

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die Nichtjuden und die Thora in Matthäus“

Verfasser

Jürgen Fesenmayr

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 347 043

Studienrichtung lt. Studienplan: Lehramtsstudium ev. Theologie + Frz.

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Öhler Markus

Meinen Eltern

& Michèle

Die Nichtjuden und die Thora in Matthäus

Inhaltsverzeichnis

Erster Teil

A.) Der ὄχλος-Begriff

- I.) *Ethnizität*
- II.) *ὄχλος-Gruppe oder –gruppen?*
- III.) *ὄχλος-λαός-Beziehung in 27,25*
- IV.) *Konklusion*

B.) Die Muri-Frage

- I.) *Heimat des Matthäus(-evangeliums)?*
- II.) *Intra-muros oder Extra-muros?*
- III.) *ἐκκλησία*
- IV.) *Perspektivenwechsel*
- V.) *Konklusion*

C.) Zur Frage nach Bund und Mission in Matthäus

- I.) *Zur Frage nach dem Bund*
 - I.I.) λαός-Begriff*
 - I.II.) 8,5-13*
 - I.II.i.) Zur vertiefenden Definition von „Bund“*
 - I.II.ii.) Konklusion*

II.) Mission (und Verfolgung) in Matthäus

II.I.) Drei Hypothesen

II.II.) Frühschichthypothese

II.III.) Fortwährende Gültigkeit der Prophetie aus 10,5b?

II.IV.) Zum Verhältnis von 10,5-6 und 28,18

II.V.) 5,10-12

II.V.i.) Gerechtigkeit als Auslöser für Verfolgung

II.V.ii.) 5,11

II. V.iii.) 5,12

II. VI.) Mission und Verfolgung in 10,5f

II. VII.) 23,34

II. VIII.) 24,9 und 24,14

II. IX.) Resümee

Zweiter Teil

A.) Die Tora

I.) Sola Gratia, sola Fide

II.) Der Wille Gottes

II.I.) Der Sabbat

II.II.) Tischgemeinschaft

II.I.i.) 15,1-20

II.I.ii.) 15,21-28

II.I.ii.i.) Nichtjudenmission in 15,21-28

II.I.ii.ii.) Frage nach der gemeindeinternen Bedeutungsdimension
der Kananäerin

II.III.) Beschneidung

Konklusion

Vorwort

Bewegt von der Frage nach den christlichen Wurzeln und der Trennung von „Judentum und Christentum“ habe ich mich in den letzten Jahren zunehmend für das heutige wie auch das zeitgenössische Judentum von Jesus aus Nazareth zu interessieren begonnen. Mein Interesse in den letzten Monaten vor Beginn der Diplomarbeit galt vor allem der Bedeutung der Thora für Juden, die zum Glauben an Jesus gefunden haben. Das Matthäusevangelium drängte sich deshalb wie von selbst als Gegenstand der Betrachtungen in dieser Arbeit auf. In ihm strömen innerjüdische Debatten über das Gesetz zur Zeit des Matthäus zusammen und lassen tief blicken in des Evangelisten Verständnis von der Thora. In der folgenden Arbeit geht es aber freilich nicht um die Gesetzesobservanz der Juden in Matthäus – diese wird im Fortlauf der Arbeit immer selbstverständlicher –, sondern jene der konvertierten Nichtjuden. Sie scheinen in der Tat nur eine marginale Bedeutung in der/den Matthäusgemeinde(n) gehabt zu haben. De facto will ich aber zeigen, dass Matthäus beim Verfassen seines Evangeliums diese sehr wohl berücksichtigt hat. Ich werde deshalb im Folgenden den Versuch wagen, eine eindrückliche und nahezu einzigartige Begegnung zwischen Judentum und Nichtjudentum zu schildern.

Der größte Teil dieser Arbeit widmet sich grundlegenden Fragen über Herkunft des Evangeliums, Beziehung zum Judentum, Bund mit Israel und Mission und Verfolgung in Matthäus. Die Klärung dieser Sachbereiche schien mir unerlässlich, um mich dem Thema auf professionelle Weise anzunähern. Ich behaupte hier einfach vorab schon, dass dieser Zugang sich bewährt hat, denn viele Probleme, die sich in der Folge in der Auseinandersetzung mit dem matthäischen Thoraverständnis aufdrängen, erübrigen sich dank der getanen Vorarbeit wie von selbst.

Während der Lektüre dieser Arbeit mag sich der Leser bzw. die Leserin über zwei Phänomene verwundern. Einerseits sollte hier die durchgängige und gleichzeitige Einzahl- und Mehrzahlformulierung für „die Gemeinde(n)“ des Matthäus erwähnt werden, andererseits das dichotomische Problem von hellenistischer und jüdischer Kultur in Matthäus, wie dies vor allem Frankemölle und Wong zur Sprache bringen. Beide Themen hätten es an und für sich verdient auch hier in aller Ausführlichkeit behandelt zu werden. Die Wahl der behandelten Themen ergibt sich jedoch nicht immer aus mathematisch genauer Berechnung, so dass auch willkürliche Entscheidungen das Ausleseverfahren mitgeprägt haben. Dies sehe ich als unerlässliche Begleiterscheinung jeder wissenschaftlichen Arbeit an. Damit will ich aber nicht einer

beflissentlichen Übergehung dieser Probleme das Wort reden. Hie und da widme ich mich in der Tat diesen zwei Problemen; was man trotz alle dem vermissen wird, ist eine eigenständige und ausführliche Erarbeitung bzw. Positionierung im Bezug auf diese zwei Fragestellungen. Dementsprechend „vage“ können deshalb auch die Formulierungen ausfallen.

Danksagung

Ich möchte mich besonders bei Professor Öhler für seinen Einsatz bedanken. Er stand mir von Beginn an zur Seite und half mir dabei auf das Wesentliche konzentriert zu bleiben. Seine Vorschläge waren mir auf jeden Fall guter Rat. Auch möchte ich mich für sein Vertrauen und die Freiheit, die es mir ermöglichte meiner Kreativität Ausdruck zu verleihen, bedanken. Mein Dank gilt zuletzt aber auch Herrn Simon Kontas, der dank seiner schriftstellerischen Begabungen den Text auf orthographische Fehler hin korrekturlas.

Einleitung

Ich möchte meiner Arbeit zu Beginn eine kurze terminologische Reflexion über die Begriffe „Judenchristen und Nichtjuden“ voranstellen, da sie sich vom Thema und seinem Inhalt, dem Matthäusevangelium, nahezu wie von selbst ergeben – im Evangelium ist in der Tat an vielen Stellen eine recht offensichtliche Frontstellung bzw. ein starkes Spannungsverhältnis zwischen „Judenchristen und Nichtjuden“ vernehmbar. Entsprechend der Chronologie meiner Arbeit, die sich zuerst ausführlicher mit dem zeitgenössischen Judentum des Matthäus auseinandersetzt, möchte ich mich, in einem ersten Schritt, mit dem Begriff „Judenchristen“ beschäftigen. Freilich soll in einem zweiten Schritt auch der „Nichtjudenbegriff“ behandelt werden, da dieser insbesondere den zweiten Teil meiner Arbeit prägen wird. Dem „Judenchristenbegriff“ soll jedoch auf Grund seiner Komplexität mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die ersten nachösterlichen Jesusgläubigen waren allesamt palästinensische Juden, wenn auch manche, wie Philippus (Lk 6,14 u.a.), griechische Namen trugen. Wohl nur kurze Zeit später – so zumindest wird dies in Apg 6f suggeriert - gesellen sich auch vermehrt hellenistische Juden zu den ersten Jesusgläubigen. Diese zwei Gruppen mögen von nun an den gleichen Glauben haben, in der Praxis trennt sie nichtsdestoweniger ihre Kultur und ihre Sprache. Bis sich im Weiteren Paulus als erster Jude zur Nichtjudenmission aufgerufen verpflichtet, müssen wiederum einige Jahre vergangen sein. Wie dem auch sei, so verbindet diese Entwicklung das sich ständig verändernde Beziehungsgeflecht von „Glaube an Jesus“ und „Judentum“. Somit bleibt auch Paulus, wenn auch am äußersten Rande des Gefalles – denn bei ihm scheint die Thora gar nicht oder kaum mehr von Bedeutung zu sein¹ – in einem gewissen, obgleich antithetischen Beziehungsverhältnis zum Judentum. Im gleichen Moment gab es aber auch etliche Gemeinden, die auch noch nach den ersten palästinensischen bzw. hellenistischen Juden, ihren „Glauben an

¹ Wander, Bernd, Art. *Judenchristen*, in: RGG, (Hg.) Betz, Hans Dieter (u.a.), IV Band, Tübingen, 4. Auflage, 2001, S. 603.

Wander bestätigt meine Aussage über die Nachlässigkeit der Thora (bei Paulus) im Hinblick auf die Nichtjudenmission, meint aber zugleich, dass dieser selbst die Thora stets noch treu befolgt hat.

Vgl. Harrington, Daniel J., *Matthew and Paul*, in: *Matthew and His Christian Contemporaries*, (Hg.) Sim, David C., Repschinski, Boris, New York, 2008, S. 15-18.

Harrington sieht dies ähnlich, wenngleich er um einiges differenzierender vorgeht. Das Gesetz war insofern notwendig „[as it] served positively as a disciplinarian until Christ came (Gal 3,24) and revealed the need that Jews (along with Gentiles) had for the revelation of God’s righteousness in Christ“. Das Gebot der Liebe setzt deshalb weder Beschneidung, noch Sabbatobservanz, noch irgendwelche Speiße- oder Reinheitsgebote voraus. Judenchristen, die das Gesetz befolgten, versuchten dies den Cfor nicht.

Jesus“ und ihre „Judaizität“, d.h. ihre jüdische Kultur, als aufs Engste ineinander verwoben verstehen: so z.B. in moderater Form die johanneischen Gläubigen; dann aber vor allem die matthäischen Gemeindemitglieder.

