dem hebräischen Urtext von Pedaja gezeugt wurde (vgl. aber Hag. 1, 1 und Esra 3, 8; 5, 2 im hebräischen Text). Das alles spricht dafür, daß der Stammbaum auf Grund der griechischen Bibel zusammengestellt wurde. Er dürfte einer gewissen christlichen Schriftgelehrsamkeit (s. zu 13, 52) entstammen, die wohl schon vor Matthäus an der Arbeit war. Man zählte nämlich von Adam bis Abraham dreimal sieben Generationen (Lk. 3, 34-38; etwas anders 1.Chr. 1, 1-4. 24-27); zählt man von Abraham bis Jesus sechsmal soviel, so ergibt sich, daß der Messias nach neun „Jahrwochen“ zu Beginn der zehnten erscheint (vgl. Exkurs

nach Lk. 2, 38) oder — von Abraham an gezählt — zu Beginn der siebten, der „Sabbatwoche“. Von alledem wird bei Matthäus nichts mehr angedeutet. Daß die hebräischen Buchstaben, die zugleich Zahlzeichen sind, beim Wort „David“ gerade die Summe 14 (V. 17!) ergeben, kann Zufall sein, da 14 auch zweimal die „heilige“ Zahl 7 ergibt. Allerdings weist der Stammbaum von Abraham bis David (inkl. Abraham) 14 Glieder auf, von dort bis Jojakim ebenfalls, dann aber bis zu Jesus nur 13. Da aber nach antiker Weise immer der erste und der letzte mitgezählt werden, muß man wahrscheinlich verstehen: Von Abraham bis David 14, von David (der nochmals gezählt wird) bis zum letzten freien König Josia 14; vom ersten in der Gefangenschaft, Jojakim, bis Jesus 14.

Lk. 3, 21–38 kennt einen ganz anderen Stammbaum von elfmal sieben (von Abraham an achtmal sieben) Generationen. Beide lassen sich unmöglich harmonisieren. Selbst wenn man darin gegen Lk. 3, 23 und gegen allen sonstigen Brauch einen Stammbaum Marias sehen wollte, ließe sich nicht erklären, wieso Matthäus den Sealthiel und den Serubabel (V. 12) über Salomo, Lukas die gleichen beiden Männer über Natham mit ganz verschiedenen Zwischengliedern von David abstammen lassen. Er hat also eine andere, im Alten Testament so nicht enthaltene Liste gekannt. Gerade weil diese Stammbäume nicht Aufzählung historischer Daten darstellen, muß um so energischer gefragt werden, was denn Matthäus damit sagen will.

- 1 Daß dem Evangelisten an dieser Aussage liegt, zeigt nicht nur die Stellung am Anfang des Ganzen, sondern auch die 1. Mose 5, 1 (vgl. 2, 4) nachgebildete Überschrift. Da das Wort „Abstammung“ in 1. Mose 6, 9; 37, 2 auch im weiteren Sinn eine ganze Familiengeschichte beschreibt, hat man V. 1 als Überschrift für die ganze Geschichte Jesu verstehen wollen. Es wäre aber ein seltsamer Ausdruck dafür, und da David und Abraham in V. 1 wie in V. 17 genannt werden, bilden beide Verse doch den Rahmen für den Stammbaum, wobei allerdings schon eingeschlossen ist, daß aus der darin erzählten Geschichte Gottes die Geschichte Jesu, die im folgenden erzählt werden wird, herausfließt. Was dieser Stammbaum sagen will, zeigt
- 17 V. 17: in Gottes Hand liegt die ganze Geschichte, die seit der Erwählung Abrahams auf Jesus als ihr Ziel hinläuft. Natürlich ist das kein historischer Beweis (s.o. zu V. 9 und 11); es ist die glaubende Gemeinde, die damit sagt, daß in Jesus der Gott, der schon Abrahams und Davids Geschichte gelenkt hat und ihnen besondere Verheißungen gegeben hat (1. Mose 17, 4–8; Gal. 3, 16; 2. Sam. 7, 12–16; Joh. 7, 42;
- 2.11 Hebr. 1, 5), in Jesus, alles Bisherige erfüllend, den Menschen begegnet ist. Schon in V. 2 werden die Brüder Judas, in V. 11 die von Jojachin genannt. So steht auch die Geschichte ganz Israels, der zwölf Stämme, und der weitverzweigten Davididen
- 8.10 nach der babylonischen Gefangenschaft im Blick. Die Namensformen Asaph statt Asa, Amos statt Amon erinnern wahrscheinlich an den Psalmensänger (Ps. 50 und 73–83) und den Propheten und wollen vielleicht andeuten, daß Jesus die Weisagungen beider, der Psalmen und der Propheten erfüllt.
- 3.5.6 Auffällig ist, daß die bekannten Stammütter Sara, Rebekka und Lea, aber auch andere im Alten Testament genannte Frauen weggelassen sind. Matthäus greift also die geringen, nicht berühmten heraus, um etwas von der seltsamen Gerechtigkeit

keit Gottes aufzuzeigen, die nicht das erwählt, was vor den Menschen groß ist. Noch auffälliger ist, daß Rahab genannt ist, obwohl die Bibel nichts von ihrer Ehe weiß. Was ist diesen vier Frauen gemeinsam? Man könnte daran denken, daß sie alle zu Recht oder Unrecht der Unzucht verdächtigt worden sind (1.Mose 38,14-18; Jos. 2, 1; 2.Sam. 11, 1-5; Ruth 3,7-15). Soll damit also Gottes Macht gepriesen werden, der auch Menschen von niedriger oder anrühiger Abstammung zu höchsten Ehren führen kann, wie es Josephus, *Altertümer* 5, 337 im Blick auf Ruth und David sagt? Sollte gar die anrühige Geburt Jesu von Maria dadurch entschuldigt werden? Aber einmal werden die „Gerechtigkeit“ (1.Mose 38,26) Thamar, das Handeln Rahabs (vgl. auch Hebr. 11,31; Jak. 2,25) und Ruth als Stammutter des Messias im Judentum gelobt, und bei Bathseba wird die Schuld immer nur David angekreidet. Dann ist Maria auch im Stammbaum völlig anders eingeführt, nämlich nicht nach dem Schema „der und der zeugte den und den von der so und so“, sondern ohne Nennung des Mannes: „. . . von der Jesus geboren wurde“. Wahrscheinlich sind alle vier genannt, weil sie Ausländerinnen sind. Thamar wird nach vorchristlichen jüdischen Schriften (auch Ruth 4, 12 vorausgesetzt?) als Ausländerin bezeichnet, Rahab nach Jos. 2, 1; 6, 25. Ruth ist Moabiterin (Ruth 1, 4. 22 usw.). Bathseba wird nicht mit Namen genannt, sondern als „die des Uria“ eingeführt, weil sie erst durch ihren Mann, der in der Bibel immer als „der Hethiter“ erscheint (2.Sam. 11, 3 u. ö.), zur Ausländerin wurde. Dann wollen die vier Frauennamen schon Gottes alle Heiden einschließendes Handeln anzeigen, das in Jesus zu seinem Ziel kommen wird (28, 19!).

