

NOVUM TESTAMENTUM IN VETERE LATET,  
VETUS TESTAMENTUM IN NOVO PATET

НОВИЯТ ЗАВЕТ Е СКРИТ В СТАРИЯ,  
СТАРИЯТ ЗАВЕТ СЕ РАЗКРИВА ЧРЕЗ НОВИЯ

20 ГОДИНИ БИБЛЕЙСКА БИБЛИОТЕКА

Novum Testamentum in Vetere latet,  
Vetus Testamentum in Novo patet

*Новият Завет е скрит в Стария, Старият Завет  
се разкрива чрез Новия*

Поредица „Библейска библиотека“, том 12

Редактори

*Проф. Карл-Вилхелм Нибур*

*Проф. Иван Желев Димитров*

*Доц. Ивайло Найденов*

*Д-р Златина Каравълчева*

Herausgegeben von:

*Prof. Karl-Wilhelm Niebuhr*

*Prof. Ivan Zhelev Dimitrov*

*Prof. Ivaylo Naydenov*

*Dr. Zlatina Karavalcheva*

© 2023 доц. д-р Ивайло Найденов, съставител

© 2023 Златина Карчева, художник на корицата

© 2023 Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISBN 978-954-07-5704-9

София • 2023

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

**DIE GERECHTE TAMARIM STAMMBAU JESU  
- ZUR BIBLISCHEN AUFFASSUNG (VON)  
DER GERECHTIGKEIT**

*Prof Dr. Gjoko Gjorgjevski*

Theologische Fakultät

„Hl. Klement von Ohrid“ Mazedonien

Das erste Buch der neutestamentlichen Sammlung beginnt mit der Genealogie, die im ersten Buch der Bibel - Genesis - spürbar ist. Es ist eine weit verbreitete literarische Form unter den Völkern des Ostens, den eigenen Ursprung zu beschreiben und die Identität zu definieren, in der Funktion eines „Personal- ausweises“. Es spricht von der Zugehörigkeit des Stammes, seinen Ursprüngen. Aber vor allem auch von der jüdisch-semitischen Mentalität, in welcher die Geschichte nicht nur ein Notizbuch von Tatsachen ist, sondern durch die Menschen hindurchgeht und eine Kontinuität schafft, die durch die Nachfolge der Erben in der Familie oder Gemeinschaft garantiert wird. Genealogien sind nach der biblischen Auffassung keine einfachen Listen oder spärlichen Texte, sondern ein Mittel, mit dem die Bedeutung der Geschichte im Licht der Verheißungen Gottes ausgedrückt wird.

Matthäus beginnt das Evangelium mit der Genealogie Jesu. Er schrieb an Christen, die aus dem Judentum kamen, dass es für notwendig halte darauf hinzuweisen, dass Jesus Teil des Volkes Abrahams ist. In dieser Serie von 42 Generationen, unter den vielen männlichen Namen (was in Genealogien ziemlich normal

**DIE GERECHTE TAMARIM STAMMBAU JESU  
- ZUR BIBLISCHEN AUFFASSUNG (VON)  
DER GERECHTIGKEIT**

*Prof Dr. Gjoko Gjorgjevski*

Theologische Fakultät

„Hl. Klement von Ohrid“ Mazedonien

Das erste Buch der neutestamentlichen Sammlung beginnt mit der Genealogie, die im ersten Buch der Bibel - Genesis - spürbar ist. Es ist eine weit verbreitete literarische Form unter den Völkern des Ostens, den eigenen Ursprung zu beschreiben und die Identität zu definieren, in der Funktion eines „Personal-ausweises“. Es spricht von der Zugehörigkeit des Stammes, seinen Ursprüngen. Aber vor allem auch von der jüdisch-semitischen Mentalität, in welcher die Geschichte nicht nur ein Notizbuch von Tatsachen ist, sondern durch die Menschen hindurchgeht und eine Kontinuität schafft, die durch die Nachfolge der Erben in der Familie oder Gemeinschaft garantiert wird. Genealogien sind nach der biblischen Auffassung keine einfachen Listen oder spärlichen Texte, sondern ein Mittel, mit dem die Bedeutung der Geschichte im Licht der Verheißungen Gottes ausgedrückt wird.

Matthäus beginnt das Evangelium mit der Genealogie Jesu. Er schrieb an Christen, die aus dem Judentum kamen, dass er es für notwendig halte darauf hinzuweisen, dass Jesus Teil des Volkes Abrahams ist. In dieser Serie von 42 Generationen, unter den vielen männlichen Namen (was in Genealogien ziemlich normal

ist), erscheinen aber auch vier weibliche Namen: Tamar, Rahab, Rut und Batseba (1,3,5 und 6), um schließlich Maria – die Mutter Jesu zu erreichen. Es ist das spezifischste Merkmal von Matthäus Genealogie und eine absolute Neuheit in Bezug auf das Alte Testament. Nun stellt sich hier aber die Frage: Warum nennt Matthäus in der Genealogie Jesu diese Frauenfiguren? Dies sind nicht die Mütter Israels, denn weder Sarah, Rebecca noch Rachel werden erwähnt, sondern diese vier Frauen, von denen jede einen Makel hat.<sup>1</sup>