Adolf von Harnack unterscheidet in seinem Geschichtsüberblick des frühen Christentums zwischen „Judenchristen“ und „Heidenchristen“.² Diese Unterscheidung mag grobflächig zwar stimmen, ist aber gerade dann unangebracht, wenn es im ersten Jahrhundert darum geht, einerseits zwischen denjenigen Christusgläubigen zu unterscheiden, die an Christus glauben, aber das Gesetz vernachlässigen (Johannes) und denen, die zwar ebenfalls an Christus glauben, aber das Gesetz in Ehren halten (Matthäus), andererseits zwischen denjenigen zu differenzieren, die an Jesus glauben als dem Messias des israelischen Volkes (die Jünger und Apostel Jesu) und denen, die in Jesus „Gott auf Erden“ (Emmanuel) sehen und an ihn auch nach dessen Verscheiden als „Gottes fortwährende Gegenwart unter den Gemeindemitgliedern“ festhalten (Matthäus).³

Ferner ist auch danach zu fragen, ob „Judenchrist“ gerade im Bezug auf das Matthäusevangelium nicht insofern irreführend ist, weil der Begriff „Χριστιανός“, obgleich er vielleicht schon benützt worden sein mag (Apg 11,26; 26,28) – dann würden wir den Begriff recht früh datieren –, von Matthäus „wohl“⁴ niemals als legitime Selbstbezeichnung erachtet werden hätte können; denn dann würde er seine eigenen Ambitionen, nämlich durch seine Gemeinde(n) das wahre Israel zu repräsentieren, zugleich auch aufgeben müssen.

² Adolf, Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Band 1, Leipzig, 4. Auflage, 1924.

³ Wander, S. 602-603.

Wander kennt auch zumindest vier verschiedene Judenchristenfraktionen, wenngleich sie bei ihm etwas anders ausfallen: zuerst Leute, wie z.B. der Herrenbruder Jakobus, der die Tora treu bewahrt und ausschließlich in Palästina Mission betreibt; dann Leute wie Petrus, der Judentum und Nichtjudentum unter Berücksichtigung von „Minimalgeboten“ zu koexistenzfähigen Kulturen transformieren will; ferner selbstverständlich auch für den die Tora bezüglich der Mission keine Rolle spielt und zuletzt „radikale Juden“, die „das Anliegen des Paulus nicht duldeten und als sog. „Gegner“ in den pln. Briefen auftauchen“.

⁴ Gewisse Zweifel müssen sich hier mit Recht Raum verschaffen, denn, wie ich im Unterpunkt „λαὸς“ zeigen werde, könnte „Jude“ von nun an nur mehr eine Kultur, aber nicht mehr das Gottesvolk bezeichnen. Dann wäre eventuell der Begriff „Christ“ als Ersatzbegriff denkbar. Nur fragt sich dann, wieso dieser bei Mt nirgendwo Erwähnung findet.

Des Weiteren darf auch auf Grund einer anzunehmenden Anachronie des Christ- bzw. Christentumsbegriffes⁵ gefragt werden, ob Juden, die sich doch eindeutig dem Judentum zugehörig fühlten, mit dem Begriff „Christ“ bezeichnet werden können, wo doch dieser ziemlich rasch schon mehr als nur den Glauben an die Auferstehung Jesu implizierte. Man muss glaube ich, schon recht früh – vielleicht etwa nach 70 n.Chr. – hinter den mit „Christen“ oder „Christentum“ assoziierten Begriffen ein religiöses Phänomen erblicken, welches sich durch eigene Feiern, eine spezifische Ethik, Bräuche und eigene Sozialstrukturen auszeichnet, - die zum großen Teil zwar auch dem Judentum entnommen wurden, sich dann aber durch andere Einflüsse ebenfalls (stark) veränderten. Matthäus dürfte wohl die Taufe praktiziert⁶, aber ansonsten vor allem den jüdischen Sabbat gepflegt haben.⁷ Des Weiteren kennt Matthäus zwar durchaus das Liebesgebot des Nächsten, jedoch ist danach zu fragen, wer wirklich der Nächste im Matthäusevangelium ist.⁸ In einem weiteren Punkt scheint/scheinen die Gemeinden des Matthäus, trotz aller Enthierarchisierungsversuche, im Großen und Ganzen die Struktur von Lehrern (10,24) und „Propheten, Weisen und Schriftgelehrten“ (13,52; 23,34) der jüdischen

⁵ Vgl. Koschorke, Klaus, *Christentum (kirchengeschichtlich)*, in: KGG, (Hg.) Betz, Hans-Dieter, Band 2, Tübingen, 4. Auflage, 1999, S. 197.

Lk, der als erstes den Χριστιανός-Begriff verwendet, schreibt im Jahre 90 oder später seine Apostelgeschichte. „Christentum“ fällt zum ersten Mal bei Ignatius von Antichia im ersten Drittel des 2. Jhdts.

⁶ Wenngleich auch dies unsicher ist: in 3,16 lässt sich Jesus zwar taufen, ansonsten schweigt Mt bis 28,19 über diese Praxis – 3,6f verweist auf Johannes den Täufer und bezeichnet wohl eher die Gepflogenheiten seiner Jünger und nicht die seiner Gemeinde(n). Auch wenn 28,19 ein Aufruf und keine Gegebenheit des Mt wiedergibt, so wäre es doch äußerst skurril, wenn Mt zur Mission und zur Taufe appelliert, ohne dass die Täufer getauft wären. Die wirkliche gemeindeinterne Handhabung der matthäischen Taufpraxis verbleibt somit nicht ganz fassbar.

⁷ Yang, Yong-Eui, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*, Sheffield, 1997, S. 272.

Der Sabbath findet etliche Male Erwähnung in Mt (12,1f; 24,20; 28,1), whrs. gerade deshalb, weil seine Handhabung auch ein Streitpunkt zwischen den Pharisäern und Mt ist. Laut Yang lässt Mt die Sabbatherwähnungen aus Lk und Mk gerade dann weg, wenn diese jenen als rein materielle, d.h. leblose jüdische Verpflichtung präsentieren: „since he was deeply concerned about the legalistic observance of the sabbath in his community, he sometimes modifies or even omits certain sabbath passages or phrases which he thinks might unnecessarily encourage such a legalistic tendency.“ Der Sabbath wird folglich weiterhin in Mt gepflegt, wenn auch auf denkbar andere Weise als dies die Pharisäer tun.

⁸ Der ἀδελφός-Begriff, welcher diesbezüglich sicherlich zu den Schlüsselbegriffen in Mt gehört, deutet eher auf Abgrenzung und Ausschließung hin: er findet vor allem in den katechetischen Teilabschnitten Verwendung (5,22-24. 47; 7,3-5; 18,15f) und bezeichnet dort ausnahmslos Gemeindeglieder. Die matthäische Polemik gegen Nichtjuden untermauert des Weiteren noch diese Annahme! Andererseits ist die Bergpredigt derart umfassend und universal gefasst, dass die goldene Regel oder das Nächstenliebegebot nicht allein auf die Matthäusgemeinde reduziert werden kann. Universalismus und Partikularismus, befinden durch den antiochenischen Kontext des Mts, stehen in diesem Evangelium in ständiger Spannung.

Synagogen zu übernehmen.⁹ Und zuletzt ist in Matthäus ganz offensichtlich der Glaube ohne Werke tot und deshalb werden diese zwei Ebenen in typisch jüdischer Manier konsequent aufeinander bezogen.¹⁰ Dieses „Christentumsdefizit“ zeigt sich endlich auch am deutlichsten durch die sozialhistorische Einbettung des Matthäusevangeliums: das ganze Evangelium hindurch, von manchen Ausnahmen abgesehen, hinter denen wahrscheinlich christliche Antinomisten zu vermuten sind, zeigt sich eine energische Auseinandersetzung vor allem zwischen Matthäus und dem zeitgenössischen Hauptstrom des Judentums einerseits, aber auch zwischen Matthäus und den Nichtjuden andererseits.

Die äußerst feindlich geführte Auseinandersetzung zum rabbinischen Judentum führt in Matthäus zu einem ganz offensichtlich noch andauernden Ablösungsprozess. Dieser Umstand erklärt schlussendlich auch wieso Matthäus so sehr auf seine eigene Rechtsgläubigkeit pocht; ferner aber auch seine schroffe Abgrenzung und Ablehnung der nichtjüdischen Welt. Durch den Kontext Antiochia, in dem Matthäus schreibt, lassen sich gewisse Ideen des Evangeliums besser erklären, ohne dass deshalb ein christlicher Hintergrund - z.B. paulinischer Einfluss – angenommen werden muss. Matthäus ist also durch und durch „hellenistischer Jude“: ein Jude wohlgerichtet, der zum Glaube an Jesus gefunden hat. In der englischsprachigen Literatur finden sich deshalb immer häufiger die Wendungen „jewish followers of Christ/Jesus“ – so z.B. bei Sim oder Overman - oder „jewish believer in Christ/Jesus“, um der durch das Matthäusevangelium bedingten „Sonderstellung des Glaubens an Jesus“ Rechnung zu tragen. Ich finde gerade erste Wortkreation im Bezug auf das Matthäusevangelium passend, denn zuletzt (28,20) heißt es, dass Jesu Jünger in die Welt gehen sollen und lehren, was Jesus ihnen gelehrt hat, d.h. in die Fußstapfen des Meisters treten, womit sie schlussendlich vollends „Christus nachfolgen“.

In meiner Arbeit werde ich aus philologischen Gründen jedoch den generischen Begriff „Judenchristen“ für die Matthäusgemeinde(n) benützen, weil „jüdische Christuskollegen“

⁹ Sim, David C., *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, Cambridge, 1996, S. 184.

Neben den eben genannten Ämtern hebt Sim in einem weiteren Punkt, den ich zugegebenermaßen auch noch miteinfließen lassen hätte können, – im Speziellen typische jüdische Demutshandlungen und bräuche wie Almosen geben, Fasten und Gebete als fortwährende matthäische Traditionen - hervor. Vielleicht hätte man hier noch die Tempelsteuerrückzahlung, die ebenfalls auf eine lebende Tradition hindeuten lässt, hinzufügen können.

