

HTA
HistorischTheologische Auslegung

Das Evangelium des Matthäus

Kapitel 1 – 14

Gerhard Maier


SCM R.Brockhaus
Brunnen

A. Einleitung

I. Auf den Spuren des Matthäus

1. In der Kunstgeschichte

Zu den wichtigsten Interpreten des Evangeliums gehören die Künstler. Matthäus und sein Evangelium haben bei ihnen zahllose Spuren hinterlassen. Das gilt in doppelter Hinsicht.

Einerseits versuchen die Künstler, uns ein Bild von der Person des Evangelisten zu verschaffen. Zu den besonders eindringlichen Darstellungen des Evangelisten gehören Tizians Matthäuskopf in der Sta. Maria della Salute in Venedig, das Deckenmedaillon von Paolo Veronese in der venezianischen S. Sebastiano, das Bildnis des Matthäus von Guercino (1591–1666) im Palazzo Barberini, Rom, und Martin Zürns *Matthäus mit dem Engel* (ca. 1615–1620) im Kornhaus-Museum Bad Waldsee. Aufgrund der frühchristlichen Symboldeutung nach Offb 4,7,¹ die das Matthäusevangelium unter der Gestalt eines Menschen oder Engels erblickt, suchten die Künstler immer wieder das Menschliche am Evangelisten zum Ausdruck zu bringen. Andererseits eignet dem Matthäus auch ein Zug der Strenge, der mit dem Charakter des Evangeliums zusammenhängt.

In einer zweiten Hinsicht schöpften die Künstler zahlreiche Anregungen zu bestimmten Themen aus dem Matthäusevangelium. Allein die Flucht nach Ägypten (Mt 2,13–23) wurde thematisch ungezählte Male angesprochen. Darstellungen finden sich unter anderem bei Pietro Lombardo (1435–1515), Albrecht Altdorfer (ca. 1480–1538), Wolf Huber (1480/85–1553) und Jacob Jordaens (1593–1678), um nur ganz wenige zu erwähnen. Pietro Lombardo lässt in der Capella di S. Girolamo von S. Francesco della Vigna (Venedig) Jesus als *bambino* nach Ägypten kommen und als *giovane* zu Fuß aus Ägypten zurückkehren. Unter den Darstellern der Berufung des Matthäus sticht Cornelis Engebrechtz (1468–1533) hervor.

Nicht zu unterschätzen ist der Einfluss der Kunst, was die Überzeugung von der Einheit der Evangelien anbetrifft. Dadurch, dass seit dem monumentalen Bild der vier Evangelistensymbole in der Sa. Pudenziana (Rom, ca. 384–399 n.Chr.) die vier Evangelisten ständig zusammen abgebildet wurden, hat

1 Vgl. Irenäus Adv. haer. III, 11,8.

sich in der Christenheit der Eindruck einer Einheit aller Evangelien unauslöschlich festgesetzt.

2. In der Geschichte

Auch da lassen sich die Spuren nicht mehr zählen. An erster Stelle ist die Auslegungsgeschichte zu nennen. Bischof Papias von Hierapolis hat der Überlieferung zufolge die „Herrenworte“ ausgelegt, demnach auch das Matthäusevangelium.² Seine Auslegung kann man auf die Zeit um 120/125 n.Chr. datieren. Bei Irenäus, ebenfalls einem Kleinasiaten, später Bischof in Lyon, der fünf Bücher zur Widerlegung der Häresien schrieb, zeitlich etwa 180 n.Chr., findet man schon ein ganzes Kapitel zu einem einzigen Matthäusvers (6,24).³ Mehr zur Auslegungsgeschichte siehe S. 40ff. Geschichtlich wirksam ist sodann die Malerei, Bildhauerei und Architektur mit Matthäus-Motiven geworden. Das bekannteste Beispiel dürfte die Kuppel des Petersdomes mit der Inschrift aus Mt 16,18 sein. Kirchen und Ikonen sind voller Apostelgestalten einschließlich unseres Matthäus. Auch die Musik hat ihren Beitrag geleistet, man denke an die Matthäus-Passion von J.S. Bach. Groß ist der Einfluss des Matthäusevangeliums auf unsere deutsche Sprache, und zwar allein schon durch die hohe Anzahl von Sprichwörtern, die man aus diesem Evangelium geschöpft hat. Ich zähle bei Georg Büchmann⁴ 84 Sprichwörter, die dem Matthäusevangelium entnommen sind.

Eine nicht zu unterschätzende Spur in der Geschichte liegt in der Namengebung. Matthäus, Matthew, Matteo, Mateo und ihre Äquivalente halten die Erinnerung an den Matthäus des Evangeliums wach.

Interessant ist ferner, dass in anderer zentraler religiöser Literatur ebenfalls Spuren des Matthäus auftauchen. So führt Mathaj = Matthäus im Talmud die Liste der Jünger Jesu an.⁵ Und unter den „Aposteln“, von denen der Koran spricht,⁶ ist sicherlich auch Matthäus inbegriffen.

3. In der Kirche

Mindestens seit der römischen gottesdienstlichen Liste des Kanon Muratori vom Ende des 2. Jh. n.Chr. galt Matthäus im Westen als das erste der vier kanonischen Evangelien. Dies ist auch als zeitliche Priorität zu verstehen.⁷

2 Eusebius H.E. III, 36,2; III, 39,1ff.

3 Adv. haer. III, 8.

4 Geflügelte Worte und Zitatenschatz, verbesserte Neuausgabe, Zürich, o.J.

5 b Sanh 43a.

6 Zum Beispiel Sure 5, 112,113.

7 Vgl. Hengel Evgl.ien, 71f.

Eine gleichlautende Position für den Osten wird bei Irenäus⁸ sichtbar. Aber die Anordnung, der zufolge Matthäus das erste Evangelium im NT bildet, hat nicht nur eine zeitliche Dimension, sondern auch eine rangmäßige. Sie macht Matthäus innerhalb der Viergestalt der Evangelien zu einer Art Primus inter Pares.

Dabei war und blieb die Kirche nicht nur an seinem Evangelium interessiert, sondern auch an seiner Person. Die Bekehrung des Zöllners Levi/Matthäus (Mt 9,9ff) wurde zu einem Musterbild der Bekehrung überhaupt.

Die Alte Kirche sah Matthäus in besonderer enger Verbindung mit den jüdischen und hebräischen Quellen ihrer Geschichte. Die missverständliche, weil allzu kurze Papias-Notiz (ca. 120 n.Chr),⁹ er habe die „Logien“ Ἐβραϊδὶ διαλέκτῳ [*Hebraïdi dialektō*] zusammengestellt,¹⁰ ist für diese Sichtweise typisch. Wir werden an dieser Stelle über den Rahmen von Einzelfragen weit hinausgeführt. Das hat in späterer Zeit Ferdinand Christian Baur (1792–1860) scharfsichtig erkannt, der dem ganzen Matthäusevangelium einen „judaisierenden Charakter“ zuschrieb.¹¹ Ins Positive gewendet, kann man sagen: Durch Matthäus blieb das Judenchristentum für alle Zeiten in der Kirche präsent. Und weil Matthäus dem Petrus einen hervorragenden Platz einräumte, half er gewissermaßen dem Petrus zu einem durchschlagenden „Erfolg“ bei der Prägung der Kirche. Dass Petrus im Gesamten der Christenheit wahrscheinlich mehr wiegt als Paulus, hängt gerade mit dem Matthäusevangelium (und nicht nur Markus!) zusammen. Geschichtlich durchgesetzt hat sich dieser Einfluss des Matthäus einerseits und des Petrus andererseits vor allem dadurch, dass das Matthäusevangelium so etwas wie das „Hauptevangelium“ der römischen Kirche wurde.¹²

Die Kommentierung unseres Evangeliums beginnt schon in der ersten Hälfte des 2. Jh. (Papias). Sie hat reiche Früchte getragen, wie zum Beispiel der heute noch häufig benutzte Kommentar des Origenes zeigt. Inzwischen ist die Sekundärliteratur in einem Maße angeschwollen, dass es völlig vergeblich ist, einen Überblick auch nur zu versuchen. Meines Erachtens kann man sich nur noch auf kirchengeschichtlich und religionsgeschichtlich typische Auslegungen beschränken und damit exemplarisch arbeiten.

8 Adv. haer. III, 1,1.

9 Zahn Forsch VI, 112: 125-130. Vgl. Hengel Evglgen, 104.

10 Nach Eusebius H.E. III, 39,16.

11 Kümmel NT, 172.

12 Auffällenderweise wandte Martin Hengel sein Interesse mehr und mehr der Gestalt des Petrus zu.

II. Verfasser

„Als Vf des nach Mt genannten Ev ist nie ein anderer als der **Matthaeus** angesehen worden, welcher in allen Apostelverzeichnissen des NT's die siebente oder achte Stelle einnimmt“: So beginnt Theodor Zahn seine Einleitung in das Matthäusevangelium.¹³

Umso überraschender ist es, wenn G. Bornkamm in seinem Evangelien-Artikel in der RGG als heiligen Konsens festhält: „Seinen Verfasser kennen wir nicht mehr“ (1986).¹⁴

Was sagen nun die Quellen? Als erste begegnet uns Papias (ca. 120/125 n.Chr.) mit der Aussage: „*Ματθαῖος ... τὰ λόγια συντάξατο*“¹⁵ [*Matthaios ... ta logia synetaxato*]. Da vorher vom Markusevangelium die Rede war, bezieht sich diese Aussage eindeutig auf das Evangelium des Matthäus. Die ältesten Evangelienprologe (ca. 170–180 n.Chr.),¹⁶ Irenäus (ca. 180 n.Chr.),¹⁷ Tertullian (ca. 220 n.Chr.),¹⁸ Origenes (ca. 250 n.Chr.),¹⁹ Eusebius von Cäsarea (gest. 339/340 n.Chr.):²⁰ Sie alle nennen den Apostel und ehemaligen Zöllner Matthäus als den Verfasser unseres Evangeliums. Ein anderer Verfassername taucht in der ganzen frühen Kirchengeschichte nicht auf.

Dieser Quellenbefund wird verstärkt durch eine weitere Beobachtung. Die Evangelientitel „sind meines Erachtens Bestandteile des Textes der vier Evangelien, die von Anfang an nicht titellos verbreitet wurden“.²¹

Angesichts dieser Sachlage hat man nur die Wahl, entweder den Quellen zu folgen und deshalb den Apostel Matthäus als den Verfasser des ersten Evangeliums zu betrachten oder einen Anonymus als Verfasser anzunehmen. Im Gegensatz zur gegenwärtigen Mehrheit der historisch-kritischen Ausleger, die mit einem solchen Anonymus rechnet, halten wir es in diesem Kommentar nicht für gerechtfertigt, das einhellige Zeugnis der frühen Christen beiseitezuschieben, und gehen deshalb von der Verfasserschaft des Apostels und Zwölferjüngers Matthäus aus.²²

13 Zahn Einl, 252.

14 Bornkamm, 763.

15 Bei Eusebius H.E. III, 39,16.

16 Text bei Aland Syn, 532f.

17 Adv. haer. III, 1,1; III, 9,1ff.

18 Adv. Marc. IV, 5,3.

19 Im ersten Buch seines Matthäuskommentars (Eusebius H.E. VI, 25,3f).

20 H.E. III, 24,5f.

21 Hengel Evgl. II, 88.

22 Ebenso Robert/Feuillet, 169; Tasker, 14; Guthrie, 44; Carson, 19; France, 30; Mauerhofer, 60ff.

III. Entstehungszeit

Eine direkte Angabe zur Entstehungszeit des Matthäusevangeliums finden wir nirgends im NT. Theoretisch kommt zunächst der gesamte Zeitraum von etwa 40 n.Chr. bis etwa 80 n.Chr. infrage.

Das Problem der Entstehungszeit des Matthäusevangeliums wird überlagert durch ein noch viel stärker diskutiertes Problem, nämlich das des hypothetischen Entstehungsprozesses der Evangelien. Zweihundert Jahre Forschungsgeschichte haben nicht genügt, um hier auch nur annähernd einen Konsens zu schaffen.

Die Kernfrage dieser Prozess- und Forschungsgeschichte lautet: Hat Matthäus literarische Quellen benutzt, mehr noch: Ist er von ihnen abhängig? Die Konsequenzen eines Ja auf diese Frage sind dann: 1) Matthäus kann nicht der erste Evangelist gewesen sein; 2) er ist zeitlich relativ spät anzusetzen; 3) er muss von der Bearbeitung seiner Quellen her verstanden werden; 4) man kann sich einen solchen Bearbeiter kaum als Apostel aus dem Zwölferteam vorstellen. In das Ganze einer solchen Konstellation kommt noch ein Paradoxon, insofern die breite Mehrheit der mit Ja Antwortenden alle unbekanntes Quellen vernachlässigt und ihre Lösung allzu schnell auf bekannte Quellen fokussiert, mit einem Wort: auf Markus. So ist die Markus-Abhängigkeit des Matthäus zu einem *rocher de bronze* moderner Auslegung geworden. Was das bedeutet, sieht man an dem intelligenten Kommentar von Robert Gundry.

Man muss allerdings zur Kenntnis nehmen, dass der forschungsgeschichtliche Protest gegen diese Markus-Abhängigkeit niemals aufgehört hat. Er wurde getragen von renommierten Forschern, wie Zahn, Schlatter oder Robinson, die nach wie vor die Matthäuspriorität vertreten. Es bleibt ja interessant, dass Johann Jakob Griesbach (1745–1812), von dem die literarische Untersuchung der Evangelien erst eigentlich ihren Ausgang nahm, den Markus von Matthäus (!) und Lukas abhängig sein ließ.²³ Dieser Griesbach'schen Ausgangssituation näherte sich neuerdings wieder Martin Hengel. Wie sehr Hengel mit unserem Problem gerungen hat, spürt man den kurz vor seinem Tod erschienenen Studien über *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus* (2008) ab. Ihr Resümee lautet: „der Entstehungsprozeß aller drei synoptischen Evangelien ist insgesamt wesentlich komplizierter, als in der Regel angenommen wurde“.²⁴ Mit einer einheitlichen Quelle Q will Hengel

23 Vgl. Kümmel NT, 88f.

24 Hengel Evgl. 351.

nicht mehr rechnen. Stattdessen nimmt er „mehrere Sammlungen von Jesuslogen“ an²⁵ und sagt: „Eine direkte Rekonstruktion von ‚Q‘ ... bleibt uns verwehrt“.²⁶ Was Matthäus betrifft, so bleibt sein Ergebnis freilich ambivalent. Entgegen dem Duktus seiner gesamten Untersuchung ist das Matthäusevangelium doch nicht das zeitlich erste, sondern „setzt das Markus- und das Lukasevangelium als schriftlich fixierte, für uns klar faßbare Quellen voraus“.²⁷ Hengel datiert das Matthäusevangelium auf „etwa zwischen 90–100“ n. Chr.²⁸ Er schließt sich damit einer *opinio communis* an, die zwischen 80 und 95 (Davies-Allison) bzw. um 90 n. Chr. (Schnelle) datiert.²⁹

Methodisch ist es geboten, auch hier von den *criteria externa* auszugehen. Was sagen die frühchristlichen Quellen? Die Angabe des Papias, Matthäus habe Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ [*Hebraïdi dialektō*] geschrieben,³⁰ schafft eine Assoziation zu Jesu Heimat und Sprache und erinnert an die Ursprünge der Evangelien, ohne doch ausdrücklich eine Priorität des Matthäusevangeliums zu formulieren. In den ältesten Evangelienprologen hingegen wird Matthäus unzweideutig als das älteste Evangelium angesprochen, wenn es dort heißt, Lukas habe sein Evangelium erst nach dem κατὰ Ματθαῖον [*kata Matthaion*] und dem κατὰ Μάρκον [*kata Markon*] geschrieben.³¹ Vollends klar wird dies bei Irenäus, wenn er Matthäus dem Markus, Lukas und Johannes vorordnet.³² Ja, er gibt sogar eine genauere Zeit für die Niederschrift an. Demnach schrieb Matthäus sein Evangelium, „als Petrus und Paulus zu Rom das Evangelium verkündeten“.³³ Das wäre etwa 55–65 n. Chr. Der Kanon Muratori vom Ende des 2. Jh. n. Chr. geht vermutlich ebenfalls von einer zeitlichen Reihenfolge aus, mit Matthäus an der Spitze.³⁴ Nicht anders ist es bei Clemens Alexandrinus,³⁵ Origenes³⁶ und Eusebius.³⁷ Die Quellenlage ist also eindeutig: Matthäus galt der gesamten frühen Christenheit als das älteste Evangelium. Der moderne Konsens, den Bornkamm so formuliert:³⁸ die Abfassungszeit sei

25 A. a. O., 351f.

26 A. a. O., 352.

27 Hengel a. a. O., 350.

28 A. a. O., 337, 373.

29 A. a. O., 322.

30 Eusebius H. E. III, 39, 16.

31 Text bei Aland Syn, 533.

32 Adv. haer. III, 1, 1.

33 A. a. O.

34 Zahn Einl, 181.

35 Eusebius H. E. VI, 14, 5.

36 Comm in Matth I nach Eusebius H. E. VI, 25, 4.

37 H. E. III, 24, 5f.

38 Bornkamm, 763. Vgl. Schmithals, 619; Drewermann, 12; Keener, 19; Schnelle, 219.

„etwa zwischen 75–90 n.Chr.“, steht in bewusstem Widerspruch zu den Quellen.

Im Bereich der *interna criteria* macht man folgende Gründe gegen eine frühe Datierung des Matthäusevangeliums geltend:

1) Matthäus habe schon einen längeren Abstand zum Jüdischen Krieg von 66–73 n.Chr. Nur zweimal spiele er – so Hengel³⁹ – außerhalb der Markustradition auf diesen schrecklichen Krieg an, nämlich in Mt 22,7 und in Mt 27,25. Wenn aber Matthäus schon ca. 55–65 n.Chr. entstanden ist, wie es die frühchristlichen Quellen fordern, dann entfällt dieses Argument.

2) Matthäus setze eine „Erholung des palästinischen Judentums“ von der Katastrophe des Jüdischen Krieges voraus und müsse deshalb 20–25 Jahre später als der Jüdische Krieg abgefasst sein.⁴⁰ Nur so sei Mt 23,1–3 verständlich.⁴¹ Wiederum gilt: Ist das Matthäusevangelium schon vor diesem Krieg entstanden, dann musste sich das Judentum nicht erst erholen, und Mt 23 kann ganz aus der Zeit Jesu heraus verstanden werden.

3) Die trinitarische Taufformel Mt 28,19 weise auf „die relativ späte Entstehung des Matthäusevangeliums“ hin.⁴² Aber 1Kor 12,4–6 und 1Petr 1,2⁴³ zeigen, dass schon Petrus und Paulus trinitarisch gedacht und formuliert haben, beide überdies in der Zeit, die nach den frühchristlichen Quellen für die Entstehung des Matthäusevangeliums anzunehmen ist.

4) Matthäus setze „die am weitesten entwickelte Polemik zwischen Juden und Christen voraus“.⁴⁴ Aber hatten nicht die apostolischen Augenzeugen den lebhaftesten Eindruck von der schon in den Tagen Jesu geübten „Polemik“, während Markus in Rom und Lukas in seinem Werk für Theophilus davon weniger berührt waren? Jedenfalls taugt eine wie auch immer beurteilte Polemik nicht für eine Zeitbestimmung.

5) Man beruft sich auf den Begriff der Ekklesia, die erst für eine spätere Zeit vorstellbar sei. Mt 16,18 und 18,17 seien deshalb ein Indiz für eine relative Spätdatierung.⁴⁵ Dieses Argument ist jedoch schwach. Es übersieht, dass ἐκκλησία [*ekklesia*] schon bei Paulus⁴⁶ und Jakobus (5,14) gebraucht wird, also in einer Zeit, in der die frühen Christen das Matthäusevangelium ansetzten. Und es geht daran vorbei, dass Karl Ludwig Schmidt schon 1938 in sei-

39 Hengel *Evglien*, 331ff.

40 Hengel *Evglien*, 333.

41 Hengel *Evglien*, 337.

42 Hengel *Evglien*, 339f. Vgl. Bornkamm, 793.

43 Letzteres auch von Hengel a.a.O. anerkannt.

44 Hengel *Evglien*, 341.

45 Vgl. Bornkamm, 762.

46 Vgl. K.L. Schmidt, Art. *καλέω* usw., *ThWNT*, III, 1938, 507ff.

nem Artikel für das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* feststellte, es habe „einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß Jesus von der כְּנִשְׁתִּינְיָ gesprochen hat“.⁴⁷

6) Aus Mt 22,7 wird der Schluss gezogen, hier werde die Zerstörung Jerusalems „bereits vorausgesetzt“.⁴⁸ Ein solcher Schluss ist aber nur für denjenigen möglich, der mit Heinrich Corrodi der Meinung ist, dass der Glaube an die Prophetie unter uns erloschen sei.⁴⁹ Solange wir annehmen können, dass Jesaja, Jeremia, Hesekiel und selbst der Jesus des Josephus⁵⁰ den Untergang Jerusalems weissagen konnten, kommt auch Mt 22,7 als echte Prophetie vor dem Jüdischen Krieg infrage.

Alles in allem scheint es am plausibelsten, die Entstehungszeit des Matthäusevangeliums mit den frühen christlichen Quellen auf die Jahre 55–65 n. Chr. zu datieren.⁵¹ An ein solches Entstehungsdatum schließen sich dann die übrigen Evangelien gut an.

IV. Die Quellen des Matthäus

Wie wir gesehen haben, hängen die Frage nach der Entstehungszeit des Matthäusevangeliums und die Frage nach seinen Quellen eng miteinander zusammen.

Die vorherrschende historisch-kritische Betrachtungsweise legt für die Quellen des Matthäus ein einfaches Schema zugrunde. Seine Einfachheit ist sein größter Vorzug. Demnach sind Markus, die Spruchquelle Q und ein Sondergut die Quellen des Matthäus.⁵² Dessen Abhängigkeit von diesen Quellen ist grundsätzlich literarisch zu denken. Hauptbeweis für die literarische Abhängigkeit von Markus ist die vermutete Übernahme von dessen Aufriss: „Der Aufriss des MkEv wird ... von c. 3 ab im allgemeinen durchgehalten.“⁵³

Nun lässt sich aber die Markuspriorität aus geschichtlichen Gründen (s. III) nicht halten. Und die Gemeinsamkeit des Aufrisses kann man ebenso gut anders erklären, zum Beispiel so, dass die Evangelisten eben dem Ablauf der

47 Schmidt a.a.O., 529.

48 Bornkamm, 763; Pokorny-Heckel, 478.550.

49 Maier JO, 464.

50 B. J. VI, 300ff.

51 Ähnlich Carson, 20f; France, 30; Mauerhofer, 90; Robinson, 107.116, Jaroš, 43; Rist, 104.

52 Bornkamm, 762. Vgl. Schmithals, 592ff; Wiefel, 6.

53 Bornkamm a.a.O.

Jesusgeschichte folgen, oder so, dass sich Markus an Matthäus orientierte.⁵⁴ Schon Augustinus verstand in *De consensu evangelistarum* I,2,4 den Markus als „breviator“ des Matthäus.⁵⁵

Ist das Matthäusevangelium das zeitlich erste, verfasst vom Apostel Matthäus, dann muss zunächst die Augenzeugenschaft des Verfassers in Anschlag gebracht werden. Diese Augenzeugenschaft war aber eine reflektierte, vor allem mit der Schrift verbundene, und darf nicht mit der postmodernen Erlebniskultur und Emotionalität verwechselt werden. Ein Augenzeuge im Sinne des NT konnte durchaus literarische oder mündlich überlieferte Stücke anderer Herkunft einarbeiten, wenn sie nur seines Erachtens richtig waren.

Damit stoßen wir auf die Traditionsströme bei den frühen Christen. Rainer Riesners Buch über *Jesus als Lehrer* (Erstauflage 1981) hat viel dazu beigetragen, die Vielfalt und den Reichtum dieser Traditionsströme zu erkennen und statt der Vereinfachungen die notwendigen Differenzierungen vorzunehmen.

Selbst im Kreis der Befürworter von Q machte sich immer wieder Skepsis gegenüber dieser Hypothese breit. Nach Sand gibt es „viele Schwachstellen der bis heute bevorzugten Zwei-Quellen-Theorie“.⁵⁶ Ein „einheitliches, abgeschlossenes Buch“ will Schniewind für Q nicht annehmen.⁵⁷ Wir sind in der Tat heute weit entfernt von der ungebrochenen Zuversicht eines Francis Wright Beare, der noch 1981 schreiben konnte: „there is no alternative to it worth mentioning“.⁵⁸ Wie anders klingt das Urteil von Karl Jaroš 2008: Q sei nur „ein modernes Schreibtischgebilde“.⁵⁹ Wir orientieren uns in diesem Kommentar an zwei feststehenden Ergebnissen der Diskussion: 1) Bis heute ist kein Dokument aufgetaucht, das sich mit Q oder einer Q ähnlichen Quelle identifizieren ließe, 2) statt mit einer einheitlichen Redenquelle haben wir mit einer Mehrzahl von „Sammlung(en) von ‚Jesuslogien‘“⁶⁰ zu rechnen.

Spuren dieser Sammlungen sind zunächst die Redenkomplexe des Matthäus- und Lukasevangeliums, insbesondere Mt 5–7; 10,5ff; 13,3ff; 18,15ff; 23,1ff; 24–25. Wenn Matthäus in 28,20 sein Evangelium mit den Worten schließt: „lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe“ (πάντα ὅσα [panta hosa]), dann muss er eine Vorstellung von diesem πάντα ὅσα [panta

54 Vgl. Rist, 92.

55 Vgl. dazu Sand, 21.

56 Sand, 22.

57 Schniewind, 5. Ausgesprochene Skepsis auch bei Guido Baltes, Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung, WUNT II/312, 2011, passim. Sogar Beare, 46.

58 Beare, 49 (nach Philipp Vielhauer).

59 Jaroš, 42.

60 Hengel Evgl.ien, 351.

hosa] gehabt haben. Um eine nebulöse Größe kann es sich nicht handeln, eher um einen aus guter Quellenkenntnis stammenden Überblick über Jesu Worte.

Lukas berichtet in 1,1f ausdrücklich von den vielen Diegesen über Jesu Worte und Taten, die er vorfand (vgl. Apg 1,1). Johannes lässt in 21,23 erkennen, dass *λόγια* [*logia*] Jesu unter den frühen Christen im Umlauf waren. Paulus setzt in seinen Gemeinden die *λόγια κυρίου* [*logia kyriou*] als feste und bekannte Größe voraus (1Kor 7,10ff; 1Thess 4,15). Auch Jakobus nimmt in 1,22ff Bezug auf das gottesdienstlich verkündigte Wort, wahrscheinlich unter Einbeziehung der Worte Jesu.

In unserem Zusammenhang wird besonders 2Tim 4,13 diskutiert, wo Paulus um τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας [*ta biblia malista tas membranas*] bittet. μεμβράναι [*membranai*], „Pergamente“, können Rollen oder Codices bezeichnen. Hengel betrachtet sie als Notizbücher oder Pergamenthefte, die auch Herrenworte enthalten konnten,⁶¹ ähnlich Riesner („Pergament-Notizzettel“).⁶² Handelt es sich um teilweise Niederschriften von Evangelienüberlieferungen? Riesner tendiert zu der „Annahme, daß die Synoptiker aus privaten Notizen entstanden sind“.⁶³ Er nimmt sogar an, dass es schon in vorösterlicher Zeit „einzelne ... schriftliche Aufzeichnungen von Jesus-Überlieferungen“ gab.⁶⁴ Da man in Israel die Aussprüche der Propheten häufig zu deren Lebzeiten aufschrieb (vgl. Jes 8,16; Jer 29,36; Ez 24,2; Dan 7,1), kann man sich umso leichter vorstellen, dass man auch Worte des Messias Jesus vor dessen Hinrichtung niederschrieb. Insofern ist Riesners Annahme gut begründet.

Wir sind jedoch nicht in der Lage, aus dem breiten Quellenspektrum, das vor dem Matthäusevangelium bestanden haben muss, einzelne literarisch fest umrissene Stücke herauszufiltern. Wir können nur Folgendes konstatieren: Es gibt eine Mehrzahl sowohl mündlicher als auch literarischer Quellen. Matthäus konnte als Augenzeuge und aus der praktischen Erfahrung des Apostolats daraus das für ihn Geeignete auswählen. Wir müssen die Vorurteile, dass ein (teilweise) literarischer Entstehungsprozess oder „der ausgebildete Charakter“ der im Matthäusevangelium erkennbaren Theologie⁶⁵ gegen einen apostolischen Verfasser sprechen, fallen lassen.

61 Hengel *Evglien*, 203ff.

62 Riesner, 496.

63 A.a.O., 495.

64 A.a.O., 498.

65 Vgl. Bornkamm, 763; Pokorny-Heckel, 478.

V. Eine aramäische Urform?

In der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea findet sich ein kurzes Exzerpt aus dem fünfbändigen Werk des Papias (ca. 120/125 n.Chr.), das eine reiche Forschungsarbeit ausgelöst hat.⁶⁶ Dieses Exzerpt aus Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις [*Logiōn kyriakōn exēgēsis*] lautet: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμῆνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος [*Matthaios men oun Hebraïdi dialektō ta logia synetaxato, hērmēneusen d' auta hōs ēn dynatos hekastos*].⁶⁷

Hat es also eine aramäische Urform des Matthäusevangeliums gegeben? Und: Gab es mehrere Rezensionen des Matthäusevangeliums? Verführt durch die patristische Kenntnis Theodor Zahns und seinen ungewöhnlichen historischen Instinkt haben viele auch dessen Meinung übernommen: Aramäisch sei die „Originalsprache des Mtev“,⁶⁸ Papias habe „um 125 noch Kenntnis gehabt“ von „5 oder 6 griechischen Übersetzungen“,⁶⁹ aber „unter den Augen des Papias und anderer Apostelschüler“ habe sich der Übergang zu einem bestimmten „griech. Ev als ein vollgiltiger Ersatz des hebr. Buchs“ vollzogen,⁷⁰ das fortan unser kanonisches Matthäusevangelium darstellt.