Daß Jesus nach V. 18 physisch gar nicht Josephs Sohn war, mindert für Matthäus die Wichtigkeit des Stammbaums nicht; denn „wenn jemand sagt: dieser ist mein Sohn, so ist er beglaubigt“ (jüdischer Rechtssatz, Billerbeck zu 1, 16 [1]). Entscheidend ist die rechtliche Anerkennung, nicht die biologische Abstammung. So ist auch die Verlobung, obwohl von der Heimführung deutlich unterschieden, der entscheidende Rechtsakt. Eine Braut, deren Mann stirbt, ist Witwe. Eine Braut, die mit anderen Männern verkehrt, ist nicht der Unzucht, sondern des Ehebruchs schuldig. Da Joseph rechtmäßig Mann der Maria ist, ist Jesus sein Sohn, falls er die schon bestehende Ehe und das darin geborene Kind nicht anfigt. Auch V. 20 nennt Joseph, nicht Maria Nachkommen Davids. Einem syrischen Übersetzer hat das nicht mehr genügt. Er schreibt: „Joseph, dem Maria, die Jungfrau, verlobt war, zeugte Jesus . . .“ Da aber V. 18 beibehalten und Maria ausdrücklich als Jungfrau und Verlobte bezeichnet ist, kann es sich, wenn es nicht mechanische Anpassung an die vorangehenden Verse ist, nur darum handeln, daß eben der rechtmäßige Mann der Maria auch der „Erzeuger“ ist. So fügt die syrische Übersetzung denn auch in V. 21 zu: „sie wird *dir* einen Sohn gebären“ (entsprechend auch V. 25). Auch sonst ist viel an diesem Satz herumkorrigiert worden. Andere haben z. B. „Mann der Maria“ stoßend empfunden und verbessert: „der sich mit Maria verlobt hatte, . . .“ oder „dem Maria, die Jungfrau, verlobt war, die Jesus gebar“.

Für modernes Empfinden stoßen sich Stammbaum Josephs und Jungfrauengeburt und bereitet die Zählung, die David zweimal zählt (nicht aber Josia), wie die Nichtübereinstimmung der Namen mit dem Alten Testament, geschweige denn

mit einer historisch verifizierbaren Generationenfolge, Schwierigkeiten. Um so deutlicher wird, daß die Frage nicht die ist, ob wir es für wahr halten, daß zwischen Abraham und Jesus die bei Matthäus und Lukas bezeugten 42 oder 56 Generationen liegen oder gar daß Sealthiel sowohl von Salomo als auch von seinem Stiefbruder abstammt; sondern daß hier das Glaubenszeugnis des Evangelisten vorliegt, der uns sagen will, daß Gott die Geschichte mit seinem Volk schon in der Erwählung Abrahams begann und in Jesus durch alles undurchsichtige, fragliche, sündige Handeln der Menschen hindurch zu ihrem Ziel geführt hat. Ob wir dazu, nicht zu einer unverbindlichen historischen Streitfrage, ja sagen können, ist die Frage des Textes.

Immanuel 1, 18-25

¹⁸ Mit der Geburt Jesu Christi aber verhielt es sich so. Da seine Mutter Maria dem Joseph verlobt war, fand sich, ehe sie noch zusammengekommen waren, daß sie schwanger war vom heiligen Geist. ¹⁹ Joseph aber, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloß, sie ohne Aufsehen zu entlassen. ²⁰ Indem er aber dies bei sich erwog, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: Joseph, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen; denn das in ihr erzeugt ist, das ist von dem heiligen Geist. ²¹ Und sie wird einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk „von ihren Sünden retten“. ²² Dies alles aber ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Herrn durch den Propheten gesagt wurde, der da spricht: ²³ „Siehe, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Immanuel nennen“, das heißt übersetzt: Mit uns Gott. ²⁴ Als aber Joseph vom Schlaf aufstand, tat er, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte, und führte seine Frau heim. ²⁵ Und er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte, und er nannte seinen Namen Jesus.

Vers 21: Ps. 130, 8; Ps. Sal. 17, 25; Vers 23: Jes. 7, 14; 8, 8. 10.

1. Mit einem Reflexionszitat (d. h. einem Zitat, in dem über die Erfüllung des Alten Testaments in Jesu Leben reflektiert wird) deutet Matthäus in V. 22 f. die Geschichte V. 18-21. Es finden sich noch elf solcher Zitate mit ähnlicher Einleitungsformel bei Matthäus, falls man 2, 6 von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten ausgesprochen, und 13, 14 f. mit einer etwas anderen Formel und durch Markus schon sachlich vorgegeben, mit dazurechnet. Immer folgt das Zitat der Erzählung. Es handelt sich also nicht wie bei den jüdischen Mönchen von Qumran um Ausdeutung der Schrift auf zeitgenössische Ereignisse, sondern umgekehrt um nachträgliche Beleuchtung der Geschichte Jesu von der Schrift her. Es fragt sich, ob die Zitate schon in einer Art Sammlung vorgelegen haben. Sicher ist, daß die Einleitung von Matthäus selbst formuliert ist. Nur er verwendet das hier gebrauchte Wort für „reden“ (z. B. 3, 3 im Unterschied zu Markus). Außerdem wandelt er die Einleitung dort ab, wo er im Zusammenhang seiner Erzählung vermeiden will, schreckliche Dinge auf Gottes Absicht zurückzuführen (vgl. zu 2, 17; 27, 9). In 21, 4 f. hat er ein solches Zitat in eine Erzählung eingefügt, die noch keines enthalten hat; wie der dort abschließende Vers (s. u. unter 2.) stammt daher auch der einleitende wahrscheinlich von Matthäus selbst. Die Zitate stimmen weder mit der

griechischen noch mit der hebräischen Bibel überein; einzig 1,23 entspricht bis auf die Änderung „sie werden . . .“ statt „du wirst . . .“ (so Matthäus in V.21!), 13, 14f. bis auf die Auslassung eines Wörtchens dem griechischen Text. Da dieser in 1,23 deutlich von einer „Jungfrau“, der hebräische Text aber nur von einer (verheirateten oder unverheirateten) „jungen Frau“ spricht, ist jedenfalls an dieser Stelle die griechischsprechende Gemeinde beteiligt. Da aber andere Zitate bei Matthäus, soweit sie nicht aus Markus stammen, ebenfalls Mischformen, teilweise auch freie Wiedergaben alttestamentlicher Texte enthalten, beweist das noch nicht die Existenz einer besonderen Sammlung gerade dieser zwölf Zitate. Dagegen spricht, daß 2, 15. 18; 27, 9f. ohne die dazugehörige Erzählung unverständlich bleiben. Wenn sie also nicht Matthäus selbst erst zugefügt hat (etwa in 2, 15. 18. 23), könnten sie höchstens mit der ganzen Geschichte verbunden gewesen sein. Das Zitat 27, 9f. hat sogar durch lange Zeit hindurch die Tradition vom Ende des Judas bestimmt (s. d.). Außerdem erscheinen diese Zitate fast nur in Abschnitten, die bei Markus fehlen. Das bedeutet, daß weder eine feste Sammlung vorlag, noch daß Matthäus alle selbst gefunden hat. Am leichtesten läßt sich vorstellen, daß christliche Schriftgelehrsamkeit auf verschiedenen Stufen Jesusgeschichten mit alttestamentlichen Texten verknüpft und daß Matthäus diese zwölf durch seine Einleitung besonders hervorgehoben hat. Warum?