Aber gibt es gerade bei diesen vier Frauen einen gemeinsamen Nenner?<sup>2</sup> Es stehen sich im wesentlichen drei Auslegungsvorschläge gegenüber:

1. Die Frauen sind als Sünderinnen in den Stammbaum aufgenommen, um auf diese Weise die Gnade Gottes an ihnen sichtbar zu machen. Für Johannes Chrysostomos 3,2 [PG 57,34] ist dies im Sinne, „man soll die Schlechtigkeit der Vorfahren nicht verbergen, die eigene Tugend suchen und nicht mit fremden Verdiensten prahlen“, zu verstehen. Ansprechend ist dieser Gedanke bei Betseba, aber unmöglich bei Rut, auf der nach dem Alten Testament und der jüdischen Tradition kein Makel ruht. Tamar wird ebenfalls entlastet und bei Philo geradezu zum Symbol der Tugend.<sup>3</sup>

2. Eine göttliche Irregularität ist der gemeinsame Nenner zwischen den vier Frauen. Gottes Heilshandeln geht manch-

mal unerwartete Wege.<sup>4</sup>

3. Alle vier Frauen sind Nichtjüdinnen. Tamar gilt meist, aber keineswegs in der gesamten jüdischen Tradition, als Proselytin. Rut ist Moabitin, Rahab Einwohnerin des kanaanäischen Jericho. Über Betseba gibt es keine Informationen zu ihrer Herkunft. Wird sie deshalb nicht mit Namen genannt, sondern als Frau des Urija eingeführt, der bekanntlich Hethiter war (2Sam 11,3)?

Diese Sinnkonstruktion ist also nur bei Rut und Rahab ganz klar, bei Tamar gut und bei Batseba vielleicht möglich.<sup>5</sup> Das Element, das alle vereint ist, dass sie fremd sind und ihre Anwesenheit in der Genealogie Jesu so zu einem Zeichen der Universalität der Errettung wird, einer Erlösung, die nicht mehr nur als ein Privileg für das jüdische Volk eifersüchtig bewacht werden kann. Das Einbeziehen der Heiden in das Heil Israels, ein dominierendes Thema des Matthäusevangeliums, wird bereits in seinem ersten Text angesprochen.<sup>6</sup>

Auf der anderen Seite stehen die vier Frauen als ein Symbol dafür, dass die Sünde mächtig geworden war. Aber sie sind gleichzeitig auch ein Symbol dafür, dass die Gnade in Christus viel mächtiger geworden ist.<sup>7</sup>

Meine Wahl zu diesem Vortrag trifft eine der vier Frauen, nämlich Tamara, deren Geschichte in Genesis 38 aufgezeichnet ist. Eine Geschichte, die eine unerwartete Darstellung zeigt, wie man Gerechtigkeit erreicht und definiert. Tamara ist die Frau von Air, der verstirbt und sie gleichzeitig ohne Erbe zurücklässt. Ihr Schwiegervater Juda, der Sohn Israels, wird ihr seinen zweiten Sohn Onan zum Mann gegeben, der wiederum alles dafür

<sup>4</sup> Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1-7), Düsseldorf: Zürich, 2002, 134.

<sup>5</sup> A.a.O., 135.

<sup>6</sup> A.a.O., 136.

<sup>7</sup> Fritz Rienecker, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal 2008, 30.

<sup>1</sup> Das den vier Frauen Gemeinsame ist, daß sie als Ahnfrauen des ersten oder des anderen David für jüdische Empfindung anstößig waren oder anstößig hätten sein müssen, wenn auch in verschiedenem Grade und aus teilweise verschiedenen Gründen; Vgl. Theodor Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal 1984, 64-65.

<sup>2</sup> Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1-7), Düsseldorf: Zürich, 2002, 133.

<sup>3</sup> Philon, *Ueber einige Tugenden*, 221; Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1-7), Düsseldorf: Zürich, 2002, 133.

tut, um mit ihr keine Kinder zu haben und der Herr bestrafte ihn dafür mit dem Tod. Tamara zieht sich als Prostituierte an, verführt Juda, der sie nicht erkennt und so schwängert er seine Schwiegertochter. Der Unzucht beschuldigt, wurde sie von Juda vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt: „Lass sie verbrennen!“ Tamara aber beweist, dass sie keine Prostituierte ist und dass sie alles nur getan hat, um der Familie ihres Mannes einen Sohn zu geben. Wodurch Juda bekennt: „Sie ist gerechter als ich“ (1. Mose 38,26)<sup>8</sup>. Wie ist dies möglich? Tamara betrügt, verführt und bringt Juda zu einem obszönen Zustand und dennoch erklärt er sie als gerechter als sich selbst?“

Um den Text zu verdeutlichen, verwende ich hier ein exegetisches Werkzeug, nämlich die rhetorische Analyse, die die biblisch-semantische Rhetorik untersucht. Die rhetorische Analyse geht davon aus, dass die biblischen Texte mit großer Sorgfalt nach den Gesetzen einer bestimmten biblischen Rhetorik verfasst worden sind, die sich von der klassischen Phetorik, also der griechisch-römischen, unterscheidet. Für den modernen Leser sind die biblischen Texte oft nur Sammlungen von Textteilen, die nicht miteinander verwandt und verbunden sind, aber durch das vorgeschlagene exegetische Verfahren wird eine Komposition aufgezeigt, die sehr oft sorgfältig durchdacht und ausgearbeitet wurde.