Aber die Thesen von Theodor Zahn bedürfen weiterhin einer intensiven Diskussion. Selbst wenn die erwähnten fünf oder sechs Übersetzungen nur mündlich existierten, wie Zahn sagt,⁷¹ bleibt es immer noch ein „Rätsel“, dass sie „so bald aus dem Leben und dem Gedächtnis der Kirche verschwunden“ sein sollen.⁷² Auch sind die eusebianischen Begriffe keineswegs eindeutig. Was heißt Ἑβραΐς [*Hebraïs*]: „Hebräisch“ als Sprache der heiligen Schriften Israels oder „Aramäisch“?⁷³ Was ist ἡ διάλεκτος [*hē dialektos*]: Ausdrucksweise (Sprachstil) oder Sprache?⁷⁴ Was bedeutet λόγια κυριακά [*logia kyriaka*]: Worte oder Verkündigung oder Offenbarung Jesu?⁷⁵ Sollte man ἐρμηνεύειν [*hermēneuein*] als „auslegen“ oder „übersetzen“ auffassen?⁷⁶ Ferner wissen wir nicht, ob die Worte ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος [*hōs ēn dynatos hekastos*]

66 Vgl. Maier JO, 29ff.

67 H.E. III, 39,1.16; vgl. Irenäus Adv. haer. V, 33,4.

68 Zahn Einl. 259.262.

69 A.a.O., 256.

70 A.a.O., 259.

71 A.a.O., 256.

72 So Zahn a.a.O. selbst.

73 Vgl. Bauer-Aland, 429f.

74 Vgl. Bauer-Aland, 372.

75 Vgl. Bauer-Aland, 967; G. Kittel, Art. λέγω usw., ThWNT, IV, 1942, 144f; Rist, 97.

76 Vgl. Bauer-Aland, 627; J. Behm, Art. ἐρμηνεύω usw., ThWNT, II, 1935, 659ff.

tos] sich nur auf Vorgänge innerhalb der rechtgläubigen Kirche beziehen oder auch auf Vorgänge im häretischen Milieu.⁷⁷

Das Rätsel der Papias-Notiz in H.E. III, 39,16 lässt sich im Rahmen eines Kommentars nicht lösen. Jedoch bleibt Folgendes festzuhalten: 1) Diese Papias-Notiz deutet auf ein relativ hohes Alter des Matthäusevangeliums hin; 2) sie bezeugt unzweifelhaft den Apostel Matthäus als den Verfasser dieses Evangeliums; 3) sie weist das Matthäusevangelium einem judenchristlichen Hintergrund zu; 4) außerdem stammen alle bisher bekannten Zitate aus dem jetzigen griechisch geschriebenen Evangelium.⁷⁸

VI. Ort der Abfassung

Als *opinio communis* historisch-kritischer Exegese formuliert Werner Georg Kümmel: „Die meisten Forscher vermuten ..., daß das Mt in Antiochia oder allgemein in Syrien geschrieben sei.“⁷⁹ Eine Reihe von Forschern betrachtet jedoch bis heute Palästina bzw. das Israelland als Heimat des Matthäusevangeliums.⁸⁰

Was sagen die Quellen? Matthäus-Tradition wurde mündlich noch ca. 100–125 n.Chr. in Kleinasien weitergegeben.⁸¹ Um 180 n.Chr. schreibt Irenäus, dass Matthäus sein Evangelium „bei den Hebräern (ἐν τοῖς Ἑβραίοις [*en tois Hebraiois*])“ verfasst habe.⁸² Das wäre doch Palästina (das Israelland). In dieselbe Richtung deutet Origenes mit seiner Bemerkung über das Matthäusevangelium: ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύουσιν⁸³ [*ekdedōkota auto tois apo Ioudaïsmou pisteusasín*] ebenso wie Eusebius.⁸⁴ Durchschlagende Gründe gegen eine Abfassung in Palästina im Zeitraum 44–65 n.Chr. existieren nicht. Mit Recht stellt Zahn fest: „Es gibt keine wissenschaftlichen Gründe zur Beanstandung der Überlieferung, wonach Mt sein Buch auf dem Boden Palästinas in einem der Jahre 61–66 geschrieben haben soll.“⁸⁵

77 Vgl. wieder Maier JO, 29.

78 Vgl. Zahn Einl, 258f; Hengel Evglgen, 71f.134ff; Rist, 98.

79 Kümmel Einl, 90. Bestätigt durch Bornkamm, 763; Hengel Joh Frage, 207; Wilckens I/4, 54,4; Fiedler, 19f.

80 Beare, 8; Albertz; Gander; Guthrie; Michaelis; Schlatter (Kümmel Einl, 90); Zahn.

81 Eusebius H.E. III, 39,3f.

82 Adv. haer. III, 1,1.

83 Comm in Matth I nach Eusebius H.E. VI, 25,4 bei Aland Syn, 540.

84 H.E. III, 24,6. Auch die ältesten Evangelien-Prologe (Aland, Syn 533).

85 Zahn Einl, 297.

Wir möchten deshalb in diesem Kommentar am ehesten das Israelland als Abfassungsort annehmen.

VII. Theologischer Charakter und Aussageschwerpunkt

1. Schon die Überschrift Βίβλος γενέσεως [*Biblos geneseōs*] mit den Ausgangspunkten „Sohn Davids“ und „Sohn Abrahams“ (Mt 1,1) weist auf den dezidiert *judenchristlichen Charakter dieses Evangeliums* hin. Als Einziger behandelt Matthäus Themen wie die Tempelsteuer (17,24ff), die Anrede der Jünger als Rabbi (23,8ff), die jüdischen Schwurformeln (23,16ff), die Verzehntung (23,3ff) oder den Tempeldienst am Sabbat (12,5ff) – Themen, die nur für Judenchristen interessant waren. Andererseits braucht er im Unterschied zu Mk 7,1ff jüdische Reinigungsprozeduren nicht zu erklären (15,1ff), was wiederum auf einen *judenchristlichen Hintergrund* deutet. Bedenkt man die Rolle, die die Schriftgelehrsamkeit innerhalb der christlichen Gemeinde spielt (z.B. Mt 13,52; 23,8ff; 23,34),⁸⁶ insbesondere auch die Rolle der Kathedra Mosis (Mt 23,1ff), ferner das Wertlegen auf die Erfüllung des AT („Erfüllungszitate“) und die bei Mt 1,16ff zutage tretende Kenntnis jüdischer Polemik, dann drängt es sich noch mehr auf, dass Matthäus zum *Judenchristentum* zu rechnen ist. Ein weiteres Argument zugunsten einer solchen Einschätzung bildet die *Stärke petrinischer Tradition* im Matthäusevangelium (z.B. Mt 16,17ff; 17,24ff). Hengel meint sogar: „Sachlich ist es stark von der Autorität petrinischer Überlieferung abhängig.“⁸⁷

Infolge dieser und anderer Argumente hat sich die Auffassung, dass das Matthäusevangelium ein *judenchristliches Evangelium* darstellt, sowohl bei konservativen als auch bei liberalen Forschern auf breiter Basis Zustimmung erworben.⁸⁸ Anders steht es bei der Frage, ob Matthäus und seine Gemeinde noch innerhalb der *jüdischen Glaubens- und Rechtsgemeinschaft* leben. W.G. Kümmel verneint diese Frage, weil 1) die Ausdrucksweise „ihre Synagogen/Schriftgelehrten“ usw. (Mt 7,29; 9,35; 23,34) eine Distanzierung enthalte und 2) Mt 21,43 ebenfalls dagegenspreche.⁸⁹ Beide Argumente sind jedoch schwach: 1) lässt sich im Kommentar zeigen, dass „ihre Synagogen“ o.ä. lediglich auf die *damaligen Verhältnisse* abhebt, ohne eine Distanz auszudrücken.

⁸⁶ Nahe verwandt mit dem Jakobusbrief. Vgl. Maier Jak 148ff; Hengel Joh Frage, 207,11.

⁸⁷ Hengel Joh Frage, 207. Vgl. Stuhlmacher II, 150.

⁸⁸ Beispiele: Bornkamm, 763; Hengel Joh Frage, 206,9; Kümmel Einl, 84ff; Stuhlmacher II, 150.

⁸⁹ Kümmel Einl, 85.

cken, und 2) Mt 21,43 ebenso wenig eine Trennung von Israel besagt wie die alttestamentliche Prophetie mit ganz ähnlichen Aussprüchen (z.B. Lev 26,27ff; Jer 21,3ff; Ez 5,1ff; Am 9,1ff). Stattdessen deuten die obengenannten Themen wie Tempeldienst, Tempelsteuer, Schwurformeln oder Kathedra Mosis darauf hin, dass sich Matthäus noch der israelitischen Glaubens- und Rechtsgemeinschaft zugehörig fühlt, nur eben mit dem Glauben an den Messias Jesus. In den Jahren 55–65, in denen er sein Evangelium schrieb, ist das auch gut vorstellbar. Vielleicht deuten die Präsensformen in Mt 12,5f; 17,24ff; 23,16ff in dieselbe Richtung, jedenfalls in die Zeit vor der Tempelzerstörung.

2. Ist es so, dann muss man das Matthäusevangelium als ausgesprochene *Werbeschrift für die Juden* betrachten. Die protestantische Auslegung, die wie der Protestantismus insgesamt überall „Polemik“ und „Ausgrenzung“ vermutete, neigte dazu, auch bei Matthäus Polemik gegen das Judentum und „Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Judentum“⁹⁰ anzunehmen. Darüber ging der Gedanke der Mission, des Werbens um die jüdische Gemeinschaft, oft verloren. Das Matthäusevangelium ist aber nicht „gegen“, sondern „für“ das Judentum geschrieben. Sich für diese Deutung eingesetzt zu haben, ist zum einen das Verdienst jüdischer Forscher wie David Flusser, die sich dagegen wehren, „Jesus gegen das Judentum seiner Zeit auszuspielen“.⁹¹ Es ist zum andern das Verdienst solcher Kommentare wie der von Peter Fiedler, die von der Überzeugung geprägt sind: „Das Matthäusevangelium ... gehört ... in den Kontext des Judentums des 1. Jh.s“.⁹²

Das Werben um Israel geschieht zunächst so, dass Matthäus einige grundlegende Übereinstimmungen betont. Die erste und wichtigste dieser Übereinstimmungen ist die Erwartung eines Messias, der nicht aus dem herodianischen Geschlecht stammen kann (Mt 1–2). Noch im Prozess gibt der Hohepriester zu erkennen, dass er selbst auf den Messias wartet (Mt 26,63). Zu den Übereinstimmungen gehören die Gewissheit von der endgültigen Erlösung Israels (Mt 23,39) sowie die Lehre von der unbedingten Geltung des Gesetzes (Mt 5,17ff). Sie reicht aber noch weiter. Wie die Pharisäer in *Pirqe Abot* III,19 vertritt das Matthäusevangelium die Willensfreiheit des Menschen gegenüber Gott (Mt 23,37).⁹³ Ja, im matthäischen Sondergut finden sich die erstaunlichen Sätze von der Kathedra des Mose, auf der mit Recht die Schriftgelehrten und Pharisäer sitzen und Richtiges lehren (Mt 23,2f).

90 Kümmel Einl, 89; vgl. Bultmann Gesch, 155; Bornkamm, 762 („Kampf mit äußerster Schärfe“).

91 Flusser, 12.

92 Fiedler, 24, nach M.S. Gnadt. Vgl. Theißen-Merz, 356.

93 Vgl. dazu Irenaeus Adv. haer. IV, 37,1 sowie Sir 15,11ff.

Im Zuge dieses Werbens liegt es, wenn bei Matthäus die positive Rolle von Lehre und Schriftgelehrsamkeit betont wird. Die Bergpredigt, genauer: Berglehre, stellt Jesus als den Lehrer Israels dar (Mt 5,1f; 7,28f). In ihr gehören Lehren und Tun, Hören und Tun unauflöslich zusammen (Mt 5,19; 7,21.24ff). Matthäus rechnet damit, dass jüdische Schriftgelehrte zu Jüngern Jesu werden (13,52 – Sondergut!). Er ist der Einzige, der Jesu Ankündigung überliefert, dass er „Weise und Schriftgelehrte“ (σοφούς και γραμματεῖς [*sophous kai grammateis*]) zu Israel senden werde (Mt 23,34). Sogar im abschließenden Missionsbefehl spielen die Lehrbegriffe διδάσκειν [*didaskain*], τηρεῖν [*tērein*] und ἐντέλλειν [*entellein*] eine prominente Rolle.

Zur Schriftgelehrsamkeit gehört die Diskussion und Auseinandersetzung mit anderen Gelehrten, folglich auch das Eingehen auf die Polemik. Fiedler beschuldigt Matthäus selbst ununterbrochen der Polemik, ja der Verleumdung und Verunglimpfung der Gegner Jesu.⁹⁴ Wir konnten ihm in diesem Kommentar darin nicht folgen. Es gibt jedoch Hinweise, dass Matthäus z.B. in 1,16ff und 12,24ff antijesuanische Polemik aufgreift und zu widerlegen sucht.

Worauf kann sich Matthäus mit seinem Evangelium von Jesus Christus berufen? Er nennt zumindest drei Autoritätsquellen, die auch für die Judenschaft entscheidendes Gewicht hatten. Die erste ist David. Von der Überschrift (Mt 1,1) an zieht sich die Berufung auf David durchs ganze Evangelium. Jesus ist „Davids Sohn“, was in Mt 1,16-25 ausführlich dargelegt wird (vgl. 12,23). Hilfflehende rufen ihn als „Davids Sohn“ an (Mt 9,27; 15,22; 20,30). Jesus selbst beruft sich auf David (Mt 12,3; 22,41ff), und beim Einzug in Jerusalem wird er als „Davids Sohn“ willkommen geheißen (Mt 21,9). Die zweite Autoritätsquelle ist Abraham. Die Überschrift in Mt 1,1 betont – was in „Sohn Davids“ bereits eingeschlossen war –, dass Jesus „Abrahams Sohn“ ist. Auch der Bericht von der Täuferpredigt (Mt 3,9) und Jesus in seiner Verkündigung selbst (Mt 8,11; 22,32) rekurrieren auf Abraham. Das sind keine nebensächlichen Notizen. Vielmehr deutet Matthäus durch deren Aufnahme in seinen Bericht an, dass die Abrahams-Segens-Verheißung von Gen 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14 durch Jesus in Erfüllung geht. Die dritte Autoritätsquelle ist der Täufer Johannes. Sie ist allerdings umstritten, wie Mt 21,24ff zeigt. Jedoch lassen Mt 14,5; 16,14; 21,26 erkennen, dass der Täufer damals bei vielen Juden als ein echter Prophet galt. Und sein Zeugnis für Jesus (Mt 3,11-17) konnte nicht einfach zur Seite geschoben werden.

Die werbende Kraft des Matthäusevangeliums liegt nun aber nicht zuletzt in seiner Berufung auf das Alte Testament, das heißt auf die heiligen Schriften

94 Vgl. nur Fiedler, 128.151.160.162.250.258.

Israels. Die Erfüllungszitate („damit erfüllt würde“) treten bei Matthäus in einzigartiger Dichte auf (vgl. nur 1,22f; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 13,35). Hinzu kommen zahlreiche andere Verweise auf die Schrift. Und womit hätte man im Judentum die Messianität Jesu besser beweisen können als mit der Schrift, die als heilig galt (M. Jadajim III, 5)?

3. Matthäus ist unter allen Evangelisten *der Lehrer schlechthin*.⁹⁵ Er ist es, der die meisten lehrhaften Redekomplexe zusammenstellt (Mt 5–7; 10,5ff; 13,3ff; 18,23; 24–25). Von Anfang an betont er das Lehren Jesu (Mt 5,1f; 4,23; 9,35). Der Terminus für „lehren“, διδάσκειν [*didaskein*], kommt bei Matthäus am häufigsten vor.⁹⁶ Wie wir gesehen haben, enthält das matthäische Sondergut außerdem Äußerungen Jesu, in denen jüdische und christliche Schriftgelehrte eine hohe Wertschätzung erfahren (Mt 13,52; 23,2f.34). Verweise auf die heilige Schrift durchziehen das gesamte Evangelium (vgl. oben 2.). Sicherlich lassen sich eine Reihe solcher Beobachtungen auch an anderen Evangelien machen. Beim Matthäusevangelium häufen sie sich jedoch. Man kann sogar mit Recht vermuten, dass sich Matthäus selbst als christlicher Schriftgelehrter im Sinne von Mt 13,52; 23,34 verstand.⁹⁷

4. Wer Lehrer ist, sorgt sich um den Aufbau der Gemeinde und deren Grundlagen (vgl. Apg 13,1; 1Kor 12,28; Eph 4,11; Hebr 13,7.17).⁹⁸ Es darf deshalb nicht verwundern, dass im Matthäusevangelium die Ekklesia, *Kirche und Gemeinde*, eine solche Rolle spielt. Seit dem grundlegenden Artikel von Karl Ludwig Schmidt über die ἐκκλησία [*ekklēsia*] im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament⁹⁹ muss derjenige, der Mt 16,18 und 18,17 für sekundär erklärt, die Beweislast tragen. Im Hintergrund von ἐκκλησία [*ekklēsia*] an diesen Stellen steht hebr. קהלה [*qāhāl*], aram. כְּנִישְׁתָּא [*knīštā*]. Es geht um das Gottesvolk des Neuen Bundes, ohne das ein Messias nicht gedacht werden kann. Dieses Gottesvolk muss eschatologisch als Erfüllung von Jer 31,31ff; Ez 34,16ff; 36,25ff; Zeph 3,9ff verstanden werden. Der nahtlose Übergang von Jesus zu seiner Gemeinde nach Ostern¹⁰⁰ wäre sonst gar nicht verstehbar. Doch wie sieht diese Gemeinde nach dem Matthäusevangelium aus? Sie kann weiter im Verbund der Synagogen und des Judentums leben (s.o. zu 2.). Sie wird fundiert durch den Glauben an Jesus. Das bedeutet, sie ist auf seinen Namen getauft, in der Lehre Jesu unterrichtet, sie lebt im Gehor-

95 Vgl. Stendahl *passim*; Dobschütz *passim*.

96 Vgl. K.H. Rengstorf, Art. διδάσκω usw., ThWNT, II, 1935, 141ff.

97 Bornkamm, 763, nach E.V. Dobschütz; Schmithals, 619.

98 Vgl. dazu Rengstorf a.a.O., 160ff.

99 ThWNT, III, 1938, 522ff.

100 Theologisch zu wenig reflektiert.

sam gegen seine Gebote und sie wartet auf seine Wiederkunft (Mt 28,19). Petrus und die Apostel bilden ihre historische Grundlage (Mt 16,18f; 18,18ff). Wer diese und andere Aussagen für „ganz unmöglich ... als ein echtes Jesuswort“¹⁰¹ abtut, folgt zwar einem protestantischen Impuls, aber nicht dem Text. Mit einer gewissen Wehmut müssen wir auf evangelischer Seite daran denken, dass Mt 16,18 der Michelangelo-Kuppel im Petersdom überlassen blieb, aber unsererseits nicht fruchtbar gemacht wurde. Doch für Matthäus gilt: Kirche und Gemeinde (ἐκκλησία [ekklēsia]) sind seine feststehenden Bezugsgrößen. Für sie schreibt er, sie will er auf die Jesusworte ausgerichtet wissen. Ein Werben um die jüdische Gemeinschaft kommt nur infrage, wenn das Gottesvolk des Neuen Bundes auf die Jesusworte gegründet bleibt.

5. Das Matthäusevangelium vertritt eine *heilsgeschichtliche Sicht*. Schon Mt 1 mit seiner Dreifach-Gliederung: von Abraham zu David – von David zur babylonischen Gefangenschaft – von der babylonischen Gefangenschaft zu Christus (Mt 1,17) ist dafür Beleg genug. Matthäus fußt dabei auf Jesus, für den eine solche heilsgeschichtliche Sicht etwas nahezu Selbstverständliches war. In Mt 19,3ff unterscheidet Jesus scharf zwischen dem, was dem Anfang (ἀρχῆ [archē]), und dem, was der Mose-Zeit und der Messias-Zeit (V. 7f bzw. V. 9) zugehört. Ebenso deutlich unterscheidet er in Mt 11,11ff zwischen der Zeit bis zu Johannes dem Täufer und der messianischen Zeit nach Johannes dem Täufer. Man vgl. dazu Mt 9,15, wo die Tage des Bräutigams = Messias von aller übrigen Zeit unterschieden werden. Von der messianischen Zeit und der Zeit der Gemeinde Jesu wiederum abgehoben ist in Mt 23,39 die Zeit seiner Wiederkunft. Schließlich vereinigt die Endzeitrede Jesu in Mt 24 mehrere Epochen zu einem geschlossenen Bild: Die kommende Zeit der Gemeinde wird bedroht durch Verführung (24,4-5), es kommen apokalyptische Nöte über die Erde (24,6-8), verbunden mit Verfolgung und Abfall in der Kirche (24,9-14), Israel wird verwüstet (24,15-20), es schließt sich die große weltweite Trübsal an (24,21-28), doch dann treten kosmische Veränderungen ein (24,29) und Jesus der Menschensohn wird wiederkommen in Macht und Herrlichkeit (24,30-31). Im Grunde ist dies der Aufriss der Johannesoffenbarung. Es wäre auch auf jüdischem Boden kaum denkbar, eine messianische Botschaft ohne Eschatologie und eine Eschatologie ohne Heilsgeschichte zu vertreten. Es ist kaum ein Zufall, dass Matthäus in 28,20 sein Evangelium mit den Worten ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος [heōs tēs synteleias tou aiōnos] beschließt und damit noch einmal an die eschatologische Grundunterscheidung „dieser Äon“ – „kommender Äon“ erinnert.

101 Bultmann Gesch, 150.

6. Die *Christologie* des Matthäusevangeliums stellt ein Bände füllendes Thema dar.¹⁰² Das kann gar nicht anders sein. Denn alle kanonischen Evangelien sind nichts anderes als die Botschaft von Jesus als dem Messias und Erlöser.

Unbestreitbar kulminiert die Christologie des Matthäusevangeliums in den beiden Titeln **Messias** (Christus) und **Sohn Gottes**. So kommt es im zentralen Bekenntnis Mt 16,16 und im Prozess vor dem Hohepriester Mt 26,63 zum Ausdruck. **Der Messias**, ὁ χριστός [*ho christos*], hebr. מָשִׁיחַ [*māschīach*], aram. מְשִׁיחָא [*m'schīchā*] (der „Gesalbte“), war damals die gebräuchliche Bezeichnung für den endzeitlichen, im AT angekündigten Erlöser (vgl. Joh 1,20). Die semitische Form Μεσσίας [*Messias*] hat sich zwei Mal im NT erhalten (Joh 1,41; 4,25). Messiasandidaten waren schon zur Zeit Jesu häufig, zum Beispiel in der „Messias-Dynastie des Hiskia“¹⁰³ (vgl. Apg 5,36f; 21,38). Jesus nimmt darauf selbst Bezug (Joh 10,1ff). Die Aussage „Du bist der Messias“ (Mt 16,16) hätte Jesus wohl kaum den Tod gebracht. Man hätte seinen Anspruch ganz nüchtern an der Erfahrung geprüft.

Ganz anders steht es mit dem Titel „der **Sohn Gottes**“ (Mt 16,16). Er ist gleichfalls im AT bezeugt, so 2Sam 7,14: αὐτός ἐσται μοι εἰς υἱόν [*autos estai moi eis hyion*], oder Ps 2,7: Υἱός μου εἶ σύ [*Hyios mou ei sy*], oder Jes 9,5: υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν [*hyios kai edothē hēmin*] (LXX). Unter dem Sohnes-Begriff eine adoptianische Christologie zu entwickeln, hätte nahegelegen und hätte der Christenheit manchen Streit erspart. Stattdessen behauptet aber das NT eine Wesensgemeinschaft von Gott, dem Vater, und seinem Sohn Jesus Christus. Ihm zufolge ist Jesus deshalb „Gott“ (Mt 28,19; Joh 1,1; 20,28; Röm 9,5; Offb 22,3). So hat es Jesus auch selbst zum Ausdruck gebracht (Joh 10,31ff). Die neutestamentlichen Zeugen berufen sich hier nicht zuletzt auf die wunderbare Geburt Jesu, die Jes 7,14 entspricht (Mt 1,16ff; Lk 1,26ff). Sie wurde von Anfang an scharf in Zweifel gezogen (Joh 8,41; 10,31ff). Immerhin konnte sich der Hohepriester im Prozess gegen Jesus eine positive und biblische Füllung des Begriffes „Sohn Gottes“ vorstellen (Mt 26,63f; Mk 14,61; Lk 22,70; vgl. jedoch Joh 19,7). Es ist nun keineswegs selbstverständlich und eher erstaunlich, dass unser ältestes Evangelium eine ausgereifte „Sohn Gottes“-Botschaft samt deren Theologie enthält – in Stuhlmachers Formulierung: eine „Hochchristologie“.¹⁰⁴ Und zwar von der ersten Seite an: Mt 1 läuft auf das Wunder der Geburt Jesu zu, vorgetragen unter der Überschrift „Die Geburt

¹⁰² Vgl. Bornkamm, 762: Die „Christologie ... bei Mt vielseitiger als bei Mk“. Vgl. auch Hahn, 519.

¹⁰³ Mayer, 45ff.

¹⁰⁴ Stuhlmacher II, 161.

geschah so (ἡ γένεσις οὕτως ἦν [*hē genesis houtōs ēn*])“, V. 18. Demnach ist Jesus ohne Zutun eines Mannes im Leib der Maria entstanden. „Das in ihr Gezeugte ist aus dem Heiligen Geist“, Mt 1,20. Die göttliche Stimme bei der Taufe bekräftigt es: „Das ist mein Sohn, der geliebte“, Mt 3,17. Die ganze Versuchungsgeschichte lebt von dem „Bist du Gottes Sohn ...“, Mt 4,3ff. Im Prozess auf Leben und Tod bekennt sich Jesus noch einmal dazu, Gottes Sohn zu sein (Mt 26,63f), und die Kreuzigung schließt mit den Worten des römischen Offiziers: „Der war in Wahrheit (ἀληθῶς [*alēthōs*]) Gottes Sohn“, Mt 27,54. So inkludiert die Aussage über Jesu Gottessohnschaft das ganze Evangelium. Vgl. noch Mt 11,27. Das Matthäusevangelium macht es verständlich, dass das μαράνα θά [*marana tha*] (1Kor 16,21) zu den frühesten Gebetsrufen der Christen gehört. Denn nur als Gottes Sohn konnte der auferstandene Jesus mit diesen Worten angerufen werden.

Die Bezeichnung **Menschensohn** (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [*ho hyios tou anthrōpou*]) fügt sich in diesen Rahmen ein. Oscar Cullmann hat herausgearbeitet, dass der „Menschensohn“-Titel Jesus besonders nahelag, ja zusammen mit dem **Gottesknecht** „sein Bewußtsein“ einzigartig „ausgedrückt hat“. ¹⁰⁵ Der Titel stammt aus Dan 7,13, wo von einer eschatologischen Zentralgestalt כְּבָר שָׂרָף [*kēbar šarāf*], ὡς υἱὸς ἀνθρώπου [*hōs hyios anthrōpou*], die Rede ist. Frühjüdische Tradenten und Lehrer (vgl. die Bilderreden der ä Hen) haben diesen Titel bis zur Zeit Jesu weitergegeben. Wir besitzen keinen Beweis dafür, dass andere Messiasse den „Menschensohn“-Titel auf sich angewandt haben. Jesus aber konnte damit „das Werk des Himmelsmenschen“ ausdrücken, nämlich einerseits seine Lebenshingabe in Niedrigkeit zur Sühne unserer Schuld (Mt 17,22f; 20,17ff) und andererseits sein Richteramt in Herrlichkeit am Ende der Zeiten (Mt 16,27f; 24,30f.39ff, 25,31ff). ¹⁰⁶ Es scheint, als habe er mit seiner Menschensohn-Aussage im Prozess gerade dies beides zusammenfassen wollen (Mt 26,64).

Im Rahmen der matthäischen Christologie kommt der *Bereinigung der menschlichen Schuld durch den Sühnetod am Kreuz* eine entscheidende Bedeutung zu. Mindestens an vier zentralen Stellen des Matthäusevangeliums begegnet uns die Botschaft von der Beseitigung unserer Schuld durch Jesus Christus. Die erste Stelle ist die Geburtsgeschichte. Josef soll den neugeborenen Sohn „Jesus“, hebr. יֵשׁוּעַ [*jeschūa*], nennen, „denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten“ (Mt 1,21). Wo immer von „Jesus“ die Rede ist, ist auch dieser Auftrag präsent. Die zweite Stelle ist die Taufgeschichte (Mt 3,13-17).

¹⁰⁵ Cullmann, 167.

¹⁰⁶ Vgl. Cullmann a.a.O. und 154ff.