¹⁰ Bemerkenswert ist der Umstand, dass Mt die Pharisäer permanent für ihr Verhalten kritisiert, jedoch nie daran gedenkt, die Satzungen der Tora ganz allgemein als unverbindlich anzusehen. Ferner hält Mt auch an keiner einzigen Stelle einen Diskurs über die Beziehung von Gesetz und Glaube, so als würden sich die zwei naturgemäß bedingen – wie dies ohnedies immer der Fall im Judentum war.

einerseits für viele stets noch befremdend anmuten muss, und andererseits mit dem Begriff „Judenchrist“ in der Wissenschaftswelt zwei historische Fakten assoziiert werden: zuerst nämlich die Kontinuität zum Jerusalemer Judentum der ersten Stunde, welches zum Glauben an Jesus gefunden hat und dann auch die sukzessive Ausrottung desselben in den darauffolgenden Jahrhunderten. Beide Pole sind auch in Matthäus erkennbar, weshalb ich den Begriff „Judenchristentum“ beibehalten möchte. Trotz allem soll auch während der Arbeit die unter „jewish followers of Christ/Jesus“ angeschnittenen Punkte mitreflektiert werden.

Der „Heidenbegriff“ wird auf Grund seiner äußerst anrühigen Konnotationen, die er in den letzten 2000 Jahren Christentumsgeschichte erfahren hat, im Gesamten meiner Arbeit durch „Nichtjuden“ ersetzt.¹¹ Dabei muss kritisch nachgefragt werden, ob Matthäus hinter „ἔθνη“, also den Nichtjuden, prinzipiell auch Jesusgläubige sieht. Das Matthäusevangelium spricht wohl wie kein anderes Evangelium direkt in die Situation seiner Gemeinde(n). Die Frage nach den anderen Christen ergibt sich folglich immer nur indirekt. Ob aus dem ἔθνη-Begriff andere Christen ausgenommen sind, kann nicht beantwortet werden, weil andere Christen in Matthäus nicht positiv vermerkt werden. Im Gegenteil, es gibt falsche Propheten, Christusse und Antinomisten, die die Matthäusgläubigen von der Thoraübung abhalten wollen, falsche Prophezeiungen tätigen und selbst unmoralisch leben (7,15-23; 24,10-12 u.a.). Diese Leute sind dann mit dem „Nichtjudenbegriff“ wohl auch impliziert – das muss aber eine Hypothese bleiben, weil das Matthäusevangelium darüber keine klare Auskunft gibt.

¹¹ Ausnahmen stellen Zitate und gedankliche Widergaben der von mir zitierten Autoren dar. Das soll aber durch Anführungszeichen zur Geltung gebracht werden.

Erster Teil

A.) Der ὄχλος-Begriff

I.) Ethnizität

In einem ersten Schritt möchte ich mich dem ὄχλος-Begriff zuwenden. Die Auseinandersetzung mit ὄχλος ist insofern unvermeidlich, weil in ihm mehrere wesentliche Fragen nach der matthäischen Grundhaltung dem Judentum wie auch den Nichtjuden gegenüber zusammenfließen: Welche Grundhaltung ist von Nöten, um in Jesu Nachfolge gelangen zu können? Was für eine Volksgruppe umfasst dieser Begriff und inwiefern lässt er Rückschlüsse über die ethnische Zusammensetzung der Matthäusgemeinde(n) zu? Ist in diesem Begriff vielleicht der schmale Grat zwischen Verwerfung und Verheißung der Person Jesus angelegt? Und lässt sich vielleicht zuletzt von ihm etwas Genaueres über die Verhältnisse in der/den Matthäusgemeinde(n) sagen? Wenngleich ich all diese Fragen nicht auf den ersten Seiten meiner Arbeit beantworten kann, so sollen sie doch auch im weiteren Verlauf der Arbeit mitberücksichtigt werden.

Der ὄχλος-Begriff tritt zum ersten Mal in 4,25 in Erscheinung. Dieser und die zwei vorhergehenden Verse sind entscheidende Verständnistützen in der Frage nach der Bedeutung des Begriffes. Geographisch und – davon abgeleitet – ethnisch sind diese Verse recht aufschlussreich. In 4,24 heißt es, dass die Kunde von ihm „ganz Syrien“ erreichte. Die Wendung „ὅλην τὴν Συρίαν“ veranlasste manche hinter Syrien die Heimat der Matthäusgemeinden¹² (starke Minderheitsmeinung) und die anderen die römische Provinz oder die Region Syrien

¹² Senior, Donald, *Matthew*, Nashville, 1998, S. 66.

Senior Donald verweist auf das Fehlen einer Parallele bei Mk. und geht trotz der möglichen Provinz- oder Regionanspielung von einem Verweis auf den Ursprungsort der matthäischen Gemeinden aus.

Keener, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Cambridge, 1999, S. 158.

Für Keener Craig muss die eine Annahme, nämlich der Verweis auf Matthäusgemeinden in Syrien, die andere, dass es sich nämlich um eine Region handeln könnte, nicht ausschließen.

(starke Mehrheitsmeinung) mit mehrheitlich nicht-jüdischer Population zu vermuten.¹³ Logischerweise lassen sich daraus keine zwingenden Schlussfolgerungen für die mit ὄχλος verbundenen Ethnien erstellen – im Sinne von ausschließlich Juden im Falle der Matthäusevangelienhypothese und mehreren Ethnien im anderen Fall. Die Mehrheit jedoch optiert für eine jüdisch-ethnische Einheit hinter ὄχλος, weil das jüdische Galiläa um die unter 4,25 aufgezählten Gebiete erweitert werden soll – wodurch ausschließlich Juden in den Blick kommen würden.¹⁴ Viel plausibler erscheint meines Erachtens in 4,24 und 4,25 aber eine Anspielung auf das alttestamentliche Israel mit dessen Begrenzungen.¹⁵ Des Weiteren stimme

¹³ Cousland, J.R.C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden, 2002, S. 54-56.

Am stärksten entfaltet sich diese Debatte bei J.R.C. Cousland, der zwischen der Provinz und der Region Syrien unterscheidet. Bei Strabo findet sich eine Unterteilung der Provinz, die zwar recht vage ist, aber erahnen lässt wie groß diese Provinz gewesen sein muss. Matthäus würde dann die Provinz erwähnen um Jesu Bekanntheitsgrad zu veranschaulichen. Die Provinz findet auch im lukanischen Doppelwerk häufige Erwähnungen: Lk. 2,2; Apg.15,23, 41; 18,18; Die Region findet andererseits Erwähnung in der Mischna, im Talmud und bei (Gal. 1,21) und meint ein eingeschränktes Territorium zu Palästina angrenzend und im Norden bis nach Antiochien bzw. im Osten bis nach Damskus reichend. Auf Grund der jüdischen Herkunft des Autors des Evangeliums entscheidet sich Cousland für die letzte Alternative. Es handelt sich insofern um eine mehrheitlich nichtjüdische Region mit signifikanter Judenpräsenz.

Nolland, John, *The Gospel of Matthew, A commentary on the greek text*, Michigan, 2005, S. 183.

Nolland John betont die Verweisrichtung von „ganz Syrien“. Würde die Wendung auf den darauffolgenden Vers, also 4,25, Bezug nehmen, dann würden wohl alle danach aufgezählten Gebiete unter Syrien fallen und konsequenterweise die Provinz Syrien gemeint sein. Da sich aber „ganz Syrien“ laut Nolland nur auf vorhergehendes beziehen kann, ist eine solche Deutung ausgeschlossen. Wir haben es folglich mit der Region Syrien zu tun.

¹⁴ Schnackenburg, Rudolf, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, Würzburg, 1991, S. 44.

Rudolf Schnackenburg deutet „ganz Syrien“ als Echo der Wirkmächtigkeit Jesu. Davon löst er die in Vers 25 aufgezählten Gebiete ab. Letztere sind zwar nicht einheitlich jüdisch – wie die stark hellenisierte Dekapolis –, jedoch intendieren diese primär den „Aktionskreis Galiläa“ zu erweitern und haben nicht als Ziel „ein über das jüdische Volk ausgreifendes Wirken Jesu anzudeuten“. Weil diese Gebiete nur die Erweiterung den Aktionskreis andeuten so können in diesem Gebiet nur Juden gemeint sein. Die Kunde von Jesus erging insofern nur an die dort lebenden Juden.

¹⁵ Lohfink, Gerhard, *Wem gilt die Bergpredigt?*, Tübingen, 1985, S. 274-276.

Galiläa, Peräa und Judäa werden vor allem in der Mischna zu Israel gerechnet. Syrien wird dann in diesem Kontext als die an Galiläa angrenzende Region verstanden. Die markinischen Orte Tyrus, Sidon und Idumäa fallen logischerweise weg und an ihre Stelle tritt die Dekapolis, die nach dem damaligen Ideal – vor allem unter Davids und Alexander Janneus Herrschaft – innerhalb der israelischen Grenzen lag/liegen sollte.

Davies, W.D., Allison, Dale C. J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, in : International Critical Commentary, Band 1, Edinburgh, 1988, S. 417.

Davies und Allison zeigen mit beeindruckenden 11 Mischnazitaten (Dem. 6,11; Qam. 7,7; Rosh Hash, 1,4 u.a.) inwiefern Syrien im kollektiven jüdischen Bewusstsein als Grenzgebiet zu Galiläa verankert war. Insofern spielt das „ὄλην τὴν Συρίαν“ aus 4,24 nicht auf einen Teil des Gebietes, sondern eben die ganze Region an.

ich auch mit Donald und Keener überein was die Vereinbarkeit von Matthäusgemeindenverweis und Regionanspielung betrifft, zumal Syrien textuell in 4,24 nicht in unmittelbaren Bezug zu den anderen Gebieten gebracht wird. Und wenn in 4,24 eher kontextlos geschrieben steht, dass „die Kunde von ihm ganz Syrien erreichte“, dann darf zumindest ein impliziter Verweis auf die matthäischen Gemeinden in Syrien vermutet werden¹⁶ – als eine Art indirekte Gemeindeanschrift, die das Evangelium sonst nirgends so trägt.¹⁷

II.) ὄχλος-Gruppe oder -Gruppen?

Nachdem nun die Ethnizität der ὄχλος-Gruppe festgelegt wurde, möchte ich mich in einem weiteren Schritt der Frage nach der Einheitlichkeit dieser Gruppe(n) widmen. Die Bandbreite an möglichen Auslegungen hierzu ist äußerst reichhaltig. Morris Leon geht von mindestens drei grundlegend verschiedenen ὄχλος-Gruppen aus: die Frühbewegung mit großen Menschenmengen, die Jesu Missionserfolg begleiten; die nach Jericho pilgernde Menge aus 20,29, die eher per Zufall mit Jesus nach Jerusalem zieht und eine nochmals gänzlich andere Menge, die bei Jesu Verurteilung anwesend ist.¹⁸ 20,29 reiht sich m.E. jedoch wie viele andere

Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 44

Rudolf Schnackenburg stimmt mit dem überein, verweist aber noch auf die zentrale Stellung, die Jerusalem in der Aufzählung einnimmt – als weiteres Indiz für die jüdisch-ethnische Einheit an dieser Stelle.