2. Die Mitte des Wirkens Jesu wird charakterisiert durch vier Hinweise auf ihn als den prophetischen Offenbarer der Geheimnisse Gottes (13,13-16.35) und den durch Gottes Vollmacht in der Stille Heilenden (8, 17; 12, 17-21). Zwei betonen den Gehorsam des Jüngers. In 1,24 folgt nämlich eine ans Alte Testament erinnernde „Ausführungsformel“: „Joseph aber stand auf . . . und tat, wie ihn der Engel des Herrn geheißen hatte.“ Ähnlich lesen wir 21,6 nach einem Reflexionszitat: „Die Jünger aber gingen hin und taten, wie sie Jesus geheißen hatte“ (ebenso 26, 19). In beiden Fällen beginnt die Einführung des Zitates mit „Dies (alles) aber geschah, damit . . .“. Beide schildern eine überwörtliche Erfüllung des Zitates: Joseph hält sich vom Geschlechtsverkehr zurück, damit Maria nicht nur als Jungfrau „schwanger werde“, sondern auch „gebäre“, und die Jünger lassen Jesus auf zwei Esel sitzen. Matthäus hat also den wortwörtlichen Gehorsam unterstrichen. Das letzte Zitat (27, 9f.) beschreibt umgekehrt die Reue des ungehorsamen Jüngers.

3. Die übrigen fünf (2, 6. 15. 18. 23; 4, 15f.), die z. T. schon mit der Tradition verbunden gewesen sein mögen, beschreiben Jesu Wanderung von Bethlehem über Rama nach Ägypten und von dort, woran Matthäus am stärksten interessiert ist, nach Nazareth und Kapernaum. Zweifellos will Matthäus also die charismatische Tätigkeit Jesu in Wort und Tat herausheben wie auch die dadurch geforderte gehorsame Jüngerschaft. Sind ihm vielleicht auch die Wanderungen des jungen Jesus wichtig, weil damit das Schicksal des Jüngers, der als Wanderprophet umherzieht (s. den Exkurs zu 7, 13-23), vorgebildet ist, obwohl diese Zitate nur den Weg Jesu bis zum Beginn seiner Tätigkeit begleiten?

Auffällig ist, daß das Wunder der jungfräulichen Empfängnis nicht erzählt, sondern vorausgesetzt wird. Es ist Matthäus also aus der, wohl mündlichen, Tradition der Gemeinde bekannt. Der Ausdruck für „schwanger sein“ und die Formu-

lierung von V. 21 a stammt aus dem alttestamentlichen Zitat. Matthäus hat wahrscheinlich weithin frei formuliert, und nur in V. 18 b-20 wird das stecken, was man in der Gemeinde immer wieder erzählt hat. Hier erscheint auch der Ausdruck „im Traum“, der in Kap. 2 noch viermal auftaucht (sonst nur noch 27, 19), und wird auch von Joseph ähnliches erzählt wie in jüdischen Kreisen damals vom Vater Moses (vgl. zu 2, 13-23): „Gott . . . trat zu ihm im Schlaf: . . . ,Dieser Sohn wird . . . das Volk der Hebräer vom Zwang der Ägypter erlösen.“ (Josephus, *Altertümer* 2, 212-216); „und der Geist Gottes kam bei Nacht über Maria (die Schwester des noch ungeborenen Mose), und sie schaute ein Traumgesicht: . . . Geh und sag deinen Eltern: Das, was aus euch geboren wird . . . , ich werde durch ihn Zeichen tun und mein Volk erretten.“ (Pseudophilo, *Altertümer* 9, 10). Auch die nur im Hebräischen verständliche Erklärung des Namens Jesus muß Matthäus schon vorgelegen haben, und wahrscheinlich war auch das Zitat Jes. 7, 14 LXX schon vor ihm mit der Geschichte von der Geburt Jesu verbunden, da es wohl auch Lk. 1, 31 vorausgesetzt ist. Schließlich hat Matthäus vermutlich von jüdischen Verdächtigungen gegen Maria gewußt. Wie gestaltet er nun dieses ihm vorliegende Material?

- 18 Weder Empfängnis (1, 18) noch Geburt Jesu (2, 1) werden direkt berichtet, sondern nur ihre Folgen: die Verlegenheit des Joseph einer-, des Herodes andererseits. Das zeigt, daß Matthäus wahrscheinlich gegenüber Angriffen, die auf die fragwürdige Herkunft Jesu als voreheliches Kind und als Nazarener (statt Bethlehemit) anspielen, betont, daß die Geburt in Bethlehem stattfand (2, 1 ff.) und vom heiligen Geist gewirkt war. Mehr will er damit kaum sagen, als daß diese Geburt so von Gott gewollt und bewirkt und daß Jesus in diesem Sinne Gottes Sohn ist (vgl. für 1, 22 auch Einleitung zu 2, 13-23). Erst Lk. 1, 35 kann man fragen, ob der Geist so etwas wie eine Vaterrolle spielt („deswegen wird er . . . Sohn Gottes heißen“). Jedenfalls unterscheidet gerade dieser Hinweis auf den heiligen Geist Jesu Geburt von vielen ähnlichen Erzählungen (vgl. den Exkurs Jungfrauengeburt unten). Schon alttestamentlich wird der Geist mit Gottes Schöpferkraft, die Leben schafft, verknüpft (Ez. 37, 9 f. 14; später Judith 16, 15; Syr. Bar. 21, 4; 23, 5; vgl. Joh. 3, 5 f.; 6, 63; 2. Kor. 3, 6). Im Neuen Testament ist damit die Gegenwart Gottes gemeint, wie sie auch Jesus in seinem ganzen Leben und Wirken bestimmt (Mk. 1, 10, 12; Mt. 12, 18, 28; Lk. 4, 14, 18; 10, 21; Joh. 3, 34; 7, 37-39; 14, 16-18 usw.). So hat die Gemeinde die alttestamentliche Aussage von Gott als dem eigentlichen Schöpfer alles Lebens, der allein Kinder schenkt, aufgenommen. Sie ist schon durch die Wunder an den Patriarchenfrauen illustriert (1. Mose 18, 10-12; 25, 21; 29, 31; 30, 2. 22 f.). Darum berichtet Mt. 1, 18 auch so zurückhaltend vom Wunder dieser Geburt und ohne die geringste Andeutung eines Gedankens an einen göttlichen
- 19 Liebhaber. Anders als bei Lukas spielt Joseph eine wichtige Rolle. Sein „Gerechtheit“ beschreibt für Matthäus kaum seine Gesetzestreue (5. Mose 22, 20 f.), sondern seine Freundlichkeit (25, 37; 10, 41; 13, 43). „Ohne Aufsehen zu erregen“ heißt nicht, daß Joseph Maria „heimlich“, sondern daß er sie „ohne Strafanzeige“, die streng genommen ein Todesurteil zur Folge hätte, entlassen wollte. Vom
- 20 „Engel“ spricht die Bibel, um auszudrücken, daß Gott konkret in unser Leben

