

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DAS REFUGIUM DES MESSIAS

Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten

1. Jesus, der Ägypter

In seinen Disputen mit dem gelehrten Celsus, einem frühen Kritiker des Christentums, muss sich Origenes mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Jesus sei ein halber Ägypter gewesen (*contra Celsum* I 28.38.66).¹ Der griechische Philosoph referiert eine jüdische Stimme, die eine doppelte Anklage erhebt. Die eine Anschuldigung trifft den Erwachsenen: Jesus sei ein Armutsflüchtling gewesen, der sich am Nil als Tagelöhner habe durchschlagen müssen und sich nur mit Zaubereien über Wasser habe halten können, mit denen er später vergeblich in Israel Eindruck hätte schinden wollen (*c. Cels.* I 28.38; vgl. I 68); die andere Kritik betrifft das Kind: Die Flucht nach Ägypten beweiße, dass weder Jesus über göttliches Wissen verfüge, noch Gott seine schützende Hand über die Familie gehalten habe, um drohendes Unheil abzuwenden; beides wäre aber unbedingt zu erwarten gewesen, wenn tatsächlich der Messias in Lebensgefahr geraten wäre (*c. Cels.* I 66).

Origenes prüft die neuralgischen Punkte, die Celsus markiert, unter historischen und theologischen Gesichtspunkten – so, wie dies zu seiner Zeit Stand der Wissenschaft war. Er nennt die Geschichte, dass Jesus in Ägypten Zauberkünste gelernt habe, eine Erdichtung (*c. Cels.* I 38). Aber er bezweifelt so wenig wie Celsus, dass Jesus als Kind und als junger Mann nach Ägypten emigrieren musste. Die erste Flucht ist durch das Matthäusevangelium gedeckt (Mt 2, 13–15), die zweite scheint eine mündliche Überlieferung gewesen zu sein. Theologisch macht Origenes gegen die Verdächtigung des Armutsemigranten die jesuanische Logik (Mk 10, 31; Mt 19, 30 par. Lk 13, 30; Mt 20, 16 – Mk 9, 35 parr.; Mk 10, 44) geltend, dass die Letzten die Ersten, die Ersten aber die Letzten sein werden (*c. Cels.* I 29); er geht aus

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum sowie Konsultor der Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung. Von 2004–2014 war er Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

der Defensive in die Offensive, wenn er zeigt, dass nur diese Umkehrung aller Verhältnisse es ist, die Hoffnung auf Erlösung machen kann (*c. Cels.* I 30), weil ja nicht weniger als die Auferstehung von den Toten verheißen ist. Gegen den Einwand einer unmöglichen Vernachlässigung macht Origenes den christologischen Grundsatz geltend, dass Jesus wahrer Mensch geworden sei; deshalb habe Gott ihn auf menschliche Weise davor bewahrt, vor der Zeit zu sterben, indem er Joseph eine Traumvision habe zuteilwerden lassen, so dass seine Erzieher Fürsorge walten lassen konnten, an der es auch nicht gefehlt habe (*c. Cels.* I 66). Origenes unterläuft also die ebenso jüdische wie philosophische Kritik an Jesu fragwürdiger Ägypten-Biographie, indem er das Menschsein und das Gottsein Jesu nicht als Gegensatz, sondern als Einheit begreift, die sich in den politischen und sozialen Krisen der Zeit familien- und individualethisch bewährt.

Jesus ist Jude, wie Origenes festhält. Das Judesein ist ein theologisches Faktum; es entspricht der Verheißungstreue Gottes. Jesus ist aber als Jude nicht an die Grenzen Israels gefesselt, weil er auf dem Weg der Demut die Verheißung wahrmacht, dass Gott alle Völker segnet. Ägypten ist die große Nachbarin Israels, faszinierend und despotisch, verführerisch und verlockend, gefährlich und grandios. An Ägypten entscheidet sich, wie die Verwurzelung des Gotteswortes in Israel mit dem missionarischen Aufbruch in die Welt zusammengeht. Nach Origenes ist Jesus als Jude Ägypter geworden und als Ägypter Jude geblieben. Beides ist er als Gott, der Mensch geworden, und als Mensch, der Gott geblieben ist: in fleischlicher Gestalt, als Migrant unter Migrant, denen nahe, die Gott fern stehen, und deren Leben teilend, die es im Exil verlieren werden.

2. Ägypten, die Heimat

Jan Assmann hat die «Gedächtnisspur» gelesen, die Mose zum Ägypter macht.² Er, der Befreier Israels, trägt einen ägyptischen Namen; in Ägypten ist er geboren und adoptiert worden; in Ägypten hat er den Mord der jüdischen Erstgeborenen überlebt; in Ägypten hat er sich zum Totschlag hinreißen lassen; in Ägypten hat er sich dem Pharao und seinen Zauberern widersetzt, seinerseits aber mit den ägyptischen Plagen Wunder und Zeichen gewirkt, die alles je Dagewesene weit in den Schatten gestellt haben. Ägypten ist Moses Heimat. Ihr hat er den Rücken gekehrt, um zu seinen tieferen Wurzeln zurückzukehren, wie die Tora erzählt: tiefer als seine Kindheit, tiefer als seine Sprache, tiefer auch als die Unterdrückung seines Volkes, die eine gewaltsame Befreiung notwendig gemacht hat.