¹⁶ Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, S. 191.

Sim zu Folge musste(n) die Matthäusgemeinde(n) nach 70 n.Chr. von Palästina nach Antiochia umsiedeln. In 28,19-20 ruft Mt ganz offensichtlich auch zur Nichtjudenmission auf, was in 5,24 in der Person Jesu vielleicht schon vorschattiert wurde. Vielleicht könnte damit aber auch einfach nur Bezug auf den Umzug der Gemeinde(n) genommen worden sein.

¹⁷ In dieses Muster gliedern sich der Hauptmann von Kafarnaum, die Syrophönizierin und sogar die „Weisen aus dem Osten“ (2, 1) vorzüglich ein, die allesamt als (einzelne) Figuren auf- und abtreten ohne wirklich Jesus nachzufolgen. Nichtjuden werden folglich in vorösterlicher Zeit nicht in Jesus Nachfolge eingeschlossen, wofür 10,6 eine weitere Quelle wäre.

Die Vermutung der Judaizität dieser ὄχλος-Gruppierung(en) wird des Weiteren dadurch noch gestärkt, dass Matthäus diese Grupp(en) häufig in die Nähe von Synagogen (4, 23 – 25), von Bergen (5, 1; 15, 29) und der Wüste (11, 7), von Gelehrten (9, 1 – 8) und Jesu-Reden bringt (5, 1f; 23, 1f u.a.) – in typologischer Anlehnung an Mose und das Volk Israel.

¹⁸ Morris, Leon, *The Gospel according to Matthew*, Leicester, 1992.

Morris sieht durch ὄχλος eine virtuelle Klammer um 4,25 und 8,1 gelegt (Vgl. S. 93). Diese ist Ausdruck für Jesus Popularität und setzt sich dann auch im Weiteren, so z.B. den Speisungen der 5- bzw. 4000, fort. 14,20 verdeutlicht durch „ἐχορτάσθησαν“, dass es sich hier um ein reales – obgleich sehr symbolträchtiges - Ereignis handelt (Vgl. S. 379). Hier, wie an etlichen anderen Stellen drückt sich Jesus Beziehung zu ὄχλος durch „compassion“ aus und schafft auch so eine Einheit (Vgl. S. 406-408). In 20,29 tritt für Morris aber eine neue Gruppe auf, die mit der Bewegung aus Galiläa eigentlich nichts mehr gemeinsam hat. Trotz Singularform handelt es sich um eine besonders große Menge, die in 20,29 in Jesus

ὄχλος-Verwendungen in die Kategorie „Übergangsvers“ ein. 12,46 und 13,36 z.B. erfüllen eine ähnliche Funktion, denn ihr primäres Ziel ist nicht informativer, sondern eher struktureller Natur. Ferner findet sich das Verb „ἀκολουθέω“ (nachfolgen) in der dritten Person Plural auch an mehreren anderen Stellen wie z.B. 4,25 oder 21,9 und drückt hier wie dort sicherlich das Selbe aus.

Terence Keegan glaubt zwischen Singular und Plural differenzieren zu können, wobei nach seinem Verständnis der Singularform keine wirkliche Bedeutung beigemessen werden kann.¹⁹ Luz versucht Terence scheinbar aufzunehmen und weiterzuführen. Er vermutet hinter dem Plural das israelische Volk als Missionsziel Jesu und hinter dem Singular die christlichen und matthäischen Gemeinden als eine Art Kontrapunkt zu λαός.²⁰ Auf dem Hintergrund einer kontinuierlichen Zunahme des Singulars von ὄχλος und einer Abnahme des Plurals im Fortlauf des Evangeliums und – parallel dazu – einer ähnlich kontinuierlichen Gewichtsverschiebung vom israelischen Volk hin zur Kirche, könnte man der Luz'schen Auslegung einiges abgewinnen.²¹

einen Pilger sah, an den sie sich zu diesem Zweck anhängen konnte. „Nachfolgen“ wird hier als Konsequenz nicht mehr im herkömmlichen Sinne verstanden (Vgl. S. 514). In 27,17 endlich nimmt Morris bei der Auslieferung Jesu durch den Sanhedrin an Pilatus eine besonders kleine Anzahl an Menschen an; das „a crowd has assembled“ signalisiert schon die Andersartigkeit der hier anwesenden Menge - und in der Tat geht Morris entweder davon aus, dass sich Anhänger Barabas oder der jüdischen Obrigkeit hinter diesem Auflauf befinden, was auch die kleine Menge und des „a crowd“ anstelle von „the crowd“ – Morris verweist nur auf den englischen Text: ich mache das deshalb nicht anders um dem Autor treu zu bleiben - erklären würde (Vgl. S. 702-703).

¹⁹ Keegan, Terence J., *Introductory Formulae for Matthean Discourses*, CBQ, 1982, S. 425-426.

Dem Plural wohnt laut Keegan im technischen Sinne das Missionsobjekt Jesu (und der Jünger) inne. Der Singular speist sich aus traditionellem Material, welches Matthäus übernimmt aber nicht sinnvoll füllt. 13a würde konsequenterweise die von Jesus (und seinen Jüngern) zu missionierende ὄχλος-Gruppe ausmachen während 13b – als Singular im Gegegensatz zum Plural 13a – bedeutungsleer bliebe.

²⁰ Luz, Ulrich, *Matthew, A Commentary*, übersetzt von James E. Crouch, Minneapolis, 2007.

Bei Luz ist z.B. 12,23 und 12,46 durch die Pluralform von ὄχλος ein Hinweis, dass es sich hier nicht um die christliche Kirche aus der Zeit des Matthäus handelt, sondern um das Volk Israel, welches Jesu Nachfolge stets noch fern steht, ihn aber auch (noch) nicht aufgegeben hat (Vgl. Band 3, S. 99). Zugleich unterscheidet Luz die Menge auch von der jüdischen Obrigkeit und „dieser bösen Generation“. Der Begriff ist im Plural auf jeden Fall recht neutral (Vgl. Band 2, S. 224). Entgegen Morris, sieht Luz in 20,29 und der Pilgerschaft der Menge die Nachfolge der potentiellen/realen Kirche. In anderen Worten geht es Luz allen voran um die Möglichkeit der Identifikation sowohl mit dem Plural, also dem unentschlossenen Volk Israel oder dem Singular, der Kirche des Matthäus, für deren Zugehörigkeit eine bewusste Entscheidung von Nöten war. (Vgl. Band 3, S. 99-100). Die Übergänge zwischen den beiden können fließend sein. Trotz allem unterstellt Luz Matthäus gewisse Konservierungstendenzen, die sich in Versen wie 9,23 manifestieren. 9,23 beschreibt eine Trauerprozession, die sowohl in der griechischen wie auch jüdischen Kultur angewandt wurde und Mk. 5,38-39 entspringt. Dieser und andere Verse können dem Schema nicht mehr beigefügt werden.

²¹ In 27,15-20 wird die Menge abgesehen von 27,15 konsequent im Plural zitiert. Im Lichte der Luz'schen Auslegung würde Matthäus nur das israelische Volk und nicht die christliche Kirche für den Kreuzestod

Nichtsdestoweniger hält diese Unterscheidung einer eindringlichen Kritik nicht Stand, da Textpassagen wie 14,5; 15,10; 21,8 etc. gegen ihre historische Intention gebürstet werden müssten. Auch das Argument der matthäischen Konservierungstendenz zeigt, wenn es all diese Ausnahmen erklären soll, die Widersprüchlichkeit des Konzepts²² – auch wenn ich in diesem Punkt dieses Konzept als ungültig erachte, so kann es nicht zur Gänze verworfen werden, weil der Luzsche Ansatz, nämlich durch den ὄχλος-Begriff Einblicke in die Matthäusgemeinde(n) zu geben insofern legitim ist als Matthäus – wie ich später ohnedies noch häufiger zeigen werde – sein Evangelium vor allem in die Situation seiner Gemeinde(n) sprechen lassen will.

Cousland führt in seiner ὄχλος-Analyse eine letztgültige Unterscheidung zwischen Plural und Singular bzw. ganz allgemein zwischen mehreren Menschenmengen ad absurdum.²³ Laut Cousland versucht der Verfasser des Matthäusevangeliums mit dem ὄχλος-Begriff keine (Fundamental)-Unterscheidungen einzuführen, sondern (durch ὄχλος) seinen entscheidenden Themen wie Christologie, Glaube und Jüngerschaft Nachdruck zu verleihen.²⁴ Dies erklärt auch wieso Matthäus den Begriff im synoptischen Vergleich viel stringenter verwendet²⁵ – bei Lukas

Jesu verantwortlich machen, was aus historischer Perspektive im Jahr 80 – zur Zeit der Redaktion – recht hohe Plausibilität besitzt.

²² Matthäus weist viele Beispiele auf wie z.B. die Speisung der 5- bzw. 4000 (14,13-21 und 15,32-39), die innerhalb ein und derselben Perikope ganz arbiträre Wechsel zwischen Ein- und Mehrzahl vollziehen. Das Konservierungsargument – nämlich die Übernahme der Singularform aus Mk, die hier sich hier in der Tat vollzieht – mag diese Wechsel vielleicht erklären, wenn Mt jedoch den Numerus als Identifikationsform bewusst beizeiten ändert, dann sollte das in Schlüsselpassagen wie diesen dem Leser zugänglich gemacht werden und das ist nicht der Fall – soweit ich das beurteilen kann.

²³ Cousland, S. 38-39.

Cousland führt eben genanntes Beispiel aus 15,32-39, aber auch 15,30 im Pl. und 15,31 im Sg., als widersprüchliche Beispiele an. In Analogie zu Luz, will er auch 9,18-26 als Ausnahmefall herausnehmen, da entgegen dem matthäischen Trend, hier die Menge vor Jesu Erscheinen schon da ist bzw. mit einer spezifischen Gruppe, den Flötenspielern identifiziert wird.

²⁴ Ebd., S. 41-43.