„Mein Sohn, der geliebte“ (V. 17), von dem die Gottesstimme spricht, erinnert an „deinen Sohn, den geliebten (LXX: τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν [*ton hyion sou ton agapēton*])“ aus der Opfergeschichte Isaaks (Gen 22,2) und bringt damit zum Ausdruck, dass Jesus der geopfert Gottessohn sein wird. Verstärkt wird dies durch das beigefügte ἐν ᾧ εὐδόκησα [*en hō eudokēsa*], eine Erinnerung an den leidenden *Gottesknecht* von Jes 42,1. Gerade dieser Gottesknecht wird ja nach Jes 53,10 sein Leben zum Schuldopfer (צִשָׁם [*‘āschām*]) geben. Die dritte Stelle ist Mt 20,28, wo Jesus sein Leben als einen Dienst der Lebenshingabe „zu einer Erlösung (λύτρον [*lytron*]) für viele“ interpretiert, offensichtlich unter Anlehnung an Jes 53. Die vierte Stelle ist das Abendmahls-geschehen. Entsprechend der Deutung Jesu kennzeichnet der Kelch sein Blut, das am Kreuz zur Vergebung der Sünden für viele vergossen wird (Mt 26,28). So kommt der Auftrag von Mt 1,21 zur Vollendung. Liberale Theologie mag dies als „primitive Mythologie“¹⁰⁷ apostrophieren. Aber dies ist genau die Botschaft des Matthäus.¹⁰⁸

Man hat bei der Auslegung des Matthäusevangeliums den „Messias des Wortes“ und den „Messias der Tat“ als wichtige christologische Perspektiven hervorgehoben.¹⁰⁹ Diese kurzen Merktitel behalten ihre Berechtigung. Der erstere macht aufmerksam auf den *messianischen Lehrer*, dem jenseits aller menschlichen Autorisierung die höchste Autorität zukommt. Er ist die Verkörperung der Weisheit Israels, der deshalb selbst „Weise“ senden kann (Mt 11,19.28ff; 23,34). Auch die exzellenten Schriftgelehrten sprechen davon, dass Jesus „wahrhaftig ist und den Weg Gottes in Wahrheit lehrt“ (Mt 22,16). „Weg“ ist „Halacha“. Wie der Mensch Gottes Weg zu gehen hat, sagt also Jesus mit letztgültiger Autorität (vgl. Joh 14,6). Diese verdichtet sich in dem „Ich aber sage euch“ der Bergpredigt (Mt 5,22ff). Verliehen ist sie ohne Rabbinatsstudium unmittelbar vom Vater an den Sohn: „Das ist mein Sohn, der geliebte ... den sollt ihr hören!“ (Mt 17,5). Nur Mose lässt sich in dieser Hinsicht mit Jesus vergleichen (Mt 17,3; 23,2) – allerdings unvollkommen. Es geht bei der Lehre Jesu also nicht darum, das Wort des Alten Bundes durch das Wort des Neuen Bundes zu ersetzen oder gar Mose zu kritisieren. Nein, für Jesus erfüllt sich das Wort des Alten Bundes bis zur Hälfte des kleinsten Buchstabens (Mt 5,17ff). Es geht vielmehr darum, es richtig und auch im Lichte des Neuen Bundes zu verstehen. Unübertrefflich hat das Jesus in Mt 13,52 formuliert, wonach der wahre Schriftgelehrte „aus seinem Schatz Neues und Altes

107 Bultmann NuM, 20.

108 Vgl. Cullmann, 50ff.63.68; Stuhlmacher II, 163f.

109 So Schniewind, 37.106. Wiederaufgenommen bei Stuhlmacher II, 161.

hervorbringt“. Alle diese Beobachtungen zeigen, dass Jesus der in Dtn 18,15ff verheißene *zweite Mose* ist.

Was nun den „Messias der Tat“ anbelangt, so fallen uns im Matthäusevangelium (wie in den andern Evangelien!) die zahlreichen *Wunder* Jesu auf. Man mag zu den „Wundern“ stehen, wie man will: Wenn man sie als „erledigt“ betrachtet,¹¹⁰ ist damit auch das Matthäusevangelium „erledigt“. Demgegenüber stellen Gerd Theißen und Annette Merz nüchtern fest: „Die Wunderüberlieferung von Jesus wäre nicht entstanden ohne eine entsprechende Wunderfähigkeit Jesu.“¹¹¹ Dem Block der Lehre Jesu in Kap. 5–7 stellt Matthäus in Kap. 8–9 den Block seiner Wunder zur Seite. Wieder und wieder berichten die Summarien, so nüchtern sie sind, von den zahlreichen Wundern Jesu (Mt 4,23f; 8,16f; 9,35; 14,35f; 15,29ff; 21,14). Manche Reaktionen gegen Jesus sind ohne seine vorausgehende Wunderfähigkeit gar nicht denkbar (Mt 12,22ff; 21,15ff). Auf die Täuferfrage in Mt 11, die seine Messianität betrifft, antwortet Jesus mit dem Hinweis auf seine Wunder (11,2ff). Dabei fällt auf, dass er Wunder nennt, die im AT gar nicht ausdrücklich vom Messias erwartet werden (Heilung von Aussätzigen, Totenaufweckungen). Kurzum: „nirgends ist so wie ... bei Matthäus die Rede davon, daß der Messias heute und hier schon in göttlicher Kraft und Autorität (Heilungs-)Wunder vollbringt.“¹¹²

In das bisher gezeichnete Bild fügen sich andere messianische Bezeichnungen Jesu ein: „Sohn Davids“ (Mt 1,1; 9,27; 15,22; 20,30; 21,9), „König der Juden“ (Mt 27,11.29.37), „der Kommende“ (Mt 11,3; 21,9 nach *הַבָּא* [*habbā*'] Ps 118,26), „Bräutigam“ (Mt 9,15, vgl. Joh 3,29), auch „Rabbi“ (Mt 23,8). Jesus hat solche messianischen Titulaturen, die ihm damals entgegengebracht wurden, nicht zurückgewiesen, sondern akzeptiert und auf seine eigene Weise interpretiert. Nur gelegentlich lässt er seine Gesprächspartner eine Zurückhaltung spüren, zum Beispiel beim „Sohn Davids“ (Mt 22,41ff), ohne doch diese Bezeichnung abzulehnen.

Die soeben erwähnte Zurückhaltung hat damit zu tun, dass Jesus (und damit auch Matthäus!) *bestimmte Erwartungen des Volkes und der Schriftgelehrten ablehnt*. Er ist kein Messias, der wie in Ps Sal 17–18 die Sünder ausstößt, sondern einer, der sie als Arzt und Hirte aufsucht und sie von ihrer Sünde heilen will. Deshalb auch die anstößigen Tischgemeinschaften mit Sündern und Zöllnern (Mt 9,9ff; 18,10ff). Darin sieht er seinen Auftrag nach Ez 34,16ff (vgl. Mt 12,19f). Er ist auch kein Messias, der wie in Ps Sal 17–18 die

110 So Bultmann NuM, 18.

111 Theißen-Merz, 115.

112 Stuhlmacher II, 161f.

Heiden aus Jerusalem vertreibt, sondern einer, der die Erlösung auch den Heiden anbietet (Mt 12,18.21; 15,21ff; 22,15ff; 28,19f). Vgl. unten 7. Überhaupt ist seine messianische Herrschaft in der gegenwärtigen Weltzeit eine Herrschaft ohne Gewalt. Das unterscheidet ihn im Tiefsten von den Zeloten, aber auch vom späteren Islam (vgl. Mt 11,12; 26,52ff; Joh 18,36). Hier handelt und lebt er wie der Gottesknecht von Jes 42–53. Im Gegensatz zur herrschenden Meinung seiner Zeit weiß er, dass seine Messianität ins Leiden führt und am Kreuz zur Vollendung kommt (Mt 3,17; 10,38f; 16,21ff; 17,5.22f; 20,17ff; 21,37ff; 26,12.26ff.36ff). Er geht diesen Weg, um die Sünden anderer zu tragen und zu tilgen (Mt 26,26ff) – also ganz anders, als der essenische „Lehrer der Gerechtigkeit“ seinen Weg zu gehen hatte. Sein Sieg beruht nicht auf militärischen oder geistigen Heeren, sondern auf seiner Auferstehung, die er mit Gewissheit erwartet (Mt 16,21; 17,23; 20,19; 28,6.18).

Die Gottheit Jesu wurde schon beim Thema der Gottessohnschaft angesprochen. Wie die gesamte Urchristenheit war auch Matthäus im Blick auf die Gottheit Jesu sehr vorsichtig und zurückhaltend. Man wollte weder das *Schma Jisrael* verletzen (Dtn 6,4 *Jahwä ächad*) noch irgendjemandem den Anlass geben zu behaupten, die Christen hätten zwei Götter. Dennoch macht es Mt 28,19 unzweideutig fest, dass Matthäus die Trinität bezeugen wollte, also Gott in drei „Namen“ = Personen: Vater, Sohn, Heiliger Geist. Die Gottheit Jesu kommt ferner zum Ausdruck in seiner Vollmacht, Sünden zu vergeben (Mt 9,6; Ps 51; 130,4), und in seiner Macht über Wind und Meer, ja sogar über den Tod (Mt 8,26f; 14,25ff; 9,25). Jesus ist der Herr der Schöpfung (vgl. Mt 28,18). Erst so bekommt das *Glauben an Jesus* seinen umfassenden Sinn (Mt 8,10.13; 9,28; 15,28).

7. Matthäus ist ein dezidiertem Vertreter der *universalen Weltmission*. Dass sein Evangelium mit dem sog. Missionsbefehl endet (28,18ff), resultiert aus bewusster gestalterischer Absicht. Die Aufforderung zur universalen Mission unter „allen Völkern“ (*πάντα τὰ ἔθνη* [*panta ta ethnē*]) steht ja nicht isoliert am Schluss des Evangeliums, sondern bahnt sich in vielen Teilen des Matthäusevangeliums an: von der Berufung auf Abraham (1,1), durch den „alle Geschlechter auf Erden“ gesegnet werden sollen (Gen 12,3), über die Anbetung durch die Magier aus dem Osten (2,1ff), die Einbeziehung Ägyptens (2,13ff), die Beauftragung Jesu als Gottesknecht (3,17; 12,17ff; 17,5; 20,28), der auch die Heiden erlöst (12,18.21; vgl. Jes 42,4; 49,6), die Heilungswunder an Heiden (8,12ff; 15,21ff) bis zum Bekenntnis des Hauptmanns am Kreuz (27,54). Zugespitzt könnte man sagen: Wer nicht missioniert, hat das Matthäusevangelium nicht verstanden.

Der Streit darüber, ob *πάντα τὰ ἔθνη* [*panta ta ethnē*] in Mt 28,19 auch die

Juden einschließt, ist müßig. Denn das ganze Matthäusevangelium bezeugt, dass die christliche Mission in Israel beginnen soll: erst für die Juden, dann für die Heiden (Mt 10,5ff; 15,24ff). In diesem Grundsatz sind sich Jesus, Matthäus, Paulus (Röm 1,16) und Lukas (Apg) einig.

Es ist nun hochinteressant, das Matthäusevangelium unter dem Gesamtspekt des missionarischen Urchristentums zu betrachten. Wie wir sahen, weist das Matthäusevangelium eine besondere Nähe zu Petrus auf.¹¹³ Oft hat man Paulus als „Völkerapostel“ einem judenchristlichen, eher partikularen Petrus gegenübergestellt. Das Matthäusevangelium nötigt jedoch dazu, solche Schablonen zu verlassen. Dementsprechend war ja Petrus der Anfänger der Heidenmission (Apg 10,1ff; 11,1ff). Zweifellos verteidigte er das beschneidungsfreie Heidenchristentum beim Apostelkonzil (Apg 15,7ff). Wir treffen ihn in Antiochia (Gal 2,11ff) und in Griechenland (1Kor 9,5) und besitzen eine Enzyklika, die er an Pontus, Galatien, Kappadozien, an die Provinz Asien und Bithynien gerichtet hat (1Petr 1,1). Die alte Christenheit schätzt ihn als Gründer der römischen Gemeinde.¹¹⁴ Die Beispiele des Matthäus und Petrus zeigen jedenfalls so viel: Ein Judenchrist konnte ohne Weiteres ein Vertreter der universalen Weltmission sein.

Die Struktur einer solchen Mission lässt sich als Geh-Struktur beschreiben. Sowohl in Mt 10,6 als auch in Mt 28,19 lautet die grundlegende Aufforderung πορεύεσθε [*poreuesthe*]. Nicht das tadelt Jesus in Mt 23,15 an den Schriftgelehrten und Pharisäern, dass sie „Land und Meer durchziehen, um einen einzigen Proselyten zu machen“. Sondern das tadelt er, dass sie aus einem solchen Proselyten dann einen „Sohn der Hölle“ machen. Eine bloß verwaltende, eine bloß „heimische“ Kirche kann nicht die Kirche von Mt 28,19f sein. In dem Auftrag μαθητεύσατε [*mathēteusate*], „macht zu Jüngern“, ist die vollgültige Nachfolge Jesu enthalten. Ein „heimliches Christentum“ gibt es nach Mt 28,19 nicht. Die trinitarische Taufe und die Belehrung über alle Gebote Jesu, ja seine ganze Verkündigung (Mt 28,19-20), sind die Ausgangspunkte dieser Nachfolge (vgl. Mk 16,15f). In Matthäus lautet die Reihenfolge „taufen und lehren“, in Markus „glauben und taufen“. Keiner der Evangelisten hat damit eine Reihenfolge festgeschrieben.

Eins jedoch erwartet Matthäus schon damals in den schweren, bedrohten Anfangszeiten: Dass die Botschaft vom Erlöser, vom „Immanuel“ („ich bin bei euch alle Tage“), von Jesus, tatsächlich die ganze Welt erreicht.

113 Vgl. Pokorny-Heckel, 474; Fiedler, 20; Stuhlmacher II, 151; Luz I 66.

114 1Clem 5,4; Irenäus Adv. haer. III, 1,1.

VIII. Zur Geschichte der Auslegung

Im Folgenden versuchen wir, die Geschichte der Auslegung des Matthäusevangeliums kurz zu skizzieren.

Nach Ulrich Luz ist der 1. Petrusbrief evtl. „das erste Zeugnis für Mt“.¹¹⁵ Was er freilich an „Berührungen“ namhaft macht,¹¹⁶ sind allerdings nur Berührungen, die man auch anders erklären kann. Unleugbar jedoch zehren Matthäus und Petrus von demselben Stoff und schöpfen aus denselben Quellen.

Der um 95 n.Chr. anzusetzende 1. Clemensbrief dürfte in 24,5 und 46,6ff aus dem Matthäusevangelium zitieren.¹¹⁷ Ein zeitlicher Ansatz des Matthäusevangeliums „um 90–95“, wie er immer wieder in der Literatur auftaucht,¹¹⁸ ist schon deshalb äußerst unwahrscheinlich.

Mit dem Beginn des 2. Jh. steigt die Zahl der Benutzer und Ausleger des Matthäusevangeliums rasch an. Insgesamt gilt für das 2. Jh., dass das Matthäusevangelium am häufigsten von allen Evangelien zitiert wird.¹¹⁹ In der Didache wird das Matthäusevangelium „zweifellos vorausgesetzt“¹²⁰ (Kap. 8; 10; 16), vermutlich auch im Barnabasbrief.¹²¹ Ignatius kannte es um 110/115 n.Chr. und zitierte aus ihm (IgnSm 1,1 = Mt 3,15; IgnPhild 3,1 = Mt 15,13; IgnTrall 11,1 = Mt 15,13; IgnPol 2,2 = Mt 10,16).¹²²

Ebenso ist die Benutzung und Auslegung des Matthäusevangeliums durch Papias von Hierapolis (ca. 120/125 n.Chr.) als sicher anzunehmen.¹²³ Häufig wurde es von Justinus (um 150 n.Chr.) benutzt.¹²⁴ Polykarp von Smyrna, der wohl 156 n.Chr. den Märtyrertod starb, zitierte aus ihm (Ad Phil 2,3; 6,2; 7,2f.).

Intensiv ist die Benutzung und Kommentierung bei Irenäus (um 180 n.Chr.).¹²⁵ Er liefert nicht nur interessante Informationen zu Einleitungsfragen,¹²⁶ sondern bietet auch Exegesen zu ganzen Matthäusabschnitten.¹²⁷ Man kann darüber hinaus Anmerkungen zu vielen Matthäusstellen von Mt 2

115 Luz I 76.

116 Luz a.a.O.

117 So auch Luz a.a.O.; Aland Syn, 175.250.

118 So bei Hengel Joh Frage, 207.

119 France, 16; Hengel a.a.O., 46.

120 Luz I 75; Zahn, 14; Pokorny-Heckel, 478.

121 Luz I 76; Zahn a.a.O.

122 Zahn a.a.O.; Luz I 75f; Carson, 19; Aland Syn, 219; Pokorny-Heckel, 478.

123 Eusebius H.E. III, 39, 4.16.

124 Luz I 76; Hengel Joh Frage, 46.

125 Vgl. Hengel a.a.O.

126 Adv. haer. III, 1,1; II, 11,8.

127 Adv. haer. III, 8; III, 9.

an¹²⁸ bis Mt 27¹²⁹ finden. Bedeutsam ist auch seine Gesamtbeurteilung des Matthäusevangeliums. Er verwendet die vier Gestalten (ζῶα [zōa]) von Offb 4,7 als Evangelistensymbole und teilt die dritte mit dem „Antlitz wie ein Mensch“ dem Matthäus zu. Denn Matthäus habe Jesu „menschliche Geburt“ verkündet und anschließend „in seinem ganzen Verlauf“ Jesus Christus als den sanften und demütigen Menschen dargestellt.¹³⁰ Für Matthäus steht also der menschliche Charakter Jesu Christi im Vordergrund, obwohl derselbe Matthäus an der Gottessohnschaft und der Gottheit Jesu keinen Zweifel lässt.¹³¹

Clemens Alexandrinus, um 200 n.Chr. Haupt der Katechetenschule in Alexandria, berief sich bei seinen Nachrichten über Matthäus auf die vorausgehenden Presbytergenerationen des 2. Jh.¹³² Ihm verdanken wir die Mitteilung, dass Matthäus kein Märtyrer gewesen sei; ferner, dass Matthäus zwölf Jahre nach der Himmelfahrt (42 n.Chr.) Palästina verlassen und als Missionar gewirkt habe.¹³³

Mit Origenes beginnt in der Mitte des 3. Jh. die Reihe der speziellen Matthäuskommentare,¹³⁴ soweit sie uns noch bekannt sind. Augustin schrieb *Sermones in Matthaëum* und *De sermone domini in monte*.¹³⁵ Albertus Magnus hat Mt 1–28 vollständig kommentiert.¹³⁶ Beeinflusst von der Entwicklung des Mönchtums begann man im Mittelalter hinsichtlich der Bergpredigt zwischen Ratschlägen für die „Vollkommenen“ und sittlichen Anweisungen für das einfache Volk zu unterscheiden. Spätestens in der 2. Hälfte des 20. Jhs. wurde diese Unterscheidung auch seitens der römisch-katholischen Exegese aufgegeben.¹³⁷

Martin Luther sah das „Hauptevangelium“ im Johannesevangelium,¹³⁸ nicht im Matthäusevangelium. Das bedeutete eine andere Akzentsetzung, als sie seit dem 2. Jh. in der Kirche – mindestens des Westens – vorgeherrscht hatte. Ob man Luther aufgrund seiner Urteile über die biblischen Schriften

128 Adv. haer. III, 9,2.

129 Adv. haer. I, 8,2.

130 Adv. haer. III, 11,8.

131 Adv. haer. III, 1,2; III, 6,1ff.

132 Eusebius H.E. VI, 14,5: „die alten Presbyter“ (οἱ ἀνεκαθεν πρεσβύτεροι [hoi anekathen presbyteroi]).

133 Strom. VI, 5,43. Vgl. Schmid, 172. Später noch sprach man von Äthiopien und Persien. Vgl. noch Eusebius H.E. III, 24,6; Mauerhofer, 81.

134 Vgl. Aland Syn, 540f; Eusebius H.E. VI, 25,3ff.

135 Corpus Christianorum, SL, XXXV und XLI.

136 1987 von Bernhard Schmidt herausgegeben.

137 Schnackenburg I, 45f: „nicht haltbar“.

138 Vorreden, 140.

aber zu einem der Väter „einer theologischen Sachkritik“ hochstilisieren darf, wie es Werner Georg Kümmel tut,¹³⁹ ist zweifelhaft. Langfristig wirkte sich in der protestantischen Exegese vor allem der Umstand aus, dass man in dem Bestreben, die Schrift aus sich selbst zu erklären, die Erklärungen der Kirchenväter mehr und mehr auf die Seite schob. Kümmel sieht den Beginn dieser Tendenz bei Joachim Camerarius,¹⁴⁰ der 1572 in Leipzig seine *Notatio figurarum sermonis in libris IV evangeliorum, et indicata verborum significatio et orationis sententia, ad illorum scriptorum intelligentiam certiore* veröffentlichte. Dadurch wurde sowohl die Kontinuität zur früheren Auslegungstradition als auch der Austausch unter den Konfessionen infrage gestellt.

Dennoch hat sich die Überzeugung von der Matthäuspriorität, die für die Alte Kirche einhellig galt, noch lange gehalten. So bei Johann Jakob Wettstein (1693–1754), der Markus und Lukas von Matthäus abhängig sah.¹⁴¹ Aber auch Johann David Michaelis (1717–1791) behielt bis in die 4. Auflage (1788) seiner *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* die Auffassung bei, dass es keine gegenseitige literarische Abhängigkeit der Synoptiker gebe.¹⁴² Weiterhin wurde die Matthäuspriorität durch Johann Jakob Griesbach (1745–1812) und Ferdinand Christian Baur (1792–1860) vertreten. Baur zufolge sind Markus und Lukas von Matthäus abhängig. Dabei ist Matthäus „grundsätzlich geschichtlich zuverlässig“.¹⁴³

Doch brachte das 19. Jh. den entscheidenden Bruch mit der traditionellen Auffassung. Dieser Bruch ist für die deutschsprachige Theologie verknüpft mit dem Namen Karl Lachmann (1793–1851). Lachmann, Philologe, legte in einem Aufsatz über „Die Ordnung der Erzählungen in den synoptischen Evangelien“ 1835 dar, dass Matthäus und Lukas in der Reihenfolge ihrer Erzählungen nur insoweit übereinstimmen, als sie auch mit der Reihenfolge bei Markus übereinstimmen. Folglich komme dem Markusevangelium die Priorität zu.¹⁴⁴ Kümmel nannte dies „ein unwiderlegliches Argument für die Priorität des Markus.“¹⁴⁵ Logisch ist das nicht. Denn jeder der drei Synoptiker könnte die Reihenfolge von jedem der beiden anderen übernommen haben: Matthäus von Markus oder Lukas, Markus von Matthäus oder Lukas, Lukas von Matthäus oder Markus. Mit dem Argument der Reihenfolge kann man auch die Lukas-

139 NT, 17.

140 NT, 26.576.

141 Kümmel NT, 54.

142 Kümmel NT, 82.

143 Kümmel NT, 171.

144 Kümmel NT, 179ff.

145 Kümmel NT, 181.

priorität begründen. In der Tat halten M. Hengel, D. Flusser, W.R. Farmer, H.H. Stoldt, B. Orchard und andere Lukas für älter als Markus.¹⁴⁶ Das Argument der Reihenfolge könnte sogar einer Urevangeliumshypothese dienen. Jedoch hat sich die These von der Markuspriorität, zusammen mit der Überzeugung von einer zweiten Quelle Q und einem „Sondergut“ jedes Evangelisten, im 19. und 20. Jh. weithin durchgesetzt. Die Formgeschichtler wie Martin Dibelius (1883–1947) und Rudolf Bultmann (1884–1976) gehen von ihr aus,¹⁴⁷ auch große Teile der modernen Jesusforschung,¹⁴⁸ ebenso wohl die Hauptmenge der modernen Kommentare.

Man muss sich nun allerdings von dem Vorurteil frei machen, als ob mit den Einleitungsfragen schon alles gesagt sei. Beispielsweise gibt es hervorragende Kommentare, die der Zwei-Quellen-Theorie, also auch der Markuspriorität, anhängen.¹⁴⁹ Es war der Kirche aller Zeitalter bewusst, dass jeder Ausleger sich in Sinn und Zweck, Ausdrucksweisen und Sprachformen jeder Schrift unter den biblischen Büchern, in ihrer je eigenen Prägung, einarbeiten muss, kurz gesagt: in ihre sprachliche und geistliche Grammatik. Zur Gelehrsamkeit muss die geistliche Intuition hinzutreten. In diesem Doppelcharakter liegt es begründet, dass sogenannte „Laienkommentare“ oder nichtwissenschaftliche Auslegungen wesentlich kongenialer im Verhältnis zu Matthäus sein können als die wissenschaftlich respektierten.

Eine Eingruppierung unserer zeitgenössischen Kommentare in verschiedene theologische Schulen und Richtungen ist schwierig. Sie wird der Vielfalt der Kommentarliteratur nur unzureichend gerecht. Jedoch lassen sich bestimmte Akzente ausmachen, die unter Umständen an ein und demselben Kommentar gleichzeitig auftreten.

Einer dieser Akzente liegt darin, Jesus und die entsprechenden Teile der Evangelien ins Judentum „heimzuholen“. Ein Vertreter dieser Bemühung ist David Flusser. Er wehrt sich gegen die „Tendenz, Jesus gegen das Judentum seiner Zeit auszuspielen“. ¹⁵⁰ Speziell zu den Gleichnissen merkt er an: „Die Gleichnisse Jesu gehören zum älteren, klassischen Typus der jüdischen Gleichnisse.“¹⁵¹ Damit lässt sich das Matthäusevangelium in seiner Gesamt-

146 Hengel Joh Frage, 206; Carson, 14.

147 Kümmel NT, 426.428.433.

148 Hengel Joh Frage, 15,13; Carson, 15; Luz I 56; Pokorny-Heckel, 430; Kümmel NT, 181.

149 So z.B. Carson; Schniewind.

150 Flusser, 12.

151 Flusser, 14.

heit – für Teile mag durchaus anderes gelten – nicht mehr als judenfeindliches Jesuszeugnis verstehen.

Anders ist die Akzentsetzung bei Peter Fiedlers Kommentar von 2006 (in der Reihe *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*). Ihm geht es darum, „den jüdischen Charakter des Werks des Mt“ herauszuarbeiten.¹⁵² Matthäus und seine Gemeinschaft werden also ganz und gar im damaligen Judentum verortet.¹⁵³ Das hält Matthäus aber nicht davon ab, „sich antijüdisch zu äußern“.¹⁵⁴ Insbesondere die Pharisäer und Schriftgelehrten sind die Opfer seiner Verleumdungen, Verunglimpfungen und seiner „blanken Polemik“.¹⁵⁵ Interessanterweise bleibt Fiedler ansonsten bei atl liberalen Positionen: Das Matthäusevangelium ist „zwischen Mitte der achtziger und Anfang der neunziger Jahre geschrieben“ (also ca. 90 n.Chr.), von Markus abhängig, in Syrien von einem unbekanntem Autor verfasst.¹⁵⁶

In der feministischen Auslegung werden ebenfalls gewohnte historisch-kritische Positionen weitertradiert. Ein anschauliches Beispiel bietet Luise Schottroff, die das Matthäusevangelium in der *Bibel in gerechter Sprache* (2. Aufl. 2006) bearbeitet hat. Ihr zufolge setzt das Matthäusevangelium „wahrscheinlich die Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. ... voraus“.¹⁵⁷ Entstanden sei es wohl 80–100 n.Chr. in Syrien. Sein Kontext sei die Situation „im jüdischen Heimatland und der Diaspora“ nach dem Römisch-Jüdischen Krieg 66–73 n.Chr.¹⁵⁸ Das Evangelium gehe „auf mündliche Überlieferungen“ zurück mit einem Abstand von zwei Generationen zu Jesus.¹⁵⁹ Schottroff wendet sich ähnlich wie Fiedler gegen eine „antijudaistische Auslegung“ des Matthäusevangeliums.¹⁶⁰ Das spezielle Anliegen der feministischen Exegese formuliert sie mit den Worten: „Obwohl der Text durchweg männerzentriert („androzentrisch“) formuliert, ist er Wiedergabe der Gedanken und Hoffnungen von Frauen und Männern. Sich einen einzelnen Mann als Verfasser vorzustellen, kann in die Irre führen.“¹⁶¹ Praktisch sieht sie sich zu freien Einfügungen in den Text ermächtigt, z.B. Mt 3,9: „Kinder für Abraham und Sara“, oder auch zu zweifelhaften Übersetzungen, z.B. „die heilige Geistkraft“

152 Fiedler, 20.

153 Fiedler, 22.

154 Fiedler, 33ff.

155 Beispiele: Fiedler, 128.151.160.162.

156 Fiedler, 19.

157 BigS, 1835.

158 BigS, 1836.

159 A.a.O.

160 A.a.O.

161 A.a.O.

für πνεῦμα ἅγιον [*pneuma hagion*] Mt 1,18.20; 3,16. Schwerwiegender ist, dass es für sie nur eben „Menschen“ sind, „die in diesen Texten zu Wort kommen“,¹⁶² aber Gottes Reden weithin zurücktritt.