Eines der wichtigsten Merkmale dieser Rhetorik ist die Binarität: Die Sachen werden zweimal gesagt, aber immer auf un-

<sup>8</sup> Es gibt andere Meinungen über die Übersetzung, die eine andere Interpretation bietet. Laut Gesenius-Kautzsch-Cowley und Waltke-O'Connor ist dieser Vers ein Beispiel für „comparison of exclusion“; siehe Gesenius-Kautzsch-Cowley, §133b, 4, wo gesagt wird: „...the phrase expresses not a comparison, but only a relation existing between one person and another...“; Vgl. B. Waltke - M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns 1990, 265, §14.4c: „In a comparison of exclusion, the subject alone possesses the quality connoted by the adjective or stative verb, to the exclusion of the thing compared.“

terschiedliche Weisen. Ein weiteres Merkmal ist der Modus, in welchem die beiden Sachen dargestellt sind: parallel oder spekulativ. Es gibt auch eine dritte Art von Anordnung, die in der Bibel sehr häufig vorkommt, dies ist die konzentrische Komposition.<sup>9</sup>

Die Bedeutung der analytischen Rhetorik besteht im Vorhandensein von Kriterien für die Abgrenzung von Texteinheiten auf verschiedenen Ebenen ihrer Organisation (Segment, Stück, Teil, Passage, Sequenz, Abschnitt). Deren Feststellung hängt von den benachbarten Entitäten ab: Sie kann nur in der Kohärenz eines einzelnen Ganzen sicher sein, wenn es möglich ist die Kohärenz der benachbarten Entitäten zu erkennen und zu bestätigen.

Der rhetorischen Analyse zufolge ist, „die Form des Textes die Grundtür, die den Zugang zum Sinngehalt öffnet.“ Die formale Ausarbeitung gibt zwar keine direkte und automatische Erfassung des Sinngehaltes wieder, aber birgt eine Symmetrie, die oft nur formal ist. Die formale Ausarbeitung kann unerwartete Verbindungen extrahieren und entdecken lassen und so den Weg aufzeigen, der befolgt werden sollte, um das Verständnis der Botschaft des Textes zu erleichtern.

Es sei darauf hingewiesen, dass diese ausgeführte Ausarbeitung jedoch nur eine Wahrscheinlichkeit ist. Die vorgeschlagene Lösung für die Zusammensetzung bleibt hypothetisch, bis die Gesamtsumme der restlichen Teile des Buches individualisiert worden sind.

Das beschriebene Ereignis mit Tamara und Juda in Genesis Kapitel 38, bricht die Geschichte von Joseph. Das Ende des vorgangenen Kapitels schließt mit den Worten: „Die Midianiter aber verkauften Josef nach Ägypten an Potifar, einen Hofbeamten des Pharaos, den Obersten der Leibwache“ (37,36), während das nächste Kapitel beginnt damit: „Josef hatte man nach Ägypten gebracht. Ein Hofbeamter des Pharaos, ein Ägypter namens

<sup>9</sup> Vgl. R. Meynet, *Analisi retorica*, 143-262 i *Rhetorical Analysis*, 19-36ss., *Leggere la Bibbia*, 99.

Potifar, der Oberste der Leibwache, hatte ihn den Ismaelitern abgekauft, die ihn dorthin gebracht hatten“ (39,1).

Es ist offensichtlich, dass Kapitel 38 und die Geschichte von Tamara und Juda textuelle Interpolationen sind, daher die Annahme, dass dieses Kapitel ein einziges Ganzes darstellt.

Es handelt sich um eine Sequenz, die drei Passagen enthält. Jede der extremen Textstellen enthält 2 Teile (1-5 und 27-20) und bildet den Rahmen für die Hauptgeschichte (6-26). Die zentrale Passage enthält 5 konzentrisch angeordnete Teile: ABCBA:

Die erste Passage besteht aus zwei Teilen, von denen jeder 3 + 1 Segment von dem Membrorum enthält. Die extremen Segmente fangen mit dem gleichen Verb an, zuerst mit wayōhī(1a) und während der letzten wəhāyāh(5c). Die Hauptverbindung zwischen den beiden Teilen ist die fünffache Verwendung von šüm+ fünf Namen: Die erste Verwendung ist mit dem großen Freund des Juda, die zweite ist mit seiner Frau und am Ende stehen noch drei weiteren Verwendungen mit seinen drei Söhnen.