Die ägyptische Heimat des Mose wird seit der Antike unterschiedlich gesehen. In der Moderne soll sie eine hermeneutische Dominanz des Jüdi-

schen, zumal in seiner christlichen Transformation, brechen: den Monotheismus, das Dogma, die strikte Moral, während andere irritiert sind und das Ägyptische kleinreden. In der Antike gehen die Meinungen auseinander. Auf jüdischer und urchristlicher Seite wird die Bindung Moses an Ägypten positiv gesehen – weil sie sich der göttlichen Fügung verdanke. Nach der Stephanusrede, die Lukas in der Apostelgeschichte überliefert, ist Mose «in aller Weisheit der Ägypter erzogen» worden (Apg 7, 22). Das ist kein Makel, sondern ein Adelsprädikat. Es bringt den kosmopolitischen Zug des Urchristentums zum Ausdruck, der im Glauben an den einen Gott begründet ist und nicht als Innovation, sondern als Realisierung genuiner Heilsgeschichte erklärt wird.³ Ähnlich hat auch Philo von Alexandrien, der große jüdische Philosoph der Zeit⁴, in seiner Mose-Biographie die enge Verbindung des Befreiers mit der Weisheit Ägyptens herausgearbeitet (De vita Mosis I 5.8.20–24): Wunderbar aus dem Wasser des Nils gerettet, habe er eine königliche Erziehung am Hof des Pharao genossen, die ihm auch Zugang zur Wissenschaft der Griechen und vieler anderer Nationen verschafft habe; seine Zeichen und Wunder spiegelten nicht nur seine Prophetie, sondern auch seine Weisheit wider. Der Exodus aus Ägypten ist demnach kein Auszug aus der Philosophie und der Kultur des großen Volkes vom Nil, sondern ein Einzug in jene Weisheit Gottes, die immer schon international gewesen ist und von den Ägyptern bewahrt worden war, ohne dass sie – gefangen im Dienst diverser Götter – ihr Freiheitspotential genutzt hätten. (Der militante Monotheismus Echnatons, der in Ägyptens Geschichte Episode geblieben ist, spielt keine Rolle.)

Im antiken Antijudaismus, wie er auf heidnischer Seite so selten nicht gewesen ist, wird die Geschichte von Mose in Ägypten hingegen dem Judentum als Manko angekreidet: Mose habe nicht mit Gottes Hilfe Israel aus Ägypten geführt, sondern sei ein Terrorist gewesen, der die ägyptische Kultur zu zerstören versucht habe⁵; die Juden seien am Nil Fremde gewesen und immer geblieben; von den Ägyptern seien sie schließlich verscheucht worden, weil die Götter ihnen gezürnt hätten.⁶ In dieser Kritik wird Ägypten, die Hochburg der Kultur, als Festung gesehen, in der Fremde nichts verloren haben. Die Juden seien zu Recht aus der Zivilisation vertrieben worden, weil sie mit ihrem Gottesbekenntnis, mit der Ernsthaftigkeit ihrer Religion, mit der Bindung an ihr Gesetz die politisch-religiöse Symbiose der antiken Polytheismen radikal in Frage gestellt hätten.

Die jüdische Polemik gegen Jesus, die der Philosoph Celsus aufnimmt und der Theologe Origenes zurückweist, ist also die spiegelbildliche Entsprechung zu Vorwürfen, die an die Adresse der Juden gerichtet worden sind. Sie seien Ägyptens nicht würdig gewesen – so wie der Ägypter Jesus Israels nicht würdig gewesen sein soll. Am Beispiel des Nillandes bricht deshalb nicht nur die Frage der Inkulturation auf, einer Mehrsprachigkeit, die jede

babylonische Verwirrung durch eine pfingstliche Verständigung überwindet, sondern auch die Frage, welche Bedeutung Flucht und Vertreibung haben: Diskreditieren sie die Migranten? Oder werden sie zu einem theologischen Ort, an dem Gott entdeckt werden kann? Die christologische Herausforderung ist von besonderer Brisanz. Denn die Tora stellt den Exodus nicht als Vertreibung dar, sondern als Befreiung; sie ist Widerstand, der Erfolg hat, ein Aufbegehren, ein bewusster Abschied, der zu etwas Besserem führt. Im Evangelium, in der apokryphen Tradition und bei Origenes wird die Flucht des Messias aber nicht geleugnet, sondern offen beschrieben. Kann in der offensichtlichen Unwürdigkeit des Flüchtlingskindes – und des Arbeitssuchenden – die Würde Gottes erkannt werden? Dann könnte auch Ägypten als Heimat des Messias, als Heimat des Evangeliums, als Heimat der Kirche entdeckt werden.