Das wird vor allem im Vergleich von Mt. 9,18-26 und Mk. 5,21-43 ersichtlich. Analog zu diesem Beispiel übernimmt Mt gerne von Mk den Begriff, streicht aber alle jene Stellen raus, die seinen Intentionen abträglich sind. An vielen Stellen weist ὄχλος negative Attribute oder aufdringliches Verhalten etc. in Mk auf. Mt streicht diese Dinge weg, weil laut Cousland Matthäus Christologie darunter leiden könnte. Am besten lässt sich dieser Sachverhalt am Drängen der Menge in der oben genannten Mt-Mk-Parelle veranschaulichen: wie in Mk will auch Mt. das Messiasgeheimnis vor Ostern nicht lüften. Eine wie in Mk. derart aufgebrachte Menge hätte aber in den Augen des Matthäus eine solche Gefahr dargestellt. Die Folge ist eine Menge in Matthäus, die so gar nicht den typischen Vorstellungen einer Menge – vor allem wie in Mk - entspricht.

²⁵ Bei Matthäus wird im Vergleich zu den anderen Synoptikern vor allem die radikale Abgrenzung zu anderen Gruppen durch den ὄχλος-Begriff erkennbar: einerseits den Nichtjuden gegenüber, dem Hauptmann (8, 5 – 13) und der Syrophönizierin (15, 21 – 28), andererseits aber auch im Vergleich mit den Jüngern (13, 36. 58. u.a.), der Familie Jesu (13, 58) und den israelischen Anführern (21, 26; 23, 2 u.a.).

und Markus kann der Begriff durchaus auch andere Gruppen bezeichnen bzw. durch andere Begriffe ersetzt werden²⁶ -, und ihm deutlich mehr Raum und Bedeutung verleiht. Matthäus entnimmt zwar etliche Male ὄχλος aus Markus, er schafft zugleich an vielen anderen Stellen eigene Kreationen – vor allem im Plural – um die eben gerade angesprochenen Themen in den Vordergrund zu stellen. Nichts desto weniger ist der Begriff äußerst schwer auf einen Nenner zu bringen, da alle Stellen zusammengefasst wohl kaum auf eine homogene Gruppe zurückgeführt werden können. Craig S. Keen ist es zu verdanken, dass eine Parallele zwischen dem Chor des griechischen Theaters und ὄχλος aus Matthäus hergestellt werden konnte.²⁷ Seiner Theaterauslegung zu Folge spricht die Menge mit mehreren Stimmen, hat aber nur ein Gesicht. Das lässt sich auch an einer gewissen Kontinuität über das Evangelium hinweg ablesen: in 4,25 folgt die Menge Jesus nach und in 20,29 tut sie es immer noch; in 7,28 kommt die Menge ins Staunen und in 22,23 tut sie es wieder.²⁸ Eine weitere Parallele zum griechischen Theater ergibt sich durch die passive Haltung der ὄχλος-Gruppe. Anstelle zu agieren, bevorzugt sie es zu reagieren; anstatt zu rasonnieren, pflegt sie gewöhnlich den Emotionen freien Lauf zu lassen – abgesehen von 27,15f, wie alsbald gezeigt werden soll. Gerade aber auf Grund ihrer bedeutsamen Stellung in Matthäus, verharrt sie nicht in Schweigen, sondern bekommt hochrangige Jesusbezeichnungen wie „Sohn Davids“ oder „der Prophet“ – als Anspielung auf Mose -, in den Mund gelegt.²⁹ In anderen Worten handelt es sich bei Matthäus im Bezug auf ὄχλος um eine literarische Figur, die dieser ganz bewusst gestaltet hat. Senior Donald kommt auch zur Konklusion, dass es sich bei Matthäus um eine einzige Gruppe handelt, jedoch im Glauben, dass diese einer historischen Wirklichkeit entspricht.³⁰ Der literarische Ansatz, der sich

²⁶ Zing, Paul, *Das Wachsen der Kirche*, Göttingen, 1974, S. 61-63.

In Mk. 3,7, 8 bzw. Lk. 6,17 und 23,27 verwenden die Verfasser für die Menschenmenge den Begriff πλῆθος. Mk. verwendet andernorts auch πολλοὶ bzw. greift Lukas regelmäßig auf λαός zurück um die Menge zu beschreiben. In Lk. 6,17 zeigt es sich, dass der ὄχλος-Begriff unter Umständen auch die Jünger Jesu bezeichnen kann.

²⁷ Keener, Craig S., *Matthew*, S. 671.

Der Chor besteht aus mehreren Individuen, aber nur einer „persona“. Die Sprechakte werden als Ganzes vollzogen, ohne dass sich dabei die einzelnen Charaktere auflösen.

²⁸ Cousland, S. 43.

²⁹ Ebd., S. 47-48.

³⁰ Senior, *Matthew*.

Senior Donald geht z.B. bei den Speisungen der 5- bzw. 4000 von realen historischen Ereignissen aus (Vgl. S. 166). Die Größe der Menge mag bei Senior zwar variieren, im Kern geht es jedoch immer um die gleiche moralische Einheit, der, auf dem Hintergrund des Alten Testaments, Gottes Barmherzigkeit widerfahren soll (Vgl. S. 178). Sie werden von den „religious leaders“ unterschieden und bleiben prinzipiell von Jesu Sendung angetan (Vgl. S. 231). Im Gegenzug zu Morris, handelt es sich bei Senior vor den Mauern und beim Prozess Jesu um die gleiche Menge obgleich ihre Zahl variieren mag. Ihre sonst übliche Neutralität

auch für eine einzige ὄχλος-Gruppe stark macht, kann meines Erachtens jedoch durch die Parallele zur Theaterwelt Unebenheiten in Mt. besser verständlich machen.³¹ Trotzdem widersprechen sich diese zwei Gruppen prinzipiell nicht, sondern stellen vielmehr Ergänzungen dar. Das oben genannte Stilmittel erklärt Brüche, Widersprüche und Unebenheiten, würde Matthäus Intentionen jedoch zuwiderlaufen, wenn man damit einen historischen Bezug zur Gänze aufgehoben wissen will.

Gerade deshalb ist davon auszugehen, dass die ὄχλος-Konstellationen am Ende des Evangeliums (27,15-25) eben auch einigen Einblick in das Schicksal der damit verbundenen Gruppe gewähren. In dieser finalen Perikope ist die allgemeine Einschätzung des ὄχλος-Begriffes als für den Tod Jesu (mit-)verantwortliche Gruppe³² sowie die Verschiedenartigkeit der daraus

kann die Menge dadurch wahren, indem sie sich von der jüdischen Obrigkeit zu Jesu Auslieferung anstacheln ließ. (Vgl. S. 323)

³¹ Wenn man die stereotypen Grenzziehungen innerhalb der ὄχλος-Gruppe und anderen Parteien gegenüber nicht einfach auf subjektive Kategorien zurückführen bzw. übergehen will, dann finde ich die Theaterinterpretation die beste, weil logischste Alternative. Sie erklärt z.B. wieso in in 4, 25; 9, 1 – 7 und 14, 14 die Menge Kranke zu Jesus bringt, während sie in 20, 29 – 31 zwei Blinde schroff anfährt, die die gleiche Hoffnung wie sie selbst haben, nämlich von den Krankheiten geheilt zu werden; oder wieso in 9, 2 „Jesus ihren (der Menge) Glauben sah“ und daraufhin dem Gelähmten seine Sünden vergab, während in 9, 23 – 24 die Volksmenge Jesus verschmäht und nicht an seine Heilskraft glaubt. Denn bei der Menge geht es um ein und die selbe Persona, aber individuelle Ausprägungen – Parallel zum Menschen versucht also auch diese Persona Widersprüche in sich zu vereinen.

³² Cousland, S. 232-234.

In Markus wird der ὄχλος-Gruppe noch kein wirkliches Profil verliehen. Diese markinische Gruppe verharret deshalb auch gegen Ende des Evangeliums in Passivität und zeigt sich nahezu handlungs- bzw. entscheidungsunfähig. In Mk 15, 11 wiegelten die Hohepriester das Volk/die Menge auf; in Mt 27,10 wird das Volk von den Hohepriestern und den Ältesten „überzeugt“. Während „aufwiegeln“ vor allem emotionale Aspekte impliziert, bedarf es bei letzterem einiger Überzeugungsarbeit, die beim Gesprächspartner Einsicht und Entschlussfähigkeit voraussetzen. Dieser Verantwortungszuspruch zeigt sich bei Matthäus auch in den Dialogszenen zwischen Pilatus und dem Volk: hier – im Gegensatz zu Markus – offeriert Pilatus dem Volk die Möglichkeit zwischen Jesus und Barnabas zu entscheiden – in Markus bedarf es einfach nur einer Zusage zur Verurteilung Jesu! Als freie Individuen kommt dem ὄχλος verständlicherweise auch mehr Verantwortung am Schicksal Jesu zu.

Hendriksen, William, *Matthew, New Testament Commentary*, Michigan, 2002, S. 952-955.

Diese Einstellung wird vom Großteil der Exegeten, obgleich in verschiedener Gewichtung, geteilt. Hendriksen sieht die Verantwortung ebenso auf die ὄχλος-Gruppe übertragen, möchte aber bewusst hervorheben, „that their leaders had started the shouting (27,20)“ was erneut eine gewisse Matthäus-Markus-Annäherung im Bezug auf die Interpretation der ὄχλος-Gruppe zu Folge hat. Hendriksen verweist als Ursprung für die Verurteilung Jesu auf die Eifersucht und den Neid, welche insbesondere unter der jüdischen Obrigkeit ihr Unwesen trieben. Wenngleich in abgeschwächter Form, so bleibt das Volk nichts desto weniger auch bei Hendriksen verantwortlich für Jesu Tod.