1. wayōhī	bā'ēt	haliw'	wayyēred	yəhūqāh	mē'ēt'	ehāyw
	wayyēt	'ād-ʔiš	'āḏullāmī	āšəmō		hūrāh
2. wayyar'-šām	yəhūqāh	baʔ-ʔiš	kəna-ʕānī	āšəmō		šū'ac
wayyiqqāhēhā wayyābō' ʔele'ḥā						
3. wattāhar	wattéleḏ	bən	wayyiqrā'	ʔeḏ-šəmō		'er
4. wattāhar 'ōd	wattéleḏ	bən	wattiqrā'	ʔeḏ-šəmō		'ōnān
5. wattōsep 'ōd	wattéleḏ	bən	wattiqrā'	ʔeḏ-šəmō		sēlāh
wəhāyāh bikzīb baliqtāh ʔōiō						

Als Bindeglied zwischen den beiden Teilen ist die Konsonanz zwischen šū'ac (2) und sēlāh (5) bemerkenswert, sowie diejenigen der ersten beiden Verse: 'ād-ʔiš (1) und baʔ-ʔiš (2), sowie auch zwischen 'āḏullāmī (1) und kəna-ʕānī (2). Allerdings ist die bemerkenswerteste die fast identisch dreifache Übernahme der Phrase in 3,4 und 5 Vers: „ward sie schwanger und gebar einen Sohn, den nannte mit dem Namen...“

Die letzte Passage besteht aus zwei Teilen, von denen jeder 3 Segmente von Bimembrorum (zweigegliedert) enthält. Die Hauptverbindung zwischen den beiden Teilen ist die dreifache Erwähnung des „Herauskommens“ des „Erstgeborenen“ und der „Brüder“ in den Versen 28,29 und 30. Dann wird die Phrase von Vers 28 – „der rotte Faden um die Hand“ wieder in Vers 30 aufgenommen. Die Hand erscheint in dieser Passage noch zweimal in Vers 28 – „bei der Geburt streckte einer die Hand heraus“, aber gleich danach wird im nächsten Vers 29 – „Er zog aber seine Hand wieder zurück“ wiederaufgenommen. Das Ende der letzten zwei Verse ist identisch mit dem Syntagma „den nannte mit dem Namen“ (29 und 30)

27. wayōhī	bā'ēt	lidtāh			
wəhinnēh	tə'ōmīn	bəbiqtāh			
28. wayōhī	bəliqtāh	wayyitēn-	yād		
wattiqqāh	haməyalēdeḏ	wattiqšōr	'al-yādō	šānī	
lē'mōr zeh	yāšā'	ri'šōnāh			
29. wayōhī		kəməš'īb	yādō		
wəhinnēh	yāšā'	'āhīw			
wattō'mer	ma'h-pāraštā	'āle'kā	pāreš		
wayyiqrā'	šəmō		pāreš		
30. wə'ahar	yāšā'	'āhīw			
		'āšer	'al-yādō	həššānī	
wayyiqrā'	šəmō		zārah		

Die Verbindungen zwischen den extremen Passagen sind mehr als offensichtlich. Beide beginnen identisch: „Es begab sich um diese Zeit“ (1 und 27). Die stärkste Verbindung ist aber der Name, der 7-mal erscheint, während die Phrase „er heißt mit dem Namen“ 5-mal als letztes Syntagma (*Syntagma finale*) erscheint. Das Ende der ersten Passage ist eindeutig mit dem Beginn der letzten Passage durch das Verb „Geburt“ (Vers 5, 27 und 28) verbunden, während die „Brüder“ am Anfang des ersten (1) und am Ende der zweiten Passage (29 und 30) erscheinen.

1. wayyehi ehayw	ba'e'et	hahiw' wayyered	yohudah	m'e'et'
2. wayyar'-šam wayyiqqahča	wayyēt yohudāh wayyābō'	ʿaq-ʾiṣ baṭ-ʾiṣ ʾele'ha	ʿādullāmi kōna'āni	ūšəmō ūšəmō
3. watahar	wattēled	bēn	wayyiqra'	ʾet-šəmō
4. watahar ʿōd	wattēled	bēn	wattiqra'	ʾet-šəmō
5. watošep ʿōd	wattēled	bēn	wattiqra'	ʾet-šəmō
wahayāh bikzib	belidīah	ʾōtō		
27. wayyehi babiṭāh	ba'e'et	liḡtāh	wahinnēh	te'ōmim
28. wayyehi wattiqqah lē'mōr zeh	belidīah	wayyitten- hameyalledeṭ	wattiqšōr ri'šōnāh	yād ʿal-yādō šāni
29. wayyehi watto'mer	yāšā'	komešib	yādō	wahinnēh yāšā'
30. we'ahar yāšā'	ma <sup>h</sup> -pāraštā	ʾāle'kā pāreš	ʿal-e'kā pāreš	šəmō šəmō
	ʾāhīw ʾāšer	ʿal-yādō haššāni	ʿal-yādō šāni	šəmō šəmō

Die zentrale Passage besteht aus fünf konzentrisch angeordneten Teilen. Der erste Teil hat jedoch drei Stücke, die ebenfalls in einer konzentrischen Komposition angeordnet sind. Alle drei Teile sind durch die Verwendung von dem Termin „Tod“ in jedem Stück (7b, 10a und 11b), aber vor allem den ersten zwei Stücken, wobei der Termin „Tod“ in den letzten Segmenten durch die fast identische Übernahme der Phrase erscheint: „(Er) missfiel dem Herrn und so laß der Herr sterben“ (7b I 10a). Der Begriff „Bruder“ erscheint sogar 4-mal in dem Mittelstück und einmal in dem letzten Stück (8ab, 9ab und 11b), adressiert durch den Befehl von Juda an Onan: „Geh mit der Frau deines Bruders [...] ein und verschaff deinem Bruder Nachkommen“ (8ab) und wird auch in der Missachtung des Befehles von Onan verwendet, der das Gegenteil tat: „Sooft er zur Frau seines Bruders ging – um seinem Bruder Nachkommen vorzuenthalten“ (9ab).