Der Blick auf die politische Landkarte nach Israel und Ägypten, nach Bethlehem und Gaza, nach Syrien und in den ganzen Nahen Osten lässt die Aktualität einer Überlieferung erkennen, die schnell ins Reich der Legende verbannt wird, aber weit über das Symbolische hinaus ethisches und christologisches Gewicht hat. Überall dort, wo Flucht und Vertreibung geschehen, wird die Frage nach Gott aufgeworfen. Überall dort, wo Menschen die Heimat aufgeben und zu wandern beginnen, ist die Suche nach Gott virulent, der immer schon dort ist, wo die Reisenden hinkommen, und immer dort bleibt, von wo sie aufbrechen.⁷ Der Vorbote einer solchen Reise zwischen der Stadt des Tempels und dem Land am Nil ist der äthiopische Kämmerer, ein Pilger, ein Eunuch, den Philippus, einer der Sieben, auf dem Rückweg von Jerusalem abfängt, um ihm die Schrift zu erklären und ihn zu taufen (Apg 8, 26–40).⁸ Der erste afrikanische Christ «zog voll Freude weiter» – in seine Heimat, die zu Ägypten gerechnet wurde (Apg 8, 39).

3. *Israel, das Exil*

Der jüdische Kritiker Jesu, den Celsus zitiert und Origenes falsifiziert, projiziert auf die beiden Punkte, die er markiert, ein schwarzes Ägyptenbild. In der jüdischen Tradition⁹ ist es durch die Exodusgeschichte vorgezeichnet. Dort ist Ägypten das «Sklavenhaus», aus dem Gott das Volk durch Mose befreit hat (Ex 13, 3.14); bis in die Präambel der Zehn Gebote hat sich das Urteil verfestigt (Ex 20, 2; Dtn 5, 6). Die Zauberer des Pharao, von denen die Tora weiß, haben so viel Eindruck gemacht (Ex 7–11), dass noch die jüdische Polemik gegen Jesus, die Celsus referiert, in ihrem Zeichen steht. Feldzüge gegen Israel, von denen die Geschichtsbücher erzählen, haben den negativen Eindruck verschärft; gelegentliche Aktionen, von denen Juda profitiert hat, haben den Gesamteindruck nicht nachhaltig verändert. Ägypten ist Exil (Jes 11, 11; Jer 24, 8)

und Abseits (Jes 30, 2; 31, 1ff; Jer 2, 16.36), Wüste (Ez 29, 9; 29, 12; 32, 15; Joël 4, 19) und Todeszone (Jer 44, 15–19.28; 46, 13–26; Ez 32, 12), Illusionstheater (Jer 42, 14–17) und Katastrophengebiet (Ez 30, 18).

Ägypten ist im Alten Testament aber nicht nur «Sklavenhaus», sondern auch Zufluchtsort. Für die Kopten¹⁰ haben diese Überlieferungen fundamentale Bedeutung. Sie sichern ihnen ihr Existenzrecht am Nil; sie erlauben ihnen, die Ägypter nicht als Feinde, sondern als Nachbarn zu sehen; sie verwurzeln ihre Christologie in der Heilsgeschichte nicht nur Israels, sondern auch der Völker. In seiner Antwort auf den «Prolog» zum Jesusbuch Joseph Ratzingers / Benedikts XVI.¹¹ hat Jan Assmann die alttestamentlichen Notizen gesammelt, die diese Facette des Ägyptenbildes zeigen.¹² Während das Buch Exodus die Unterdrückung in Ägypten und die Befreiung aus Ägypten in den Mittelpunkt rückt, ist im Buch Genesis Ägypten Asylstätte für Verfolgte. Abraham ist mit Sara nach Ägypten geflüchtet, um sich zu retten (Gen 12, 10–20). Im Mittelpunkt steht aber Joseph, der Ägypter. Nach Ägypten verkauft, steigt er in Ägypten auf und bietet in einer Hungersnot seiner ganzen Familie zuerst Nothilfe, dann Heimat für Generationen (Gen 37 – Ex 1).

Ägypten ist Hort der Unterdrückung und des Schutzes; es ist Symbol des Terrors und des Ethos. Zwischen diesen Gegensätzen gibt es hintergründige Verbindungen. Die Erinnerung an das Leben als Fremde in Ägypten motiviert nach dem Heiligkeitsgesetz zur Ausweitung des Liebesgebotes von den Nächsten (Lev 19, 18) auf die Fremden (Lev 19, 34; vgl. Dtn 10, 18f)¹³; weil die Fremde Heimat werden musste, sollen die Fremden Heimat finden können – einer der großen Durchbrüche in der Geschichte der Moralität. In den Psalmen verbindet sich das freudige Wissen um Gottes Wohnung auf dem Zion mit seiner weltweiten Präsenz, auch in Ägypten (Ps 87)¹⁴, und das Wissen um Israels Wurzeln in Ägypten mit seiner Präsenz auf dem Zion, die von Gottes Gericht tödlich bedroht bleibt (Ps 80).¹⁵ Israel ist nicht nur die Heimat der Exilanten; dass es selbst zum Exil werden kann, wird im Psalm beklagt, während es im Hebräerbrief als Ausdruck einer eschatologischen Weisheit sublimiert wird, die auf den Glauben setzt (Hebr 11).