hineingreift, uns anspricht und zu einem neuen Weg bewegt usw. Dabei wird besonders im Neuen Testament das Wunderhafte der Erscheinung immer weniger betont (vgl. zu Mk. 16, 5); ja Paulus kann erklären, daß das Wort der Botschaft ungleich wichtiger und zuverlässiger sei als irgendeine Engellerscheinung, hinter der sogar der Teufel stecken könnte (Gal. 1, 8; 2.Kor. 11, 14). Auch bei Matthäus ist nichts zu sehen von den Spekulationen jüdischer Schriften über alle möglichen Engelklassen im Himmel. Der Engel vertritt einfach Gott auf Erden, und seine Weisung ist äußerst unkompliziert und ins konkrete Leben eingreifend. Die Anrede „Sohn Davids“ zeigt, daß die rechtliche Vaterschaft allein entscheidend ist: als von Joseph anerkannter Sohn ist Jesus Davidide (s. zu 1, 18). Daran ist Matthäus mehr interessiert als an der Jungfrauengeburt. Dasselbe gilt für die Namengebung durch Gott, die wiederum wichtiger erscheint als die Geburt selbst. Daß die Formulierung „... wird einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen ... nennen“ wörtlich mit dem griechischen Text von Jes. 7, 14 (V. 23; vgl. 1.Mose 17, 19) übereinstimmt, betont dies noch. Freilich ist Jesus ein verbreiteter jüdischer Name. Selbst sein Name scheidet ihn also nicht von seinen Mitmenschen; er ist wirklicher Mensch, nicht Halbgott. „Jesus“ ist die griechische Form für „Josua“ und steht so auch in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Ursprünglich bedeutet der Name wohl „Jahwe (ist) Heil“; doch hört man zur Zeit des Neuen Testaments nur noch den Anklang an „heil machen“ (oder „retten“), also auch an „Heiland“ (oder „Retter“; Lk. 2, 11; Apg. 5, 31; 13, 23; Phil. 3, 20; Joh. 4, 42; 1.Joh. 4, 14 und in nachpaulinischen Briefen). Allerdings gilt dies nur im Hebräischen; doch setzt Matthäus dieses Wissen voraus, ohne eine nähere Erklärung zu geben. Daß Jesus „seinem Volk“ – der Ausdruck bezeichnet bei Matthäus wie meist im Judentum immer Israel – „Heil schafft“, wird nicht nur von Gott, sondern gelegentlich auch vom Messias erwartet. Jesu Wirken ist also nicht nur auf einige Fromme, eine sich von andern unterscheidende Gruppe, sondern auf das ganze Volk gerichtet (s. zu 2, 2). Neu ist, daß Matthäus ausdrücklich die „Sünden“ als das nennt, wovon die Menschen geheilt werden sollen (vgl. Ps. 130, 8). Sündenvergebung (s. zu Mk. 1, 4) ist schon im Alten Testament ein zentraler Begriff, weil die entscheidende Not des Menschen darin besteht, daß er von Gott geschieden ist. Auch im Neuen Testament kann damit die ganze Botschaft zusammengefaßt werden; doch gibt es Schriften, in denen der Ausdruck ganz fehlt, weil „Heil“ im Sinne der Bibel nie etwas nur Negatives ist. So wird denn auch gleich positiv gesagt, daß alles Heil darin bestehe, daß „Gott mit uns“ ist. Freilich paßt das Zitat (s. den Exkurs oben) nicht ganz, da ja von „Jesus“, nicht von „Immanuel“ die Rede war. Für Matthäus ist aber „heilmachen“ (von den Sünden) identisch mit dem Sein Gottes mit den Menschen. Jes. 7, 14 spricht von einer Geburt zur Zeit des Königs Ahas. Doch wird die bald darauf folgende Zeit in so herrlichen Farben geschildert, daß man darüber nur noch das Wort Immanu-El (= „mit uns – Gott“) setzen kann (Jes. 8, 8. 10). Schon bei Jesaja liegt also so etwas wie eine Erwartung messianischer Zeit vor; nur daß er sie in großer zeitlicher Nähe erwartet. Wie man bei gewisser Beleuchtung hintereinanderliegende Berge als einen einzigen Höhenzug zu erkennen meint, ohne zu ahnen, wieviele Täler zwischen dem ersten Hang und dem obersten noch sichtbaren Grat liegen, so sehen die Propheten Gottes heil-

schaffendes Wirken in der unmittelbaren und in der fernsten Zukunft ineins beisammen. Wenn Matthäus die Erfüllung in der Geburt Jesu sieht, dann hat er recht, nicht im Sinne eines am Wortlaut des alttestamentlichen Satzes abzulesenden Beweises – Jesaja hat es anders erwartet –, wohl aber im Sinne des Glaubens, der erkennt, in welcher Weise Gott jene noch sehr unbestimmten Erwartungen erfüllt hat.

- 18.23 **Die Geburt Jesu von der Jungfrau.** Es fällt bei der Weihnachtsgeschichte und den damit zusammenhängenden Erzählungen besonders schwer zu erkennen, daß das wirkliche Wunder der Geburt Jesu nicht an allerlei Einzelheiten und zeitgebundenen Vorstellungsweisen hängt. Matthäus und Lukas bezeugen dieses Wunder je in der Weise, die ihrem Glauben an Jesus Christus entspricht. Ihre Erzählungen stimmen in dem, was sie wirklich aussagen wollen, daher weithin zusammen, sind aber historisch unvereinbar. Nach Matthäus ist die Geburt zur Zeit Herodes des Großen (also vor 4 v. Chr.) erfolgt. Die erste Einschätzung in Judäa (nicht im ganzen römischen Reich) ist, wie wir aus Geschichtsquellen wissen, erst 6/7 n. Chr. ausgeschrieben worden; außerdem wurde Quirinius (Lk. 2, 2) erst 6 n. Chr. Statthalter von Syrien, könnte freilich schon vorher in einer anderen Stellung gewirkt haben. Wichtiger ist, daß nach Lukas die Eltern vor der Geburt von Nazareth nach Bethlehem ziehen, nach Matthäus aber erst später nach Nazareth umsiedeln (s. zu 2, 23). Außerdem berichtet Matthäus nichts von dem, was Lukas erzählt und umgekehrt; auch die Engelbotschaft erfolgt bei Matthäus an Joseph, bei Lukas an Maria, so daß nur die Tatsache der Geburt durch die Jungfrau in Bethlehem und die Namen Joseph und Maria bei beiden gleich berichtet sind. Bethlehem als Geburtsort und die Weissagung von der Geburt durch die Jungfrau waren der Gemeinde schon durch ihre Bibel, das griechische Alte Testament, gegeben. Natürlich dachte sie in den Vorstellungen ihrer Zeit. Von vielen großen Männern, von Plato bis zu Alexander hin, wurde damals angenommen, daß sie ohne menschlichen Vater geboren waren. Die Tatsache einer solchen Geburt hat also Jesus nicht als einzigartig herausgehoben, sondern ihn einfach in die Reihe aller damaligen großen Männer eingereiht. Wichtiger sind daher die Punkte, die die Geburtsgeschichten der Evangelien von jenen Erzählungen unterscheiden. Dort ist an eine Begattung der Frau oder Jungfrau durch einen Gott gedacht. Freilich denkt man sich das auch dort nicht grob körperlich. Der Gott nähert sich der Frau im Wasser oder als Blitzstrahl; der griechische Schriftsteller Plutarch spricht um 100 n. Chr. sogar vom Glauben der Ägypter an eine Art göttlicher Zeugung durch die „Kraft“ oder den „Geist“ Gottes (vgl. Lk. 1, 35), die ähnlich dem Vorgang der Welterschöpfung zu denken sei. Doch ist auch hier noch der Geist deutlich das Medium, durch das die Zeugungskraft des Gottes wirkt. Daran ist in den Evangelien nicht mehr zu denken, schon weil „Geist“ im Hebräischen weiblichen, im Griechischen sächlichen Geschlechte ist. Etwas näher steht das hellenistische Judentum in Ägypten, das zeigt, daß ähnliche Vorstellungen auch im Blick auf alttestamentliche Vätergeschichten lebendig waren. Philo, der das selbst nur noch bildlich, allegorisch verstehend, schreibt z. B.: Die Schrift „läßt nämlich Sara dann schwanger werden, als Gott . . . auf sie schaut . . .“; „Gott öffnete ihren (Leas) Mutterschoß –

den Mutterschoß zu öffnen ist doch aber Sache des Mannes“; „Rebekka wird von dem Angeflehnten (Gott) schwanger“; „Mose . . . findet . . . Zippora schwanger, keinesfalls von einem Sterblichen“ (Cheruben 45-47).