6. wayyiqqah ʿer	ʾiṣṣāh bekōr	lō'ēr yohudāh	boḡōrō	ūšəmāh	tāmār
7. wayyehi ra'	bo'ēnē yhw		wayyami'ehū	yhw	
8. wayyō'mer wayabbēm	yohudāh ʾōiāh	lō'ōnān	bo'ē'	el-ʾēšēf	ʾāhīka ʿle'āhīka
9. wayyēda' wašīḡeṭ	ʾōnān ʾaršāh	ki llo' lō yihye'ē hazzāra' wəhāyāh	wəhāqēn ʾim-bā'	zera el-ʾēšēf	zera ʿle'āhīw
10. wayyēra' ʿad-yigdal wattēlek	bo'ēnē yhw	ʾāšer ʿāšāh	wayyāmeṭ	gam-ʾōiō	
11. wayyō'mer ʿad-yigdal wattēlek	yohudāh šēlāh tāmār	leʾāmār beni	kallāiō ki'āmar	šōbi pen-yāmōṭ wattēšeb	beṭ-ʾābik ke'ēhīw beṭ ʾāhīhā

Das Hauptglied im zweiten Stück besteht aus der Doppelaufnahme von „hinauf nach Timna zur Schafschur“ (Vers 12) und „nach Timna hinauf zur Schafschur“ (Vers 13).

Der zentrale Teil wird durch das Wechseln der Kleidung von Tamara umrahmt: „Da zog sie ihre Witwenkleider aus, legte einen Schleier über und verhüllte sich“ (14a) und schließlich: „Sie ... ging weg, ließ ihre Schleier ab und zog wieder ihre Witwenkleider an“ (19b).

14. watašar ki ra'āgāh	biḡdē wattēšeb ki-ḡādāl yohudāh ki kiššāh	ʾalmānūāh beṭṭāh šēlāh wayyāhšebēhā pāmō'ha	mē'ale'ha ʿenayim wahiw' ləzōngāh 16. wayyēi ʾet-ʿehā'	wattakās ʾāšer ʿal-ēreḡ lō' ʾiṣṣāh el-haddereḡ hoḡāh-unnā'	baššā'ip imnā'āh lō' ʾiṣṣāh ʾābō'
wayyō'mer	ki lō' yāda'	ki kiššāh	ki kiššāh	hoḡāh-unnā'	ʾābō'
watō'mer	ʾānōḡi	ʾāšallāh	gədj-ʾizrim min-baššō'n	māh-titren-lli	ki tēbō'
wayyō'mer	ʾim-titēn	erābōn	ʿad šolheka	ʾāšer ʾatren-llāk	ʾāšer
wayyō'mer	māh hāc	erābōn	ʾāšer ʾatren-llāk	ʾāšer boyaḡēkā	ʾāšer
watō'mer	hoḡāhka	hoḡāhka	umafitka	wayyitren-llāh	wayyābō'
watahar lō.	19 watašom	wattēlek			ʾāšer
watašar	šō'pāh	mē'ale'ha	wattibāš	biḡdē	ʾalmānūāh

Es ist interessant darauf hinzuweisen, dass in der zentralen Passage der Name Tamara überhaupt nicht erwähnt wird. Im

zentralen Stück wird die dreifache Erscheinung von wayyô'mer und watto'mer aufgezeichnet. Dann ist die fünffache Übernahme von natân („geben“) bemerkenswert, im Gegensatz zu dem dreifachen Drängen von Juda, welches eine fordernde Handlung von ‚gehen‘ und ‚kommen‘ dargestellt wird.

1. Juda: Lass mich zu dir kommen!
2. Tamara: Was gibst du mir, wenn du zu mir kommen darfst? (16) und
3. Er gab es ihr. Dann ging zu ihr (18).

Wichtig scheint zu sein, dass der Autor darauf hinweist, dass Juda Tamara „nicht kennt“ (kî lō' yāda'), dass er sie nicht als seine Schwiegertochter erkennt.

Der nächste Abschnitt (21-23) besteht ebenfalls aus drei konzentrisch angeordneten Stücken. Während im vorigen Abschnitt die Intention auf dem Begriff „geben“ war, erscheint hier jetzt der Begriff „nehmen“ in den extremen Teilen (20a und 23a), zusammen mit dem Begriff „senden – Sendung“ der Böckchen durch Juda (20a und 23b). Das Mittelstück ist eine chiasmatische Struktur, basierend auf der fast identischen Wiederholung des Satzes und der Behauptung, dass: „die Leute aus dem Ort“ (21a und 22b) sagten: „Hier gibt es keine Dirne“ (21b, 22b). Die Phrase, dass die Dirne nicht „zu finden“ sei, wurde dreimal markiert, einmal für jedes Stück (20b, 22a, 23b) und lö' müca 'ähhat die Rolle von *Terminus Finalis* in dem letzten Ausdruck der extremen Stücke.