Die Königsgeschichte¹⁶ spiegelt die Dialektik der Heimat im Exil und des Exils in der Heimat geschichtstheologisch. Eine spektakuläre Episode ist mit dem Zerfall der Reichseinheit nach Salomos Tod verknüpft. Jerobeam wird vom Propheten Ahija aufgestachelt, einen Aufstand des Nordens gegen Juda anzuzetteln, mit dem Gott das Königtum Salomos strafen will, weil der sich wie ein Pharao geriert hat (1Kön 11, 26–39). Ägypten wird für Jerobeam zur Zuflucht vor der Verfolgung durch Salomo (1Kön 11, 30). Gegen Rehabeam, Salomos Nachfolger, der den Frondienst noch verschärft, schlägt er los – «aus Ägypten» herbeigerufen; der Norden gewinnt politische Unabhängigkeit (1Kön 12, 1–19). Soweit ist Ägypten ein Schutzraum für

den, mit dem Gott noch etwas vorhat. Freilich wendet sich das Blatt. Denn um die Unabhängigkeit des Nordens zu sichern, will Jerobeam, sagt die Erzählung, die Attraktivität des Tempels von Jerusalem brechen und baut Israel als eigenes Zentrum auf, mit eigenen Städten und Tempeln, mit dem Tiefpunkt einer Verdoppelung des Goldenen Kalbes (1 Kön 12, 26–32). So wird Israel zum Exil, indem es zur Heimat werden soll. Der ägyptische Virus, der schon in der Wüste zum Tanz ums Goldene Kalb geführt hat, infiziert das Volk und lässt eine religiöse Seuche ausbrechen. So kommt es zur göttlichen Strafe, dem Tod des Sohnes (1 Kön 13, 1–14, 20), in dem sich der Untergang des Nordreiches vorabbildet. Ägypten hingegen erscheint in Juda auf der Bildfläche, in Gestalt des Pharaos Schischak, der den Palast und den Tempel plündert (1 Kön 14, 25f). Israel wird Ägypten nicht los, wie immer es sich windet und wendet. Solange Ägypten der Feind ist, ist Israel bedroht.

4. *Joseph, der Asylant*

Joseph ist im Alten Testament diejenige Gestalt, die am engsten mit Ägypten verbunden ist. Er, von seinen Brüdern verraten und verkauft, kommt als Sklave an den Nil und steigt zur rechten Hand des Pharaos auf. Weil er als Jude den Code kennt, kann er *sub specie Dei* den Alptraum des Königs deuten und eine Hungersnot von Ägypten abwenden. Mehr noch: Er wird auch zum Retter seiner Brüder und seines Vaters, denen er aus der Kornkammer und den Fleischtöpfen Ägyptens das liefert, was sie in Israel entbehren. Die Krönung ist die Versöhnung: die Bereitschaft und Fähigkeit, den Bruderkonflikt im Hause Jakob zu überwinden.¹⁷ In der frühjüdischen Literatur ist Joseph von großer Prominenz, gerade dort, wo sich die Juden aus der Diaspora zu Wort melden. Die Aufmerksamkeit richtet sich einerseits auf das innerisraelitische Versöhnungswerk. So stellen die «Testamente der Zwölf Patriarchen» Joseph als Musterbeispiel einer Nächstenliebe vor Augen, die innerisraelitische Feindschaft verwindet.¹⁸ Aber auch die Außenbeziehungen werden gepflegt: In der Schrift «Joseph und Aseneth» wird erzählt, wie Joseph die schöne Tochter des Hohenpriesters mit dem Gottesbekenntnis der Tora vertraut macht und sie, die Ägypterin, die zum Judentum konvertiert, heiratet (Gen 41, 45).¹⁹

Der neutestamentliche Joseph kommt auf den Spuren des alttestamentlichen Joseph nach Ägypten. Patrick Roth hat in seinem Roman *Sunrise. Das Buch Joseph*²⁰ diese Überblendung als einen Schlüssel zur Biographie des Ziehvaters Jesu angesetzt, die im Neuen Testament nicht geschrieben worden ist²¹. Flucht und Vertreibung, Heimat und Fremde, Inkognito und Offenbarung bilden die Spannungspole einer Geschichte, in der Joseph die entscheidende Rolle spielt. Ägypten ist bei Matthäus ganz am Anfang das

externe Zentrum des Evangeliums. Die Episode ist so außergewöhnlich, dass ihr von Anfang an nur die Poesie eine Form der Erzählung zu geben vermag, die dem Ereignis gerecht wird.²² Ohne biographischen Zug würde das Evangelium zur Gnosis. Matthäus setzt auch bei der Flucht nach Ägypten biographisch an, um Jesus theologisch zu würdigen. Bleibt die historisch-kritische Exegese auch skeptisch, hat die kanonische Exegese doch Wege gefunden, die theologische Bedeutung der Episode auszuloten.²³

Die Flucht nach Ägypten (Mt 2, 13ff) leitet eine Trias von Szenen ein, die der Rettung des Königskindes gewidmet ist. Zum Dreiklang gehören noch der fürchterliche Kindermord zu Bethlehem (Mt 2, 16ff), der die Passionsgeschichte Jesu spiegelt, und die Rückkehr aus Ägypten mit der Umsiedlung nach Nazareth (Mt 2, 19–23), in der sich die Ostergeschichte andeutet (Mt 28, 16–20). Zu der spektakulären und tragischen Rettungsgeschichte gibt es zahlreiche Parallelen (auch) in der Antike; es ist ein Topos antiker Biographien: Der kindliche oder jugendliche Held wird aufs Schwerste bedroht, entkommt aber dank göttlicher Hilfe der größten Not und kann dann seinen Weg antreten.²⁴ Aus dieser Motivkette folgt noch nicht der legendarische Charakter von Mt 2, aber die intensive literarische Gestaltung durch den Evangelisten.