Einen *wirkungsgeschichtlichen Akzent* setzt Ulrich Luz. Im zweiten Teilband seines vierbändigen Kommentars, der 1985 begonnen wurde, nahm er 1989 die Gelegenheit wahr, auf die hermeneutischen Grundlagen einzugehen. Zusammen mit seiner Presidential Address für den Jahreskongress der Studiorum Novi Testamenti Societas 1997, die Marius Reiser ausführlich gewürdigt hat,¹⁶³ gibt dies folgendes Bild: „Was meine Absicht war und ist, kommt vor allem bei der Wirkungsgeschichte heraus.“¹⁶⁴ Das Wort des NT steht in einer lebendigen Kommunikation mit uns. Man könnte sagen: der „garstige Graben“ Lessings wird durch die wirkungsgeschichtliche Lektüre des NT überwunden. Wir selbst, „mit unserem ganzen Leben, Glauben und Unglauben“, sollen uns in die biblischen Texte „hineinbegeben“. Dann entdecken wir in ihnen „unseren eigenen Sinn“.¹⁶⁵ Der Fortschritt gegenüber einem distanziert-akademischen Umgang mit den Texten, der von der Frage dominiert war: „Was sollte der Text den damaligen Lesern sagen?“, ist frappant. Dennoch behält die soeben erwähnte Frage ihre Bedeutung. Luz versucht, ihr dadurch gerecht zu werden, dass er immer wieder nach dem „Richtungssinn der Texte“ fragt, und kommt schließlich zu dem Ergebnis: „Beides, der Richtungssinn der Texte und die Freiheit zum Neuen ... sind konstitutiv für unser heutiges Verstehen.“¹⁶⁶ Die Grundstruktur des Verstehens ist dialogisch. Wir treten ein in eine „Gesprächsgemeinschaft über die Bibel“.¹⁶⁷ Aber ist „Gesprächsgemeinschaft“/Dialog das Ziel des Matthäus? Und nicht viel mehr die permanente Autorität der Worte Jesu (Mt 24,35)? Hier klafft in der wirkungsgeschichtlichen Exegese von Luz am Ende ein riesiges Loch. Sie bleibt jedoch eine Herausforderung für die Gegenwart. Reiser nennt Luz den „Verfasser des bedeutendsten Matthäus-Kommentars des 20. Jahrhunderts“,¹⁶⁸ Stuhlmacher spricht von „seinem monumentalen Matthäuskommentar“.¹⁶⁹

Altliberale Textauffassungen dauern daneben fort. Ein Beispiel dafür ist der fast zeitgleich mit Luz' erstem Band erschienene Kommentar von Francis Wright Beare (1981). Nach Beare (Professor am Trinity College in Toronto)

162 A.a.O.

163 In: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, WUNT, 217, 2007, 39ff.

164 Luz II VII.

165 Luz II VIII.

166 A.a.O.

167 Vgl. Reiser, 56ff.

168 Reiser, 39.

169 Stuhlmacher II, 151.

wurde das Matthäusevangelium um 100 n.Chr. publiziert („around the turn of the first century“).¹⁷⁰ Es beruht völlig auf dem Aufriss des Markus, ist von ihm abhängig, allerdings ergänzt durch Q.¹⁷¹ Wie Bultmann in seiner *Geschichte der synoptischen Tradition* (1. Aufl. 1921) geht Beare davon aus, dass eine Reihe von Szenen des Evangeliums künstlich konstruiert wurde, um Worte Jesu zu beleuchten.¹⁷² Der Autor des Evangeliums ist unbekannt.¹⁷³ Insgesamt warnt Beare davor, das Matthäusevangelium als „strict historical documentation“ zu betrachten.¹⁷⁴ Ganz negativ wird die matthäische Christologie bewertet: Der Christus des Matthäusevangeliums sei „on the whole a terrifying figure“.¹⁷⁵ Schließlich erscheint das ganze Matthäusevangelium bei Beare in einem ziemlich düsteren Licht. Legalismus und Freudlosigkeit hätten bei Matthäus ihre Wurzeln, man finde hier kein „Evangelium der Gnade“,¹⁷⁶ mit einem Wort: Sein Einfluss „has not been entirely for good“.¹⁷⁷

Einen ganz aufs Historische konzentrierten Akzent setzen Gerd Theißen und Annette Merz in ihrem Lehrbuch „Der historische Jesus“, in 4. Auflage 2011 erschienen. Ihr Buch „will wissenschaftliche Jesusforschung vermitteln“.¹⁷⁸ Es handelt sich also nicht um einen Kommentar, wohl aber nehmen die synoptischen Evangelien einen prominenten Platz ein. Insofern ist dieses Lehrbuch auch ein Beitrag zur Matthäusauslegung. Seinen Ansatz könnte man als „historisch“ bezeichnen. Dem, was wirklich „historisch“ ist, nähern sich die Verfasser mithilfe eines „historischen Plausibilitätskriteriums“: „Was im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht, dürfte historisch sein.“¹⁷⁹ Zweifellos bedeutet dieser Ansatz eine Aufweitung gegenüber der Enge einer dialektischen Theologie, die sich zum Teil mit dem puren „Dass“ des Gekommenseins Jesu begnügte.¹⁸⁰ Der Aufweitung an dieser Stelle, die dem Evangelium weit mehr historische Aussagen entnehmen kann als eine dialektische Engführung erlaubte, stehen nun aber erhebliche Einschränkungen gegenüber. In Abhängigkeit von den Prinzipien, die Ernst Troeltsch (1865–1923) rund hundert Jahre zuvor formuliert

170 Beare, 44.

171 Beare, 15.45.46ff.7.

172 Beare, 14f.

173 Beare, 9.

174 Beare, 15.

175 Beare, VIII.

176 A.a.O.

177 A.a.O.

178 Theißen-Merz, 5.

179 Theißen-Merz, 29.

180 Vgl. Theißen-Merz, 25.

hatte, fordern die Autoren in einer „Hermeneutischen Reflexion“, alles müsse „im Lichte eines historischen Relativismus gedeutet werden, der weiß: alles steht in Korrelation mit anderem; alles hat Analogien“. ¹⁸¹ Sie nennen ihr Bestreben das einer „historischen Imagination“. ¹⁸² Letztere wird der sog. „religiösen Imagination“, der es „um Zugang zu Gott“ gehe, ¹⁸³ scharf entgegengesetzt. Würde der Ausleger dieser Aufspaltung folgen, dann stünde er sofort vor der Frage, wie er von der historischen zur religiösen Imagination hinüberkommt. Mehr noch: Was soll er tun, wenn sich beides als Gegensatz erweist? Und schließlich: Wie soll das Evangelium, in unserem Fall: das Matthäusevangelium, das von der Kirche aller Zeiten als gleichzeitig inspiriert und geschichtlich betrachtet wurde, nun am Ende ausgelegt werden? So geben Theißen-Merz einen wichtigen Beitrag zur Evangelienforschung, lassen aber viele Fragen unbeantwortet. Ihre historischen Annahmen bezüglich des Matthäusevangeliums sind eher kritisch-konventionell: Es sei „in den 80er-, spätestens 90er-Jahren“ entstanden, vermutlich in Syrien, ihm lägen das Markusevangelium, Q und ein Sondergut zugrunde, der Aufriss folge Markus, der Autor sei unbekannt. ¹⁸⁴

Auch Martin Hengel arbeitete leidenschaftlich historisch. Dennoch ist sein Akzent ein anderer als bei Theißen und Merz. Bei Hengel begegnet eine im deutschen Sprachraum erstaunliche Offenheit des Historikers, der zugleich Theologe bleiben will. Noch sein letztes großes Werk, „Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus“ (2008; unveränderte Studienausgabe 2011), lässt in seinem Postscriptum erkennen, dass Hengel selbst seine Entwicklung noch nicht am Ziel wähnte. Von Theißen-Merz unterscheidet ihn zunächst das Bewusstsein von der Problematik der historischen Methoden. Seine Thesen über „Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments“, erstmals veröffentlicht in *Kerygma und Dogma* (19, 1973, 85-90), hat er 1979 in *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* noch einmal vorgelegt (S. 107ff). Hier wendet er sich explizit gegen die Prinzipien, die Ernst Troeltsch für die historische Untersuchung des NT verpflichtend machen wollte. Hengel stellt der „Allmacht der Analogie“ prononciert die „Möglichkeit ‚analogielosen Geschehens‘ gegenüber, die der Neutestamentler zulassen muss“. ¹⁸⁵ Für die Wunderdeutung in Matthäus bedeutet dies eine neue Freiheit. Sachlich und begrifflich muss man freilich zwischen

¹⁸¹ Theißen-Merz, 31.

¹⁸² A.a.O.

¹⁸³ A.a.O.

¹⁸⁴ Theißen-Merz, 45ff.

¹⁸⁵ Hengel *Gesch.*, 107f (Thesen 1.2.5; 1.2.7).

theologischem Urteil und historischem Urteil unterscheiden.¹⁸⁶ Nur dem Ersteren kommt volle Gewissheit zu. Typisch für Hengel ist dann die Forderung, dass gerade eine „Exegese, die aus einem glaubenden Vorverständnis heraus geschieht“, sich „mit besonderer Sorgfalt und Akribie sämtlicher zur Verfügung stehender historischer Methoden bedienen“ soll.¹⁸⁷ Hengel plädiert dabei für eine „angemessene Methodenvielfalt“ und wehrt sich gegen die „Redeweise von *der* [Einzahl!] historisch-kritischen Methode“.¹⁸⁸ So will er die „radikale historische Skepsis“ überwinden.¹⁸⁹ Und Matthäus? Eine wesentliche Aufweitung der im 20. Jh. dominierenden Arbeitsweise geschieht allein schon dadurch, dass Hengel der Patristik einen für protestantische Verhältnisse ziemlich hohen Rang einräumt.¹⁹⁰

Für ihn sind die Angaben und Auslegungen der frühen Christen zunächst einmal schätzenswerte Quellen. Dennoch zieht er Markus eindeutig dem Matthäus vor. Das Matthäusevangelium ist erst „am zeitlichen Ausgang des Neuen Testaments“,¹⁹¹ „zwischen 90 und 100 n. Chr.“¹⁹² entstanden. Sein Autor ist „ein unbekannter christlicher Schriftgelehrter“,¹⁹³ „im südlichen Syrien oder am Rande des jüdischen Palästinas“ wirkend.¹⁹⁴ Des Öfteren hat dieser Autor „legendäre Ausgestaltung(en)“ eingefügt.¹⁹⁵ Treten uns hier auch die häufig anzutreffenden kritischen Urteile entgegen, so nimmt bei Hengel doch der „Zweifel an der klassischen ‚Zwei-Quellen-Hypothese‘“ immer mehr zu.¹⁹⁶ Am Ende lehnt er sie praktisch ab.¹⁹⁷ Insgesamt kann man den spezifischen Akzent, den Hengel setzt, als einen „kritisch-konservativen“ bezeichnen.

Die angelsächsische Literatur weist eine Fülle von Beiträgen zur Matthäusforschung auf.¹⁹⁸ Sie ist auch reich an Kommentaren, die in den letzten 30 Jahren in mehreren Reihen erschienen sind. Nur wenige Beispiele seien er-

186 A.a.O., 109 (These 2.4.3).

187 Hengel *Gesch.*, 113 (These 4.4.4).

188 A.a.O., 108.107 (Thesen 2.1.2; 1.1).

189 A.a.O., 9.

190 Siehe Hengel *Evgl.*, Vorwort und *passim*.

191 Hengel-Schwemer, 234.

192 Hengel *Evgl.*, 170.337.

193 Hengel-Schwemer, 233; *Evgl.*, 171.

194 Hengel *Evgl.*, 349.

195 A.a.O., 150; Hengel-Schwemer, 235.

196 Vgl. Hengel *Evgl.*, VII.

197 A.a.O., 350ff.

198 Dasselbe gilt natürlich auch für die französische (P. Bonnard und andere) wie für die skandinavische (K. Stendahl und andere) Literatur. Der begrenzte Umfang dieses Kommentars wehrt einer ausführlicheren Darstellung.

wähnt: R.H. Gundry (1982), D.A. Carson (1984), R.T. France (1985), W.D. Davies / D.C. Allison (1988/1989), C.L. Blomberg (1992), C.S. Keener (1997), J. Nolland (2005), W. Hendriksen (2007), D.L. Turner (2008). Zwei von ihnen, die als typisch gelten können für ganze Forschungsbereiche, seien hier hervorgehoben.

Der eine ist der zweibändige Kommentar von W.D. Davies und D.C. Allison aus den Jahren 1988 und 1991, erschienen im *International Critical Commentary*. Die Reihe besagt es schon, dass dieser Kommentar bewusst historisch-kritisch gearbeitet ist. Er stellt meines Erachtens einen Höhepunkt englischer Exegese dar. In der Fülle des Materials steht er dem Kommentar von Ulrich Luz kaum nach. Er ist aber weniger subjektiv, im Ganzen besser abwägend und im pragmatischen, problembewussten Umgang mit der historischen Kritik oftmals überzeugender. Ich muss gestehen, dass ich ihn niemals ohne Gewinn benutzt habe.

Der andere, auf den wir besonders hinweisen möchten, ist der Kommentar von Don A. Carson aus dem Jahre 1984, erschienen in *The Expositor's Bible Commentary*. In Volume 8 dieser Reihe, die Matthäus, Markus und Lukas enthält, füllt Carsons Kommentar allein 600 Seiten, während die durchaus ansehnlichen Kommentare zu Markus (W.W. Wessel) und Lukas (W.L. Liefeld) zusammen nur 460 Seiten in Anspruch nehmen. Den Herausgeber veranlasste dies zu einer eigenen Erklärung, die mit Recht davon ausgeht, dass sich alle synoptischen Probleme schon bei Matthäus schürzen.¹⁹⁹ In der Tat ist Carsons Auslegung so etwas wie das Grundmodell für die gesamte Evangelienexegese der Reihe. *The Expositor's Bible Commentary* hinwiederum steht in der besten Tradition des nordamerikanischen Evangelikalismus: Wahrnehmung aller geschichtlichen Probleme und gleichzeitig als „scholarly evangelicalism committed to the divine inspiration, complete trustworthiness, and full authority of the Bible“.²⁰⁰ Carson hat sich in diesem Rahmen eine erstaunlich frische Herangehensweise, eine unverwechselbare Originalität und intellektuelle Unabhängigkeit bewahrt. Immer wieder kamen wir in unserem Kommentar, der doch in einer eigenen Tradition steht, nämlich einer biblisch-historischen und pietistischen, zu denselben oder zu ähnlichen Ergebnissen wie Carson. Schade, dass Carson in der deutschen Exegese wenig herangezogen wird.

Wenn es erlaubt ist, am Schluss dieser auslegungsgeschichtlichen Skizze noch einige Desiderate für künftige Auslegungen zu formulieren, dann möch-

199 Vol. 8 in EBC, VI.

200 A.a.O., VII.

te ich wenigstens drei nennen: Erstens müsste die Exegese der orthodoxen und orientalischen Kirchen, die heute fast ganz fehlt, einbezogen werden;²⁰¹ zweitens müsste die patristische Exegese und die frühere Exegese ganz allgemein noch stärker berücksichtigt werden;²⁰² drittens müssten die Auslegungen des Pietismus und der Erweckungsbewegungen, die doch Erhebliches zum christlichen Bewusstsein beigetragen haben, einen besseren Platz im Dialog der Ausleger bekommen. Hier ist noch manches zu tun.

²⁰¹ Nachdrücklich sei hier auf die Dissertation von Cosmin Daniel Pricop hingewiesen.

²⁰² In dem Bestreben, dies zu verwirklichen, hat der Kommentar von Luz eine seiner größten Stärken.

B. Auslegung

I. Frühzeit, 1,1–9,38

Überschrift, 1,1

I Übersetzung

1 **Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.**

II Struktur

Mt 1,1 ist klar abgesetzt von V.2ff, die von dem Rhythmus „X ἐγέννησεν [egennēsen] Y“ beherrscht sind.

Die artikellose Formulierung der acht Worte des griechischen Textes erinnert an andere Überschriften, so an Offb 1,1 im NT und Gen 5,1 im AT (LXX). Die Parallelen legen es nahe, auch Mt 1,1 als Überschrift zu verstehen.

Die Frage erhebt sich, wofür dieser erste Vers als Überschrift dienen soll: Für den sogenannten Stammbaum der V.2-17? Die Stichwortaufnahme Ἀβραάμ – ἐγέννησεν [Abraam – egennēsen] könnte dafürsprechen. Oder für die Darstellung der Geburt in Kap.1 bzw. für Kap.1 und 2 insgesamt? Oder doch für das ganze Evangelium? Die Lage ist so komplex, dass die NGÜ für die ersten beiden Wörter von Mt 1,1 sechs Übersetzungen nebeneinander anbietet: 1) „Verzeichnis der Vorfahren“, 2) „Bericht von der Geburt“, 3) „Bericht über das Leben“, 4) „Buch der Abstammung“, 5) „Buch des Ursprungs“, 6) „Buch des Werdens“. Eine genauere Abklärung kann nur die Einzelexegese bringen.

III Einzelexegese

Jeder Begriff verdient hier sorgfältige Prüfung: **Buch** (βίβλος [biblos]) – **Christus** (Χριστός [Christos]) – **Sohn Davids** (υἱὸς Δαβὶδ [hyios David]) – **Sohn Abrahams** (υἱὸς Ἀβραάμ [hyios Abraam]) und besonders **Geschichte** (? γένεσις [genesis]).

Beachtung verdient aber auch, was fehlt: Es fehlt in Mt 1,1 der Begriff

„Evangelium“. Das ist umso erstaunlicher, als Markus seine Schrift ausdrücklich mit diesem Wort eröffnet: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“ (Mk 1,1). Hätte Matthäus den Markus als Vorlage benutzt, wie viele Ausleger annehmen, dann wäre es unverständlich, weshalb er ausgerechnet den Begriff „Evangelium“ (εὐαγγέλιον [*euangelion*]) vermeiden haben sollte, den er doch sonst gerne gebraucht (4,23; 9,35; 24,14; 26,13). Andererseits zeigen Joh 20,30 und 21,25, dass Johannes sein Evangelium ebenfalls als **Buch** verstand.

Mit dem ersten Wort, **Buch** (βίβλος [*biblos*]), führt uns Matthäus in die uralte Schriftkultur des Orients. Seit dem 4. Jt. v.Chr. gibt es eine Schrift im Zweistromland, wenig später entwickelt sich die Hieroglyphenschrift in Ägypten. Israel stellt in dieser Geschichte der Schrift und der schriftlichen Werke einen ausgesprochenen Spätling dar.

Der hebräische Begriff für **Buch**, סֵפֶר [*sēphār*], kann den Brief (z.B. Dtn 24,1ff; Jer 32,10ff), die Aufzeichnung in den Annalen (z.B. Est 2,23; Neh 12,23), die Geschichtsaufzeichnung, auch in Form von Registern (z.B. Gen 5,1; Ex 17,14; Num 21,14; Jos 10,13; 2Sam 1,18), vor allem aber auch die religiöse Schrift und speziell ein alttestamentliches Buch bezeichnen (vgl. Jes 30,8ff; Jer 36,4ff; Dan 9,2; Dtn 28,58; 31,24; Jos 1,8; 24,26; 2Kön 14,6; Neh 8,18; 9,3).¹ Das griechische Äquivalent βίβλος [*biblos*] oder βιβλίον [*biblion*]² wird im Umkreis von Judentum und Christentum ebenfalls häufig für biblische Bücher oder religiöse Schriften benutzt. „Die Heiligen Schriften“, αἱ ἱεραὶ βιβλοὶ [*hai hierai bibloi*], begegnet „bei Josephus und Philo unzählige Male“ als Bezeichnung des AT.³

Mit der solennen Wendung **Buch der Geschichte Jesu Christi** begibt sich Matthäus offensichtlich in diesen Kreis religiöser Schriften, die ernsthafte Beachtung verlangen. Es muss sogar von Anfang an damit gerechnet werden, dass er so etwas wie eine „heilige Schrift“ vorlegen will.⁴ Übrigens haben auch die Qumran-Essener die für sie verbindlichen Gemeinschaftsschriften סֵפֶר [*sēphār*] (**Buch**) genannt (1QSa 1,7; CD 10,6; 13,2; 16,3; 1QM 15,5).⁵

Sehr viel schwieriger ist der zweite Begriff in Mt 1,1, γένεσις [*genesis*], zu bestimmen. Die heute gebräuchlichen deutschen Bibelübersetzungen bieten als Übersetzung für γένεσις [*genesis*] beispielsweise „Geschlecht“⁶, „Ur-

1 Vgl. F.L. Hossfeld / E. Reuter, Art. סֵפֶר, ThWAT, V, 1986, 935ff.

2 Sachlich ist hier kein Unterschied: G. Schrenk, Art. βίβλος usw., ThWNT, I, 1933, 614.

3 Schrenk a.a.O.

4 Vgl. dazu wieder Schrenk a.a.O. 615.

5 Vgl. Hossfeld/Reuter 944. Die Übersetzung der NGÜ „Verzeichnis der Vorfahren“ ist demgegenüber leider unglücklich, ebenso die Übersetzung „Stammbaum“ (Neue Jerusalem-Bibel; Einheitsübersetzung; Benedikt-Bibel).

6 Revidierte Elberfelder Bibel.

sprung“⁷, „Vorfahren“⁸, „Geschichte“⁹ oder ziehen βίβλος [*biblos*] und γένεσεως [*geneseōs*] zusammen als „Stammbaum“¹⁰. Das Wörterbuch von Bauer-Aland nennt für γένεσις [*genesis*] folgende Bedeutungen: „Entstehung“, „Ursprung“, „Abkunft“, „Geburt“, „Dasein“, „Werden“, „Lebenslauf“.¹¹ Hinter γένεσις [*genesis*] steht als hebräisches Äquivalent תולדות [*tōlˁdot*]. Das ergibt sich aus Stellen wie z.B. Gen 2,4 oder 5,1. Für תולדות [*tōlˁdot*] schlägt J. Schreiner im ThWAT¹² die Übersetzung „Stammbaumgeschichte“ vor. Wichtig ist sein Hinweis, dass die Genealogien des AT „eine Möglichkeit“ sind, „Geschichte darzustellen“.¹³ Schreiner zufolge gebrauchen die Qumranschriften תולדות [*tōlˁdot*] vorwiegend für menschliche Geschlechter (1QS III,13; IV,15; CD IV,5; 1QM III,14; V,1; X,14), in 1QS III,19 aber auch für „Ursprung“.¹⁴ Interessanterweise übersetzt Johann Maier תולדות [*tōlˁdot*] in 1QS III,13 nicht mit „Geschlechter“, sondern mit „Herkunft“ und deutet in einer Fußnote diesen Begriff als „Wesensbestimmtheit“.¹⁵ In den Anmerkungen macht er darauf aufmerksam, dass G. Scholem, R. Marcus und A. Dupont-Sommer an dieser Stelle תולדות [*tōlˁdot*] mit „Natur“ übersetzen.¹⁶ Wir haben also in Qumran ein ähnliches philologisches Problem vor uns wie in Mt 1,1.

Die Situation wird noch komplizierter, wenn wir uns dem Gebrauch von γένεσις [*genesis*] im übrigen NT zuwenden. In Mt 1,18 und Lk 1,14 legt sich die Übersetzung „Geburt“ nahe.¹⁷ Wie Matthäus benutzt auch Jakobus zwei Mal den Begriff γένεσις [*genesis*] (1,23; 3,6). In Jak 1,23 kann γένεσις [*genesis*] zur Not ebenfalls mit „Geburt“ übersetzt werden, besser ist aber die Übersetzung „sein natürliches Gesicht“ für πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ [*prosōpon tēs geneseōs autou*].¹⁸ In Jak 3,6 dagegen passt die Bedeutung „Geburt“ für γένεσις [*genesis*] nicht mehr.¹⁹ τροχὸς τῆς γενέσεως [*trochos*

7 BigS.

8 NGÜ.

9 Lutherbibel.

10 Einheitsübersetzung; Neue Jerusalem Bibel; Benedikt-Bibel.

11 Bauer-Aland, 309f.

12 Im Art. תולדות, ThWAT, III, 1982, 637.

13 A.a.O.

14 Schreiner a.a.O. 639.

15 J. Maier I 25.

16 J. Maier II 19.

17 Bauer-Aland, 309.

18 Maier Jak 96f. Vgl. F. Büchsel, Art. γίνομαι usw., ThWNT, I, 1933, 681f.

19 Vgl. Büchsel a.a.O. 682f.

tēs geneseōs] wird hier am besten mit „Rad der Geschichte“ wiedergegeben²⁰ oder auch mit „Rad des Lebens“.²¹

So stehen uns für γένεσις [*genesis*] zahlreiche Übersetzungsmöglichkeiten zur Verfügung: vom alttestamentlichen תולדות [*tōl^edot*] her „Stammesgeschichte“, „Ursprung“, „Geschlechter“, „Geschlechtsfolge“, „Geschlechtsgeschichte“²², von Qumran her neben „Herkunft“ auch „Wesensbestimmtheit“ und „Natur“, vom NT her „Geburt“, „Geschichte“,²³ „Leben“, „Entstehung“, „Dasein“.

Welche dieser Möglichkeiten man wählt, hängt stark von der Sicht des Kontextes und strukturellen Überlegungen ab. Betrachtet man Mt 1,1 als Überschrift lediglich zu V. 2-17, dann liegen Übersetzungen wie „Herkunft“, „Ursprung“ oder „Geschlecht“ nahe.²⁴ Die Autoren im ThWNT empfehlen eine solche Beschränkung auf V. 2-17.²⁵ Betrachtet man Mt 1,1 als Überschrift zu den sogenannten Kindheitsgeschichten Mt 1,2–2,23, dann kann man am ehesten „Geschlechtsgeschichte“, „Geburt“, „Ursprung“ oder „Herkunft“ in Erwägung ziehen.²⁶ Sieht man aber in Mt 1,1 die Überschrift zum ganzen Evangelienbuch des Mt, dann muss man weiter ausgreifen und sich für „Ursprung/Ursprungsgeschichte“ im weitesten Sinne als Entstehung der messianischen Jesus-Gemeinde oder für „Geschichte“ o.ä. entscheiden. Dass eine so gewichtige und theologisch geladene Überschrift wie Mt 1,1 nur für die Verse 2-17 gedacht sein sollte, erscheint uns wenig wahrscheinlich. Dagegen spricht auch die Beobachtung, „daß im Verlauf des Buches keine weitere Kapitelüberschrift folgt“.²⁷ Außerdem sind die biblischen Genealogien in der Regel so aufgebaut, dass dem Stammvater die Abkömmlinge folgen und dann eben die תולדות [*tōl^edot*] / γένεσις [*genesis*] des Stammvaters geschildert wird und nicht die γένεσις [*genesis*] eines seiner Abkömmlinge. Mt 1,1 müsste dementsprechend lauten: Αὐτή ἡ βίβλος γενέσεως Ἀβραάμ [*Hautē hē biblos geneseōs Abraam*] (vgl. Gen 5,1; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; Num 3,1; Ruth 4,18; 1Chron 1,29).²⁸ Und wenn Matthäus nur die Verse 2-17 hätte einleiten wollen, weshalb nahm er dann nicht die Worte Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν [*Tou de Iēsou Christou hē genesis houtōs ēn*] (V. 18) als Überschrift? Kurz-

20 Maier Jak 154f.

21 So Büchsel a.a.O. 682. Bauer-Aland, 310: „Lebenslauf“.

22 Vgl. neben Schreiner a.a.O. 637ff noch Gesenius 873.

23 Aber auch alttestamentlich möglich, vgl. Gen 6,9; 37,2 (Schniewind 9).

24 So Fiedler a.a.O.; France 73.

25 G. Schrenk a.a.O. 615; F. Büchsel a.a.O. 682. Ebenso Tasker 31; Fiedler 39.

26 So Blomberg 52; Luz I 88 (Überschrift zu Mt 1); France 73; Carson 61.

27 Zahn 39.

28 Vgl. Zahn 41ff.

um: Obwohl die Entscheidung bei dem γένεσις [*genesis*] von Mt 1,1 nicht leichtfällt, scheint die Übersetzung mit **Geschichte** immer noch die relativ beste zu sein.²⁹

Die Worte Ἰησοῦ Χριστοῦ [*Iēsou Christou*] sind das dritte Element der Überschrift, dem sich unsere Aufmerksamkeit zuwenden muss. Wie bei Jakobus (1,1; 2,1) ist **Jesus Christus** schon als **Eigename** etabliert.³⁰ Allerdings blieb dem Begriff **Christus** immer noch gleichzeitig die **Identitätsaussage** „Messias“/„Gesalbter“ erhalten. Es verdient Beachtung, dass Matthäus nicht formuliert Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ [*Iēsou tou Christou*] („Jesu, des Christus“).³¹ Denn gerade die Weglassung des Artikels **verschuecht** jeden Gedanken, als ob **Jesus** etwa nicht der **Christus** wäre, und steht **insofern** in einem Gegensatz zu dem ὁ λεγόμενος χριστός [*ho legomenos christos*] in Mt 27,17 (vgl. Joh 19,21). **Jesus**, griech. Ἰησοῦς [*Iēsous*], hebr. יֵשׁוּעַ [*jeschūa*] (Jeschua) für das ausführlichere יְהוֹשֻׁעַ [*jehōschūa*] (Josua), abgeleitet von der Wurzel ישע [*jsch*] = „retten“, „helfen“, auf deutsch „Gott (Jahwe) hilft/rettet“, war ein häufiger Name im AT und im Judentum. Einige Beispiele: Josua (= יְהוֹשֻׁעַ [*jehōschūa*]), der Nachfolger Moses; der Hohepriester Jeschua (= יֵשׁוּעַ [*jeschūa*]) oder Josua in Sach 3,1ff; der Josua von 1Sam 6,14; ein Vorfahr Jesu in Lk 3,29; Jesus Barabbas (Mt 27,16); Jesus Justus in Kol 4,11. **Jesus** ist der Name, den ihm seine menschlichen Eltern nach dem Befehl Gottes verliehen (Mt 1,25; Lk 1,31). Seltsamerweise bleibt ihm dieser menschliche Name nach der Offenbarung in alle Ewigkeit (Offb 22,16.20.21). Leider wird der Name **Jesus** heute im nordatlantischen Raum oft an den Rand gedrängt, vor allem im Gebet. **Christus**, Χριστός [*Christos*], der zweite Bestandteil des Namens **Jesus Christus**, abgeleitet von χρίω [*chriō*], „salben“, bezeichnet den „Gesalbten“, hebr. מָשִׁיחַ [*māschīach*], in speziellem Sinne den „Messias“ (vgl. Joh 1,41; 4,25). „Gesalbter“ konnte zunächst im AT ein König oder Fürst (1Sam 16,3ff) oder ein Priester (Ex 29,7ff; Lev 4,3ff) oder ein Prophet (1Kön 19,16) heißen.³² Auch für ausländische Könige wurde dieses Wort benutzt (Jes 45,1). Als Könige und Propheten in Israel aufhörten (6. bzw. 5. Jh. v.Chr.), konnte sich מָשִׁיחַ [*māschīach*]/χριστός [*christos*] allmählich zu einem speziellen Terminus für den Messias der Endzeit entwickeln (vgl. die messianische Lesung

29 Zahn 41 beruft sich dafür auch auf Chrysostomus. Wie wir Zahn 39ff; Lutherbibel; Schniewind 9; Beare 64; Luck 19. Auch Schlatter 5 sieht in Mt 1,1 die Überschrift zum ganzen Matthäusevangelium, übersetzt allerdings „Buch vom Ursprung“, erzählt sei aber „die Geschichte Jesu“.