20. wayyislah lāqahāi	yohūdqāh <sup>h</sup> ? hā'erābōn	ei-gədi hā'izzīm mīyyad	beyad mīyyad	rē'ēhā hā'issāh	hā'ādullāmī wə'lō' mešā'āh
21. wayyis'al ? 'ayyēh	ei-'anzē haqqədəšāh	meqomāh hiw' bā'enāyim wayyō'merū	lō'-mōr 'al-haddārek lō'-hāyīhā	bāzeh bāzeh	qedēšāh lō' mešā'āh
22. wayyāšoh wə'gam	'el-yohūdqāh 'anzē	wayyō'mer hannāqōm	'āmrū lō'-hāyīhā	bāzeh bāzeh	qedēšāh qedēšāh
23. wayyō'mer hinneh' šālāhit haggədi	yohūdqāh <sup>h</sup> tiqqah-lāh hazze' wə'attāh	pen	pen	nihyeh <sup>h</sup>	lāpūz lō' mešā'āh

Der letzte Abschnitt scheint keine starken formellen Verbindungen zu haben (mit Ausnahme der Doppelmarkierung, dass Tamara „schwanger“ ist [24b, 25b]) und der Abschnitt, und damit die gesamte Passage, endet mit Judas Behauptung, dass Tamara gerechter ist als er (26b). Es muss erwähnt werden, dass die Hauptbotschaft oft entweder in der Mitte oder am Ende des Ganzen auftritt!

Auf der Ebene der Passage wird trotz der meisten Zusammenhänge die wahre „Sünde“ des Juda besonders hervorgehoben, nämlich, dass er [Juda] seinen Sohn Sela Tamara nicht gibt (11,14,26). Eine Behauptung, die dreimal im Mittel- und in extremen Stücken erscheint.

Bleib als Witwe im Haus deines Vaters, bis mein Sohn Schela groß ist. /11

Sie hatte nämlich gemerkt, dass Schela groß geworden war, dass man sie ihm aber nicht zur Frau geben wollte. /14

Sie ist mir gegenüber im Recht, weil ich sie meinem Sohn Schela nicht zur Frau gegeben habe. /26

Juda ist also gerecht, aber Tamara ist „gerechter“ als er! Hier stellt sich die Frage: Auf was basiert die auf Tamara zugesprochene Gerechtigkeit? Was ist ihre Gerechtigkeit?

„Gerechtigkeit“ ist heute ein weit verbreitetes Wort. Vielfältig und unterschiedlich differenziert/definiert, nach dem je ideologischen und kulturellen Rahmen, in dem sie [die Gerechtigkeit] sich befindet. Die Gerechtigkeit ist vor allem in der juristischen, politischen und ethischen Sprache mit unterschiedlichen Bedeutungen und Nuancen präsent.

Im Bereich des Rechts, in denen „Gerechtigkeit“ häufig verwendet wird, ist sie durch das römische Recht ausgearbeitet und von Ulpian [*Gnaeus Domitius Aemius Ulpianus*<sup>10</sup>] formuliert:

<sup>10</sup> Domitius Ulpianus (223 oder 228n. Chr. In Rom), meist kurz Ulpian genannt, war ein römischer spätclassischer Jurist und hoher Staatsbeamter,



„Iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi“ – („Gerechtigkeit ist der beständige und immerwährende Wille, jedem sein Recht“, Dig. I, 1, 10). In dem religiös-ethischen Plan, bezieht sich der Begriff „Gerechtigkeit“, nach Thomas von Aquin, auf die Definition von Ulpian. Denn für ihn [Thomas] ist die Gerechtigkeit: „Habitudo secundum quem aliquis constanter et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit“ („Gerechtigkeit ist der Habitus, der durch konstanten und ewigen Willen einem jeden die eigenen Rechte zuschreibt“, Th. II-II, q. 58.1a).<sup>11</sup>

Im Laufe der Geschichte wurden zahlreiche Versuche unternommen, die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Rechtsschaffenheit/Milde oder Gelindigkeit<sup>12</sup>, also die Beziehung zwischen Gut und Gerechtigkeit<sup>13</sup>, als oberstes moralisches Prinzip zu bestimmen. Es wird allgemein festgestellt, dass das Schlüsselattribut der Gerechtigkeit die Gleichheit ist und dass Gleichheit eine Bedingung und Quelle der rechtsschaffenen Gemeinschaft ist. Zudem zeigt es, dass sich die Gelindigkeit/Rechtsschaffenheit in zwischenmenschlichen Beziehungen manifestiert, so dass sie

der unter anderem die Funktion des Prätorianerpräфекten ausübte. Rund ein Drittel des Stoffs der justinianischen Digesten ist seinen Werken entnommen. Über seine Person ist nur wenig bekannt.

<sup>11</sup> A. Bonora, „Giustizia“, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cimisello Balsamo 1988, 714.

<sup>12</sup> Im Altgriechischen wird Gerechtigkeit *δικαιοσύνη* genannt, während Rechtsschaffenheit, Milde oder Gelindigkeit *επιεικεια* genannt wird. Milde oder Gelindigkeit ist ein Korrektiv zur positiven Regulierung, behauptet Aristoteles, der zuerst die Funktion der Milde oder Gelindigkeit erklärt und das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Milde oder Gelindigkeit analysiert und feststellt. Gleichzeitig erklärt er, dass Milde oder Gelindigkeit die Quelle der Gerechtigkeit ist (siehe Aristotel, *Nikomahova etika*, Belgrad 1970, 1129-1130).