Für Matthäus ist der Bezug zu Mose am wichtigsten. Der Evangelist entwickelt eine typologische Christologie: Mose ist der Anti-Typ Christi, nicht als Gegensatz, sondern als Vor-Bild, das schon auf das Original hindeutet, den Urtyp Christus, der Lehrer und Prophet ist, wie Mose, aber als Gottessohn und Erlöser, anders als Mose. Die Erzählung aus Ex 1–2 wird von Josephus (*antiquitates Judaicae* 2)²⁵ wie von Pseudo-Philo (*Liber Antiquitatum Biblicarum* IX 10–16)²⁶ nacherzählt; sie findet auch in der jüngeren rabbinischen Literatur ein starkes Echo²⁷ (TgEx; ExR; MekhEx et al.). Die Rettungsgeschichte beweist die göttliche Fügung in menschlicher Not und Gefahr. Sie spiegelt die heilsgeschichtliche Bedeutung des geretteten Kindes, mit dem Gott noch viel vorhat, zum Besten des Volkes. Allerdings ist der Kontrast unübersehbar: Mose flieht – nach seinem Mord – aus Ägypten (Ex 2, 11–14.15–22) und kehrt aufgrund seiner Berufung wieder nach Ägypten zurück, um Israel aus dem Sklavenhaus zu befreien (Ex 4, 19f), während Jesus in Ägypten vor einem mörderischen König der Juden gerettet wird, um in Israel zu wirken, von wo aus die Jünger nach Ostern in alle Welt zur Mission aufbrechen sollen (Mt 28, 16–20).

Joseph ist derjenige, der für Jesus und seine Mutter Maria sorgt. Der Engel, der ihm im Traum erscheint (Mt 2, 13), weiß von den Mordplänen des Herodes, die Joseph von sich aus nicht kennen kann, die Leserinnen und Leser aber durch den (bestens informierten) Evangelisten bereits erfahren haben. Joseph erfüllt die ihm übertragene Aufgabe des Adoptivvaters, indem er genau tut, was der Engel ihm gesagt hat, ohne zu zögern oder zu fragen:

«Er stand auf und nahm das Kind und seine Mutter nachts und verließ das Land nach Ägypten. Und er war dort bis zum Ende des Herodes» (Mt 2, 14f). So wie die antiken Verhältnisse sind, konnte er nur als Mann und Vater die Familie retten. So grausam, wie Herodes ist, konnte nur die Flucht helfen. So gerecht, wie Joseph ist, reicht ein Wort mit Engelszungen, das er im Traum hört, um ihn zum Handeln zu bewegen.

Die apokryphe Tradition hat die Flucht und den Aufenthalt in Ägypten wunderbar ausgemalt. Nach dem arabischen Kindheitsevangelium zieht sich eine breite Straße von Heilungen bis tief ins Ägypterland hinein, die von Jesus, dem göttlichen Kind, gebahnt wird (arabK 10–26).²⁸ Joseph und Maria können nur staunen. Ägypten erfährt aber nicht nur Gutes durch Jesus, sondern schenkt es der Heiligen Familie auch – Jesus sei Dank. Denn unter einer Sykomore bei Matarija nahe Kairo lässt er eine Quelle sprudeln, in deren Wasser Maria sein Hemd wäscht, so dass aus dem «Schweiß», den sie auswang, Balsam entstand (arabK 24). Diese apokryphe Episode hat es bis in den Koran geschafft, nur dass dort nicht die Flucht, sondern die jungfräuliche Geburt der Anlass und nicht Ägypten, sondern das Heilige Land der Schauplatz ist (Sure 19 Maryam [zu Mekka] 23–26).

5. *Jesus, der Nazoräer*

Joseph bleibt bei Matthäus im Hintergrund. Dort ist er richtig, weil in den Vordergrund der Sohn Gottes und die Mutter des Messias gehören; dort ist er aber auch aktiv. Durch seine Gerechtigkeit ist er der entscheidende Faktor dafür, dass Gott seinen Plan verwirklicht, Jesus zu retten – und dadurch das Volk, das mit den Heiden zusammen das Reich Gottes vor sich und in seiner Mitte wissen darf. Die Flucht ist das eine, die sorgfältig geplante Rückkehr das andere. Wieder erscheint ihm ein Engel im Traum (Mt 2, 19f), dem er Gehorsam leistet: zurück «nach Israel», lautet die Direktive. Allerdings wird nicht das vertraute Bethlehem zur Wohnstätte, wo seine Familie ansässig war, sondern der Norden Israels: «Da stand er auf, nahm das Kind und seine Mutter und ging in das Land Israel. Da er aber hörte, dass Archelaos statt seines Vaters Herodes König von Judäa sei, fürchtete er sich, dorthin zu gehen. Und weil er im Traum eine Weisung erhalten hatte, ging er ins Land Galiläa und kam, sich in der Stadt Nazareth niederzulassen» (Mt 2, 21ff). So erklärt es sich, dass Jesus «von Nazareth» heißt. Geboren in Bethlehem, aufgewachsen einige Jahre in Ägypten, gelangt er durch Gottes Fügung und seines Ziehvaters Verantwortung an einen unmöglichen Ort, der nirgends im Alten Testament erwähnt ist (vgl. Joh 1, 46), um dort, an der Peripherie, seine zentrale Mission zu starten. Matthäus reflektiert das Geschehen mit einem apokryphen Schriftwort: «Er wird Nazoräer genannt werden» (Mt