Die Frage, ob Jungfrauengeburt möglich sei, ist also eine moderne Frage; dem damaligen Menschen war es keine ungewohnte Idee. Man sollte also auf keinen Fall den Glauben danach bemessen, ob er ein Wunder wie dieses für möglich halte oder nicht; um so weniger als die Jungfrauengeburt im Neuen Testament eine verschwindend kleine Rolle spielt. Beschrieben wird sie nirgends; nur von ihrer Ankündigung ist Mt. 1 und Lk. 1 die Rede. Aber selbst Matthäus und Lukas greifen nie mehr darauf zurück, nicht einmal bei der eigentlichen Weihnachtsgeschichte. Nach Mk. 3,21 scheint Jesu Mutter, die ihn für verrückt hält, nichts zu wissen von den Verheißungen des Engels. Keine andere Schrift, vor allem auch keine der vielen Zusammenfassungen des Glaubens in einer Formel, einem Hymnus oder einer Predigt im Neuen Testament erwähnt die Jungfrauengeburt. Weder Johannes noch Paulus wissen davon; denn Joh. 1,13 sagt von allen Glaubenden, daß sie „nicht aus Blut und Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind“, ohne je etwas ähnliches von Jesus zu sagen; der Aussage von 6,42, daß Jesus Josephs Sohn sei, wird nie widersprochen. Wenn Paulus Gal. 4,4 die Wendung „vom Weibe geboren“ für Jesus verwendet, dann ist dies der übliche jüdische Ausdruck, der die Ärmlichkeit und Schwäche des Menschen betont, also Jesus gerade nicht von anderen abhebt. Aber selbst in Mt. 1 steht die Jungfrauengeburt völlig am Rand, während das, was der Evangelist damit ausdrücken will, etwas anderes ist: daß es nämlich der persönliche Gott, der Herr der Geschichte Israels, ist, der in dieser Geburt handelt. Darum beginnt er mit dem Stammbaum und betont die Namengebung so sehr.

Einerseits war also die Erzählung von einer Geburt ohne menschlichen Vater, ja sogar die Vorstellung von einer göttlichen Schöpferkraft, die die Zeugung vollzieht, auch außerhalb der christlichen Gemeinde verbreitet. Sie besagte also nicht viel mehr, als daß ein bestimmter Mensch der Welt von *Gott* geschenkt worden sei. Was in Jesu Geburt geschieht, wird nach Matthäus weit deutlicher in der göttlichen Namengebung. Sie besagt, daß hier der geboren wird, in dem Gott selber unter den Menschen weilt (Immanuel!) und seinem Volk zum Heile wird (Jesus). Darum wird dann auch der Gehorsam des Menschen, der angesichts der großen Verheißung Gottes seine bisherigen moralischen Grundsätze aufgeben kann und Gottes Befehl wörtlich erfüllt, so sehr unterstrichen. Zentrum dieser Geschichte ist also nicht der physische, biologische Vorgang. Er erschien dem Matthäus und seinen Zeitgenossen nicht einzigartig, und Matthäus setzt denn auch wie das ganze übrige Neue Testament voraus, daß Jesus jüngere Geschwister gehabt hat (so auch 12,46; 13,55 f.; Gal. 1,19; 1.Kor. 9,5); nur bis zur Geburt Jesu enthält sich Joseph des Geschlechtsverkehrs (V.25). Zentrum ist das in Jesus sich vollziehende Heilsangebot Gottes an den Menschen und seine Antwort im Gehorsam. Die Frage, die der Text stellt, ist also nicht die, ob wir eine Jungfrauengeburt physisch für möglich halten; sondern die, die Markus mit der Aussage von der Sendung Jesu durch Gott, Johannes mit dem Satz von der Fleischwerdung des

Wortes (1, 14), Paulus mit der Bezeichnung „Gottessohn“ (Gal. 4, 4) stellt: ob wir in dieser Geburt Gottes eigenes und einzigartiges Eingreifen zum Heil sehen können. Wenn dies der Fall ist, dann sagen wir, was die Geschichte von der Jungfrauengeburt auch sagen will: daß diese Geburt nicht einfach als eine unter vielen in der langen Reihe von Millionen von Geburten steht, nicht einfach durch den schöpferischen Willen oder Trieb des Mannes, sondern durch Gottes eigenen Schöpferwillen bestimmt ist.

Die Anbetung des Weltenkönigs 2, 1-12

¹ Als aber Jesus geboren war zu Bethlehem in Judäa, in den Tagen des Königs Herodes, siehe, da kamen Magier aus dem Osten nach Jerusalem und sprachen: ² Wo ist der (neu)geborene König der Juden? Denn wir haben seinen Stern gesehen beim Aufgehen und sind gekommen, ihm zu huldigen. ³ Als aber der König Herodes das hörte, erschrak er sehr und ganz Jerusalem mit ihm, ⁴ und er versammelte alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erforschte von ihnen, wo der Messias geboren werden sollte. ⁵ Sie aber sagten zu ihm: Zu Bethlehem in Judäa; denn also ist durch den Propheten geschrieben: ⁶ „Und du Bethlehem, Land Juda, bist keineswegs die kleinste unter den Fürsten Judas. Denn aus dir soll ein Führer hervorgehen, der mein Volk Israel weiden wird.“ ⁷ Da ließ Herodes die Magier heimlich rufen, erkundete von ihnen die Zeit, da der Stern erschien, ⁸ und sandte sie nach Bethlehem und sagte: Geht hin und forschet genau nach dem Kind; wenn ihr es aber findet, so meldet es mir, damit ich auch hingehe und ihm huldige. ⁹ Sie hörten den König an und zogen fort; und siehe, der Stern, den sie beim Aufgehen gesehen hatten, zog vor ihnen her, bis er hingelangte und über der Stelle, wo das Kind war, stehenblieb. ¹⁰ Als sie aber den Stern sahen, wurden sie hocheifrig. ¹¹ Und sie traten in das Haus und sahen das Kind mit Maria seiner Mutter und fielen nieder und huldigten ihm. Und sie öffneten ihre Schatzkästen und brachten ihm Geschenke dar, „Gold und Weihrauch“ und Myrrhen. ¹² Und da sie im Traum Weisung empfingen, nicht zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem anderen Weg in ihr Land fort.

Vers 2: 4. Mose 24, 17; Vers 6: 2. Sam. 5, 2; Mi. 5, 1; Vers 11: Jes. 60, 6 (Ps. 72, 10. 15).