30 Vgl. Luz a.a.O.; Fiedler 39.

31 Schlatters Übersetzung (a.a.O.) „Jesu des Christus“ droht dies zu verwischen.

32 Vgl. hier und im Folgenden K. Seybold, Art. מָשִׁיחַ, ThWAT, V, 1986, 46ff; W. Grundmann / F. Hesse / M. de Jonge / A.S. van der Woude, Art. χρίω usw., ThWNT, IX, 1973, 482ff.

von Ps 2,2ff; Dan 9,24ff; Sach 4,14). Ein solcher spezieller Sprachgebrauch lässt sich ausgiebig in Qumran beobachten.³³ K. Seybold hält 1QSa 2,12 „möglicherweise“ für den ältesten Beleg für ein absolutes חַמְּשִׁיחַ [*hammāschīach*].³⁴ Aber diese Entwicklung ist doch relativ spät. Weshalb die frühen Christen sich so stark auf die Bezeichnung $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ [*christos*] (**Christus**) konzentrierten und nicht etwa auf „Sohn Davids“ oder „Menschensohn“ oder „Sötēr“ (Retter) usw., können wir nicht mehr mit Sicherheit sagen. Ihr Sprachgebrauch war aber für Juden und Heiden so auffallend, dass man sie bald „Χριστιανοί“ [*Christianoī*], „Christianer“ bzw. „Christen“ nannte (Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16). Die Christen übernahmen dies als Selbstbezeichnung. Zum frühchristlichen Sprachgebrauch bei Ignatius, Polykarp, der Didache, dem Barnabasbrief usw. vgl. Walter Grundmann im ThWNT.³⁵

In der Sache allerdings haben Autoren wie Reinhold Mayer darauf hingewiesen, dass Jesus keineswegs der einzige Messias ist, den die jüdische Geschichte kennt. Gerade weil der Messias die zentrale Heilsgestalt der Endzeit sein sollte, nahmen viele diese Rolle in Anspruch. So einige Aufstandsführer im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–73 n.Chr.), vor allem Simon bar Giora³⁶ oder Bar Kochba, der „Sternensohn“ (Num 24,17), während des zweiten jüdisch-römischen Krieges (132–135 n.Chr.),³⁷ und noch viel später Schabbtai Zwi aus Smyrna (1626–1676).³⁸ Jesus selbst hat auf dieses Phänomen hingewiesen (Mt 24,5,24; Joh 10,1ff). In der jüngeren Theologiegeschichte wird die Frage diskutiert, ob Jesus der einzige Messias ist oder ob es noch „andere Messiasse gibt“.³⁹ Für Matthäus dagegen ist ganz klar, dass nur einer als Messias/**Christus** infrage kommt: der Jesus, von dem er schreibt.

Das bestätigt sich jetzt bei den übrigen Teilen der Überschrift. Zunächst nennt Matthäus Jesus Christus den **Sohn Davids** ($\nu\iota\acute{o}\varsigma \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ [*hyios David*]). **Sohn von ...** braucht also keine unmittelbare Abstammung auszudrücken, sondern kann die Herkunft von irgendeinem Vorfahren über viele Generationen zurück bezeichnen. **Sohn Davids** geht aber weit über das Genealogische hinaus. Es nimmt nämlich Bezug auf die biblischen Verheißungen, die einem sehnsüchtig erwarteten Erlöser aus Davids Stamm in der Endzeit gelten. Vgl. 2Sam 7,12ff; Ps 2,7; 89,27ff; Jes 9,5f; 11,1ff; Lk 1,32; Hebr 1,5ff. Kurz ge-

33 Seybold a.a.O. 58f.

34 A.a.O. 59.

35 A.a.O. 570ff.

36 Mayer 67ff.

37 Vgl. Mayer 86ff.

38 Vgl. Mayer 149ff.

39 So Paul F. Knitter. Nochmals die Absolutheitsfrage, EvTh, 49, 1989, 514; derselbe, EK, 10, 1990, 606ff.

sagt: **Sohn Davids** ist eine Bezeichnung für den Messias Israels. Dieser Titel wird jedenfalls von den pharisäischen Psalmen Salomonis in der Mitte des 1. Jh. v.Chr. für den Messias benutzt.⁴⁰ In Qumran findet sich das sachlich äquivalente „Spross Davids“ (vgl. 4QFlor I,11ff; 4QpJes^a IV,1ff). Seit dem 1. Jh. n.Chr. sprechen die Rabbinen „durchgehend“ vom Messias als dem **Sohn Davids** (z.B. b Sanh 97a–98b).⁴¹ Ähnliche Begriffe treffen wir in den Gebeten Israels.⁴² Was nun das NT angeht, so kann man feststellen, dass unter allen Evangelien Matthäus am häufigsten vom **Sohn Davids** spricht. In der Literatur wird deutlich gesehen, dass Matthäus auf die Davidsohnschaft Jesu deshalb besonders Wert legt, „weil er mit dem Hinweis auf sie der Synagoge gegenüber begründen kann, daß Jesus der Messias Israels ist“.⁴³

Dem **Sohn Davids** folgt als letzte Bezeichnung Jesu in der Überschrift, dass er der **Sohn Abrahams** (υἱὸς Ἀβραάμ [*hyios Abraam*]) ist.⁴⁴ Im Unterschied zu **Sohn Davids** ist **Sohn Abrahams** keine Messiasbezeichnung.⁴⁵ Aber **Abraham** hat für den jüdischen Glauben zentrale Bedeutung. Denn Abraham wurde von Gott erwählt, empfing die größten Verheißungen für sich und seine Nachkommen (Gen 12,1–25,11) und ist zu Israels Stammvater geworden (vgl. Jes 63,16). Gott und den Menschen gegenüber berief sich Israel auf seine Abrahamskindschaft (vgl. 3Makk 6,3; Ps Sal 9,9; 18,3; Sir 44,20ff; Mt 3,9; Lk 13,16; 19,9; Joh 8,33ff).⁴⁶ Nun sind allerdings die Abrahamsverheißungen nicht nur Partikularverheißungen für Israel, sondern zugleich auch Universalverheißungen für das Heil der ganzen Welt. Man denke an Gen 12,3: „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“, oder an Gen 22,18: „durch dein Geschlecht sollen alle Völker gesegnet werden“. Mit der Feststellung, dass Jesus **Abrahams Sohn** und Erbe ist, bereitet Matthäus also schon den Befehl zur Weltmission in Mt 28,19f vor. Diese universale Bedeutung der **Abrahams-Gestalt** dürfte auch der Grund gewesen sein, weshalb Matthäus sie in die Überschrift einfügt.⁴⁷ Denn das Jude-Sein Jesu war schon durch das **Sohn Davids** ausreichend zum Ausdruck gebracht.

40 Ps Sal 17,21; vgl. 17,4; E. Lohse, Art. υἱὸς Δαυίδ, ThWNT, VI, 1969, 484; S. Holm-Nielsen, Die Psalmen Salomos, JSRZ, IV, 2, 1977, 101.

41 Vgl. Lohse a.a.O. 485.

42 Lohse a.a.O.

43 Lohse a.a.O. 490.

44 Vgl. J. Jeremias Art. Ἀβραάμ, ThWNT, I, 1933, 7f.

45 Beide Bezeichnungen sind Attribute Jesu Christi. So auch Luz a.a.O.; Schniewind a.a.O.; Fiedler a.a.O.; France 73; Carson a.a.O.

46 Anders Carson 62.

47 Zahn 44, Fiedler 40; Carson a.a.O.; Beare 65; Stuhlmacher II 153.

Wenn Matthäus sich mit der auffallenden Wendung βίβλος γενέσεως [*biblos geneoseōs*] bewusst an Gen 5,1 anlehnt, dann muss jenes *סֵפֶר תֹּלְדוֹת אָדָם* [*səphār tōlədot 'ādām*] bzw. βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων [*biblos geneoseōs anthrōpōn*] (LXX) für ihn eine Art Kontrapunkt zum „Buch der Geschichte Jesu Christi“ gebildet haben. Dachte er ähnlich wie Paulus in Röm 5,12ff an eine Parallelität Adam/Christus? Oder deutet seine Überschrift an, dass der alten Geschichte der Menschheit nun durch Christus eine neue Geschichte folgt?⁴⁸ Man darf hier keine sich ausschließenden Alternativen annehmen. Die neutestamentlichen Verfasser dachten in der Regel an eine Mehrzahl von theologischen und geistlichen Bezugssystemen bzw. Deutungsmöglichkeiten.⁴⁹

IV Zusammenfassung

1. Mt 1,1 ist die Überschrift für das ganze Evangelium.
2. Die relativ beste Übersetzung unter mehreren vertretbaren Möglichkeiten ist „Buch der Geschichte“.
3. Mit dem Titel „Buch der Geschichte Jesu Christi“ schließt sich Matthäus an Gen 5,1 und 2,4 an und macht uns auf diese Weise deutlich, dass er eine „heilige Schrift“ vorlegen will.
4. Jesus ist *der* Messias schlechthin, das heißt der einzige Messias. Als Davidsson und Abrahamssohn ist er sowohl der Messias Israels als auch der endzeitliche Erlöser für die ganze Völkerwelt.
5. Der bewusste Anschluss ans AT ist als Werbung für den Messias Jesus im Judentum gedacht.⁵⁰ Matthäus offenbart also von Anfang an eine judenchristliche Prägung.
6. Die Geschichte Jesu ist im Unterschied zur Geschichte der alten adami-tischen Menschheit (Gen 5,1) die neue Geschichte der erlösten Menschheit. Das Matthäusevangelium ist also gleichzeitig judenchristlich bzw. auf Israel bezogen und universal: also im wahren Sinne heilsgeschichtlich.

48 So France a.a.O.; Beare a.a.O.

49 Vgl. Carson 66.

50 Luz I 88 sieht im Titel nur „eine lockere Assoziation an das Alte Testament“.

Anfänge, 1,2–4,25

1. Die Herkunft Jesu, 1,2-17

I Übersetzung

2 Abraham zeugte Isaak. Isaak zeugte Jakob. Jakob zeugte Juda und seine Brüder. 3 Juda aber zeugte Perez und Serach von der Tamar. Perez aber zeugte Hezron. Hezron aber zeugte Ram. 4 Ram aber zeugte Amminadab. Amminadab aber zeugte Nachschon. Nachschon aber zeugte Salmon. 5 Salmon aber zeugte Boas von der Rahab. Boas aber zeugte Obed von der Rut. Obed aber zeugte Isai. 6 Isai aber zeugte den König David. David aber zeugte Salomo von der Frau des Uria. 7 Salomo aber zeugte Rehabeam. Rehabeam aber zeugte Abija. Abija aber zeugte Asa. 8 Asa aber zeugte Joschafat. Joschafat aber zeugte Joram. Joram aber zeugte Usija. 9 Usija aber zeugte Jotam. Jotam aber zeugte Ahas. Ahas aber zeugte Hiskia. 10 Hiskia aber zeugte Manasse. Manasse aber zeugte Amon. Amon aber zeugte Josia. 11 Josia aber zeugte Jojachin und seine Brüder zur Zeit¹ der babylonischen Deportation. 12 Nach der babylonischen Deportation aber zeugte Jojachin Schealtiel. Schealtiel aber zeugte Serubbabel. 13 Serubbabel aber zeugte Abihud. Abihud aber zeugte Eljakim. Eljakim aber zeugte Asor. 14 Asor aber zeugte Zadok. Zadok aber zeugte Achim. Achim aber zeugte Eliud. 15 Eliud aber zeugte Eleasar. Eleasar aber zeugte Mattan. Mattan aber zeugte Jakob. 16 Jakob aber zeugte Josef, den Mann der Maria, von der Jesus geboren wurde, der Christus genannt wird.² 17 Alle Geschlechter nun von Abraham bis David sind vierzehn Geschlechter. Und von David bis zur babylonischen Deportation sind es vierzehn Geschlechter. Und von der babylonischen Deportation bis zum Christus sind es vierzehn Geschlechter.

II Struktur

Die Struktur dieses Abschnitts wird zunächst durch das regelmäßige, den modernen Leser monoton anmutende Muster „X zeugte Y“ bestimmt.

1 Vgl. BDR § 234,8.

2 Vgl. BDR § 412,2.

Auf den zweiten Blick zeigen sich offenbar beabsichtigte Durchbrechungen dieses Musters: a) durch die Erwähnung mehrerer Frauen, b) durch die Einflechtung geschichtlicher Nachrichten in die Genealogie („Brüder“, „König David“, „Zeit der babylonischen Deportation“). Vor allem aber fallen die Verse 16 und 17 aus diesem Muster heraus. Vers 16 widerlegt geradezu den Satz „Josef zeugte Jesus“, und V. 17 enthält eine wichtige Reflexion des Evangelisten über den ganzen Abschnitt. Bis heute bleiben manche Einzelheiten von Mt 1,2-17 strittig.

Eine grundsätzliche Frage ist es, weshalb Matthäus sein Evangelium mit dieser Genealogie beginnt. Hat er sich darin Gen 5,1-32 zum Vorbild genommen, eben das alttestamentliche Kapitel, dem er seine Überschrift (vgl. Gen 5,1) verdankt?

Auf jeden Fall ist Mt 1,2-17 von der Sprachwelt des AT geprägt. Nicht nur Gen 5,1ff; 11,10ff und andere Partien der Genesis stehen unserm Abschnitt nahe, sondern auch die Chronikbücher, vor allem 1Chron 1–9.

Unter den geschichtlichen Nachrichten kommt der „babylonischen Deportation“ besondere Bedeutung zu.³ Die Wendung μετακοεσία Βαβυλῶνος [*metoikesia Babylōnos*] findet sich im NT nur bei Matthäus, dort aber gleich vier Mal (1,11.12; in 1,17 zwei Mal). Sie hat tragende Bedeutung für die Gliederung der ganzen Geschichte von Abraham bis Jesus. Auch darin spiegelt sich die Verknüpfung des Matthäusevangeliums mit dem AT. Denn die hebräische Bibel endet damit, dass sie in 2Chron 36,22f das Ende der babylonischen Gefangenschaft notiert.

III Einzelexegese

Vers 2 beginnt mit dem letzten Wort der Überschrift: **Abraham**. Damit wird dessen Bedeutung erneut unterstrichen, vgl. das zu V. 1 Bemerkte.

Andererseits wird ihm nicht mehr Platz eingeräumt als den Folgenden. Es heißt hier ganz schlicht: **Abraham zeugte Isaak** (Αβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ [*Abraam egennēsen ton Isaak*]). Obwohl er „der Vater vieler Völker“ ist (Gen 17,5; Röm 4,17), wird nur ein einziger seiner Söhne genannt: **Isaak** (vgl. Gen 21–22). Die messianische Linie, die Heilslinie, verläuft also über Isaak, und nur über ihn. Die spätere Benennung „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“, die auch Jesus gebraucht (Mt 22,31), hat darin ihre Berechtigung (vgl. Ex 3,6). Dieselbe Konzentration auf das **Abraham zeugte Isaak** finden wir in 1Chron 1,34 (LXX: Καὶ ἐγέννησεν Αβρααμ τὸν Ἰσαακ [*Kai egennēsen Abraam ton Isaak*]).

3 Vgl. Zahn 49, zur Übersetzung „Deportation“ ebd. 49, Fn. 11.

Der Weg der Konzentration setzt sich fort: **Isaak aber zeugte Jakob** (Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ [*Isaak de egennēsen ton Iakōb*]). Esau, der Erstgeborene, wird hier nicht erwähnt. Die Heils- und Segenslinie verläuft eben über **Jakob**. Die Chronikbücher sind hier vollständiger (1Chron 1,34). Vgl. Gen 25,19ff. Hugo Odeberg hat in seinem Artikel über **Jakob** im ThWNT⁴ eindrucksvoll herausgearbeitet, wie die drei Väter **Abraham, Isaak und Jakob** dem Judentum die Gewissheit geben, in einem besonderen Gottesverhältnis zu stehen. Ja, sie stellen das „Symbol der bundestreuen Judentenschaft“ dar.⁵ Die Begründung fand man in zahlreichen Stellen der Tora und der Propheten (z.B. Ex 2,24; 3,6.15f; Dtn 1,8; 6,10; 9,27; Jer 33,26). Wird Jesus in Mt 1 in eine so feste Verbindung mit **Abraham, Isaak und Jakob** gebracht, dann ist er der Erbe all ihrer Verheißungen und der legitime Repräsentant des von Gott erwählten, bundestreuen Israel.

Jakob aber zeugte Juda und seine Brüder: Äußerlich ist dies ein Anschluss an 1Chron 2,1; Gen 29,31ff. Aber die Formulierung ist doch eigenartig. **Juda** war ja doch nicht der Erstgeborene, wie man nach dem Wortlaut von Mt 1,2 vermuten könnte, sondern der vierte in der Reihe der **Brüder**. Die Heraushebung in der Genealogie von Mt 1 kann nur bedeuten: **Juda** hatte als Vorfahr des Messias eine einzigartige Position unter den zwölf Brüdern. Dasselbe geht aus Hebr 7,14 hervor. Die Grundlage dieser Positionierung bildet der Jakobssegens in Gen 49, wo es von **Juda** heißt: „Juda, du bist’s! ... Es wird das Zepter von Juda nicht weichen noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis dass der Held komme, und ihm werden die Völker anhängen“ (Gen 49,8ff). Demnach kommt der Welterlöser aus Juda. In der Tat stammt David, der menschliche Vorfahr Jesu, von **Juda** ab (Ruth 4,18ff).

Warum endet aber Mt 1,2 nicht mit Juda? Weshalb der Zusatz: **und seine Brüder**? Folgende Überlegungen spielen hier eine Rolle: a) **Juda und seine Brüder** bilden gemeinsam das Zwölf-Stämme-Volk. Matthäus will vermutlich den Messias Jesus fest in diesem Zwölf-Stämme-Volk verankern.⁶ b) Auch die anderen Stämme, nicht nur Juda, besitzen Verheißungen (Gen 49; Dt 33). Als Messias Israels soll Jesus auch diese Verheißungen repräsentieren und zur Erfüllung bringen (vgl. 2Kor 1,20).⁷ Wie lebendig diese Verheißungen gerade zur Zeit Jesu waren, zeigen die *Testamente der Zwölf Patriarchen*.

4 Art. Ἰακώβ, ThWNT, III, 1938, 191f.

5 Odeberg a.a.O. 191.

6 Vgl. France a.a.O.; Carson 65.

7 Vgl. Zahn 51.

Vers 3 führt fort: **Juda aber zeugte Perez und Serach von der Tamar.**⁸ Hier vereinen sich Genealogie und Geschichte, 1Chron 2,4 und Gen 38,6ff. Matthäus steht dabei ebenso wie Lk 3,33f auf historisch zuverlässigem Boden. Es kann also keine Rede davon sein, dass der ganze „Stammbaum“ Jesu „fiktiv“ wäre.⁹ Die Probleme aus der Zeit nach David werden uns allerdings später noch beschäftigen.

Erstmals wird der Name einer Frau erwähnt: **Tamar**. Dieser Name, deutsch „Palme“, ist im AT keineswegs unüblich (vgl. neben Gen 38,6ff noch 2Sam 13,1; 14,27). Deshalb ist es fraglich, ob Tamar Kanaanäerin war, wie die jüdische Tradition teilweise annimmt,¹⁰ oder nicht doch Israelitin.¹¹ Jedenfalls trat sie als Prostituierte auf und wurde auf diese Weise von Juda schwanger – ein Verhalten, das vom Gesetz Gottes verurteilt wird (Ex 20,14). Von den Zwillingen war **Serach** eigentlich der Erstgeborene (Gen 38,28ff).

Von **Perez** geht die genealogische Linie weiter zu **Hezron** (V. 3). Vgl. Gen 46,12; 1Chron 2,5. Ab hier befindet sich Matthäus zusätzlich in Übereinstimmung mit Ruth 4,18ff. Die Worte von **Perez** (Φάρεις [*Phares*]) bis **David** (V. 6) entsprechen sogar fast ganz dem Abschnitt Ruth 4,18–22. Zu Mt 1,4 ist allerdings anzumerken, dass die Judäer **Amminadab** (Αμιναδάβ [*Aminadab*]) und **Nachscho** (Ναασσών [*Naassōn*])¹² beim Exodus aus Ägypten eine erhebliche Rolle spielten. **Amminadab** wurde der Schwiegervater Aarons, **Nachscho** der Schwager Aarons (Ex 6,23) und nach Num 1,7 einer der führenden Männer des Stammes Juda (vgl. 1Chron 2,10). Zu Mt 1,3–6 vgl. insgesamt 1Chron 2,9–13.

In V. 5 begegnen uns zwei weitere Frauennamen. Zuerst heißt es: **Salmon aber zeugte Boas von der Rahab**. Dass **Salmon** der Vater bzw. Vorfahr des **Boas** ist, wissen wir auch aus 1Chron 2,11; Ruth 4,21. Aber dass **Rahab** seine Mutter ist, erfahren wir nur durch Mt 1,5. Allerdings lässt Jos 6,25 mit der Formulierung „sie blieb in Israel wohnen bis auf diesen Tag“ erkennen, dass sie in eine israelitische Familie einheiratete. Jedenfalls ist die **Rahab** von Mt 1,5 identisch mit der Hure Rahab von Jos 2–6 und dem Glaubensvorbild Rahab in Hebr 11,31; Jak 2,25. Zweierlei fällt an Rahab außer ihrem gläubigen,

8 Zu den griechischen Namensformen, auch dem seltsamen Ἀσάφ [*Asaph*] V. 7 und Ἀμὸς [*Amōs*] V. 10, vgl. Zahn 59ff. Über Vermutungen kommt man hier nicht hinaus.

9 So Luz I 97.

10 Test Juda 10,1; Jub 41,1. Weitere Stellen bei Luz I 94.

11 France 74 urteilt, sie sei „presumably a Canaanite“ gewesen; nach Carson 66 war sie eine „alien“, ebenso nach Beare 64; Fiedler 41; G. Kittel, Art. Θαμάρ usw., ThWNT, III, 1938, 1,5.

12 So auch in Ruth 4,18 LXX; 1Chron 2,10f LXX; Ex 6,23 LXX; Num 1,7 LXX.

entschlossenen Handeln auf: Sie ist berufsmäßig Prostituierte, und sie ist Kanaanäerin, also Nichtisraelitin.

Schon der nächste Satz von V. 5 konfrontiert uns wieder mit einer auffallenden Frauengestalt. **Boas aber zeugte Obed von der Rut.** Im Grunde ist damit das ganze Büchlein Ruth in das Stammbuch Jesu integriert. Doch konzentriert sich der Scheinwerferkegel in diesem Kontext auf die **Rut**. Sie ist Moabiterin, also ebenso Nichtisraelitin wie die Rahab. Außerdem ist die Art und Weise, wie die verwitwete Rut den **Boas** zum Mann bekam (Ruth 3,1ff), nicht unbedingt empfehlenswert. Allerdings besticht bei ihr wie bei Tamar und Rahab die wagnisbereite Entschlossenheit. Der letzte Satz von V. 5, **Obed aber zeugte Isai**, schließt die vordavidische Zeit ab. Er wiederholt fast wörtlich Ruth 4,22; 1Chron 2,12.

Vers 6 gehört zu den für die Gliederung wichtigsten Versen unseres Abschnitts (vgl. V. 17). Wir kommen hier zu David: **Isai aber zeugte den König David.** Das stimmt mit den alttestamentlichen Nachrichten überein (vgl. 1Sam 17,12; 16,1ff; Ruth 4,22; 1Chron 2,15; Apg 13,22; Jes 11,1). Die Namensform **Isai**, griech. Ἰεσσαί [*Jessai*], geht zurück auf hebr. יִשָּׂי [*Jischaj*] und wurde früher im Deutschen oft mit „Jesse“ wiedergegeben. **David** war erst der siebte Sohn Isais (1Chron 2,15), nach 1Sam 16,10ff; 17,12ff sogar erst der achte. Aber Mt 1,2-17 konzentriert sich ganz auf ihn. Dabei begegnet uns die auffällige Formulierung τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα [*ton David ton basilea*], **David, den König**. Durch die Wortstellung ist der **König** betont. Er gilt in Mt 1,6 wirklich als „ein von Gott ausersehener König“.¹³ Seine Position wird auch dadurch unterstrichen, dass der Name **David** im Verlauf der V. 1-6 jetzt schon zum zweiten Mal auftaucht. Auf Jesus bezogen heißt das: Wenn schon David ein Gott wohlgefälliger König war, dann ist der Messias Jesus erst recht der wahre König Israels (Mt 21,5.9; 27,37).¹⁴

Noch innerhalb von V. 6 eröffnet der Satz **David¹⁵ aber zeugte Salomo von der Frau des Uria** die davidische Zeit. Die Abfolge **David – Salomo** ist biblisch in sich klar (2Sam 12,24; 1Chron 3,5). Dennoch enthält der kleine Satz mehrere Herausforderungen. Zunächst vermeidet er den Namen Batseba, griech. Βηρσαβεε [*Bērsabee*], und spricht nur von der **Frau des Uria**, wie sie auch in 2Sam 11,3 genannt wird. Aber gerade diese Formulierung inkorporiert die ganze Ehebruchs- und Blutschuldgeschichte Davids (2Sam 11–12). David ist eben nicht nur der hochangesehene König, sondern auch der große Sünder,

¹³ K.L. Schmidt im Art. βασιλεύς usw., ThWNT, I, 1933, 577.

¹⁴ Vgl. France 74.

¹⁵ Die Einfügung von ὁ βασιλεύς [*ho basileus*] nach δέ [*de*] wird zwar von vielen Handschriften vertreten, ist aber wohl eine schematische Auffüllung nach der ersten Vershälfte.

als der er sich in 2Sam 12,13 und in Ps 51 selbst bekennt. Diese Sünde hat auch Batseba = **die Frau des Uria** mit befleckt. **Uria**, der also einen Teil des Stammbuches Jesu bildet, war ein Hetiter (2Sam 11,3; 23,39). Offensichtlich kämpfte er wie die „Kreter und Pleter“ (2Sam 8,18; 15,18) als Söldner in Davids Heer. Er galt sogar als Held (2Sam 23,39). Allerdings lässt die Bezeichnung „Hetiter“ keine genauere Festlegung zu. Nicht nur in Kleinasien gab es sog. „Hetiter“, sondern auch in Syrien und Palästina. Ja, sogar die kanaanäische Urbevölkerung Palästinas konnte mit dem Namen „Hetiter“ bezeichnet werden (Gen 27,46; Jos 1,4; Ri 1,26). Woher Uria präzise stammte, wissen wir also nicht. Dagegen scheint Batseba von Geburt Israelitin gewesen zu sein. Darauf deutet der theophore Name ihres Vaters, Eliam, hebr. עִלְיָאִם [*ʿalīʾām*] (2Sam 11,3; 1Chron 3,5). Mit der Heirat ging sie allerdings in die hetitische Sippe ihres Mannes über.¹⁶ Ein kleineres Problem ist es, dass **Salomo** nach 1Chron 3,5 erst der vierte Sohn Batsebas war, was aus 2Sam 12,24 nicht ohne Weiteres hervorgeht. Jedenfalls aber folgte **Salomo** seinem Vater David in der Regierung nach (1Kön 1–2).

Für die Ausleger stellt Mt 1,6 auch deshalb eine besondere Herausforderung dar, weil sich hier die Stammlinien des Matthäus und des Lukas gabeln. Matthäus führt über Salomo weiter zu Jesus, Lukas dagegen über Nathan, der nach 1Chron 3,5 ebenfalls ein Sohn Batsebas war und nach 2Sam 5,14, 1Chron 3,5; 14,4 noch vor Salomo geboren wurde. Erst bei Josef treffen sich die beiden Stammlinien wieder. Auf dieses Problem werden wir später noch einmal zurückkommen.

Bevor wir die Verse 7–11 näher betrachten, muss eine schlichte, elementare Tatsache festgehalten werden: Von Salomo bis Jojachin treffen wir jetzt nur noch regierende Könige. Hat also Matthäus eine offizielle Königs- oder Regierungslinie weitergeführt? Liegt darin sein Unterschied zu Lukas?

In V. 7 lesen wir: **Salomo aber zeugte Rehabeam**. Weder zu **Salomo**, dem in Bibel und Judentum viel gerühmten Herrscher, allerdings auch mit tiefen Schattenseiten (vgl. 1Kön 1–11; 2Chron 1–9; Ps 72; 127; Prov 1,1; Koh 1,1; Hld 1,1; Sap Sal; Josephus Ant VIII, 40ff; Sir 47,14ff)¹⁷, noch zu **Rehabeam** (ca. 926–910 v.Chr.), unter dem die folgenschwere Reichsteilung geschah (1Kön 12–14), macht Matthäus irgendeine Anmerkung. Auch bei **Abija** (ca. 910–908 v.Chr.) und **Asa** (ca. 908–868 v.Chr.) fehlt in V. 7 jede Anmerkung.

¹⁶ Ebenso Carson a.a.O.

¹⁷ Vgl. E. Lohse, Art. Σολομών, ThWNT, VII, 1964, 459ff.

Dasselbe registrieren wir in V. 8 bei **Joschafat** (ca. 868–847 v.Chr.) und **Joram** (ca. 847–845 v.Chr.). Wir können nur den Gleichklang mit 1Chron 3,10f feststellen.

Aber gerade der alttestamentliche Vergleich mit 1Chron 3,10ff und 2Kön 8,16ff stößt uns nun auf eine überraschende Tatsache: Matthäus hat in V. 8 drei jüdische Könige ausgelassen. Der Satz **Joram aber zeugte Usija** suggeriert, Usija sei der Nachfolger Jorams gewesen. Doch dies trifft nicht zu. Auf **Joram** folgten zunächst Ahasja (845 v.Chr.), Joasch (ca. 840–801 v.Chr.) und Amazja (ca. 801–787 v.Chr.), zwischendurch sogar die illegitime Herrschaft der Atalja (ca. 845–840 v.Chr.). Erst 787 v.Chr. kommt **Usija**, der Urenkel Jorams, an die Regierung. Es fehlen also in Matthäus rund 60 Jahre der drei Könige Ahasja, Joasch und Amazja. Und dies, obwohl 2Kön 8–14 und 1Chron 3,11f unübersehbar von ihnen berichten! Warum Matthäus gerade diese drei ausließ, können wir nicht mehr sagen. Nur eins kann man mit Bestimmtheit festhalten: Hier hat kein Versehen gewaltet – denn die Zahlen in V. 17 fordern zum Nachzählen auf! –, sondern hier hat Matthäus mit Absicht so geschrieben.¹⁸ Bei der Formulierung hat er übrigens keinen Fehler gemacht. Denn **zeugen** als „hervorbringen“ kann man auch von weit entfernten Vorfahren sagen, sodass der Satz **Joram aber zeugte Usija** also stimmt. **Usija** ist eine auffallende Gestalt. Er regiert nicht weniger als 50 Jahre (ca. 787–736 v.Chr.) und trägt neben „Usija“ (Οζίας [Ozias], הַיְיָיָה [ussijjāh]) auch die Namen „Usijahu“ (2Kön 15,32; Jes 1,1 u.ö.), „Asarja“ (1Chron 3,12 u.ö.) und „Asarjahu“ (2Kön 15,6.8). Diese Vielfalt von Namen bei ein und derselben Person warnt uns vor vorschnellen Urteilen. Vgl. noch 2Kön 15,1-7. Die Propheten Jesaja, Hosea und Amos haben unter ihm geweissagt (Jes 1,1; Hos 1,1; Am 1,1).