2, 23). Es gibt Anklänge an die Verheißung der Geburt Simsons, des «Nasi-räers» (Ri 13, 5–7; vgl. 16, 17). Sicher ist dem Evangelisten die phonetische Nähe zu «Nazareth» lieb; vielleicht hat er auch den «Spross» (hebr.: *neser*) von Jes 11, 1 im Sinn. Wenn im Text aber «Nazoräer» steht, wird Matthäus eine ekklesiologische Linie verfolgen. Denn nach Apg 24, 5 werden die Christen von jüdischer Seite als «Sekte der Nazoräer» gebrandmarkt. Diese Bezeichnung war in Syrien, der vermutlichen Heimat des Matthäus, geläufig. «Nazoräer» sind (vom hebräischen *nasar* abgeleitet) Observanten. Insofern entsteht eine Verbindung zwischen dem Nazoräer und den Nazoräern, so wie man sprachlich auch Christus und die Christen verbinden kann. Nazareth ist also die Wurzel nicht nur Jesu, sondern auch seiner Nachfolger – weil Jesus aus Ägypten auf ebenso wunderbare wie kluge Weise dorthin gelangt ist, wo er, jenseits des bösen Herodes und seines fatalen Einflusses, in Ruhe aufwachsen kann, um dann in die Öffentlichkeit zu treten. Charles de Foucauld hat dieses Nazareth, den Ort einer tiefen Verborgenheit, den Fluchtpunkt des Messias, zum Ausgangspunkt seiner Mission gemacht und damit die matthäische Linie einer Verbindung zwischen Israel und Ägypten, Juden und Arabern ausgezogen.²⁹

Die Flucht nach Ägypten steht von vornherein in der Perspektive der Rückkehr nach Israel: Schon im Auftragswort des Engels an Joseph, mit dem Kind und seiner Mutter aufzubrechen, wird eine Frist für den Aufenthalt in Ägypten gesetzt: «... bleibe dort, bis ich es dir sage; denn Herodes wird das Kind zu töten suchen» (Mt 2, 13). Das Problem ist nicht das Land Israel, sondern der König Herodes.³⁰ Vers 15a antizipiert das Ende der Flucht, weil das Ende des Herodes (4 v. Chr.) bereits im Blick steht: Kein Mörder lebt ewig. Der Weg nach Ägypten ist keine Auswanderung, die eine neue Heimat sucht, sondern eine Flucht, die einer heilen Rückkehr dient. Aber Ägypten misst doch den Horizont des Messias aus: So wie die Magier aus dem Osten kommen, das Kind und seine Mutter anzubeten (Mt 2, 1–12), so wird der Westen zum Wohnort der Familie, damit das Kind nicht getötet wird, sondern seinen Heildienst antreten kann. Der Bogen ist weit gespannt; Jesus geht alle Welt an.

Matthäus hat den Gottessohn, der «Nazoräer» genannt werden wird, als Gottessohn aus Ägypten gezeichnet. Die Feder hat ihm der Prophet Hosea geführt. Denn die Flucht nach Ägypten und der Aufenthalt dort, die auf die Rückkehr nach Israel zielen und dann zur Ansiedlung in Nazareth führen, hat der Evangelist mit Hilfe von Hos 11, 1 reflektiert: «Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen» (Mt 2, 16).

Durch den Propheten redet das Ich Gottes. Es redet von einem Standpunkt in Israel aus. Er hat von dort aus nach Ägypten hinein gerufen, um den Sohn Gottes von dort nach Israel zu holen. Nur der hebräische Text hat den Singular, den auch Matthäus verwendet, während die Septuaginta

den Plural («Söhne») hat. Dieser Singular gewinnt beim Evangelisten eine christologische und ekklesiologische Pointe: Jesus repräsentiert Israel; Israel ist Gottes Sohn – nach Matthäus in, mit und durch Jesus.

Im Kontext des Hoseabuches ist Kapitel 11 ein großes Bekenntnis Gottes, der seine Liebe zu Israel gesteht, die seinen Zorn überwindet. Der Text ist ungeheuerlich, weil er von einer Reue Gottes spricht³¹, der allen Grund hat, zornig auf das untreue Israel, sein Kind, zu sein, und diesen heiligen Zorn auch walten lässt, ihn aber überwindet – weil Israel sein Kind ist, und er Gott, sein Vater (oder seine Mutter³²). Hos 11 ist eine prophetische Geschichtstheologie, die von der Spannung zwischen der Treue Gottes und der Untreue des Volkes lebt. Vers 1, den Matthäus zitiert, spricht von der jungen Liebe Gottes zu seinem Volk, das sie aber verraten wird (Hos 11, 2–4). Gott reagiert voller Zorn mit einer Revision des Exodus (Hos 11, 5ff). Allerdings ist Gottes Liebe stärker als sein Zorn, so dass er ihn bereut und überwindet (Hos 11, 8f). Deshalb kommt es für Israel zur zweiten Rückkehr aus Ägypten (Hos 11, 10f).