<sup>13</sup> Laut Cicero ist „die Gerechtigkeit die mächtigste Festung, und die Leute nennen sie durch sie gut“ (Cicero, *De officiis*, I, Kap. 7). Wenn jeder Mensch Gutes tut, dann tut es auch das Gemeinwohl. Wenn also jede Person gerecht ist, dann ist die Gemeinschaft gerecht.

immer mindestens zwei in einer Beziehung antizipiert - mit anderen Worten kann gesagt werden: Der Mensch kann nicht einfach für sich allein Gerechtigkeit haben/besitzen oder erhalten/bekommen, ohne ein beziehungstiftendes Verhältnis zu schaffen.<sup>14</sup>

Für den alttestamentlichen Mann basiert die Idee der Gerechtigkeit und die gerechte Haltung in einer bilateralen Beziehung. So wird auch Gottes Gerechtigkeit verstanden, die Israel angekündigt wird. Dieses Verständnis wird als Erlösung und rettende Tat<sup>15</sup> verstanden. Durch diese handelnde Funktion wird die Verheißung Gottes als treu bewiesen, trotz der ständigen und wiederholten Untreue seines auserwählten Volkes [Israel].

Es ist bekannt, dass im Alten Testament mit „Gerechtigkeit“ der hebräische Begriff *š'dāqā* am häufigsten übersetzt wird. Aber es ist auch bekannt, dass die Erklärung in der modernen Sprache für das menschliche Verhalten und den Zustand, durch den Begriff *šdq* beschrieben wird, dies ist ein altes Problem für die Biblexegese. Alte Übersetzungen legen nahe, dass dieses Wort als Rechtsschaffenheit verstanden werden sollte, als ein korrektes Verhalten, das auf dem Gesetz Gottes basiert. Denn es wird als Norm und absolute Idee der Gerechtigkeit verstanden. Das umgekehrte Konzept *rs'* würde in diesem Fall das Verhalten des Böswilligen darstellen, desjenigen also, der ohne das Gesetz lebt (siehe LXX *ανομος*).<sup>16</sup> Außerdem wird *š'dāqā* oft als eine universale Ordnung verstanden, die seit dem Beginn der Welt existiert und sich in der Sphäre von Gesetz, Weisheit, Natur und Kult

<sup>14</sup> L. Vuchetich, „Pravednost i pravichnost u filozofiji prava“, *Pravnik* 41 (2/1985) 71-72.

<sup>15</sup> H. Seebass, „Giustizia“, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000, 790.

<sup>16</sup> Vgl. K. Koch, *sdg*, vo E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento* (DTAT)II, Torino, Casale Monferrato 1978-1982, 463; Vgl. G. Quell, *dikaioσύνη*, vo G. Kittel – G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1-15, Brescia 1965-1989 II, 1194.

manifestiert.<sup>17</sup> Einige Biblisten verstehen diesen Begriff als ein funktionales Konzept oder vielmehr als ein Verhalten, welches als eine Art des Handelns der Gemeinschaft angemessen ist.<sup>18</sup>

Andere Biblisten sehen in der Bezeichnung *šdq* zwei Elemente: Ein moralisches Verhalten und ein gesunder Zustand der Gemeinschaft, die die Mittel und den Zweck verschmelzen lassen.<sup>19</sup> Man kann also sagen, dass die Gerechtigkeit gleichzeitig ein gesunder Zustand ist, der ein Leben in gesunden und harmonischen, sozialen Beziehungen ermöglicht. Rechtschaffen-Sein - kann nicht durch abstrakte Maßnahmen beurteilt werden, sondern nur auf der Grundlage der Beziehung der Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen. Auf der Grundlage dieser Argumentation verweisen einige Biblisten darauf, dass die am besten geeignete Übersetzung von *šdq* - „treu und loyal gegenüber der Gemeinschaft“, als Bedeutung haben sollte. „Gemäß der Schrift gerecht zu sein“ wird nicht an einem abstrakten und absoluten Maß gemessen, sondern an den spezifischen Bedürfnissen, die sich aus den Beziehungen der Gemeinschaft zu Gott und zu anderen Menschen ergibt.<sup>20</sup>

Lasst uns zu unserer Geschichte zurückkehren. Nach der alttestamentlichen Praxis sollte Juda, nach dem Tod von Onan, Tamara an seinen nächsten Sohn Sela (1Mojs 38,26) übergeben.

Wir haben gesehen, dass die Hauptbotschaft oft entweder in der Mitte oder am Ende des Ganzen auftritt! Diesen Aspekt möchte ich noch etwas genauer hervorheben: (nämlich) Die

<sup>17</sup> Vgl. K. Koch, *šdq*, DTAT II, 464; Idem, *šdqim* AT, Heidelberg 1953; H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, BHT 40, Tübingen 1968, 69; A. Jepsen, *šdq und šdqh, Gottes Wort und Gottes Land*, FS Hertzberg, Göttingen 1965, 78-89.

<sup>18</sup> Vgl. K. Koch, *šdq*, DTAT II, 464-465; O. Da Spinetoli, „La ‘giustizia’ nella Bibbia“, *Bibbia e Oriente* 13 (1971) 241-254; F. Crüsemann, „Jahwes Gerechtigkeit im Alten Testament“, *Evangelische Theologie* 36 (1976) 427-450.