Die Geschichte hat keinen direkten Zusammenhang mit der vorangehenden. Wie jene ist auch diese nicht interessiert am Biographischen. Die Geburt Jesu unter Herodes in Bethlehem wird nur nebenbei erwähnt (V. 1). Es zeigen sich aber zwei Hauptinteressen. Das erste ist der Kampf des Königs Herodes gegen den neugeborenen König. Er erinnert an den zwischen dem Pharao und dem Moseknäblein (vgl. auch Hebr. 3, 1-6), besonders weil jüdische Traditionen damals erzählten, ein ägyptischer Schriftgelehrter aus der Priesterklasse oder Astrologen hätten die Geburt des kommenden Erlösers Israels geweissagt, worauf Pharao und sämtliche Ägypter erschrocken seien und alle Magier Ägyptens versammelt hätten (Josephus, *Antertümer* 2, 205 f. 215; jüd. Kommentar Ex. rabba 1; Jerusalem-Targum zu 2. Mose 1, 15). Wie schon in 1, 18-25 zeigt sich hier eine Erzschicht, die die Parallelen zwischen Mose und Jesus hervorhebt; anderer Herkunft ist das Motiv der Anbetung der Magier. Während 1, 18-25; 2, 13-15. 19-23 von Joseph erzählt und ihn allein als Handelnden einführt, wird hier nur von dem Kind und Maria gesprochen (V. 11; auch 2, 13. 14. 19. 21 steht das Kind voran).

Man wird an die Geschichte Bileams erinnert, der eine Art Magier war und Gesichte hatte, von Osten kam und den Stern aus Jakob (den Messias) aufgehen sah (4.Mose 24, 3 f. 15 f.; 23, 7; 24, 17). Vielleicht hat ein historisches Ereignis die Ausgestaltung der Geschichte mit beeinflußt. Magier aus Persien sind nämlich im Jahre 66 n. Chr. mit dem König Tiridates auf Grund von Weissagungen durch die Sterne zum Kaiser Nero nach Neapel gezogen, um ihm als dem Weltenkönig im Westen zu huldigen und dann auf anderem Wege wieder zurückzukehren. Es läßt sich vermuten, daß der Zug der Magier nach Bethlehem zuerst für sich erzählt worden ist. Nach V. 9 führt ja der wunderbare Stern die Magier bis zum Hause Josephs. Die Erkundigung bei Herodes ist also eigentlich unnötig. Umgekehrt ist das Verhalten des Herodes in der jetzigen Geschichte unverständlich; warum schickt er nicht seine Soldaten oder mindestens einen Vertrauten gleich mit den Magiern nach Bethlehem, statt sich darauf zu verlassen, daß sie wieder zurückkommen und ihm Bericht abstatten? Es ist also möglich, wenn auch keineswegs beweisbar, daß neben dieser Geschichte die andere von Herodes erzählt wurde, dem vielleicht Schriftgelehrte auf Grund von Mi. 5, 1-3 (V. 6) prophetisch wie in der erwähnten Mosestradition die Geburt eines kommenden Königs angekündigt hatten, was dann zu seinem und ganz Jerusalems Erschrecken und den V. 13 ff. erzählten Ereignissen führte. Wahrscheinlich hat erst Matthäus beide Traditionen verbunden und dabei den Hinweis auf den Traum in V. 12 nach 1, 20 und vor allem 2, 22 formuliert. Auch V. 16 muß dann mindestens teilweise von ihm stammen. Typisch für ihn sind die Ausdrücke „da“ (V. 7. 16. 17) und „fortziehen“ (V. 12. 13. 14. 22). So hat er die für den kommenden Weltenkönig offenen Heiden dem jüdischen König, der sich ihnen verschließt, entgegengesetzt. Das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern ist eines seiner zentralen Anliegen. Wie die Einleitung zeigt, ist er auch an Bethlehem als dem Ort der Geburt interessiert. Das Zitat Mi. 5, 1 wird schon im Judentum auf den Messias bezogen; in Übersetzungen in die aramäische Volkssprache wird sogar der Ausdruck „Messias“ eingefügt. Hingegen steht „Land Juda“ weder im hebräischen noch im griechischen Text. Es könnte von Matthäus stammen, der schon vorher darauf hinweist. 1.5 Doch finden sich auch sonst Änderungen. Die Verlesung je eines einzigen hebräischen Buchstabens ergab die Übersetzung „nicht die kleinste“, während das Alte Testament im Gegenteil sagt, es sei die kleinste, und „Fürsten“ statt „Tausendschaften“, was dann den nah verwandten Ausdruck „Führer“ nach sich gezogen hat. Die letzte Zeile spielt auf Mi. 5, 3 an, stammt aber dem Wortlaut nach aus der Verheißung an David 2.Sam. 5, 2. Da Matthäus sonst nicht auf den hebräischen Text zurückgreift, ist das wohl schon vor ihm geschehen. Vielleicht hat Matthäus bewußt Kap. 2 in fünf Abschnitte aufgeteilt (1-6. 7-12. 13-15. 16-18. 19-23), von denen jeder mit einem Bibelwort endet.

Die Geburt Jesu wird nur nebenbei erwähnt. Nach 2, 22 ist sicher Herodes der 1 Große gemeint (zu den historischen Schwierigkeiten vgl. den Exkurs nach 1, 18-25). So hat man Jesu Geburt schon auf 7 v. Chr. angesetzt, wofür sich auch eine besondere Sternkonjunktion errechnen läßt, die als großer Stern erscheinen konnte, wie er hier vorausgesetzt ist. Wer den lukanischen Angaben eher traut, muß gegen

Matthäus wegen der Steuererklärung und der Statthalterschaft des Quirinius auf 6/7 n. Chr. datieren. Von einer Reise nach Bethlehem weiß Matthäus nichts (s. zu V. 23). Magier sind nicht Könige; dies wie ihre Dreizahl hat man erst später aus Ps. 72, 10. 15; Jes. 49, 7; 60, 3. 6. 10 und aus der Dreizahl der Geschenke (Mt. 2, 11) erschlossen. Astrologen wurden zwar hochgeschätzt, aber auch als unheimlich empfunden (vgl. denselben Ausdruck in abschätzigem Sinn Apg. 13, 6. 8; ganz ähnlich 8, 9, s. Ergänzungsreihe 5, S. 86). Im Osten lebt nicht nur die Sternkunde, sondern auch ein starkes Judentum. Ums Jahr 50 n. Chr. tritt z. B. ein babylonischer Fürst zum Judentum über. Die Erwartung des Weltenkönigs, der das goldene Zeitalter bringen sollte, war damals lebendig und kam hauptsächlich vom Osten her. 4. Mose 24, 17 (s. o. Einleitung) wird der Messias selbst als Stern bezeichnet, Damask. 7, 19 der in der Endzeit auftretende Lehrer der Gerechtigkeit. Test. Levi 18 heißt es vom Messias „Sein Stern wird am Himmel aufgehen“. Die Formulierung „König der Juden“ (27, 37!) setzt den Neugeborenen von Anfang an in Gegensatz zum „König“ (V. 1) Herodes, ebenso das Begehren der Fremden, ihm zu „huldigen“. Das Wort bezeichnet das Niederfallen vor dem König oder Gott und meint sehr oft Anbetung im eigentlichen Sinne. So wird die weltweite Bedeutung Jesu von allem Anfang an unterstrichen. Seine Macht erweist sich schon vor seinem Auftreten. Das Erschrecken des Herodes und sein Kampf gegen die Hoffnung auf den kommenden Messias zeichnen die allgemeine Situation richtig. Der schwache Punkt bei Herodes war seine Abstammung von den Edomitern (1. Mose 36, 19; Mal. 1, 2–5); so fürchtete er alle messianischen Bewegungen, die ihm das Recht auf seinen Thron streitig machen konnten. Die Erwähnung von „ganz Jerusalem“ betont die Gefährlichkeit. Daß Herodes Hohepriester und Schriftgelehrte „versammelt“, dient nur der Einführung des Zitates durch Matthäus; historisch ist es fast undenkbar, da starke Spannungen zwischen ihnen bestanden. Bethlehem als Davidsstadt gilt auch als Ort der Geburt des Messias. Matthäus unterstreicht dies noch durch die Einführung des Zitates. Im Sinne des Erzählers zeigt der unerklärliche Zug, daß Herodes nicht sofort Soldaten mitschickt, nur seine Heuchelei. In jüdischen Geschichten wird erzählt, wie eine Wolke über dem Ort stillstand, an dem Abraham Isaak opfern sollte. So weist der Stern die Magier hier nicht nach Bethlehem — das hätten sie leicht gefunden —, sondern zum Haus des Joseph. Die große Freude wird kräftig geschildert und ist dem Erzähler wichtig: „sie freuten sich mit überaus großer Freude“ (vgl. Lk. 2, 10). Die Gaben sind Königsgaben (Ps. 72, 10 f. 15; 45, 9; auch Jes. 60, 6; Hohes Lied 3, 6). Myrrhe ist Harz eines arabischen Strauches und spendet Wohlgeruch, ähnlich wie der Weihrauch. Man darf nicht symbolisch deuten: Gold dem König, Weihrauch dem Gott, Myrrhe dem Sterbenden (Mk. 14, 3. 8; 15, 23; Joh. 19, 39); dagegen sprechen schon die angeführten alttestamentlichen Parallelen. Wiederum spielt der Traum eine entscheidende Rolle (s. Einleitung zu 1, 18–25). Die Rückkehr auf anderem Wege (1. Kön. 13, 9) ist im jetzigen Zusammenhang wegen Herodes notwendig.