Diese Liebesgeschichte konzentriert Matthäus auf Jesus. Er verkörpert das Volk, aus dem er stammt (vgl. Mt 1, 2–17). Er verwirklicht die Gottessohnschaft Israels, das er von seiner Schuld erlöst (Mt 1, 18–25). Er steht unter der Drohung tödlicher Gewalt – und wird gerettet, damit er sein Volk und die Völker rettet (wozu er wieder nach Israel zurückkehren muss). In Jesus erneuert Gott seine erste Liebe zu Israel – ohne dass Ägypten wieder zum Straf- und Verbannungsort zu werden braucht. Das Reflexionszitat Hos 11, 1 markiert die theologisch zentrale Israelperspektive in einem universalen Kontext. Der Prophet hat die Vision eines zweiten Exodus: Jesus trägt schon als Säugling die Folgen mörderischer Sünde, die eigentlich Herodes mit all seinen Helfershelfern büßen müsste; seine Flucht mit Hilfe seiner Eltern ist die Voraussetzung sowohl seines Überlebens als auch seines späteren Sterbens, das er nicht als «neugeborener», aber als gekreuzigter «König der Juden» erleiden wird.

Jesus wird in der synoptischen Tradition nur in der matthäischen Kindheitsgeschichte direkt mit Ägypten in Verbindung gebracht. Aber in einer Überlieferung aus der Redenquelle, die uraltes Jesusgut aus Palästina aufbewahrt³³, steht die «Königin des Südens» (Mt 12, 42 par. Lk 11, 31), von der jüdischen wie der christlichen Tradition mit Saba und dem Jemen, aber auch mit Äthiopien und Ägypten verbunden³⁴, auf der Seite Jesu – so wie sie einst zu Salomo gezogen sei, um seiner Weisheit zu lauschen (1Kön 10, 1–10). Von daher baut sich ein weiterer Spannungsbogen auf, der Jesu Verwurzelung in Israel mit der universalen Reichweite seines Wortes verbindet.

Jesus kommt aus Ägypten, weil er der Messias aus Israel ist. Er ist Gottes Sohn, weil er ganz und gar Mensch ist, am Anfang ein hilfloses Kind, das geschützt wird, am Ende ein ohnmächtiger Prophet, der sich opfert. Er ist – immer schon – gerufen, weil er Gott seine Stimme gibt, sein Gesicht, sein

Leben. Jesus ist der Ruf Gottes selbst. Er geht heraus aus Ägypten, der zeitweisen Heimat, um hinein nach Israel zu gehen, ins Exil, wohin er gehört. Er ist auf der Flucht, weil er immer auf dem Wege Gottes bleibt. Er wird vertrieben, weil er unverrückbar Gott zur Seite steht. Als Nazoräer verbindet er Orient und Okzident. Er kommt in Ägypten an, weil ihm, dem aus Israel vertriebenen Juden, das Land am Nil zur zweiten Heimat geworden ist. Er ist der Messias Israels als der, den Gott aus Ägypten gerufen hat. Wie Ägypten das Refugium des Messias geworden ist, so kann jedes Land zum Refugium der Christen werden – so groß ist der Hoffnungsraum Israels.

ANMERKUNGEN

¹ ORIGENES, *Contra Celsum*. Griechisch und Deutsch I-V, hg., eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz und Claudia Barthold (Fontes Christiani 50), Freiburg i. Br. 2011–2012.

² Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

³ Jacob JERVELL (*Die Apostelgeschichte* [KEK III]), Göttingen 1998, 237) gewinnt keinen Zugang zu dieser Facette des Stephanus- und Mosebildes. Tatsächlich hatte Mose nach Lukas «den Geist als Prophet und Wundertäter». Aber das schließt die weisheitliche Dimension ein.

⁴ Vgl. Otto KAISER, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – eine Einführung*, Göttingen 2015.

⁵ DIODOR, *bibliotheca historica* 34–35; LYSIMACHOS, *Aegyptiaca* (Text bei MENAM STERN [Hg.], *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I–II*, Jerusalem ³1981 [1974], I 383–386, Nr.158).

⁶ Texte und Einordnungen bei Peter SCHÄFER, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010.

⁷ Zugänge zu den Schnittstellen zwischen Theologie und Kulturgeschichte öffnet Knut BACKHAUS, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen 2014.

⁸ Vgl. Axel VON DOBBELER, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze* (TANZ 30), Tübingen 2000.

⁹ Vgl. Rainer KESSLER, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte* (SBS 197), Stuttgart 2002.

¹⁰ Vgl. Emma BRUNNER-TRAUT (Hg.), *Die Kopten. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten*, Freiburg i. Br. 2000.

¹¹ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg i. Br. 2012.

¹² Jan ASSMANN, «Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen», in: Thomas SÖDING (Hg.), *Zu Bethlechem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2013, 131–142.

¹³ Vgl. Thomas HIEKE, *Levitikus 16–27* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 697–769.