In V. 9 setzt sich die Reihe fort mit **Jotam** (ca. 756–741 v.Chr. Mitregent), **Ahas** (ca. 741–725 v.Chr.) und **Hiskia** (ca. 725–697 v.Chr.). Es erstaunt, dass der Untergang des Nordreichs (Israel), der zur Zeit Hiskias 722 v.Chr. stattfand, nicht erwähnt wird, ebenso wenig ein Lob des frommen Hiskia, wie es die spätere Überlieferung (Sir 49,5) gesungen hat.

Von Hiskia führt die Linie weiter zu **Manasse** (ca. 696–642 v.Chr.), **Amon** (ca. 641–640 v.Chr.) und **Josia** (ca. 639–609 v.Chr.), V. 10.

Mit **Josia** erreichen wir wiederum einen Einschnitt, wie V. 11 zeigt. Der Satz **Josia aber zeugte Jojachin** lässt erwarten, dass **Jojachin** ein Sohn **Josias** war. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr folgten Josia seine beiden Söhne **Joahas** und **Jojakim** in der Regierung, und **Jojachin** war erst der Enkel Josias,

der nach seinem Vater Jojakim kurze Zeit auf den Thron kam (Joahas 3 Monate 609/608 v.Chr., Jojakim ca. 608–598 v.Chr., Jojachin wohl Dezember 598 bis März 597 v.Chr.). Selbst wenn man Joahas wegen seiner kurzen Zeit von nur drei Monaten nicht rechnen wollte, hat doch Matthäus mindestens Jojakim ausgelassen. Nach Mt 1,8 fehlen also auch in Mt 1,11 die Namen einer oder zweier Könige. Allerdings gibt es die Möglichkeit, den Zusatz **und seine Brüder** in einem weiteren Sinne auszulegen, nämlich so, dass der Begriff **Brüder** auch weitere Verwandte umfasst. Es wäre dann wie beim hebräischen Begriff תָּחַ [‘āch], der „Verwandte jeder Art“ bezeichnen kann.¹⁹ Wir nehmen deshalb an, dass Matthäus in 1,11 durch die **Brüder** alle von Josia abstammenden Regenten jener turbulenten Jahre bezeichnen wollte, einschließlich Joahas, Jojakim und Zedekia (vgl. 2Kön 23,31–24,17; 1Chron 3,15f; 2Chron 36).²⁰

Außerdem geht Matthäus in V. 11 erneut über die rein genealogischen Angaben hinaus, indem er bemerkt, das sei **zur Zeit der babylonischen Deportation** (ἐπὶ τῆς μετοικεσίας²¹ Βαβυλῶνος [*epi tēs metoikesias Babylōnos*]) gewesen. Die verschiedenen Deportationen (603/597/587 v.Chr.) werden hier zusammengefasst. Es war bis zur Zeit des Matthäus die jüdische Katastrophe schlechthin. Dass dennoch die jüdische Geschichte weiterlief, ja dass sie den Höhepunkt des Erscheinens des Messias erreichte, kann nur als Ausdruck höchster Gnade und des wunderbaren Heilshandelns Gottes verstanden werden.

Nach der babylonischen Deportation (V. 12) standen Matthäus keine Könige mehr zur Verfügung. Die Liste der Könige musste enden. Das bewirkte einen Umschlag in familiäre Listen, deren Probleme sich schon in der Verschiedenheit der matthäischen und der lukanischen Reihe melden. Wir können diese Probleme bis heute nicht lösen. Doch lassen sich manche Klärungen herbeiführen.

Ganz ohne Quellen musste Matthäus nicht arbeiten. Die Chronikbücher standen noch zur Verfügung. Daneben gibt es geschichtliche jüdische Überlieferungen, von denen z.B. Josephus in *Contra Apionem* I,30ff und 37ff Zeugnis ablegt. Dazu existieren Register einzelner Familien. Spuren davon treffen wir wieder bei Josephus in Vita 3–6 und in Mischna Qid IV,4f.²² Leider

¹⁹ Gesenius 22. Vgl. Carson 67.

²⁰ Ähnlich Zahn 51.

²¹ μετοικεσία [*metoikesia*]: Deportation, Gefangenschaft, Auswanderung (Bauer-Aland, 1041).

²² Später auch bei Eusebius H.E. II,12; 19; 20,1-6; 32,3ff. Vgl. Luz I 92 und Josephus *Contra Apionem* I, 30ff.

besitzen wir heute nur noch Minima dieser Spuren. Wie groß die Verluste gerade in der babylonischen Katastrophe waren, lassen Aussagen wie Esr 2,61ff; Neh 7,63ff erahnen. Man kann sich aufgrund dieser Gegebenheiten ohne Weiteres vorstellen, dass in weitverzweigten Familien, wie z.B. der davidischen, mehrere Familienregister gleichzeitig umliefen. In Einzelfällen eröffnete auch das Institut der Leviratehe die Möglichkeit, Stammlinien verschieden darzustellen. Gerade die davidische Familiengeschichte weiß von solchen Möglichkeiten (vgl. Gen 38,6ff; Ruth 3,12ff).

Wir setzen noch einmal ein bei Mt 1,12: **Nach der babylonischen Deportation aber zeugte Jojachin Schealtiel.** Vermutlich im Jahre 560 v.Chr. wurde Jojachin von einem Nachfolger Nebukadnezars tatsächlich begnadigt (2Kön 25,27ff; Jer 52,31ff). So stimmt die Angabe **nach der babylonischen Deportation.** Noch wichtiger ist es, dass die ansonsten so verschiedenartige lukanische Liste in Lk 3,27 denselben Fixpunkt enthält: **Schealtiel** gehört auch dort ins Stammbuch Jesu. Eine Bestätigung liegt in 1Chron 3,17 vor.

Schealtiel aber zeugte Serubbabel (V. 12): Andere biblische Stellen machen dieselbe Aussage (Esr 3,2.8; 5,2; Hag 1,1.12.14; 2,2.23). Nur 1Chron 3,19 gibt Pedaja als Vater Serubbabels an. Da aber **Schealtiel** und Pedaja Brüder sind (1Chron 3,17f), liegt es nahe, hier mit einer Leviratehe zu rechnen. Und wieder stellen wir fest, dass auch Lukas in 3,27 die Stammlinie über **Schealtiel** zu **Serubbabel** weiterführt. Bei dem davidischen Prinzen **Serubbabel** erinnern wir uns, dass er zu den leitenden Personen bei der Rückkehr aus Babylonien gehörte (Esr 2,2; Neh 7,7), dass er dann als Statthalter von Juda die politisch führende Kraft nach der Rückkehr darstellte und den Wiederaufbau des Tempels zuwege brachte (Esr 3,2ff; Hag 1–2; Sach 5,6ff). An ihn richtet sich die Verheißung von Hag 2,20ff.

Serubbabel aber zeugte Abihud (V. 13): Hier beginnen Matthäus und Lukas wieder auseinanderzugehen. Der Name **Abihud** ist biblisch (1Chron 8,3), aber wir können die in Mt 1,13 gemeinte Person nicht mehr erkennen und wissen auch nicht, wie viele Generationen zwischen Serubbabel und Abihud liegen.

Entsprechendes lässt sich zu den anderen Namen in V. 13-15 bemerken (**Eljakim, Asor, Zadok, Achim, Eliud, Eleasar, Mattan, Jakob**).

Mit V. 16 aber gehen wir zu einer anderen Art von Bericht über: **Jakob aber zeugte Josef, den Mann der Maria, von der Jesus geboren wurde.** Schon die handschriftlichen Varianten zeigen, wie sehr dieser Text die Ausleger herausgefordert hat. Eine syrische Handschrift, der Syrus Sinaiticus, hat: „Josef, dem Maria als Jungfrau anvertraut war, zeugte Jesus.“ Aber dieser Text

ist ein Widerspruch in sich selbst.²³ Wie soll Maria Jungfrau sein, wenn Josef mit ihr Jesus zeugte? Und dass sie vor der Ehe Jungfrau war, ist in gesetzes-treuen jüdischen Kreisen eine Selbstverständlichkeit. Andere Handschriften, darunter auch der Cureton-Syrer, betonen durchweg das *παρθένος* [*parthenos*] (Jungfrau) bei Maria, sodass das Wunder der Geburt Jesu unterstrichen wird. Offenbar ist das dogmatische Interesse an der Jungfrau Maria später in die handschriftliche Überlieferung eingedrungen, und man tut gut daran, beim Text von Nestle-Aland zu bleiben.

Zunächst wirft Mt 1,16 insofern ein Problem auf, als hier **Jakob** als Vater Josefs erscheint. Lukas 3,23 aber nennt Eli als Vater Josefs. Nach einem Bericht des Hieronymus hat sich auch Kaiser Julian Apostata (361–363 n.Chr.) darüber mokiert, dass nicht einmal der Name des Großvaters Jesu festliege.²⁴ Man wird allerdings noch weitergehen und feststellen müssen, dass noch nicht einmal sicher ist, ob **Jakob** und Eli derselben Generation angehören. Würden sie verschiedenen Generationen angehören, dann bestünde zwischen Mt 1,16 und Lk 3,23 kein Widerspruch mehr. Was nun die Titulatur **Mann der Maria** betrifft, so ist sie völlig in Ordnung. Denn mit dem Ehevertrag, der Ketubba, ist Josef schon der **Mann der Maria** geworden, auch wenn er sie noch nicht zu sich heimgeholt hat (vgl. V. 18f).²⁵

Die zentrale Aussage von V. 16 findet sich in den Worten: **von der Jesus geboren wurde**. Dadurch wird **Maria** zur Hauptfigur. Schon dass Josef über die Maria definiert wird (**der Mann der Maria**), obwohl man in der hebräischen Sprachwelt umgekehrt denkt, lässt **Maria** ungewöhnlich hervortreten. Hinzu kommt die Namensnennung als solche. Nur fünf Mal werden in Mt 1,2-17 Frauen erwähnt, und die letzte und gewichtigste von ihnen ist eben **Maria**, hebr. מִרְיָם [*mirjām*], „Mirjam“. Die Formulierung **von der** (ἐξ ἧς [*ex hēs*]) **Jesus geboren wurde** bildet den direkten Gegensatz zu „Josef aber zeugte Jesus“. Josef ist gerade nicht der Erzeuger Jesu! Jesus hat keinen biologisch-menschlichen Vater, sondern nur eine menschliche Mutter, die ihn gebar. Damit stehen wir vor dem Wunder der Jungfrauengeburt, die in Jes 7,14 ausdrücklich angekündigt ist: Eine Stelle, auf die sich Matthäus später (V. 22f) selbst beruft. In diesem Zusammenhang gibt uns zweierlei zu denken: a) dass es Juden waren, die in der Septuaginta אֲלֵמָה [‘*almāh*] mit *παρθένος* [*parthenos*] übersetzen, b) dass es Judenchristen waren, die die Jungfrauengeburt bei Jesus in vorderster Linie verteidigten. So Matthäus in 1,2-25, so Johannes in

²³ Vgl. Zahn 68f. France 75: „a corruption“.

²⁴ Vgl. dazu Luz I 96.

²⁵ A. Oepke, Art. *ἀνὴρ* usw., ThWNT, I, 1933, 364; J. Jeremias, Art. *νόμφη* usw., ThWNT, IV, 1942, 1092f.

1,14 (vgl. die Stellung der Maria in 2,1ff; 19,25ff), so wohl auch Paulus in Gal 4,4, so der Hebräerbrief in 7,3. Auch Lukas fußt auf judenchristlichen Quellen (vgl. Lk 1,1-4).

In V. 16 werden hinter **Jesus** noch die Worte **der Christus genannt wird** (ὁ λεγόμενος Χριστός [*ho legomenos Christos*]) nachgetragen. Dies kann aber nicht wie in Mt 27,17.22 den Sinn haben: „Der **eine** sagt dies, der **andere** das.“ Vielmehr bezieht sich hier ὁ λεγόμενος [*ho legomenos*] zurück auf Mt 1,1, wo von „Jesus Christus“ die Rede ist. Der Sinn von V. 16 fin. ist also der: „der mit Recht Christus (= Messias) heißt“.

In V. 17 zieht Matthäus Bilanz: **Alle Geschlechter nun von Abraham bis David sind vierzehn Geschlechter. Und von David bis zur babylonischen Deportation sind es vierzehn Geschlechter. Und von der babylonischen Deportation bis zum Christus sind es vierzehn Geschlechter.** Hier benutzt er das Wort γενεά [*genea*], also das Wort für „Generation“, **Geschlecht**, und nicht mehr γένεσις [*genesis*] wie in V. 1. Selbstverständlich bezieht er sich dabei auf die **Geschlechter**,²⁶ die er selbst in V. 2-16 zusammengestellt hat. Es ist also unerheblich, wie viele Geschlechter in Wirklichkeit gelebt haben oder in den alttestamentlichen Büchern aufgezählt werden. Es kommt hier auch nicht darauf an, ob Ahasja, Joasch, Amazja und Jojakim fehlen oder nicht. Es bleibt dabei: Matthäus hat uns eine Aufstellung vorgelegt, in der drei mal vierzehn Glieder enthalten sind. Undenkbar, dass für ihn, der hier implizit zur Zählung auffordert, in einer Abteilung evtl. nur dreizehn Generationen herauskommen sollten!²⁷ In der Tat sind die drei mal **vierzehn** vorhanden. **Von Abraham bis David sind es:** Abraham – Isaak – Jakob – Juda – Perez – Hezron – Ram – Amminadab – Nachschon – Salmon – Boas – Obed – Isai – David = **vierzehn Geschlechter. Von David bis zur babylonischen Deportation sind es:** Salomo – Rehabeam – Abija – Asa – Joschafat – Joram – Usija – Jotam – Ahas – Hiskia – Manasse – Amon – Josia – Jojachin = **vierzehn Geschlechter.** Bei der Formulierung fällt auf, dass Matthäus statt eines Personennamens wie **Abraham, David** oder **Christus** hier eine Zeitepoche zur Zäsur wählt, nämlich die **babylonische Deportation**. Diese Formulierung ermöglicht es aber, ja erzwingt es geradezu, **Jojachin** doppelt zu zählen.²⁸ In

²⁶ Carson 68.

²⁷ Damit scheint aber Luz I 91 zu rechnen. Der sonst so zuverlässige Zahn bietet hier nur die Hilfskonstruktion, wonach „der Unbekannte, welcher das ursprünglich aramäisch geschriebene Buch ins Griechische übertrug“, fälschlich Jojakim ausgelassen habe (56). Auch Tasker 31 entdeckt in der dritten Gruppe nur dreizehn Namen, France 75 sowohl in der ersten als auch in der dritten.

²⁸ Vgl. Sand 45. Dagegen zählen z.B. Luck 21; Gnlika 6 David zweimal. Ähnlich wie Sand auch Klostermann 6.

der dritten Abteilung **von der babylonischen Deportation bis zum Christus sind es**: Jojachin – Schealtiel – Serubbabel – Abihud – Eljakim – Asor – Zadok – Achim – Eliud – Eleasar – Mattan – Jakob – Josef – Jesus = **vierzehn Geschlechter**. Vor **Christus** steht hier der Artikel (τοῦ Χριστοῦ [*του Christou*]), sodass vom Titel die Rede ist und **zum Christus** übersetzt werden muss.

Steht also die Rechnung des Matthäus in sich gegründet fest, dann fragt sich, was ihr Sinn ist. Er selbst bietet uns in seiner Überschrift V.1 eine Art Schlüssel an. Dort weist der „Sohn Davids“ in erster Linie auf den Messias für Israel hin, der „Sohn Abrahams“ dagegen stärker auf das Heil für die Völker. Sollte in 3×14 nicht auch die Doppelheit der Sendung Jesu – für Israel und die Völker – stecken (vgl. 28,19)? Löst man die 3×14 in $3 \times 2 \times 7$ auf, dann wäre dies wirklich der Fall. Die göttliche Trinität, die Matthäus nach 28,19 wichtig war, bereitet in der Geschichte Israels die Sendung des Erlösers vor, der für beide, Israel und die Völker, das Heil schafft und mit der Kraft des Heiligen Geistes (für ihn kann die Zahl 7 stehen, vgl. Sach 3,9; 4,10; Offb 1,4; 3,1; 5,6) vollendet. Eine direkte Auskunft gibt uns Matthäus überraschenderweise nicht. Wir sind also auf eigene Schlüsse angewiesen.²⁹ Nur so viel ist deutlich: Die Zahlenverbindung „drei“ mal „vierzehn“ hat für ihn Bedeutung und eine geistlich-theologische Aussagekraft. Um ihretwillen hat er, so drängt sich jetzt der Schluss auf, mit Absicht sogar manche Generationen der Königs- und Chronikbücher übergangen.³⁰

An dieser Stelle müssen wir auf das Verhältnis der matthäischen Stammelinie zur lukanischen zurückkommen. Es wurde während der ganzen Kirchengeschichte diskutiert.³¹ Radikal ist die Lösung von Ulrich Luz: Wir müssten heute auf „den Stammbaum“ ganz „verzichten ... , weil ihn die Forschung – in diesem Falle vermutlich endgültig – als fiktiv erkannt hat.“³² Davon kann jedoch keine Rede sein. Erstens steht fest, dass Jesus zur Familie Davids gehört (vgl. Röm 1,3; Hebr 7,14; Offb 5,5; 22,16). Darin sind sich auch Matthäus und Lukas einig (vgl. Lk 1,27.32; 3,31). Zweitens setzen beide „Stammbäume“, der bei Matthäus und bei Lukas, die Familie Josefs und Marias voraus, in der Jesus aufwuchs (vgl. Lk 2,1-52). Drittens decken sich die beiden „Stammbäume“ von Abraham bis David mit nur einer einzigen Abweichung (Lk 3,33). Viertens kommen sie in den Knotenpunkten Schealtiel und

29 Andere gematrische Vermutungen bei Fiedler 42; Luz I 95; Tasker 31f; France 75; Beare 62f; Carson 68f; Klostermann I.

30 Von einer „Absicht“ spricht auch Zahn 53. Luz a.a.O. spricht dagegen von einem „Versehen“. France 74: „deliberate“; Sand 42: „bewußt“.

31 Vgl. Luz I 95ff.

32 Luz I 97.

Serubbabel zusammen (Mt 1,12; Lk 3,27). Dass sie in der Zeit nach dem babylonischen Exil auseinandergehen, lässt sich durch die schweren Verwirrungen jener Zeit (vgl. Esr 2,61ff; Neh 7,63ff) und durch das Vorhandensein verschiedener Familienregister erklären.³³ Am schwierigsten bleibt der Zeitabschnitt zwischen David und der babylonischen Deportation. Hat hier Lukas eine „biologische“ Liste und Matthäus die offizielle Königsliste zugrunde gelegt?³⁴ Will Matthäus also nicht unbedingt und stets auf das biologische Verhältnis hinaus und stattdessen eben sagen, dass Jesus der legitime Erbe all jener davidischen Könige ist?³⁵ Aber auch hier lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Angesichts dieser Sachlage werden wir wie die alte Kirche dem Nebeneinander von Mt 1 und Lk 3 standhalten müssen, ohne vorschnell und radikal eines von beiden oder gar beide über Bord zu werfen. Einzelfälle kann man auch durch die Annahme einer Leviratsheirat erklären, wie es die alte Kirche getan hat.³⁶ Ausgeschlossen bleibt dagegen eine Erklärung, die in Mt 1 den „Stammbaum“ Josefs und in Lk 3 den der Maria sehen will. Denn beides sind Josefs „Stammbäume“ (Lk 3,23).

Im Rückblick fragen wir noch einmal nach der Rolle der fünf Frauen, die bei den zweiundvierzig Geschlechtern erwähnt sind (V. 3.5.6.16). Englische Ausleger sprechen von einer „irregularity“, die alle fünf charakterisiert.³⁷ Manche sind Ausländerinnen: Rahab eine Kanaanäerin, Rut eine Moabiterin. So haftet schon der Genealogie Jesu etwas Universales an. Manche sind offensichtliche Sünderinnen: Tamar verhält sich als Prostituierte, Rahab war professionelle Prostituierte, Batseba durch den Ehebruch befleckt. Insoweit ist es auch berechtigt, Jesus als einen Erlöser zu bezeichnen, der in einem sündenbehafteten Geschlecht geboren wurde und dessen Hypotheken zu tragen hatte. Von Maria lesen wir, dass ihr im Talmud der Vorwurf gemacht wird, sie habe „mit einem Tischler gehurt“³⁸ oder Jesus sei der im Ehebruch gezeugte Sohn des Pandera oder Pantera.³⁹ Was alle fünf Frauen – Tamar, Rahab, Rut, Batseba, Maria – kennzeichnet, ist die Tatsache, dass sie ihrer Um-

33 Für neutestamentliche Zeiten vgl. Eusebius H.E. I,7,11f; Zahn 45ff; Josephus Contra Apionem I,30ff. Vgl. France 72.

34 Ähnlich überlegt France a.a.O.

35 Ähnliche Erwägungen bei Zahn 48.

36 Z.B. Julius Africanus (ca. 160–240 n.Chr.), speziell im Blick auf den Großvater Jesu nach Eusebius H.E. I,7,2ff; ebenso France 74.

37 So France a.a.O.

38 b Sanh 106a.

39 b Schab 104b; b Sanh 67a. Vgl. P. Schäfer 29ff.

welt Anstoß gaben.⁴⁰ Und diese Tatsache rückt Gottes Gnade und Barmherzigkeit umso mehr ins Licht. Speziell im Fall der Maria scheint die Annahme berechtigt, dass Matthäus das Wunder ihrer göttlichen Erwählung gegen feindliche Polemik in Schutz nehmen will.⁴¹

IV Zusammenfassung

1. Mt 1,2-17 stellt eine Genealogie, ein Geschlechtsregister oder eine Stammlinie, Jesu dar. Von einem „Stammbaum“ sollte man besser nicht reden, weil a) die Generationen nicht die gesamte Zeit von Abraham bis Jesus abdecken, und b) manche sogar uns bekannte Generationen übergangen sind. Die für uns erkennbare Absicht des Matthäus bestand nicht darin, uns ein vollständiges Register zu erstellen, sondern eine bewusste Auswahl zu treffen.

2. Diese Auswahl und dieses selektive Verfahren reichen aber aus, um geschichtlich zu belegen, dass Jesus tatsächlich ein „Sohn Davids“ und „Sohn Abrahams“ ist.

3. Matthäus konnte hier bis zum babylonischen Exil an biblische Quellen wie z.B. die Königs- und Chronikbücher, Ruth und Esra anschließen, die für ihn historisch glaubwürdig waren. Für die Zeit danach hatte er vermutlich Familienregister zur Verfügung.

4. Die alte Kirche hat das Nebeneinander von matthäischer und lukianischer Genealogie nicht beseitigt, obwohl dieses Nebeneinander bis heute viele Probleme verursacht. Beide Stammlinien sind Josefs Stammlinien. Bei Matthäus finden wir typisch hebräisch die herabsteigende Linie, vom Ausgangspunkt (Abraham) bis zu seiner Gegenwart (Jesus). Bei Lukas dagegen treffen wir eine aufsteigende Linie, die er von Jesus bis zum ersten Menschen (Adam) emporführt und durch die er die gesamte Menschheit einbezieht. In Einzelfällen können das Institut der Leviratsehe (Dt 25,5ff) oder die Möglichkeit, dass bestimmte Generationen übergangen wurden, zu einem Ausgleich der Unterschiede helfen. Grundsätzlich aber bleibt das Problem, dass hinter Mt 1,13ff und Lk 3,23ff verschiedene Familienregister stehen. Auf keinen Fall dürfen daneben die Gemeinsamkeiten außer Acht gelassen werden: a) Die Übereinstimmung in der Epoche zwischen Abraham und David, b) die Übereinstimmung an den Knotenpunkten Schealtiel und Serubbabel, c) die Übereinstimmung im Wunder der jungfräulichen Geburt Jesu, d) die Übereinstimmung über die davidische Abstammung Josefs.

⁴⁰ Anders Fiedler 41f, der das Gemeinsame der Frauen in ihrer „Solidarität mit dem jüdischen Volk“ erblickt. Wie wir Zahn 64f.

⁴¹ Zahn 66; France 72. Anders G. Kittel a.a.O. 2.

5. Die vier Frauen Tamar, Rahab, Rut und Batseba verkörpern eine Botschaft des Matthäus. Zum Teil als Ausländerinnen, zum Teil als Sünderinnen haben sie ihrer Umgebung Anstoß gegeben und wurden dennoch von Gott gebraucht. Jesus, als ihr Erbe, tritt also in ein sündenbeladenes Geschlecht ein, zugleich aber auch in ein Geschlecht, das durch die Abstammung von Stammmüttern aus der Völkerwelt eine Universalität ausdrückt. Jesus, der Erlöser aus jüdischem Geschlecht, hat also den Auftrag, von Sünden zu erlösen, und dies nicht nur für Israel, sondern für die gesamte Welt. Das war an den Beispielen Tamar, Rahab, Rut und Batseba besser klarzumachen als an den weit berühmteren Stammmüttern Israels Sara, Rebekka, Lea und Rahel.⁴² Vermutlich hat Matthäus durch den Hinweis auf die Gnade, die Tamar, Rahab, Rut und Batseba empfangen haben, die noch weit größere göttliche Gnade bei der jungfräulichen Maria hervorheben wollen und Maria evtl. schon gegen Polemik der Zeitgenossen in Schutz genommen.

6. Theologisch steht die Herrlichkeit der Führungen Gottes und damit das Lob Gottes im Vordergrund. Erkennbar zielen diese Führungen auf das Heil Israels und das Heil der Völker. So kommt es in dem eigenartigen Aufbau der drei mal vierzehn Geschlechter (1,17) zum Ausdruck. So wird es weiter in 1,18–2,23 erläutert. Dieses doppelte Heil verkörpert der einzigartige Erlöser, dessen Geschichte Matthäus darstellen will: Jesus.

2. Jesu Geburt, 1,18-25

I Übersetzung

18 Die Geburt Jesu Christi aber geschah so: Als seine Mutter Maria dem Josef anvertraut war,¹ fand es sich, bevor sie zusammenkamen,² dass sie schwanger war vom Heiligen Geist. 19 Josef aber, ihr Mann, der ein Gerechter war und sie nicht der öffentlichen Schande preisgeben wollte, hatte die Absicht, sie ohne Angabe des Grundes zu entlassen. 20 Während er noch mit diesen Gedanken beschäftigt war, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu holen. Denn was in ihr gezeugt ist, ist aus dem Heiligen Geist. 21 Sie wird aber einen Sohn gebären, und du

⁴² Vgl. Kittel a.a.O. 1; Klostermann 2.

¹ Vgl. BDR § 191,6.

² Vgl. BDR § 395,3.

sollst ihm den Namen Jesus geben. Denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten. 22 Das alles aber ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Herrn durch den Propheten geredet wurde, wenn er sagt: 23 Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und wird einen Sohn gebären, und sie werden ihm den Namen Immanuel geben, was übersetzt heißt: Mit uns ist Gott. 24 Als Josef vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte, und holte seine Frau zu sich. 25 Und er berührte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte. Und er gab ihm den Namen Jesus.

II Struktur

Die Struktur von Mt 1,18-25 ist einfach und elementar. Matthäus spart nicht mit Hinweisen für den Leser. Das οὕτως ἦν [*houtōs ēn*] („so war es“) an der Spitze konzentriert den Leser auf die Geschichte und ihren Ablauf. Das τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆ [*touto de holon genonen hina plērōthē*] in V. 22 zieht Bilanz und vermittelt dem Leser die Essenz des Geschehens. μεθερμηνεύει [*methermēneuein*] kommt bei Matthäus nur ein Mal vor und zwar hier in V. 23: eine weitere zusätzliche Lese- und Verständnishilfe.

Die zahlreichen Wortwiederholungen dienen ebenfalls dem Verständnis und sogar dem Einprägen: ἐκ πνεύματος ἁγίου [*ek pneumatōs hagiou*] (V. 18 und 20) – παραλαβεῖν/παρέλαβεν [*paralabein/parelaben*] (V. 20 und 24) – τέξεται υἱόν / ἔτεκεν υἱόν [*texetai hyion / eteken hyion*] (V. 21.23.25) – καλέσεις/καλέσουσιν/ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα [*kaleseis / kalesousin / ekalesen to onoma*] (V. 21.23.25) – τὸ ὄνομα Ἰησοῦν [*to onoma Iēsoun*] (V. 21 und V. 25).

Der Abschnitt ist gegen das Vorausgehende (V. 2-17) und Folgende (2,1ff) klar abgegrenzt. Sowohl den Abschnitt 1,18ff wie den Abschnitt 2,1ff leitet Matthäus mit einem Τοῦ δὲ Ἰησοῦ [*Tou de Iēsou*] ein.

III Einzelexegese

Die ersten Worte (**Die Geburt Jesu Christi aber geschah so**) klären schon die wesentliche Thematik der Verse 18-25: a) die Hauptperson ist Jesus, b) es geht hier um seine Geburt, c) Matthäus will erzählen, wie es zu dieser Geburt kam (οὕτως [*houtōs*]!).