Siehe auch:

Cousland, S. 234; Harrington, Matthew, S. 390; Nolland, S. 1175-1179, 1238.

resultierenden Interpretationen äußerst aufklärend.³³ Mir scheint der Verweis von Nolland und Harrington auf die Jurisprudenz im Bezug auf das Verhalten des Volkes in Mt 27,15-25 von

Umstritten ist jedoch die Bedeutung dieser Verantwortungsübertragung - oder Verantwortungsübernahme, wodurch das aktive Handeln des Volkes noch stärker zur Geltung käme - im Hinblick auf die Formulierung *σταυρωθήτω* (27,23). Letzteres ist die matthäische Abänderung von *σταύρωσον αὐτόν* aus Mk 15,13. Im Gegensatz zu Cousland sehen Harrington und Nolland hinter der verkürzten Formulierung eine Anspielung auf eine Art Gerichtsurteil. Durch die Abkürzung der markinischen Aussage bekommen wir laut Nolland die matthäische Form, die eine juristische Verurteilungsaussage impliziert und die Verantwortung der Verurteilung Jesu (teilweise) von Pilatus auf das Volk überträgt. Paradoxerweise weist Nolland eine wirkliche Entscheidungsfreiheit des Volkes zurück, denn einerseits galt es sich aus Solidarität zum jüdischen Volk gegenüber auf die Seite der jüdischen Aristokratie zu stellen, andererseits stellte sich das Volk auch aus nationalistischem Eifer ganz bewusst den Intentionen des römischen Statthalters Pilatus quer: beides musste zwangsläufig zur Verurteilung Jesu führen. Es verwundert deshalb kaum, dass Nolland bei seinem allgemeinen Resümee das Volk als prinzipiell wankelmütig charakterisiert. Cousland stellt in einer gewissen Weise einen Gegensatz zu Nolland und Harrington dar, denn während er wie kaum ein anderer die Willens- und Handlungsfreiheit der *ὄχλος*-Gruppe/ des Volkes hervorhebt, weist er die Möglichkeit einer Jurisprudenzanspielung in 27,15-25 nichts desto weniger gänzlich zurück – ohne dies jedoch wirklich zu begründen.

Diesen teilweise nuancierten Ansichten musste hier deshalb Rechnung getragen werden, weil ihnen mitunter bei der Auflösung der Volksbedeutung in Mt unter den verschiedenen Wissenschaftlern eine gewisse Bedeutung zukommen kann.

³³ Die hierfür vorgesehene Schlüsselstelle ist Mt 27,25 und dabei vor allem das *πᾶς ὁ λαός*. Der *λαός*-Begriff soll später noch einzeln behandelt werden, jetzt geht es insbesondere um das Verhältnis zwischen diesem und *ὄχλος* und die sich dadurch ergebende Bedeutungsveränderung für letzteren Begriff. Das Spektrum der Deutungsvarianten reicht von einer gänzlichen „Deckungsgleichheit“ der Begriffe, so dass *λαός* zum Platzhalter von *ὄχλος* wird, bis zu einer Gegenüberstellung, die zwar die gleiche Gruppe im Auge hat, aber unter zwei komplett verschiedenen Vorzeichen - oder einer Hinzufügung, die das Volk (*λαός*) um andere Gruppen zu erweitern scheint.

Cousland, S. 236-238.

Für Cousland signalisiert *πᾶς ὁ λαός*, dass das Volk sich endgültig der Führung und Manipulation der jüdischen Obrigkeit ergeben hat. Dieser Ausdruck deutet in anderen Worten auf eine vollkommene Meinungsverschmelzung von Führungselite und Volk hin – im Gegensatz zu ihrer Unterscheidung/Trennung in etlichen vorhergehenden Matthäuspassagen: „a change that signifies that they have implicitly associated themselves with their leaders“. Durch die Komplizenschaft mit der jüdischen Obrigkeit wird die Gegenüberstellung zu Jesus noch verschärft. Das Blut aus 27,25, das über die Anwesenden und ihre Kinder kommen soll, ist jenes, welches die rechtschaffenen Propheten aus 23,35 und Jesus schließlich selbst vergossen haben – dabei denkt Cousland bei den Kindern vor allem an die nachfolgende Generation, die die Zerstörung des Tempels erlebte und welche ihm zu folge von Matthäus als Strafe für eine kollektive Schuld, nämlich die Ermordung Jesu, gedeutet wurde. Dem Volk haftet trotz aller Verantwortungszuschreibung etwas Passives an, denn „ignoring Pilate’s portentous act, the crowds align themselves with their leadership and its tradition of killing prophets and righteous men“. Diese mangelnde Achtsamkeit ergibt sich bei Cousland meines Erachtens auch durch die Zurückweisung einer juristischen Intervention der *ὄχλος*-Gruppe – wie dies weiter oben schon erwähnt wurde. Diese Vermutung wird durch den Umstand bekräftigt, dass Cousland jegliche weitere Erwähnung dieser Gruppe nach 27,25 als erfolgreiche Manipulation der jüdischen Obrigkeit interpretiert. In 28,11-15 zeigt sich diese Tatsache dadurch, dass durch die Verbreitung der Lüge, das nämlich der Leichnam Jesu gestohlen wurde und dieser deshalb nicht von den Toten auferstehen konnte, primär die Volksmenge betroffen ist und

wahrscheinlich am meisten unter der „jüdisch-aristokratischen Gehirnwäsche“ leidet. Für Cousland ist die ὄχλος-Gruppe jedoch keineswegs von Matthäus verdammt. Da ganz prinzipiell dem jüdischen Volk nach der Zerstörung des ersten Tempels Vergebung und eine Umkehrmöglichkeit gewährt wurde, so kann dies auch nach der Zerstörung des zweiten Tempels wohl kaum anders sein. Andererseits zeigt sich, dass die ὄχλος-Gruppe zwar nicht mehr namentlich erwähnt, aber in 27,64 und in 28,15 stets noch von den jüdischen Anführern unterschieden wird. Es gibt in Matthäus folglich keine homogene „massa perditionis“.

Luz, *Matthew, A Commentary*, S. 501-502.

Luz sieht in 27,25 hinter λαὸς zwei generelle Bedeutungen verborgen. Einerseits soll damit das zwei-Level-Drama, indem es um Abfall oder Nachfolge Jesu geht fortgesetzt werden – ein Topos, der sich augenscheinlich durch das ganze Evangelium hindurch hält; - andererseits sieht Luz hinter λαὸς einen Verweis auf das ganze israelische Volk – wenngleich er um die Vieldeutigkeit bzw. Kontextbezogenheit der Wendung πᾶς ὁ λαὸς in der LXX weiß – indem selbstverständlich auch ὄχλος mit eingeschlossen ist. Insofern drückt λαὸς etwas aus, was nach Ostern sowieso evident war, nämlich dass, abgesehen von den matthäischen Juden, Jesu Sendung und Botschaft von ganz Israel verworfen wurde. Der ὄχλος-Begriff wird von λαὸς aufgesogen und dem israelischen Volk hinzugezählt. Aber auch Luz weist eine kollektive Verdammung zurück, da das Urteil nur temporäre Geltung hat bzw., weil denen, die umkehren, stets noch die Möglichkeit zur Vergebung geboten wird.

Konradt, Matthias, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, Tübingen, 2007, S. 170-178.

Konradt nimmt die von Luz schon angedeutete Möglichkeit, dass λαὸς eben auch die Bedeutung von Volk oder Menge annehmen kann, auf und verarbeitet sie in seiner These, wobei er weniger auf die LXX sondern eher auf das lukanische Doppelwerk verweist: diesem zu Folge kann auch πᾶς ὁ λαὸς als „Wechselbegriff“ von ὄχλος fungieren. Im Weiteren ist in 27,25 vor allem an die vor Pilatus versammelte Volksmenge und die Bewohner Jerusalems zu denken, die Konradt an das πάντες aus 27,22 bzw. an die πᾶσα-Formulierungen aus 2,3 und 21,10 zurückbindet. Diese Kurzschließung von ὄχλος und Jerusalemer Volksmenge wird schließlich in 26,47. 55 weiter ausgebaut. Kurzum: für Konradt bedeutet 27,25 eine Konzentration, dessen was an Widerstand in 2,3; 21,10 und 27,22 in der „ganzen“ Stadt Jerusalem schon angelegt war. Bei Konradt ist die jüdische Obrigkeit nicht im λαὸς enthalten und seine das ganze jüdische Volk umschließende Bedeutung sucht man vergebens – zumindest in 27,25. Entgegen der Einstellung der jüdischen Autoritäten, wird mit 27,64 stets noch eine gewisse Wankelmütigkeit im Volk suggeriert, die die Hoffnung auf eine Bekehrung bzw. auf Vergebung am Leben hält.

Hendriksen, S. 957.

Hendriksen setzt in 27,25 ὄχλος und λαὸς gleich und will davon die jüdische Obrigkeit unterschieden wissen. Wie bereits erwähnt, - haben aber alle Verantwortung am Tod Jesu. Für Hendriksen liest sich der Fortgang dieser Gruppe am besten auf dem Hintergrund von Heb 10,29 – „Eine wieviel härtere Strafe, meint ihr, wird der verdienen, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Bundes für unrein hält, durch das er doch geheiligt wurde, und den Geist der Gnade schmäh?“ Diese Passage bringt seines Erachtens zum Ausdruck, dass „a remnant (of the jews) shall be saved“. Gott ist folglich den Juden gegenüber am Härtesten und am Gütigsten.

Park, Tae-Sik, *Ὀχλος im Neuen Testament*, Göttingen, 1994, S. 106-107, 128-129.

Park vertritt eine recht radikale Ansicht bei der rigoros zwischen ὄχλος und λαὸς unterschieden wird. Das ὄχλος erfüllt zwei Aufgaben: einerseits soll diese Gruppe die Öffentlichkeit der Aktion des Pilatus bezeugen, andererseits – obwohl dieser Punkt aus dem eben genannten hervorgeht und in ihm schon angedeutet ist – hat ὄχλος auch eine rein instrumentale Bedeutung. Insofern kann ihm auch kaum Verantwortung zugeschoben werden. Das zeigt sich ferner auch in der etymologischen Herkunft und der matthäischen Prägung des Begriffes. Matthäus übernimmt den Begriff von Markus ohne

großer Relevanz. Der Richterstuhl aus 27,19 und das Händewaschritual aus 27,25 finden sich so wie auch die gegenseitige Verurteilungsdramatik zwischen Volk und Pilatus – das Volk, dass nichts von Pilatus Meinung wissen will und Pilatus, der meint, seine ganze Schuld rituell auf das Volk übertragen zu können – in dieser Art nicht bei Markus. Ferner verweist wahrscheinlich auch die matthäische und verkürzte Verurteilungsformel *σταυρωθήτω*³⁴ durch ihre Wiederholung und Intensität, wenn nicht auf eine gänzliche Gerichtsszene, so zumindest auf einen juristischen Kontext. Das Volk spricht diese Formel richterhaft dreimal gegen die Vorwürfe des Pilatus aus, so als würde ein Richter den Angeklagten am Schluss eines Prozesses, trotz vehementem Widerstand des Anwaltes, verurteilen.