<sup>19</sup> Vgl. K. Koch, *šdq*, DTAT II, 465; J. Pedersen, *Israel*, London 1926, 378.

<sup>20</sup> A. Bonora, „Giustizia“, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 714.

zentrale Passage endet mit Juda Behauptung, dass Tamara gerechter als er ist (26b) und die Behauptung, dass die wahre „Sünde“ des Judas ist, dass er [Juda] seinen Sohn Sela Tamara nicht gibt (11,14,26) – die dreimal in der Mitte und in extremen Stücken der zentralen Passagen erscheint.

Dies aber tat er nicht, weil er Angst hatte, dass der jüngste Sohn wie seine älteren Brüder sterben würde (1Moise 38,11). Es scheint, dass Juda sich nicht um die Familie des Erstgeborenen kümmert, dem die Vererbung gehört. Tamara, obwohl sie extreme Mittel und Handlungen verwendet, zeigt Treue gegenüber der Familie ihres Mannes als eine Gemeinschaft. Sie versucht zu jedem Preis diese Loyalität zu zeigen und einen Erben zu gewährleisten. Nach den bestehenden moralischen Kriterien würde man sagen, dass Tamara extrem unmoralisch und ungerecht handelt. Aber aus der Sicht der Loyalität gegenüber der Gemeinschaft betrachtet, erweist sie sich als gerechter als Juda. Die gemeinshaftliche Beziehung wird in diesem Fall das Kriterium, welches eine richtige Beurteilung, ob eine Person gerecht oder nicht gerecht ist, geben kann.<sup>21</sup>

Tamara kann als eine böse Frau gesehen werden, die die Ursache für den Tod ihres Mannes ist, die dann als untreu und als Prostituierte dargestellt wird. Deshalb verdient sie nicht zu leben. So meinte es Juda wirklich.

Aber Tamara ist die einzige, die nicht an sich und ihre Interessen dachte. Im Gegenteil, sie riskiert nicht nur ihre Würde, sondern auch ihr eigenes Leben. Paradoxerweise aber ist sie diejenige, die sich der Rettung der Familie Juda widmet.

Das Verbrechen von Juda besteht darin, das Leben zu unterdrücken, so als ob er die Macht hätte es zu geben oder es zu leugnen. Juda wollte sein Leben sicher und abgesichert halten, während man um sein Leben zu erhalten und zu retten die Haltung braucht, in der man sich selbst und sein Leben hergibt.

<sup>21</sup> A.a.O., 714-716.

Juda dachte, seine Schwiegertochter auf diese Weise ohne Verpflichtungen loszuwerden: Aber jetzt wird sie für immer an ihn und seine Familie gebunden sein. Im Gegenteil, er ist ein Schuldner für die Fortsetzung seines Lebens durch die Fortsetzung seines Erbes.

Tamara ist also eine Frau, die ihre Rolle als Ehefrau letztlich bis zu Ende akzeptiert hat, weil sie die neue Familie und deren Gesetze vollständig integrierte. Mit Geduld und Bereitschaft empfängt sie zuerst einen anderen Mann und kehrt dann zu ihr nach Hause zurück und wartet. Sie erweist sich als eine tapfere Frau, die nicht Gerechtigkeit für sich selbst sucht, sondern für die Familie, von der sie ein Teil geworden ist. Um ihren Glauben und ihre Verpflichtung zu bewahren, handelt sie dann sündhaft. Obwohl sie mit Betrug und Schlaueit bekommt, was ihr mit Recht gehört.

Für die Bibel ist Gerechtigkeit eine Garantie für einen Raum von Beziehungen, welche die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und den Menschen unter sich begründet und bewahrt. Gottes Gerechtigkeit fällt mit dem rettenden Handeln Gottes zusammen. Nämlich der Gott, der die Einheit rechtfertigt und stärkt, schafft auch eine neue Gesellschaft für diejenigen, die an ihn glauben. Diese Handlung liefert einen schützenden Zustand von Sünde und Selbstliebe, die Hindernisse für die Einheit mit Gott und anderen Menschen darstellen.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> A.a.O., 725-726.

### Апстракт:

#### „Праведната Тамара од Исусовиот родослов. Осврт врз библиското сфаќање за праведноста“

Евангелието според Матеј започнува со Исусовата генеалогija, каде во серија од 42 генерации, меѓу многуте машки имиња, се појавуваат и четири женски имиња, меѓу кои и она на Тамара (1,3). Се поставува прашањето: зошто Матеј, како единствени жени во Исусовата генеалогija ги именува токму и само овие женски фигури, од кои секоја има некакоја фалинка? Сторијата за Тамара е забележана во Битие 38, сторија која илустрира една за нас неочекувана претстава за начин на остварување и дефинирање на правдата. При обработка на библискиот текст, како егзегетска алапка е применета реторичката анализа, која претпоставува дека библиските текстови се составени со голема грижа, следејќи ги законите на една специфична библиска реторика. Предложена егзегетска постапка се обидува да посочи на една внимателно обмислена и елаборирана композиција, во насока на разјаснување на праведноста на Тамара врз основа на автентичното библиско сфаќање за правдата и праведноста.