Jesus Christus ist hier vorwiegend Eigenname,³ ohne dass man doch vergessen darf, dass in **Christus** (= Messias) die königliche Messianität Jesu mitschwingt. Für γένεσις [*genesis*] bietet eine Reihe von Handschriften γέννησις

3 Vgl. BDR § 260,9.

[*gennēsis*]. Doch bleibt γένεσις [*genesis*] besser bezeugt.⁴ Allerdings muss es in Mt 1,18 mit **Geburt** übersetzt werden.⁵ οὕτως ἦν [*houtōs ēn*] entspricht nach BDR § 434,3 einem τοιαύτη ἦν [*toioutē ēn*] oder οὕτως ἔσχεν [*houtōs eschen*].⁶ Statt **geschah so** könnte man auch etwas umständlicher übersetzen „verhielt es sich so/folgendermaßen“.⁷

Der zweite Satz in V. 18 setzt mit einem *Genitivus absolutus* neu ein. Hier ist **seine Mutter Maria** Subjekt. Von der **Mutter Jesu** sprachen die frühen Christen stets ohne Abstriche und ohne Scheu. Sie verkörpert die menschliche Seite der Geburt. Was heißt μηνηστευθείσης [*mnēsteutheisēs*]? Dasselbe Wort begegnet uns in der Form ἐμνηστευμένη [*emnēsteumenē*] oder μεμνηστευμένη [*memnēsteumenē*] mehrfach bei Lukas (1,27; 2,5). Das griech. μηνηστεύειν [*mnēsteuein*] bedeutet im Passiv „die Braut von jemand werden“. μηνηστεύειν [*mnēsteuein*] geht wohl auf hebr. שׁרָא [ʾrś] zurück, das im Partizip des Pual die „Verlobte“ bedeutet (Dtn 22,23ff). Unser heutiges Wort „Verlobte“ ist jedoch kaum imstande, den Sachverhalt angemessen zu erfassen. Ihm haftet eine Flüchtigkeit an, die dem alttestamentlichen Wort gerade fehlt. War eine israelische Frau „Verlobte“, „Braut“ geworden, dann verließ ihr der zugrunde liegende Ehevertrag – später Ketubba genannt – eine bestimmte Rechtsposition, genauso wie ihrem „Verlobten“. Die Vergewaltigung der „Verlobten“ bedeutete deshalb auch eine Verletzung des verlobten Mannes (vgl. wieder Dtn 22,23ff). Mit dem Ehevertrag war die Verlobte / die Braut schon zur „Frau“ des betreffenden Mannes geworden. Joachim Jeremias beschreibt die rechtlichen Folgen des Ehevertrages so: Die Braut „gilt ... rechtlich bereits ... als verheiratete Frau: ... kann Witwe werden, wird durch Scheidebrief entlassen, wegen Ehebruchs bestraft usw.“⁸ Im Falle der **Maria** (Μαρία [*Maria*]) heißt das: Sie war in der Zeit, von der Mt 1,18ff handelt, juristisch schon Josefs Frau und damit ein Mitglied des Davidshauses.

Angesichts dieser Sachlage übersetzten wir den *Genitivus absolutus* in Mt 1,18 temporal: **Als** (= in der Zeit als) **seine Mutter Maria dem Josef anvertraut war ...** Über den Mutternamen **Maria** (Μαρία, Μαριάμ [*Maria, Mariam*], hebr. מִרְיָם [*mirjām*]) gibt es im NT kein Schwanken. **Dem Josef:** Das ist der aus Mt 1,16 bekannte Josef. Eine weitere Kennzeichnung unterbleibt

4 Vgl. Bauer-Aland, 309.312. Anders Zahn 71 Fn. 37. Siehe jedoch F. Büchsel, Art. γίνομαι usw. ThWNT, I, 1933, 681, Carson 74; Sand 47.

5 Vgl. Bauer-Aland a.a.O. „Geschichte“ bleibt immerhin eine ernsthafte Möglichkeit.

6 Ebenso Bauer-Aland, 1209.

7 Mit „es verhielt sich so“ übersetzt die Revidierte Elberfelder Bibel; Schlatter 7; Schniewind 13.

8 J. Jeremias, Art. νομφη usw., ThWNT, IV, 1942, 1092f.

hier. Mit der Formulierung **anvertraut** versuchen wir, die juristische Situation nach Abschluss des Ehevertrages auszudrücken, ohne das heutige seichte „verloben“ zu gebrauchen.

Fand es sich, bevor sie zusammenkamen, dass sie schwanger war vom Heiligen Geist: Die neutrische Übersetzung **es fand sich** für εὐρέθη [*heurethē*] hat eine lange Tradition und begegnet uns bis in moderne Übersetzungen hinein.⁹ Aber zutreffender ist es, als Subjekt des εὐρέθη [*heurethē*] Maria anzunehmen, auch wenn BDR § 423,3 feststellen, Mt 1,18 sei diesbezüglich „Der härteste und zugleich seltenste Fall“, weil hier „das Subj. des Gen.abs. auch Subj. des Satzes ist“.¹⁰ **Sie also, Maria, wurde schwanger gefunden.** Das war es, was menschliche Augen und menschliche Vernunft feststellen konnten. Weil dieser Zustand eintrat, **bevor sie** (= Josef und Maria) **zusammenkamen**, das heißt, **bevor** Maria ins Haus Josefs heimgeholt worden war und **bevor sie** geschlechtlich **zusammenkamen**, war für die menschliche Vernunft der Schluss unausweichlich, dass dieses Kind aus einem Ehebruch stammte. Für beide Seiten bedeutete das eine Katastrophe. Für **Josef**, den jüdischen Gerechten (s. unten) und Angehörigen einer königlichen Familie (vgl. Mt 1,2-17), zeichnete sich eine unermessliche Enttäuschung und zugleich die Unmöglichkeit ab, einen legitimen Erben von dieser Frau zu bekommen. Für **Maria**, damals vermutlich zwischen 12 und 14 Jahren alt,¹¹ mussten Angst vor der Zukunft, Hilflosigkeit in der Erklärungsnot Josef gegenüber, Unverständnis und Hass der Umwelt und sogar die reale Befürchtung, als Frau aus levitischer Familie hingerichtet zu werden (Lev 20,10; 21,9; Dtn 22,22), die Folge sein. Man denke an die Situation der vermutlich ebenfalls noch jungen Ehebrecherin in Joh 7,53ff.¹²

Mit drei griechischen Worten stellt Matthäus demgegenüber die göttliche Wahrheit fest: Die Schwangerschaft der Maria ist verursacht **vom Heiligen Geist** (ἐκ πνεύματος ἁγίου [*ek pneumatōs hagiou*]). Er greift dabei auf dieselbe göttliche Wahrheit zurück, die Maria nach Lk 1,34ff verkündigt wurde. **Vom Heiligen Geist** oder **aus Heiligem Geist** meint den schöpferischen Heiligen Geist. Es ist jener Gottesgeist, der nach Gen 1,2 über dem Wasser schwebte¹³ und die Schöpfung ins Werk setzte, jener Geist, der nach Ez

9 Beispiele: Lutherbibel, BigS, Einheitsübersetzung, „Neue Jerusalem Bibel“, Schlatter a.a.O.; Fiedler 46; Schniewind 13; Beare 66.

10 Aber auch § 416,11 gehen BDR davon aus, dass Maria das Subjekt ist. Vgl. Carson 74.

11 Vgl. J. Jeremias a.a.O. 1093,8; G. Delling, Art. παρθένος, ThWNT, V, 1954, 833,58.

12 Vgl. wieder J. Jeremias a.a.O.

13 Allerdings wird רוּחַ [*rūach*] dort von einer Reihe von Auslegern mit „Wind“ oder „Gottessturm“ übersetzt. Vgl. C. Westermann, Genesis, BK, I/1, 2. Aufl., 1976, 107ff.

11,19; 36,27; Joel 3,1ff den neuen Menschen hervorbringt, und jener Geist, der nach Sach 4,6 die Geschichte gestaltet. Man kann die Möglichkeit einer jungfräulichen Geburt nur leugnen, wenn man zugleich leugnet, dass Gott Himmel und Erde gemacht hat (vgl. Gen 1,1).¹⁴

Exkurs zur Jungfrauengeburt

Es ist hier nicht der Raum, auf die Wunderfrage in ganzer Breite einzugehen.¹⁵

Es ist jedoch offensichtlich, dass die europäische Diskussion der letzten 350 Jahre in der protestantischen Theologie eine tiefe Wunde hinterlassen hat. Baruch de Spinozas *Theologisch-Politischer Traktat* von 1670 schlug eine Breche in die alte christliche Dogmatik, die sie nur langsam wieder schließen konnte. Sein 6. Kapitel handelt „Von den Wundern“ und geht von der These aus, „daß nichts gegen die Natur geschieht“, weil „die Macht der Natur die göttliche Macht und Kraft selbst ist“.¹⁶ Er versucht, aus der Schrift selbst zu begründen, „daß Gott nicht aus Wundern zu erkennen ist“.¹⁷ Ergebnis: „wir müssen ... ohne Weiteres annehmen, daß das, was wirklich geschehen ist, auf natürlichem Wege geschah.“¹⁸ Für den Ausleger gilt: „Findet sich irgend etwas, von dem man unumstößlich beweisen kann, daß es den Naturgesetzen widerspricht oder sich nicht aus ihnen herleiten läßt, so muß man ohne Weiteres annehmen, daß es von Frevlerhänden in die Heilige Schrift eingefügt worden ist.“¹⁹ Solche Schriftaussagen müssen eliminiert werden.

In der Folge wurde die Wunderfrage wie zu den Zeiten des Celsus (2. Hälfte des 2. Jh. n.Chr.) zu einem der wesentlichen Diskussionsthemen der christlichen Theologie, oft zur Flagge bestimmter Richtungen oder sogar zum Schibboleth, und ist es bis heute in vielen Kreisen geblieben.

Dazu nur wenige Beispiele: Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) wandte systematisch eine natürliche Wundererklärung an, die für den Rationalismus typisch ist. Hier galt es, Vernunft und Bibelglauben zu vereinen, wobei Erstere den Primat beanspruchte. So lag die Tochter des Jäirus nur in einem todesähnlichen Schlaf, die Speisung der Fünftausend war ein Liebesmahl, bei dem alle miteinander teilten, was sie hatten, auf dem Berg der Verklärung fand eine geheime Unterredung Jesu mit unbekanntem ehrwürdigen Vertrauten

14 Über das Unerhörte dieses Wunders auch im Raum jüdischen Denkens vgl. Strack-Billerbeck 49. Dort wird allerdings Jes 7,14 viel zu stark ausgeblendet.

15 Als Beispiel einer ausführlichen Erörterung aus jüngerer Zeit sei Volume 6 der *Gospel Perspectives* von 1986 genannt (The Miracles of Jesus, ed. by David Wenham and Craig Blomberg, Jost Press), darin mein Beitrag 49ff.

16 Baruch de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, Philosophische Bibliothek, 93, Hamburg, 1984, 94f.

17 A.a.O. 100.

18 A.a.O. 104.

19 A.a.O. 106.

statt.²⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) hat nach dem Urteil Emanuel Hirschs den „Wunderbegriff ... vernichtet“.²¹ Wunder sind Schleiermacher zufolge nichts Übernatürliches, sondern „aus Geistesvollmacht entsprungene außerordentliche Taten“.²² Noch strenger lehnte David Friedrich Strauß (1808–1874) in seinem zweibändigen Werk *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835) das Wunder im Sinne einer Ausnahme vom natürlichen Weltzusammenhang ab.²³ Wie sehr die Exegese von solchen fundamentaltheologischen Anschauungen geprägt wurde, macht das Beispiel von Christian Hermann Weiße (1801–1866) deutlich. Weiße, der zu den „Vermittlungstheologen“ gerechnet wird und der bis heute über seine Konzeption der „Zwei-Quellen-Theorie“ bei den Synoptikern weiterwirkt, gesteht einerseits Jesus eine außerordentliche Heilkraft zu. Andererseits lehnt er Wunder als bloße „Mirakel“ ab.²⁴

Man darf aber nicht übersehen, dass zeitgleich mit dieser Entwicklung in Philosophie und kritischer Theologie zahlreiche Theologen die Möglichkeit von Wundern als außerordentlichen Eingriffen Gottes in den Weltlauf bejahten. Allgemeine Beachtung fand zum Beispiel Richard Rothe (1799–1867) mit seinem theologischen Konzept, das den Supranaturalismus einschloss. Rothe zufolge ist die Welt von einem lebendigen persönlichen Willen getragen. Der Wille Gottes kann jederzeit dem Weltzusammenhang „durch absolute Kausalität einzelne neue Elemente einerzeugen“.²⁵ Prophetisch-heilsgeschichtliche Theologen, konservative Dogmatiker, bekenntnisgebundene Ausleger blieben in vielfach moderierenden Formen Vertreter der Möglichkeit von Wundern.

Die Verschiedenheit der Sichtweisen tritt bis in die jüngste Vergangenheit und gerade beim Wunder der Jungfrauengeburt in Erscheinung. Für Rudolf Bultmann, den Schüler von Johannes Weiß,²⁶ waren „Die Wunder des Neuen Testaments ... als Wunder erledigt“²⁷ und konsequent zu entmythologisieren. In seiner *Geschichte der synoptischen Tradition* bezeichnet er dann Mt 1,18–25 als „Legende“.²⁸ Sollte es ursprünglich einen semitischen Bericht gegeben haben, könnte dieser „freilich das auf jüdischem Boden unerhörte Motiv der Jungfrauengeburt nicht enthalten haben“.²⁹ Erst „auf hellenistischem Boden“ mit

20 Hirsch V 28ff.

21 A.a.O. 35.

22 A.a.O. Vgl. 305f.

23 A.a.O. 492ff.

24 Vgl. wieder Hirsch a.a.O. 509f sowie Kümmel NT 182ff.

25 Nach Hirsch V 402.

26 Kümmel NT 337ff.

27 Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, hrsg. von Hans Werner Bartsch, ThF, 1, 2. Aufl., 1951, 15ff (dort 18).

28 Bultmann Gesch 316; ebenso Klostermann 3.

29 A.a.O.

seinen Mythen wäre so etwas denkbar.³⁰ Die der existentialen Interpretation verpflichtete Dogmatik sieht ebenfalls zwar das Gewicht, das den Wundern in der christlichen Überlieferung zukommt, kann ihm aber nicht mehr entsprechen. Für Wolfgang Trillhaas, dessen „Dogmatik“ von 1962 hier repräsentativ erscheint, gibt es kein objektives Wunder. Es gehört lediglich zur subjektiven Erfahrung des Glaubens. „Das Wunder ist ein subjektiver Begriff.“³¹ Sein Ringen um die Wunderfrage wird besonders anschaulich am Problem der Jungfrauengeburt. Trillhaas widmet ihm einen mehrseitigen Exkurs.³² „Ein abschließendes Wort“ will er hier nicht sprechen.³³ Aber er sieht das *natus ex Maria virgine* „nur in der sekundären Textschicht der Synoptiker“ überliefert.³⁴ Damit fehlt ein eindeutiger und breiter Schriftbeweis“, von einer „historischen Tatsache“ kann man also nicht sprechen.³⁵

Ein völlig anderes Bild entdecken wir im *Christlichen Dogma* von Adolf Schlatter. Die Gottessohnschaft Jesu entsteht „Nicht erst im Verlauf“ seines Lebens. Sie fällt zusammen mit seinem Werden: „er wird durch Gottes Schöpferfertat“.³⁶ Der Bezug auf Gottes Schöpferkraft ermöglicht es Schlatter, die jungfräuliche Geburt Jesu als eine Tatsache und als ein historisches Ereignis zu betrachten. In seinem Matthäuskommentar schreibt er: „Das Kindlein, das in Maria zum Leben kam, ist ein heiliges Wesen, weil es aus Gottes heiligem Geiste sein Leben hat.“³⁷ Bekannt ist Karl Barths Eintreten für die Jungfrauengeburt. Grundlegend für das Realwunder der Jungfrauengeburt sind nach Karl Barths *Credo* die Gnade und die Freiheit Gottes, die zu der „an Maria sich ereignenden Schöpfung“ führen: „Daß sie sich an Maria ereignet, das ist die Gnade Gottes, daß sie Schöpfung ist, das ist die Freiheit Gottes in diesem das Geheimnis bezeichnenden Wunder.“³⁸ Im zweiten Halbband des ersten Bandes seiner *Kirchlichen Dogmatik* hat sich Karl Barth unter der Überschrift „Das Wunder der Weihnacht“ leidenschaftlich für die Tatsächlichkeit und theologische Bedeutung der Jungfrauengeburt ausgesprochen.³⁹ Es war und ist der freie Wille Gottes, dass er sich gerade so offenbaren wollte. Unser Abschnitt Mt 1,18-25 und Lk 1,27-38 sind für ihn die biblischen Hauptstellen, „von denen ... wir auszugehen haben“.⁴⁰ Im *Natus ex Maria virgine* kommt zum Ausdruck, dass „die Person Jesus Christus der wirkliche Sohn einer wirklichen

30 A.a.O. 317,331.

31 Trillhaas 168.

32 A.a.O. 263ff.

33 A.a.O. 265.

34 A.a.O. 264.

35 A.a.O. 265.

36 Dogma 332.

37 Schlatter 10.

38 Barth Credo 64.

39 Barth KD I/2 187ff.

40 A.a.O. 189.

Mutter ist.“⁴¹ Andererseits besagt der Begriff der Jungfrauengeburt: Es handelt sich um eine „Geburt ohne vorangegangene geschlechtliche Vereinigung von Mann und Weib.“⁴² Es kommt ganz und gar auf das souveräne Handeln Gottes an: „Als Werkgenosse Gottes bleibt tatsächlich niemand übrig.“⁴³

Wie seltsam ungeordnet und nur subjektivistisch verständlich wirken demgegenüber manche Gegenwärtsaussagen, z.B. die Jungfrauengeburt solle ausdrücken, „dass Jesus ein ganz besonderes Kind, ein Gotteskind“⁴⁴ sei – als ob das nicht alle Glaubenden wären!

Zur Annahme der Jungfrauengeburt als eines realen Wunders bewegen uns folgende Überlegungen:

1. Die biblischen Aussagen in Mt 1,18ff und Lk 1,26ff sind eindeutig und ausreichend. Das oft überbewertete Zeugnis des Syrus Sinaiticus in Mt 1,16 ist in sich widersprüchlich und reicht nach den Maßstäben der Textkritik bei Weitem nicht aus, die genannten biblischen Aussagen zu erschüttern.

2. Das gesamtbiblische Zeugnis vom dreieinigen Gott als Schöpfer und Richter der Welt erlaubt es nicht, Gottes freien Willen und seine Schöpfermacht zu begrenzen. Gott ist weder einem deistischen noch einem pantheistischen System zuzuordnen. Er hat die Fähigkeit und Möglichkeit, jederzeit in den Weltlauf einzugreifen und Unerhörtes und Ungewöhnliches zu tun. Und dass er es getan hat, ist ja gerade der Inhalt der biblischen Botschaft.

3. Auch die Naturwissenschaft verbietet uns prinzipiell nicht, mit einem solchen Wunder zu rechnen. Sie kann es weder beweisen noch widerlegen. Der Glaube vieler Naturwissenschaftler führt immer wieder zu einer letzten Synthese von Wissenschaft und Religion. So bemerkte der englische Physiker Arthur Stanley Eddington (1882–1946): „Die moderne Physik führt uns notwendig zu Gott hin, nicht von ihm fort. – Keiner der Erfinder des Atheismus war Naturwissenschaftler. Alle waren sie sehr mittelmäßige Philosophen.“⁴⁵

4. Es ist nicht möglich, die biblischen Aussagen über die Jungfrauengeburt einer sekundären Textschicht oder dem hellenistischen Christentum zuzuschreiben.⁴⁶ Sowohl die Berichte in Mt 1 als auch in Lk 1–2 gehen auf judenchristliche Tradition zurück,⁴⁷ ganz gleich, wie man die genauere Abfassungszeit der beiden Evangelien bestimmt. Erst recht gilt das natürlich, wenn – wie wir in der Einleitung darlegten – das Matthäusevangelium das älteste der Evangelien ist. Überdies gehört die παρθένος-Tradition von Jes 7,14 in die vorchristliche Ge-

41 A.a.O. 202.

42 A.a.O. 207.

43 A.a.O. 214.

44 So auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München, nach idea Spektrum Nr. 20 vom 19. Mai 2010, 8.

45 Nach Ernst Frankenberg, Gottbekenntnisse großer Naturforscher, 16. Aufl., 1999, 25 (im katholischen Johannes-Verlag, Leutesdorf).

46 Vgl. auch Luz I 101; France 76f.

47 Vgl. Stuhlmacher II 151.

schichte des Judentums und hat zunächst mit christlich-hellenistischen Gemeinden nichts zu tun.

5. Das „geboren von der Jungfrau Maria“ ist über 1500 Jahre hinweg christliches Glaubensbekenntnis gewesen. Man vgl. das altrömische Symbol: „natus est de spiritu sancto et Maria virgine“,⁴⁸ das Apostolische Glaubensbekenntnis: „conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine“,⁴⁹ das Nizänische Glaubensbekenntnis: „incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine“,⁵⁰ und die Berufung der Augsburger Konfession auf das Nizänische Glaubensbekenntnis (Art. I)⁵¹. Um dieses von unzähligen Christen vertretene Glaubensbekenntnis aufzuheben, wäre eine Neugründung der Kirche notwendig. Anhangsweise sei hier noch einmal Karl Barth zitiert, wonach man unmöglich behaupten könne, „daß die hier aufzuwerfenden Fragen so schwer zu beantworten seien, daß man von der Exegese her zu einer Bestreitung des Dogmas genötigt wäre“.⁵²

In V. 19 konzentriert sich Matthäus auf **Josef**. Es ist schade, dass **Josef** gewöhnlich ganz im Schatten **Marias** steht. Denn die Berichte in Mt 1,18–2,23 reichen aus, um ihn als eines der großen biblischen Glaubensvorbilder zu betrachten und zugleich seine wichtige Rolle in der Heilsgeschichte zu erkennen. Ulrich Luz meint, dass Mt 1,18-25 „zu einem vormatthäischen mündlichen Erzählungskranz gehörte, in dem Josef eine zentrale Rolle spielte“⁵³ – was möglich, aber eben nur eine Vermutung bleibt. Sollte sie zutreffen, dann könnte es sich nur um eine sehr alte judenchristliche Tradition des Israellandes handeln.

Josef wird hier ausdrücklich und dem Recht entsprechend als Marias **Mann** (ἀνὴρ [*anēr*]) bezeichnet. Das zweite Charakteristikum bringt Matthäus mit einer Partizipialkonstruktion zum Ausdruck: δίκαιος ὢν [*dikaios ōn*], **er war ein Gerechter**.⁵⁴ Das ist ganz im Sinne und in der Sprache des AT geredet. Griech. δίκαιος [*dikaios*] gibt hebr. צַדִּיק [*zaddīq*] wieder.⁵⁵ Der **Gerechte** ist ein Mensch, der Gott mit seinem Lebenswandel die Ehre gibt. B. Johnson listet einige Verhaltensweisen des **Gerechten** im AT auf: Er liebt das, was recht ist, er hasst die Lüge, unterstützt vor Gericht die gerechte Sache, er ist barmherzig und freigebig, er hilft den Bedrückten und nimmt seine Zuflucht zu Gott.⁵⁶

48 BELK 21.

49 A.a.O. Vgl. EG 1243.

50 A.a.O. 26. Vgl. EG 1244.

51 BELK 50.

52 Barth KD I/2 192.

53 Luz I 101.

54 Von BDR § 418,1 kausal aufgefasst.

55 B. Johnson, Art. צַדִּיק, ThWAT, VI, 1989, 922f.

56 A.a.O. 918.

Alle diese Eigenschaften und Verhaltensweisen dürfen wir bei **Josef** voraussetzen. Wie hoch die Aussage, **ein Gerechter** zu sein, im Neuen Testament bewertet wird, sieht man daran, dass Jesus Christus selbst als ein Gerechter gilt,⁵⁷ und Abel, Zacharias, Elisabeth und Simeon „Gerechte“ genannt werden (Mt 23,35; Lk 1,6; 2,25; vgl. Mt 10,41; 13,17; 23,29).⁵⁸ Dass Josef die Maria **nicht der öffentlichen Schande preisgeben (bzw. bloßstellen) wollte**, entspricht dem soeben gezeichneten Bild des alttestamentlichen Gerechten. *δειγματίσαι* [*deigmatísai*]⁵⁹ hätte bedeutet: „Maria ... durch Anzeige beim Gerichtshof in die Öffentlichkeit bringen und bloßstellen.“⁶⁰ Dagegen stellten sich die Barmherzigkeit und der Wille, der bedrückten Frau zu helfen, bei dem gerechten Josef. Aber eine Ehe mit ihr fortzuführen, dazu war er nicht verpflichtet. Ein legitimer „Sohn Davids“ konnte ja das Kind – mit den Augen der Menschen betrachtet – nicht werden. **Deshalb hatte er die Absicht, sie ohne Angabe des Grundes zu entlassen.** Die griechische Wortwahl des Matthäus macht es uns nicht ganz leicht, den präzisen Sinn dieser Aussage zu erfassen. *ἐβουλήθη* [*eboulēthē*] übersetzen wir wie Gottlob Schrenk: „er hatte die Absicht“.⁶¹ Aber was heißt *λάθρα* [*lathra*]? Bauer-Aland übersetzen mit „heimlich“.⁶² Einige Bibelübersetzungen folgen ihnen,⁶³ andere wählen die Übersetzung „in aller Stille“ o.ä.⁶⁴ Heimlich passt aber nicht, denn eine Ehe war in Israel eine öffentliche Angelegenheit und musste auch nach bestimmten Regeln, vor allem mit einem Scheidebrief (Dtn 24,1ff), aufgelöst werden. Deshalb muss *λάθρα* [*lathra*] eher in der Bedeutung „ohne Wissen von jemand“ aufgefasst werden, wobei sich das Wissen auf den Grund der Scheidung bezieht. Jedenfalls heißt *ἀπολύσαι* [*apolyssai*] in Mt 1,19 „die Ehefrau mit dem Scheidebrief entlassen (fortschicken)“.⁶⁵ Interessant ist ein Vergleich von Mt 1,19 mit Mischna und Talmud. In Sota IX, 9 lesen wir: „Als die Ehebrecher sich mehrten, wurde das Fluchwasser abgeschafft, und zwar schaffte es R. Jochanan ben Zakkaj ab.“ Das „Fluchwasser“ ist das der Prüfung der Ehe dienende Wasser von Num 5,11ff. In neutestamentlicher Zeit war die Ehemo-

57 Vgl. G. Schrenk im Art. *δικη* usw., ThWNT, II, 1935, 190f.

58 Schrenk a.a.O. 191.

59 Die ebenfalls gut bezeugte Textvariante *παραδειγματίσαι* weist praktisch keinen Bedeutungsunterschied auf. Vgl. H. Schlier, Art. *δείκνυμι* usw., ThWNT, II, 1935, 31; Zahn 75,42.

60 So Schlier a.a.O.

61 Im Art. *βούλομαι* usw., ThWNT, I, 1933, 630, 53.

62 Bauer-Aland, 939f; ebenso BDR § 435,1.

63 Z.B. Lutherbibel; Revidierte Elberfelder Bibel; NGÜ.

64 Z.B. Einheitsübersetzung; Neue Jerusalem Bibel; BigS; Benedikt-Bibel.

65 Bauer-Aland, 193.

ral auch im Israelland gesunken, Rabbi Jochanan ben Zakkaj (ca. 1–80 n.Chr.?) sah es deshalb als unmöglich an, die auf Einzelfälle zugeschnittene Regelung von Num 5,11ff weiterhin anzuwenden, und schaffte sie als Leiter des Lehrhauses von Jabne (Jamnia) ab. Unter solchen Umständen kann man es sich leichter vorstellen, dass Josef eine rasche Scheidung ohne allzu viel Aufsehen und ohne Angabe des Grundes herbeiführen konnte.

Bisher standen Maria (V. 18) und Josef (V. 19) im Mittelpunkt des Berichts. Mit V. 20 geht die Initiative an Gott über. Sein Bote (**ein Engel des Herrn**) überbringt die Botschaft der Verse 20 und 21, mit der alles eine andere Wendung nimmt (vgl. Prov 16,9): **Während er noch mit diesen Gedanken beschäftigt war** (ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος [*tauta de autou enthymēthentos*]), **siehe da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum**, V. 20. Das biblische ἐνθυμέομαι [*enthymeomai*] ist weit lebhafter, als die etwas unterkühlten Übersetzungen „er dachte nach“ oder „er erwog“ ahnen lassen. In ἐνθυμέομαι [*enthymeomai*] liegt vielmehr ein leidenschaftliches, bewegtes Element.⁶⁶ Wir haben deshalb versucht, auch diesem Element mit der Übersetzung **er war noch mit diesem Gedanken beschäftigt** Ausdruck zu verschaffen. Wer der **Engel des Herrn** war, wird hier nicht gesagt. Es heißt nur **ein Engel des Herrn** (ἄγγελος κυρίου [*angelos kyriou*] ohne Artikel). Eventuell war es Gabriel (vgl. Lk 1,26ff). Auffällig ist, dass dieser **Engel im Traum erschien**. κατ’ ὄναρ [*kat’ onar*] bedeutet hier so viel wie **im** (ἐν [*en*]) **Traum**.⁶⁷ Damit wird ein theologisch und praktisch wichtiges Problem angeschnitten.

Im AT offenbarte sich Gott mehrfach durch Träume (vgl. Gen 37,5ff; 40,5ff; 41,1ff; 1Sam 28,6; 1Kön 3,5ff; Dan 2,1ff; 4,2ff; 7,1ff; Hiob 33,15f). Zugleich aber nahm im AT die Warnung vor Träumen zu (Koh 5,6; Jer 23,28.32; Sach 10,2). Wir beobachten außerdem, dass in Israel keine Priesterklassen entstanden, die speziell für die Traumdeutung zuständig gewesen wären – ganz im Unterschied zu Ägypten (Gen 41,8) und Babylonien (Dan 2,2ff; 4,3ff). Der Grund ist leicht einzusehen: Das lebendige Hören auf das Gotteswort wäre ersetzt worden durch eine mechanische, typisierte Traumdeutung. Interessanterweise spielen die Träume im Neuen Testament nach Ausgießung des Heiligen Geistes keine Rolle mehr. Umso bemerkenswerter bleibt die Tatsache, dass Matthäus mehrfach von Offenbarungen Gottes **im Traum** berichtet (Mt 1,20; 2,12; 2,13; 2,19; 2,22; vgl. 27,19). Alle diese Offenbarungen sind jedoch begrenzt entweder a) auf die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu

66 Vgl. F. Büchsel, Art. ἄγγελος usw., ThWNT, III, 1938, 172.

67 Vgl. BDR § 224,1.

oder b) auf heidnische Personen (z.B. 27,19). Das stimmt überein mit dem Zurücktreten der Träume in der neutestamentlichen Geistesgemeinde. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass ὄναρ [onar] (**Traum**) im NT nur bei Matthäus vorkommt und dort eine positive Rolle spielt. Welche Schlüsse sind aus diesen Beobachtungen zu ziehen? 1) Es ist nicht zu bestreiten, dass Gott auch über Träume mit uns reden kann. Man darf diese Möglichkeit schon wegen Hiob 33,15ff; Mt 1,20; 2,12ff; Joel 3,1 und Apg 2,17 nicht einfach streichen. 2) Doch muss wegen Koh 5,6; Jer 23,7ff und der Zurückhaltung des NT seit der Geistausgießung größte Vorsicht walten. Unser Sprichwort „Träume sind Schäume“ enthält ja doch eine tiefe Wahrheit. Vor allem kann man andere niemals durch Berufung auf einen Traum zu irgendetwas verpflichten. 3) Dass Matthäus ausgerechnet in Mt 1 und 2 so viel von Traum-Offenbarungen Gottes spricht, lässt sich letzten Endes nur erklären, wenn ihm hier geschichtliche, auf Josef zurückgehende Nachrichten vorliegen.