¹⁴ Die extrem unterschiedlichen Deutungen, in denen sich das Sinnspektrum des Psalms bricht, reflektiert Erich ZENGER in: Frank-Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Psalmen 51–99* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000, 548–563. Alle ikonographischen Motive, die der Kommentator zitiert, sind ägyptisch: Es ist, als ob die Loslösung von Ägypten nur mit Hilfe von Ägypten gelingen könnte, weil Gott immer auch der Gott der Ägypter ist.

¹⁵ Zur Auslegung vgl. Erich ZENGER, ebd., 452–467.

¹⁶ Zur Konstruktion der Vergangenheit in den Königsbüchern Israels vgl. Christian FREVEL, *Grundriss der Geschichte Israels*, in: Erich ZENGER u. a., *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage hg. v. Chr. Frevel, Stuttgart 2012, 701–854, bes. 758–762.

- ¹⁷ Vgl. Jürgen EBACH, *Genesis 37–50* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007.
- ¹⁸ Edition: Marinus DE JONGE – Harm W. HOLLANDER – Henk Jan DE JONGE – Th. KORTEWEG, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG I/2), Leiden 1978. Zu vergleichen ist die deutsche Übersetzung von Jürgen BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/4), Gütersloh 1981. Zum Ethos vgl. Thomas SÖDING, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Auftrag*, Freiburg i. Br. 2015, 82–85.
- ¹⁹ Ausgabe: Marc PHILONENKO, *Joseph et Aséneth. Introduction, Texte critique, Traduction et notes* (SPB 13), Leiden 1968. Deutsche Übersetzung (mit Einleitung): Christoph BURCHARD, *Joseph und Ase-neth* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/4), Gütersloh 1983. Zum Ethos vgl. Christoph WETZ, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu «Joseph und Aseneth»* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 87), Göttingen 2010.
- ²⁰ Patrick ROTH, *Sunrise. Das Buch Joseph*. Roman, Göttingen 2012; vgl. Michaela KOPP-MARX (Hg.), *Die Wiederentdeckung der Bibel bei Patrick Roth. Von der «Christus-Trilogie» bis «Sunrise»*, Göttingen 2014.
- ²¹ Vgl. Ansgar WUCHERPENNIG, *Josef, der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2* (HBS 55), Freiburg i. Br. 2008.
- ²² Eine sekundäre Historisierung, die aber im Sande verläuft, versucht Michael HESEMANN, *Jesus in Ägypten. Das Geheimnis der Kopten*, München 2012.
- ²³ Ulrich LUZ (Das Evangelium nach Matthäus I [EKK I/1], Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 183) ist selbst vom legendarischen Charakter überzeugt, sieht aber in der Ägyptennotiz irgendwie doch einen historischen Kern und hat vor allem die Wirkungsgeschichte für die Auslegung der Episode erschlossen.
- ²⁴ Eine umfangreiche Liste erstellt Ulrich LUZ, Mt I 126 (Tabelle).
- ²⁵ Griechisches Original: Bernhard NIESE, *Flavius Josephus, Opera I–VII*, Berlin ³1955. Deutsche Übersetzung: Heinrich CLEMENTZ, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Nachdruck Darmstadt 1960.
- ²⁶ Ausgabe: Guido KISCH, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame 1949. Deutsche Übersetzung und Einführung: Christian DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo, Antiquitates biblicae / Liber Antiquitarum Biblicarum* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/2), Gütersloh 1975.
- ²⁷ Beispiele liefern der Targum sowie die Melkhita zu Exodus sowie Exodus Rabba, jeweils zu den biblischen Stellen. Vgl. Günter STEMBERGER (Hg.), *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*, Berlin 2010.
- ²⁸ Lateinisch-deutsch-Ausgabe: Gerhard SCHNEIDER, *Evangelia infantiae apocrypha – Apokryphe Kindheitsevangelien* (Fontes Christiani 18), Freiburg i. Br. 1995. Deutsche Übersetzung und Einführung: Maria JOSUA – Friedmann ESSER, *Das arabische Kindheitsevangelium*, in: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I: Evangelien und Verwandtes* (2 Tle.), begr. v. E. Hennecke, hg. v. Christoph Marksches und Jens Schröter, Tübingen (1904) ⁷2012, 963–982.
- ²⁹ Vgl. Jean-Francois SIX, *Charles de Foucauld: Mit Leidenschaft und Entschlossenheit*, München 2008.
- ³⁰ Zum Image und zur Politik des Herodes vgl. Linda-Marie GÜNTHER, *Herodes der Große*, Darmstadt ²2012 (2005).
- ³¹ Vgl. Jörg JEREMIAS, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 1997.
- ³² Vgl. Marie-Theres WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg i. Br. 1996.
- ³³ Vgl. *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch – Deutsch*. Griechischer Text nach der «Critical Edition of Q», hg. v. Paul Hoffmann und Christoph Heil, Darmstadt 2002, 66.
- ³⁴ Vgl. *La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, hg. v. Robert Beylot (Apocryphes 12), Turnhout 2008; dazu Jürgen TUBACH, *Die Königin von Saba. Die Wanderung einer Legende nach Äthiopien und ihre Rezeption*, in: Martin TAMCKE (Hg.), *Blicke gen Osten*. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 30), Münster 2004, 275–292.