Fragt man nach der Botschaft des Textes, ist zu unterscheiden zwischen dem heutigen Wortlaut und der alten Erzählung, die den neugeborenen Jesus dem König Herodes entgegensetzt, ähnlich wie das Alte Testament Mose dem Pharao.

Darin wird Jesus als ein neuer Mose geschildert, von Gott gesandt zum Heil des Volkes, von Anfang an aber bedroht durch die Machthaber der Welt. Matthäus hingegen betont Bethlehem als Ort seiner Geburt (vgl. Exkurs zu 1, 18–25). Dabei ist aber die Geschichte nicht in weihnachtlichen Glanz getaucht. Freilich wird Jesus als der Weltenkönig angebetet, was ihn von Mose unterscheidet und die fremdländischen Gestalten deuten schon an, daß der Hirte des Gottesvolkes Israel (V. 6) ein Volk leiten wird, dem alle Völker der Erde angehören (25, 32; 28, 19). Ja, er wird von denen erkannt, die von Gott nur wußten, was die stummen Sterne sagen. Dennoch bleiben sie, trotz ihrer königlichen Geschenke, zweideutige Gestalten, während alle anerkannten Autoritäten, staatliche wie kirchliche, ihn völlig verkennen. So wird seine Königswürde wie das Nein Israels zu ihm schon im Vorschein sichtbar und bald wird deutlich werden, daß Bethlehem, die Messiasstadt, ihn nicht lange beherbergen wird.

Von Bethlehem über Ägypten nach Nazareth 2, 13–23

¹³ Als sie aber fortgezogen waren, siehe, da erscheint ein Engel des Herrn dem Joseph im Traum und spricht: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und flieh nach Ägypten, und bleib dort, bis ich dir's sage. Denn Herodes hat vor, das Kind suchen zu lassen, um es zu töten. ¹⁴ Er aber stand auf und nahm das Kind und seine Mutter mit, bei Nacht, und zog fort nach Ägypten; ¹⁵ und dort blieb er bis zum Tode des Herodes, damit erfüllt würde, was vom Herrn durch den Propheten gesagt wurde, der da spricht: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“

¹⁶ Darauf, als Herodes sah, daß er von den Magiern genarrt war, ward er sehr zornig und sandte hin und ließ in Bethlehem und dem ganzen Gebiet alle Knaben von zwei Jahren und darunter töten, entsprechend der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte. ¹⁷ Da wurde erfüllt, was durch den Propheten Jeremia gesagt wurde, der da spricht: ¹⁸ „Eine Stimme ward in Rama gehört, viel Klagen und Jammern, Rahel, die um ihre Kinder weint, und wollte sich nicht trösten lassen; denn sie sind dahin.“ – ¹⁹ Als aber Herodes gestorben war, siehe, da erscheint ein Engel des Herrn dem Joseph im Traum in Ägypten ²⁰ und spricht: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und reise in das Land Israel. Denn sie sind gestorben, die dem Kind nach dem Leben trachteten. ²¹ Er aber stand auf und nahm das Kind und seine Mutter mit und ging in das Land Israel. ²² Da er aber hörte, daß Archelaus an Stelle seines Vaters Herodes König über Judäa ist, fürchtete er sich, dorthin zu ziehen, und da er im Traum eine Weisung empfing, zog er fort in das Gebiet von Galiläa ²³ und kam und nahm Wohnung in einer Stadt, die Nazareth hieß, damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt wurde: „Er soll Nazoräer heißen.“

Vers 15: Hos. 11, 1; Vers 17 f.: Jer. 31, 15; Vers 20: 2. Mose 4, 19; Vers 23: Ri. 13, 5; Jes. 11, 1; 53, 2.

Auch hier fallen die Erfüllungszitate auf (vgl. Exkurs zu 1, 18–25). Wie bewußt Matthäus sie einführt, zeigt sich daran, daß V. 17 nicht formuliert: „damit erfüllt würde“, weil das Mißverständnis vermieden werden soll, als hätte Gott den Kindermord gewollt (sonst nur noch 27, 9 ähnlich). Nur bei zwei Zitaten wird im Matthäusevangelium das Wort ausdrücklich auf den „Herrn“ selbst zurückgeführt, in 1, 22 und 2, 15; beidemal wird vom „Sohn“ Immanuel, bzw. „meinem (Gottes) Sohn“ gesprochen. Auch schreibt Matthäus, wohl unbewußt, im ganzen