Die Botschaft des Engels lautet: **Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria,⁶⁸ deine Frau, zu dir zu holen. Denn was in ihr gezeugt ist, ist aus dem Heiligen Geist.** Für die Ausleger taucht hier wieder eine ganze Reihe von Fragen auf. Zunächst beansprucht die Anrede **Josef, Sohn Davids** (Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ [*Iōsēph hyios David*]) unsere Aufmerksamkeit. In Mt 1,1 war **Sohn Davids** Messiasitulatur. Die Wiederaufnahme dieser Titulatur in V. 20 zeigt die unverlierbare Würde Josefs. Er ist Davidide, so wie alle in 1,7-16 Genannten „Söhne Davids“ sind. Mt 1,18-25 ist also eng mit der Genealogie in 1,2-17 verbunden. Das Bild des traditionell schlichten, gelegentlich „einfältigen“ Josef muss von Mt 1,20 her korrigiert werden. Josef wird von Gott als Nachkomme Davids im Sinne der Verheißung von 2Sam 7,12ff; Ps 89,4ff ernst genommen. Er ist ja in der Tat königlichen Geblüts. Gleichzeitig wird er an die Verantwortung erinnert, die er gerade als ein „Sohn Davids“ vor Gott hat. Es geht nicht nur um seine privaten Angelegenheiten. Es geht um Israel und seinen Messias.

Wovor fürchtet sich Josef? Ein Teil der Ausleger meint, Josef wisse schon vor V. 20, dass Maria vom Heiligen Geist schwanger sei, und fürchte sich deshalb, „die durch Gott geheiligte Maria anzutasten“.⁶⁹ Aber damit wird der Ablauf der Ereignisse in Mt 1,20 auf den Kopf gestellt.⁷⁰ Nach dem Zusammenhang fürchtet sich Josef im Sinne der Gottesfurcht vielmehr davor, die nach den Bestimmungen der göttlichen Gebote in Lev 21,9; Dtn 22,22ff aufs

68 Μαριάμ [*Mariam*] ist besser bezeugt als Μαρίαν [*Marian*]. Anders BDR § 53,12.

69 Vgl. Luz I 103, der diese Auslegung ablehnt.

70 So auch Luz a.a.O.

Schärfste verurteilte Frau als seine Ehefrau bei sich zu behalten. Wenn der Engel sagt: **fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu holen**, dann will er, dass Josef seine Scheidungsabsicht aufgibt.⁷¹ παραλαμβάνειν [*paralambanein*] heißt hier „heimführen“, sie in Josefs Haus **holen**.⁷²

Eine Begründung ist Gott nicht schuldig. Aber Gottes Barmherzigkeit lässt den Engel den Grund für seine Aufforderung **aussprechen: Denn was in ihr gezeugt ist** (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν [*to gar en autē gennēthen*]), **ist aus dem Heiligen Geist** (ἐκ πνεύματος ἐστιν ἁγίου [*ek pneumatos estin hagiou*]). Erst jetzt erfährt Josef, dass Marias Schwangerschaft **auf ein göttliches Wunder** zurückgeht. Jeder Verdacht auf Ehebruch und uneheliche Schwangerschaft wird hier vom Engel verboten. Mehr noch: Jeder Gedanke an einen menschlichen Vater im Sinne des Erzeugers des Kindes **wird hier ausgeschlossen**. Vielleicht enthält die Formulierung τὸ γεννηθὲν [*to gennēthen*] eine Erinnerung an Ps 2,7 (LXX: ἐγὼ σήμερον γεγένηκά σε [*egō sēmeron gegenēka se*]).⁷³

Die Fortsetzung der Engelbotschaft **lautet: Sie wird aber einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben. Denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten** (V. 21). Die Formulierung entspricht bis in die Einzelheiten hinein Jes 7,14 (LXX: τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουὴλ [*texetai hyion, kai kaleseis to onoma autou Emmanouēl*]), sodass schon vor V. 22f klar ist, dass **sich jetzt Jes 7,14 erfüllt**. Dennoch enthält Mt 1,21 auch Überraschungen, die **sich aus dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte** ergeben.

Die Prophezeiung **Sie wird einen Sohn gebären** geht über die Ankündigung eines Ereignisses hinaus. Sie enthält nämlich für Josef die Möglichkeit einer doppelten Bestätigung im Sinne von Dtn 18,21 und Dtn 13,2ff: Erstens kann die Sohnesgeburt **bestätigen**, dass es Josef im Traum wirklich mit einem Engel des Herrn **zu tun hatte**; zweitens kann sie bestätigen, dass die Schwangerschaft der Maria **wirklich auf den Heiligen Geist** zurückgeht. Mehr noch: Aus Wort und Ereignis **zugleich** kann Josef erkennen, dass sich in diesem Geschehen nun **Jes 7,14 erfüllt**. Zugleich wird die außerordentliche Sendung des **Sohnes** in der Heilsgeschichte schon in Umrissen erkennbar.

Es folgt die **erste wichtige Überraschung: und du sollst ihm den Namen Jesus geben** – τὸ ὄνομα Ἰησοῦν [*to onoma Iēsoun*] statt wie in Jes 7,14 τὸ ὄνομα Εμμανουὴλ [*to onoma Emmanouēl*].⁷⁴ An sich ist die göttliche Anordnung, einem Kind **einen bestimmten Namen zu geben**, durchaus biblisch (vgl.

71 BDR § 336,4 übersetzen: „unterlaß nicht aus Furcht“.

72 Bauer-Aland, 1252.

73 So F. Büchsel, Art. γεννάω usw., ThWNT, I, 1933, 669.

74 BDR § 157,4: „hebraisierender“ Stil.

Gen 16,11; 17,19; Jes 7,14; 8,3; Hos 1,4.6.9). Auffällig ist in Mt 1,21 aber, dass der prophetisch angekündigte Name „Immanuel“ in Jes 7,14 jetzt auf göttliche Anordnung mit dem **Namen Jesus** zum Ausdruck gebracht werden soll. Man kann diesen Vorgang nur so verstehen, dass **Jesus** ein Interpretament, eine Auslegung des „Immanuel“ bedeutet. „Immanuel“, auf Deutsch „Mit uns ist Gott“, ereignet sich in der Geschichte in und durch Jesus. Anders formuliert: „Immanuel“ ist ein Programm, Jesus der **Verwirklicher** dieses Programms.

Die zweite wichtige Überraschung von V. 21 besteht darin, dass Gott durch den Engel selbst den **Namen Jesus** deutet: **Denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten** (σώσει [sōsei]). Vgl. Ps 130,8. Über den Namen **Jesus** vgl. oben die Erklärung bei 1,1. Die hebräische Wurzel **ישׁ** [jisch], die **Jesus** (Ἰησοῦς [Iēsous]) zugrunde liegt, wird griech. mit σῶζειν [sōzein] wiedergegeben. Jesus ist ein Retter **von Sünden** (ἀπὸ ἁμαρτιῶν [apo hamartiōn]): Das ist seine zentrale messianische Aufgabe. Die Namensgebung **Jesus** stimmt dabei völlig mit Lk 1,31ff; 2,21 überein. Aber die Namensdeutung, die Matthäus überliefert, ist eine Besonderheit seines Evangeliums. Allerdings bleibt Matthäus mit seiner Deutungsüberlieferung nicht isoliert, sondern bringt nur dasselbe zum Ausdruck, was Jesus selbst über seine Sendung sagt (Mt 9,13; 20,28; Lk 19,10; Joh 3,16ff). **Damit wird** aber eine entscheidende Weiche gestellt. Denn offenbar soll jetzt **primär und konzentriert** und endgültig das Abtun der Sünde und ihre ewige Sühnung erfolgen, von der die Prophetie in Jes 53,5ff; Dan 9,24 sprach.⁷⁵ Der Messias als Retter **von Sünden** ist eine andere Konzeption als der Messias im Sinne einer politischen, nationalen Befreiung oder der Reinigung des Volkes von „Sündern“. Markant kommt dieser Unterschied durch den Vergleich von Mt 1,21 mit den pharisäischen Psalmen Salomos zum Ausdruck. Dort heißt es in Ps Sal 17,22f vom Messias: „umgürte ihn mit Stärke, zu zermalmen ungerechte Fürsten, zu reinigen Jerusalem von Heidenvölkern, ... in Weisheit (und) in Gerechtigkeit die Sünder vom Erbe zu verstoßen.“⁷⁶ In Mt 1,21 aber geht es nicht um die Vertreibung der Heiden (Römer) aus Jerusalem und auch nicht um die Beseitigung der (israelitischen) **Sünder**, sondern um die Beseitigung der **Sünden** (vgl. Joh 1,29.36; Lk 19,10).

Mt 1,21 **schließt nicht** aus, dass es *nach* der Überwindung der Sünde auch zu einer **machtvollen** Aufrichtung des Gottesreiches kommen soll (vgl. Apg

⁷⁵ Mt 1,21 darf nicht auf die „Vergebung“ der Sünden eingeschränkt werden, auch wenn diese Einschränkung zur Zeit beliebt ist (so Fiedler 50; Luck 22; Luz I 104). Der weitere Horizont bei Schlatter 10; Carson 76.

⁷⁶ Nach der Übersetzung von Svend Holen-Nielsen in JSRZ IV, 2, 1977, 102.

1,6ff; Mt 19,28; 23,39). Aber die sachliche und zeitliche Priorität hat doch das **retten von ihren Sünden**. Im Blick auf andere jüdische Messias-konzeptionen bemerkt Werner Foerster: „dort ist die Vergebung der Sünden nicht ein zentraler Inhalt des messianischen Heiles oder der Rettung.“⁷⁷

Wer ist das **Volk** (λαός [*laos*]), das auf diese Weise gerettet werden soll? Die Wendung **sein Volk** spricht zunächst dafür, dass hier Israel gemeint ist.⁷⁸ Eine zumindest zeitliche Priorität Israels ergibt sich denn auch aus Mt 10,5; 15,24ff. Dennoch darf man nicht exklusiv nur an Israel denken. Denn schon Dan 7,14 sprach vom **Volk** des Messias aus allen **Völkern** und Sprachen, und die Gottesknechtlieder deuten ebenfalls auf ein weltumspannendes, die ganze Menschheit einbeziehendes Messiasvolk (Jes 42,4ff; 49,1ff). So hat es auch Jesus selbst gesehen (Mt 8,11; 25,31ff; 28,19f; Joh 10,16).⁷⁹ Fazit: Zwar drückt sich in Mt 1,21 eine Priorität Israels aus, aber keine Exklusivität, denn **sein Volk** umfasst in einer eschatologischen Dimension das Messiasvolk aus **allen Völkern**.⁸⁰

Die Verse 22 und 23 deuten die Herkunft und die Geburt Jesu. Zahn meinte, in diesen beiden Versen spräche noch der Engel.⁸¹ Aber die Aussagen in Mt 2,15.17.23; 4,14; 21,4; 26,56; 27,9 zeigen, dass die Verse 22f eine Erläuterung des Evangelisten darstellen.

Die Eingangsworte **Das alles aber ist geschehen** (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν [*touto de holon gegonen*])⁸² erinnern uns daran, dass Matthäus reale Geschehnisse niederschreiben wollte (vgl. V. 18). Der etwas überrascht klingende Satz von Ulrich Luz: Matthäus „hat selbst natürlich an die ihm schon überlieferte Jungfrauengeburt geglaubt“⁸³, lässt sich *mutatis mutandis* auf das ganze Kapitel übertragen. Matthäus sieht in diesen Geschehnissen die Erfüllung des göttlichen Wortes: **damit erfüllt würde, was vom Herrn durch den Propheten geredet wurde**. In der wissenschaftlichen Diskussion muss diese Aussage von missverständlichen Auffassungen abgegrenzt werden. Zu Letzteren gehört die Auffassung, der Evangelist habe alles eben so erzählt, dass die Dinge in Übereinstimmung mit einer Stelle des AT gebracht wurden. Sie seien sozusagen „passend“ gemacht worden. Die Evangelisten nehmen jedoch einen anderen Standpunkt ein. Sie beobachten zuerst, **was geschehen ist**, und reflek-

77 Im Art. σοφία usw., ThWNT, VII, 1964, 991. Vgl. Luz I 104f; Carson 76; France 78.

78 Vgl. Zahn 79.

79 Anders Fiedler 50: nur Israel im Blick.

80 Vgl. auch Cullmann 249ff über das Verhältnis von Mt 1,21 zum Soter-Titel Jesu; France 78.

81 Zahn 80; ebenso Carson 76.

82 Vgl. BDR § 343,4.

83 Luz I 110.

tieren dann diese Vorgänge im Licht der Heiligen Schrift. Insofern hat der Begriff des „Reflexionszitates“ seine positive Seite. „Reflexion“ darf also nicht so verstanden werden, als schaffe der Autor aufgrund seiner Reflexion die Vorgänge, sondern „Reflexion“ bedeutet „Reaktion“: Die richtige Bewertung der zuvor festgestellten Vorgänge kann erst durch das Schriftverständnis ermöglicht werden. Die Formulierung **damit erfüllt würde** setzt voraus, dass die Prophetie im Geschichtsverlauf eintrifft, dass aus dem **Gesagten** Geschichte wird.⁸⁴ Die weiteren Worte **was vom Herrn durch den Propheten geredet wurde** erhellen noch einmal das Schriftverständnis des Matthäus. Der Inhalt der prophetischen Bücher Israels ist das, was **vom Herrn geredet wurde** (τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου [*to rhēthen hypo kyriou*]). Der menschliche Prophet ist nur Mittler,⁸⁵ nur Bote (διὰ τοῦ προφήτου [*dia tou prophētou*]). Im Falle von Mt 1,22f ist Jesaja gemeint (vgl. Jes 6,8). Es geht also in erster Linie nicht um irgendwelche weltpolitischen oder religiösen Einsichten, Beurteilungen, Vorschläge und Aufforderungen der Propheten, sondern um das, was Gott selbst zu sagen hat. Hinter κύριος [*kyrios*] dürfte das alttestamentliche יהוה [*jhwh*] stecken.

Wie Gerhard Delling zeigt, kommt die Redewendung ἵνα (ὅπως) πληρωθῆι τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου [*hina (hopōs) plērōthē to rhēthen dia tou prophētou*] im NT nur bei Matthäus vor. Überhaupt legt Matthäus unter den Evangelisten die meisten Schriftbeweise vor.⁸⁶ Wir stoßen bei Mt 1,22 also auf eine ausgesprochene Eigenart des Matthäus, der uns erkennbar mit dem Profil eines christlichen Schriftgelehrten begegnet (vgl. Mt 13,52; 23,34).

Vers 23 bringt das spezielle prophetische Wort, das sich in der wunderbaren Geburt Jesu erfüllt. Es ist Jes 7,14: **Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und wird einen Sohn gebären, und sie werden ihm den Namen Immanuel geben, was übersetzt heißt: Mit uns ist Gott.** Bis auf καλέσουσιν [*kalesousin*] (LXX: καλέσεις [*kaleseis*]) entspricht dieses Zitat wörtlich dem LXX-Text von Rahlfs. Es entspricht auch dem MT von Jes 7,14 mit Ausnahme einer Abweichung an derselben Stelle: Statt „sie (3. Pers. Plur.) werden ihm den Namen geben“ heißt es im hebräischen Text: „sie (= die Mutter) wird ihm den Namen geben“. Doch die Diskussion konzentriert sich nicht auf die Varianten, sondern auf das ἡ παρθένος [*hē parthenos*]. Viele moderne Ausleger meinen: Matthäus hat eine falsche Übersetzung für etwas historisch Falsches in Anspruch genommen. Das hebräische מְאֵלְמָה [*hā ‘almāh*] bedeute

84 Vgl. Jesu Formulierung in Mt 5,18: ἕως ἂν πάντα γένηται [*heōs an panta genētai*].

85 BDR § 223,6.

86 G. Delling, Art. πλήρης usw., ThWNT, VI, 1959, 294.

nicht **Jungfrau** (παρθένος [*parthenos*]), sondern „junge Frau“. Ulrich Luz geht so weit, zu sagen, Jesaja habe „eindeutig weder an eine Jungfrauengeburt noch an einen nach vielen Jahrhunderten geborenen Messias gedacht“.⁸⁷ So einfach liegen die Dinge aber nicht.⁸⁸ Für Gesenius spielt bei der hebr. אַלְמָה [‘*almāh*] die Frage „verehelicht oder nicht“ keine Rolle. אַלְמָה sei „lediglich das Mädchen als mannbares“, *puella nubilis* oder *virgo matura*.⁸⁹ Einst hatte Delitzsch in philologischer Hinsicht ebenso argumentiert, um dann aus dem Kontext zu begründen, dass schon das hebr. אַלְמָה in Jes 7,14 eine Jungfrau meine.⁹⁰ Sehr zurückhaltend sind die Urteile bei Ch. Dohmen, der 1989 den Artikel über אַלְמָה im ThWAT verfasste.⁹¹ Er konstatiert höchst nüchtern: „Bisher wurde keine allseits befriedigende Etymologie zu hebr. – ‘almah gefunden.“⁹² Er selbst ist der Meinung, dass die „Grundbedeutung von ‘almah“ die „Fremde“ sei.⁹³ Was nun Jes 7,14 anlangt, so weist er auf zwei Sachverhalte hin: 1) habe die LXX „kein einheitliches Übersetzungsäquivalent für ‘almah“, sondern gebrauche einmal παρθένος [*parthenos*] (so in Gen 24,43 und Jes 7,14) und ein andermal νεάνις [*neanis*] (in den übrigen Stellen).⁹⁴ 2) Wenn Aquila, Symmachus und Theodotion in Jes 7,14 νεάνις [*neanis*] statt παρθένος [*parthenos*] bieten, sei dies „vielleicht bewußt im Gegensatz zur christologischen Deutung der Stelle“ geschehen.⁹⁵ In παρθένος [*parthenos*] Jes 7,14 LXX könne demgegenüber der Versuch gesehen werden, der „durch die Überarbeitung sowie die Rezeption des ursprünglichen Prophetenwortes“ entstandenen Situation zu entsprechen.⁹⁶ Man wird deshalb das παρθένος [*parthenos*] der LXX nicht einfach als fehlerhafte oder falsche Übersetzung beurteilen dürfen. Im Übrigen bleibt die schlichte, aber elementare Frage: Was bewog (die) jüdischen Übersetzer der LXX, in Jes 7,14 für אַלְמָה [hā ‘*almāh*] ἢ παρθένος [*hē parthenos*] zu wählen? Mit „christlichen“ Gedanken hatten sie nichts zu tun. Es gab offenbar ein sachliches Recht zu dieser Übersetzung. Zumindest die Möglichkeit wird man nicht in Abrede stellen dürfen und mit Gerhard Dellings⁹⁷ konstatieren können: Es sei „auch die Möglichkeit

87 Luz I 105.

88 Gesenius 594.

89 Vgl. die Diskussion bei Carson 77ff.

90 Delitzsch 115ff.

91 ThWAT, VI, 1989, 167ff.

92 A.a.O. 172.

93 A.a.O. 176.

94 A.a.O. 174.

95 Dohmen a.a.O. Ebenso G. Dellings, Art. παρθένος, ThWNT, V, 1954, 831; Carson 78.

96 A.a.O. Dohmen.

97 Dellings a.a.O.

vorhanden, daß der Übersetzer von Jes 7,14 sich eine ungeschlechtliche Entstehung des Jungfrauensohnes vorgestellt hat.“

Matthäus jedenfalls hat dieses παρθένος [*parthenos*] schon vorgefunden, es für die richtige Wiedergabe von $\text{p}^{\text{h}}\text{h}^{\text{y}}$ [*‘almāh*] gehalten und als die adäquate Prophetie für die Vorgänge in 1,16 und 1,18ff betrachtet.

Die zweite Zeile von V. 23 ab καὶ καλέσουσιν [*kai kalesousin*] bis Ἐμμανουήλ [*Emmanouēl*] hätte er gar nicht zitieren müssen. Wenn er es dennoch getan hat, dann nur, weil er den Namen **Immanuel** nicht als einen Widerspruch zu **Jesus** empfand. Das **Immanuel**-Sein Jesu, das „Mit uns ist Gott“, sah er gerade darin gegeben, dass Jesus der Retter von Sünden ist. Ist unsere Sünde abgetan, dann kann „Gott mit uns“ und der Mensch mit Gott sein. Die Stärke des Motivs **Immanuel** ($\text{l}^{\text{h}} \text{m}^{\text{h}} \text{y}$ [*‘immānū ‘el*]) lässt sich daran ermes- sen, dass es bei Jesaja dreimal auftaucht (7,14; 8,8; 8,10). Der Aussage nach steht es dem **Gott mit ihnen** (ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν [*ho theos met’ autōn*]) in Offb 21,3 äußerst nahe, ebenso dem ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν [*egō meth’ hymōn*] Jesu in Mt 28,20.⁹⁸ Es handelt sich um die durch und durch christologisch begründete Gottesgemeinschaft der Endzeit.

Für καλέσουσιν [*kalesousin*] lesen manche Handschriften καλέσεις [*kale- seis*] – eine nachträgliche Korrektur nach der LXX. Woher Matthäus den Plural καλέσουσιν [*kalesousin*] hat, lässt sich nicht mehr bestimmen. Es müssen wohl mehrere Rezensionen im Umlauf gewesen sein. καλέσουσιν [*kalesousin*] hat vermutlich den Sinn: „man wird ihm geben.“⁹⁹ Matthäus fügt dann noch hinzu **was übersetzt heißt: Mit uns ist Gott** (ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός [*ho estin methermēneuomenon meth’ hēmōn ho theos*]). Diese kleine Bemerkung erlaubt einen doppelten Rückschluss: a) Matthäus rechnet mit griechischsprachigen Lesern, die kein Hebräisch können, b) er selbst kann sowohl Hebräisch und Aramäisch als auch Griechisch. Dass wir es mit einem gebildeten, schriftgelehrten Verfasser zu tun haben, bestätigt sich auch hier.¹⁰⁰

In der strengen Kürze ihrer Erzählungen sind die Evangelien unübertroffen. Um den vollen Gehorsam Josefs darzustellen, braucht Mt in V. 24 nur wenige Worte: **Als Josef vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte, und holte seine Frau zu sich.** Von Josef wird kein einziges Wort berichtet. In beiden Kapiteln, Mt 1 und 2, spricht er niemals auch nur ein einziges Wort! Aber er handelt, und zwar mit aller Sorgfalt und genau so, wie Gott es will. Zum **Schlaf** vgl. V. 20. Er tat, wie (ὡς [*hōs*]) ihm der Engel des

⁹⁸ Vgl. Carson 80; Luz I 105; France 80; Wiefel 34.

⁹⁹ Vgl. Carson 80f, der auf die Erlösten deutet. Siehe Zahn 83; Tasker 36; Beare 72.

¹⁰⁰ Zu Mt 1,23 „the literature is legion“, wie Carson 77 schreibt.

Herrn befohlen hatte: **wie** hebt noch stärker auf die Sorgfalt ab als ein „dass“ oder „was“. Ob es ihm schwerfiel, sagt der Text nicht. Die Bibel ist weit mehr am Ergebnis unseres Verhaltens interessiert, als an unsern Gründen, Gegenständen und den mancherlei psychologischen Zwischenstationen. **Er tat** (ἐποίησεν [epoiēsen]): Darin bestand seine Gerechtigkeit (V. 19). **Und holte seine Frau zu sich**: Damit ist die Begründung der neuen Ehe vollendet. Josef und Maria leben jetzt in einem Haushalt zusammen. Wieder werden keine Einzelheiten berichtet bis auf die drei, die in V. 25 folgen. Was sie sich zu sagen hatten? Wie Maria diese Zeit erlebte? Der Bibel kommt es auch hier nur auf das Ergebnis an. Dieses Ergebnis lautet: Maria ist nun ganz und gar eine Angehörige des Hauses David geworden. Was Gott der Herr seit V. 20 wollte, ist eingetreten, sein Wille ist geschehen.

V. 25 führt die Geschichte Jesu fort bis zur Geburt und Namensgebung. Die ersten Worte betreffen das gegenseitige Verhältnis von Josef und Maria: **Und er berührte sie nicht bis** zur Geburt. Mit Wiefel¹⁰¹ sehen wir darin einen „Ausdruck respektvoller Scheu“. Eine Frau, die sich der Heilige Geist zu einem der großen Wunder der Heilsgeschichte erwählt hatte, ließ sich Josef bis zur Geburt des „geisterzeugten Messias“¹⁰² verboten sein. Die Jungfräulichkeit der Maria dauerte also **bis zur Geburt Jesu**. Man muss aber auch die zeitliche Schranke sehen, die in diesem **bis** zum Ausdruck kommt. ἕως οὗ [heōs hou] dient in Mt 1,25 zur „Angabe des Endpunktes“.¹⁰³ Das heißt, Josef führte nach der Geburt Jesu eine normale Ehe mit Maria, aus der nach Mt 13,55¹⁰⁴ mindestens sechs weitere Kinder hervorgingen. Damit war ihre Jungfräulichkeit seit der Geburt Jesu beendet, wie gegenüber anderen Auslegern in der Kirchengeschichte festgestellt werden muss.¹⁰⁵

Nur wenige Worte sind der Vollendung des Wunders der Geburt Jesu gewidmet: **bis sie einen Sohn geboren hatte**. Keinerlei Details bei Matthäus! Lukas berichtet in Lk 2,1-20 ausführlicher. Matthäus unterstreicht nur das eine: Der **Sohn**, von dem der Engel in V. 21 und Jesaja in 7,14; 9,5 sprachen, ist tatsächlich **geboren**. Dieses Ereignis in der Geschichte Gottes mit den Menschen ist niemals rückgängig zu machen. **Und er (= Josef) gab ihm den Namen Jesus**: Das Subjekt von ἐκάλεσεν [ekalesen] kann nach dem vorausgehenden ἐγένεσεν [eginōsken] nur Josef sein. Die gesamte griechische

101 Wiefel 35; schon Schlatter 12.

102 Wieder Wiefel 30.

103 BDR § 455,6.

104 Vgl. Wiefel 35.

105 Schon Textvarianten dokumentieren das Interesse an der Frage der Jungfräulichkeit Marias. Vgl. Schlatter 12.

Satzfrequenz καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν [*kai ekalesen to onoma autou Iēsoun*] entspricht genau V. 21. Josef erfüllte auch hier mit Sorgfalt, was ihm Gott durch den Engel befohlen hatte.

Am Ende von V. 25 gilt es, noch zwei Aspekte zu beachten. Der erste ist ein juristischer. Mit der Namengebung übt Josef Vaterrecht und Vateraufgabe eines irdischen Vaters aus. Er war ja von Gott „zum Vater Jesu bestellt“ worden.¹⁰⁶ Die Namengebung ist also mehr als der „adoptive Akt“, von dem Wiefel¹⁰⁷ schreibt. Das Kind musste keineswegs „adoptiert“ werden, sondern galt, weil in der Zeit des Ehevertrages entstanden, als vollbürtiges Kind des Mannes der Maria, Josefs.¹⁰⁸ Mit Recht heißt Jesus jetzt auf der menschlichen Ebene „Josefs Sohn“, Bar Josef (Mt 13,55; Joh 1,45; Lk 3,23). Damit aber ist er zugleich im Vollsinn „Davids Sohn“, „in das Haus Davids eingepflanzt“.¹⁰⁹ Dass Jesus „aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch“ stammt (Röm 1,3; 2Tim 2,8; Offb 22,15), steht deshalb aus doppeltem Grund fest: a) weil seine Mutter Maria mit dem Ehevertrag in „Davids Haus“ übergegangen war, b) weil Josef die menschlich-rechtliche Vaterschaft anerkannte und dadurch den Sohn zum „Davids-Nachkommen“ machte.

Der zweite Aspekt ist ein weltgeschichtlicher. Der schlichte Rechtsakt der Namengebung hat nahezu unabherrbare Folgen in der Weltgeschichte. Das Kind Jesus hatte jetzt seinen unumstößlichen Platz im Gottesvolk Israel gefunden. Es konnte als Sohn Davids legitimen Anspruch auf das Königtum in Israel erheben. Es konnte – was noch viel weiter reichte – aufgrund der Verheißungen in 2Sam 7,12ff; Jes 7,14; 9,5f; 11,1ff der Messias für Israel und die Völker sein. Nach ihm datieren die christlichen Völker bis heute die Weltgeschichte: „vor“ oder „nach Christus“. Es entstand unter dem Namen dieses Christus eine alle Völker umspannende Gemeinde. Selbst dort, wo man Jesus als den Christus ablehnt, ist sein Einfluss kaum zu überschätzen, so im Koran, im Indien Mahatma Ghandis, im Verlauf der jüdischen Geschichte und selbst im Atheismus, der ohne Anleihen beim „Christentum“ niemals lebensfähig wäre.

IV Zusammenfassung

1. Der Bericht des Matthäus über Geburt und Namengebung Jesu ist erstaunlich knapp. Matthäus kann sich meisterhaft auf das Wesentliche beschränken. Die Bezeichnung „Legende“¹¹⁰ hat sein Bericht nicht verdient.

¹⁰⁶ Schlatter 9.

¹⁰⁷ Wiefel a.a.O.

¹⁰⁸ Vgl. §§ 1591ff des deutschen BGB von 1900.

¹⁰⁹ Schlatter 12, Wiefel a.a.O.