III.) ὄχλος-λαὸς-Beziehung in 27,25

Daraus geht selbstverständlich eine noch vehementere Verurteilung des λαὸς in 27,25 hervor. Eine dualistische Trennung von ὄχλος und λαὸς nun einzuführen, wie dies von Park vorgeschlagen wurde, um diesen Vers zu erklären, scheint kontraproduktiv zu sein, weil damit das Problem nur verschoben³⁵, aber nicht aufgelöst wird. Den Historisierungsversuch von ὄχλος und λαὸς in 27,15-25, wie er bei Konradt zu finden ist, möchte ich auch zurückgewiesen wissen, da es nicht einleuchtet, dass Matthäus an einer der entscheidendsten Stellen seines Evangeliums Begriffe austauscht, aber damit im Grunde die gleiche Personengruppe meint, nämlich die Bevölkerung Jersualems.³⁶ Für eine solche Sichtweise ist meines Erachtens das Thema Kirche und bzw. versus Israel in Matthäus zu dominant und die direkten λαὸς-Verweise auf das israelische Volk (1,21; 2,6; 4,16; 13, 15; 15,8; 27,25 und 27,64) bzw. die Indirekten

religionsspezifische Einkleidung. Dadurch bezeichnet der Begriff eine „unbekannte und farblose“ Menschenmenge, die im Hintergrund der Jesusmission aufscheint. Diese Gruppe hat endlich auch keinen Repräsentanten bzw. keine eigene Meinung. Ganz anders verhält es sich mit λαὸς: der Begriff bezeichnet die jüdische Obrigkeit und ist oft sehr negativ behaftet (4,16; 13,15; 15,18). Ferner sind die damit bezeichneten Menschen weder Gegenstand der Jesus-Verkündigung, noch Zeuge seiner Wunder. Diese laut Park in Matthäus angelegte Typisierung der zwei Gruppen führt dazu, dass ὄχλος für sein Verhalten in 27,15-25 entschuldigt und λαὸς vollauf in die Schuld genommen werden muss.

³⁴ Das Volk spricht diese Formel richterhaft dreimal wider die Einwürfe des Pilatus aus, so als würde ein Richter den Angeklagten am Schluss eines Prozesses, trotz fortwährender Beteuerung seiner Unschuld durch den Anwalt, verklagen.

³⁵ Vershoben deshalb, weil im Falle einer klassisch dualistischen Trennung nichts über das Schicksal von ὄχλος gesagt werden kann. Der Frage müsste dann auf einer anderen Ebene nachgegangen werden – fragt sich nur auf welcher!

³⁶ Konradt, S. 175.

„[...] dass λαὸς in 27,25 nicht anders als in 26,5 zu verstehen ist, bestätigt damit die Zusammengehörigkeit von ὄχλος und λαὸς in 27,24f“

(21,23; 26,3. 5. 47) einfach zu eindrücklich als dass eine solche Meinung überzeugend wäre. Es scheint des Weiteren auch recht zweifelhaft, ob die Dreiteilung von jüdischer Aristokratie, ὄχλος und λαὸς in 27,25, wie Cousland meint, für einen Moment zur Gänze aufgehoben wird. Eine solche Vorstellung würde im Grunde davon ausgehen, dass dieser Vers durch die komplette Auflösung der Identitäten eine Manifestation des Urbösen darbieten will. Dafür gibt es jedoch weder zuvor noch danach ausreichend Befunde in Matthäus!

Mit Luz und Hendriksen vermute ich in 27,25 viel eher eine Überlappung von ὄχλος und λαὸς, die in Matthäus bis dahin einmalig ist.³⁷ Eine Überlappung, die eine Subsumierung von ὄχλος unter λαὸς bedeutet, aber eben keine komplette Auflösung impliziert. Nun gilt die juristische Verurteilung dem jüdischen Volk wie auch der Menschenmenge woran auch 27,64, wo zumindest wieder zwischen Volksanführern und λαὸς differenziert wird, nicht wirklich etwas ändern kann. Für Cousland und Hendriksen ergibt sich deshalb die Rückkehr- oder Umkehrmöglichkeit des jüdischen Volkes durch die Geschichte zwischen Gott und seinem Volk: Cousland erklärt sich durch die Zerstörung des Zweiten Tempels – in Analogie zur Bekehrungsmöglichkeit nach der Zerstörung des Ersten Tempels – und Hendriksen durch die Haltung Gottes seinem Volk gegenüber, als zugleich am strengsten und am gnädigsten, die prinzipielle Möglichkeit einer Begnadigung Israels.

Diese Einstellung kann ich jedoch für meinen Teil nicht gelten lassen, weil ich überzeugt bin, dass eine Geschichtsschau wie sie Hendriksen und Cousland darbieten bei Paulus ohne weiteres zu finden ist, jedoch in Matthäus auf Grund der von ihm verwendeten Quellen als überwunden angesehen werden muss – dazu mehr im Detail im Kapitel „Bund mit Israel“. Wenn wir es damit jedoch bewenden lassen würden, wird meines Erachtens die spezifische Bedeutung von ὄχλος zu sehr von 27,25. 64 abhängig gemacht unter Ausblendung des Gesamtkopos von ὄχλος in

³⁷ Vgl. auch: Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 43.

Die einzige Stelle, in der sich sonst die zwei Begriffe recht nahe kommen, ist 4,23-25. Mt hat vor allem 4,23 mit Mk 1,39 und Lk 4,44 gemeinsam, ergänzt jedoch um λαὸς - unter anderem. Mt fügt diesen Begriff also ganz bewusst an dieser Stelle ein. Trotz allem verrät das „ihre Synagogen“ einen Abstand zum Judentum des Mt – und in diesem Falle auch zu λαὸς, welches damit identifiziert wird. Der ὄχλος-Begriff andererseits fällt abgesehen von 27,25 im ganzen Matthäusevangelium nie mit Judentum, jüdischer Religion oder jüdischem Volk zusammen. Im Gegenteil: ὄχλος ist, wie schon erwähnt, der farblose, obgleich jüdische Missionshintergrund Jesu und somit nicht jenes bedrohliche Gegenüber – wie die Pharisäer und Schriftgelehrten - des matthäischen Jesu. Trotzdem verbleibt an dieser Stelle (4,23-25) die Frage, ob Mt die zwei Begriffe nicht doch in ein gewisses Beziehungsverhältnis bringen will. Darauf soll unter „Bund mit Israel“ noch ausführlich eingegangen werden.

Matthäus. Es wird dann vergessen, dass diese Gruppe durch die zweifelnde Grundhaltung das ganze Evangelium hindurch die Möglichkeit zur Umkehr wahrt – im Gegensatz zum starrhalsigen und kaltherzigen λαὸς (13,15). In 27,64 tritt dieses Charakteristikum wieder zu Tage. Dieses Mal bezieht es sich auf den Terminus λαὸς, der hier allen Kommentatoren zu Folge, wie in 27,25, ὄχλος auch umschließt.³⁸ Die ὄχλος-Gruppe mag zwar durch die zweifelhafte Verschmelzung mit λαὸς und dem letzten Auftritt ihre Handlungskompetenz und –freiheit an die Führungselite abgeben - und bringt sich somit um die Chance der Konsolidierung mit der Jesusbewegung. Trotzdem bleibt rückwirkend auf das Ganze des Evangeliums gesehen nur ὄχλος die Möglichkeit zur Umkehr, da dieses die entsprechende Grundhaltung hat – und die kann ihm trotz Manipulation durch die Obrigkeit auf lange Sicht nicht genommen werden. Die λαὸς-Gruppe hingegen schneidet, wie ich später ohnehin zeigen werde, deutlich schlechter ab.

V.) Konklusion

Der ὄχλος-Begriff lässt als Schlussfolgerung wohl zwei große Erkenntnisse über nachösterliche Entwicklungen zu: da es in Matthäus keine einzige jüdische Gruppe, abgesehen von den Jüngern, gibt, die sich zuletzt zu Jesus bekennt und wir von Konversionen nur bei einzelnen Menschen hören, müssen wir einerseits davon ausgehen, dass das numerische Verhältnis zwischen Matthäus und seiner jüdischen Umgebung stark zu letzterer Gunsten ausgefallen ist – was, wie wir später sehen werden, vor allem auf Antiochia, aber auch auf Palästina, als mögliche Ursprungsorte des Evangeliums, deuten lässt – andererseits, dass Bekehrungen niemals große jüdische Menschenmassen, sondern nur vereinzelte Individuen betreffen konnten. In einem weiteren Punkt ist es sehr wahrscheinlich, dass vom ὄχλος-Begriff als eine Art Schablone für judenchristentumsinteressierte Juden – d.h. Juden, die an Matthäus Gemeinde(n) interessiert waren - Gebrauch gemacht wurde, um die Entwicklung hin zu den Bedingungen einer wirklich freien Entscheidungsmöglichkeit für oder auch gegen Jesus anschaulich zu machen. Dann darf man in Jesus barmherzigen Handeln an ὄχλος (9,36; 15,32) bzw. durch die Speisung der 4- bzw. 5000 eine geforderte Pastoralhaltung vermuten, die sehr starke Einblicke in die matthäische(n) Gemeinde(n) zulässt. Zuletzt und mit vorhergehendem Punkt verzahnt sind im ὄχλος-Begriff bei

³⁸ In 27,65 verschmelzen ὄχλος und λαὸς ein zweites Mal. Die hier angedeutete Nähe zu den Pharisäern und die passive und leicht beeinflussbare Haltung des „Volkes“ sind aber wie auf ὄχλος zugeschnitten. Diese Attribute werden jetzt auf λαὸς übertragen, weil damit angedeutet wird, dass sich der Abfall des israelischen Volkes „nahezu“ - abgesehen von den matthäischen Juden - im Kollektiv vollzog. Wäre dem nicht so gewesen, dann hätte Mt ὄχλος wohl wieder rehabilitiert.

generauer Untersuchung ohne Zweifel auch Hinweise auf tieferliegende Beziehungsgeflechte und –verhältnisse für die matthäischen Gemeinde(n) erkennbar. Auf die letzten zwei Punkte werde ich auf Grund der Länge dieser Arbeit nur recht beschränkt eingehen können.