Kapitel sonst immer „Kind“ und meidet den Ausdruck „Sohn“, der Gott gegenüber gilt. Das zeigt, wie wichtig ihm das Geheimnis Jesu als des Sohnes Gottes ist. Allen drei Zitaten wie dem vorangehenden in V. 6 (Bethlehem) und dem nachfolgenden in 4, 15 f. (Galiläa) ist gemeinsam, daß sie Ortsnamen enthalten. Bei den eben genannten beiden ist klar, daß der entscheidende Punkt eben in dieser Ortsangabe liegt. Aber auch 2, 23 belegt Matthäus die Ortsveränderung mit einem, im Alten Testament gar nicht vorhandenen, vom Evangelisten aber vielleicht für ein alttestamentliches Wort gehaltenen Zitat. Ähnliches gilt wohl für V. 15, weil das Zitat hier am Ende des kleinen Abschnittes eingefügt ist, in dem Ägypten zum erstenmal erscheint, nicht nach V. 20, wo das Zurückrufen durch Gott erzählt wird. Andererseits ist es nicht schon in V. 13 mit der Erzählung verschmolzen. Am wahrscheinlichsten ist also, daß die Erzählung dem Evangelisten schon mündlich oder schriftlich überliefert war und er das entsprechende Zitat je am Ende eines kleinen Abschnittes einfügte. Dazu stimmt auch, daß nicht etwa Texte aus dem 2. Mosebuch, an dem die Erzählung so interessiert ist, verwendet werden, sondern prophetische. Dann hat sich Matthäus vermutlich auch Rama als Zwischenstation auf der Flucht gedacht, von wo aus die Flüchtlinge noch das Schreien hörten. Mit diesen Ortsangaben wäre also gesagt, daß über dem Leben gerade des Sohnes Gottes von Anfang an das Schicksal des Wanderns liegt, das auch für seine Jünger charakteristisch bleiben wird (vgl. den Exkurs zu 7, 13–23 [2 und 7]). Hinter V. 15 wird wohl schon die Arbeit christlicher Schriftgelehrter sichtbar. Er lautet nämlich nur im hebräischen Text so, während der griechische Text von „seinen (Israels) Kindern“ spricht. Hingegen hat vielleicht der sich nur in der griechischen Bibel findende Satz 4. Mose 24, 7 f. „Gott führte ihn (den Messias) aus Ägypten“ die Anwendung von Hos. 11, 1, das sich auf das Volk Israel bezieht, möglich gemacht. Ähnliches gilt für V. 23. Am ehesten ist an Ri. 13, 7 (vgl. 13, 5 und 16, 17) zu denken: „Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn (Simson) gebären, . . . er wird Naziräer Gottes sein.“ Eine andere Handschrift liest an dieser Stelle „Heiliger Gottes“, und Mk. 1, 24 (vgl. auch Joh. 6, 69) zeigt, daß „Nazoräer“ oder „Nazarener“ und „Heiliger Gottes“ einmal als gleichwertig empfunden wurden. Das „o“, das sprachlich nicht unmöglich ist, wollen manche so erklären, daß man im Hebräischen, wo ursprünglich nur die Konsonanten geschrieben wurden, das Wort „Nazir“, später durch die Vokale von qadosch („Heiliger“) ergänzt habe, wie man über die Konsonanten von Jahwe die Vokale von edonai („Herr“) schrieb, was Jehova ergab. Wieder andere denken an hebräische Ausdrücke für „Wächter“ (Jer. 31, 6), „Fürst“ (1. Mose 49, 26), „Sproß“ (Jes. 11, 1 usw.), „(von Gott) Bewahrter“ (Jes. 49, 6), die ähnlich klingen. Auf alle Fälle liegt christlich-schriftgelehrte Tradition vor. Schon die unbestimmte Form „durch die Propheten“ zeigt, daß Matthäus die Fundstelle nicht kennt, aber das Satzlein wohl für ein wirkliches Zitat hält.

Die Geschichte selbst erinnert wieder an die Moseerzählung, besonders in der Form des Josephus (Antertümer 2, 205 ff. 210 ff. 254 ff.): Ein priesterlicher Schriftgelehrter in Ägypten verkündet dem König die kommende Geburt eines Retters; der König fürchtet sich vor ihm und läßt alle männlichen Kinder töten. Der Vater

Moses, in großer Sorge wegen der kommenden Geburt, wird im Traum durch Gott beruhigt und die Geburt erfolgt schmerzlos. Drei Monate lang behalten die Eltern das Knäblein daheim und setzen es dann auf dem Nil aus. Auch an die spätere Flucht Moses und seine Rückkehr nach Ägypten nach dem Tode des verfolgenden Königs (2. Mose 2, 15 ff.) ist zu erinnern. Später erzählen jüdische Lehrer von einem Rabbi, der mit Jesus nach Ägypten geflohen sei, als der König Jannaeus (104–78 v. Chr.) die Gelehrten töten ließ; dort habe Jesus ägyptische Zauberei gelernt. Das könnte zurückgehen auf ein vages Wissen, daß die Christen von der Flucht nach Ägypten redeten; sicher nicht auf genaue Kenntnis von Mt. 2; denn Joseph ist kein gelehrter Rabbi und Jesus noch nicht im Alter, in dem er bei ägyptischen Zaubernern in die Lehre gehen könnte. Mehr als solche unbestimmte Erinnerungen an christliche Geschichten liegt kaum hinter dieser jüdischen Tradition.

Zugrunde liegt also wahrscheinlich eine Erzählung von Geburt, Namengebung, Verfolgung, Flucht und Rückkehr, die Jesus weithin in Parallele zu Mose gesehen hat. Typisch dafür ist die fünfmalige Erwähnung einer Entscheidung durch einen Traum 1, 20 = 2, 13 = 2, 19; 2, 12 = 2, 22). Teile von 2, 13 f. kommen in 2, 20 f. wörtlich wieder vor. Überall steht Joseph im Mittelpunkt. Auf Matthäus selbst gehen die Satzanfänge in 2, 13. 19 (ähnlich in 2, 1 und 1, 18) zurück; wahrscheinlich hat er auch Zitate, die zum Teil schon vor ihm mit der Flucht nach Ägypten (2, 15) und der Bezeichnung Jesu als des Nazoräers (2, 22) verbunden waren, mit der Erzählung verknüpft.

Wie in 1, 20 bestimmt der „im Traume erscheinende Engel des Herrn“, wie im 13 Alten Testament im „Ich“ Gottes redend, alles Folgende. Er ist gewissermaßen das gestaltgewordene Wirken Gottes. Auch hier steht Joseph im Zentrum. Sein 14 Gehorsam zeigt sich wieder (vgl. zu 1, 25) in der wörtlich dem Befehl entsprechenden Ausführung: „Er aber stand auf und nahm das Kind und seine Mutter mit“ (genau so V. 20 f.). Die Flucht zeigt nochmals die Diskrepanz zwischen der scheinbaren 15 Macht des jetzigen Königs und der Niedrigkeit und Ohnmacht des kommenden Weltenkönigs auf. Dieser scheint Objekt, nicht Subjekt der Geschichte zu sein; tatsächlich aber beherrscht er das ganze Geschehen. Bei Hosea ist von Israel 15 als dem „Sohne Gottes“ die Rede. Aber man hat damals oft die messianische Erlösung in Parallele zu der aus Ägypten gesehen (s. o.). Die Grausamkeit des 16 Herodes ist sprichwörtlich gewesen; drei Söhne ließ er hinrichten und zu seinem Begräbnis hätte aus jeder Familie einer getötet werden sollen, damit man auch wirklich trauere (Josephus, *Altertümer* 17, 181). Daß freilich Josephus, der diese Grausamkeiten mit Absicht zusammenstellt, nichts von einem Kindermord berichtet, spricht gegen die Historizität gerade dieser Untat. Rama liegt nach Ri. 19, 13 18 (vgl. 1. Sam. 1, 1) nördlich von Jerusalem. Dazu stimmt, daß nach 1. Sam. 10, 2 Rahel an der Grenze zwischen Benjamin und Ephraim begraben ist und daß Jer. 31, 18 Ephraim genannt wird, dessen Gebiet nördlich von Jerusalem liegt. 1. Mose 35, 16–19 bestimmt den Ort näher als zwischen Bethel und Ephrat liegend. Freilich hat hier und 48, 7 ein Späterer wegen Mi. 5, 1, wo Bethlehem auch Beth-Ephrat heißt, Ephrat mit Bethlehem, das südlich von Jerusalem liegt, gleichgesetzt. Dort zeigt man denn auch Rahels Grab seit dem 4. Jahrh. n. Chr. bis heute. Die 19.20