B.) Die Muri-Frage

Bevor ich mich ausführlich der Frage nach der Akzeptanz von Nichtjuden in der/den Matthäusgemeinden widme, scheint es, glaube ich, wichtig zu sein die Nichtjudenfrage erläuternde Sachverhalte zu erörtern. Dahinein fallen auch die Punkte, „ob Matthäus und seine Gemeinde(n) außerhalb der Judengemeinden anzusiedeln ist/sind und ob er das Judentum und sein Bund mit Jahweh als gänzlich verworfen sieht“. Es ist nach meinem Dafürhalten schier unmöglich die Nichtjudenfrage in Matthäus zu lösen, ohne die Frage nach der Beziehung von Matthäus und dem Judentum beantwortet zu haben. Deshalb soll auf den nächsten Seiten ausführlicher auf die *muri*-Debatte eingegangen werden.

Für Konradt spielen sich die sozialen Konflikte zwischen den Matthäusgemeinden und der jüdischen Obrigkeit innerhalb des Judentums – und wahrscheinlich auch in der jüdischen Synagoge - und zur Zeit der Evangeliumsredaktion ab, ohne dass jedoch der Öffnungsgrad der Matthäusjuden zu den Nichtjuden genau festgemacht werden könnte.³⁹ Während bei Konradt,

³⁹ Konradt, S. 379-391.

Die Frage, ob die Matthäusgemeinden *intra* oder *extra muros* zu verorten sind, impliziert für Konradt eine von Grund auf falsche Annahme, nämlich dass zwischen Matthäus und dem Judentum bzw. Matthäus und dem Nichtjudentum scharf abgegrenzt werden kann. Diese Kategorisierungen bleiben hinterfragbar im Angesicht einer Vielzahl und größeren Vielfalt an Matthäusgemeinden im Umfeld Antiochiens. Ausgehend von Matthäus – der einzigen Quelle die wir für diese Zeit haben – streicht Konradt jedoch trotzdem die *relative* Einbettung von Matthäusgemeinden in innerjüdische Debatten hervor um damit ihre unwiderruflich jüdische Identität anzudeuten – die vielleicht auch mit einer Nichtjüdischen vereinbar war, wobei wir laut Konradt darüber nichts wirklich Spezifisches sagen können. Dies zeigt sich insbesondere im Streit um das Toraverständnis, indem Jesus als der eine und wahre Lehrer (23,8), der gekommen ist, um die Tora zu erfüllen (5,17) und die Pharisäer als blinde Führer (15,14; 23, 16.24) dargestellt werden; oder in der faktischen Höherstellung von Barmherzigkeit (9,13 u.a.) und Nächstenliebe (19,19 u.a.) gegenüber rituell-kultischen Geboten, die gerade auf Grund ihrer Bedeutung unter den Pharisäern ihre Gültigkeit nicht verlieren. Inwiefern Matthäus der Synagoge nahestand, lässt sich ferner vielleicht auch aus 10,17 und 23,34 herausdestillieren wo „Geißelungen in den Synagogen noch zum Erfahrungskontext der Gemeinde“ gehören. *Intra muros* darf dann in diesem Zusammenhang aber nicht als Mitgliedschaft der Matthäusjuden in den Pharisäersynagogen missverstanden werden. Es ist von eigenen Matthäusgemeinden oder -synagogen auszugehen, die mit den Pharisäern um die Gunst der ὄχλος-Gruppen – wobei für Konradt diese Gruppe mehr oder weniger für das israelische Volk steht - werben. Zuletzt sind vor allem die Vehemenz, mit der die Auseinandersetzung mit den Pharisäern geführt wird, die

der hartnäckige Verdacht, trotz gleichzeitiger Zurückweisung, einer *intra-muros*-Interpretation besteht, lehnt jene Eduard Schweizer zu Gunsten eines *extra-muros*-Verständnisses ab.⁴⁰ Am anderen Ende des Spektrums Judentum-Nichtjudentum befindet sich ein gewisser Meier John P., dessen Hypothese von einer jüdischen Fröhschicht ausgeht, die aber geschichtlich überwunden wurde, und einer nichtjüdischen Spätschicht, die sich vor allem in des nichtjüdischen Autors Unkenntnis über die Sadduzäer offenbart.⁴¹

Hinter dem Matthäusevangelium einen Nichtjuden zu vermuten, scheint mir etwas zu „erfindungsreich“. Wie ließe sich dann erklären, dass ca. 70 bis 80 Prozent des Inhaltes direkt oder indirekt zeitgenössischen Ereignissen gewidmet ist? In einem solchen Falle würde man die Geschichten auf einen rein symbolisch-spirituellen Inhalt reduzieren und ihnen ihren *Sitz im Leben* streitig machen.⁴² Ferner wird einerseits vergessen, inwiefern unser Wissen über den

sich durch die „Neuformierungsprozesse des Judentums nach 70 n.Chr.“ erklären lässt, die Unterscheidung von Volksmenge und Autorität, und die damit einhergehende Betonung – als Aufgabe der matthäischen Gemeinden –, die „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ zu missionieren, Hinweise dafür, dass die sozialen Konflikte in Matthäus keine zurückliegende Epoche charakterisieren, sondern auf Ereignisse, Zerwürfnisse und Auseinandersetzungen zwischen dem zeitgenössischen Hauptstrom des Judentums und den Matthäusjuden selbst zurückgeführt werden können.

⁴⁰ Schweizer, Eduard, *Matthäus und seine Gemeinden*, Stuttgart, 1974, S. 10-13.

Schweizer gesteht der Kritik ohne weiteres ein, dass die Pharisäer wichtige Gesprächspartner des Matthäus sind, die Tempelsteuerdiskussion aus 17,24-27 als „Einordnung in jüdische Kultbräuche und Lebensart“ nach 70 n.Chr. stets noch hohes Ansehen genoss und der Ausschluss aus der Synagoge im Gegensatz zu Lk 6,22 und Joh in Mt nirgends explizit Erwähnung findet. Diese Angelegenheiten gehören in Analogie zu Konradt keiner verstaubten Vergangenheit an, nichts desto weniger überwiegt aus der Sicht Schweizers die Polemik gegenüber dem Judentum in Matthäus: Verfolgungen, wie sie aus 10,23 und 23,34 hervorgehen, ja sogar das „Töten und Kreuzigen“ der von Jesus Gesandten, demonstrieren eindrücklich inwieweit das Verhältnis von Synagoge und Gemeinde eine *intra-muros*-Diskussion verlassen hat. Endlich zeigt die ausdrückliche Ablehnung des jüdischen Volkes als *λαός*-Gottes und die Übertragung dieser Würde auf das Christentum und im speziellen auf die matthäische Gemeinde, dass Matthäus dem Hauptstrom des Judentums den Rücken zugekehrt hat. Trotzdem ist auch laut Schweizer an eine Gemeinde – obgleich nur im Singular! - zu denken, die „noch [in einem] ganz vom Judentum bestimmten Bereich lebt und die jüdische Synagoge quer über der Straße sieht und diese stets noch zum Missionsziel hat.“ Daraus ergeben sich die oben angeführten und typisch jüdischen Diskussionen!

Vgl. Stanton, Graham N., *A Gospel for a new People*, Edinburgh, 1992, S. 124f.

⁴¹ Meier, John P., *Law and History in Matthew's gospel*, Rom, 1976, S. 19.

Die Formulierung „Pharisäer und Sadduzäer“ erscheint, abgesehen von den fünf Erwähnungen in Matthäus (3,7; 16,1.6.11.12), sonst an keiner Stelle des NT oder in anderen Schriften des ersten Jahrhunderts. Meier zu Folge wäre es aus jüdischer Sicht höchst verwerflich gewesen von einer „doctrine common to the Pharisees and Sadducces“ zu sprechen: „Matthew must be considered to have been ignorant of the exact doctrine of the Sadducees [...] and this is extremely difficult to square with the hypothesis of a Jewish-Christian redactor“.

⁴² Alle Evangelien geben zwar Erzählungen aus der Zeit Jesu wieder, trotzdem wurden diese Erzählung ethisch, rituell, soziologisch und eschatologisch dergestalt verändert, damit sie in die Lebenswelt ihrer Adressaten sprachen. Die Behauptung von Meier John P. ließe sich vielleicht unter der Annahme von

Fortbestand der Sadduzäer nach 70 n.Chr. zweifelhaft und brüchig ist⁴³, andererseits vergisst man zu fragen, ob Matthäus mit dieser Formulierung nicht auch eine theologische Aussage intendiert haben könnte.⁴⁴

I.) Heimat des Matthäus(-evangeliums)

Die *muri*-Debatte kann letztlich aber erst dann ernsthaft geführt werden, wenn wir uns mit der Lokalisierung der Matthäusgemeinde(n) auseinandergesetzt haben. Es gibt viele Stimmen, die sich für Syrien als Heimat des Matthäus stark machen⁴⁵, dann aber auch solche die auf

ausschließlich nichtjüdischen Adressaten in Matthäus im Hinblick auf das Eschaton verständlich machen, aber keineswegs rituell und schon gar nicht ethisch-sozial!

Vgl. Saldarini, Anthony J., *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago, 1994, S. 11-12.

„However, if the affirmations of Jewish law and custom, the Jewish assumptions and modes of argument, and the heavily Jewish milieu and agenda in the gospel are taken seriously as teachings of the author [...] then a more Jewish author, gospel and audience begin to emerge“.

⁴³ Vgl. Stanton, S. 137.

Prinzipiell könnte ich mir vorstellen, dass die Sadduzäer nach 70 n.Chr. auch gänzlich verschwunden sind und Matthäus von ihnen nur über seine Quellen berichtet bekommt. Indem er von „Pharisäern und Sadduzäern“ berichtet, stellt er eine Verbindung zwischen seinen aktuellen Lesern und der Zeit Jesu her, auch wenn die historische Darstellung damit Einbußen erfährt – eine detailgetreue Biographie des Lebens Jesu scheint aber ganz allgemein nicht das Interesse der Evangelisten gewesen zu sein.

⁴⁴ Vgl. LeMoyné, Jean, *Les Sadducéens*, Paris, 1972, S. 123.

„C'est un assemblage artificiel qui ne représente pas la réalité historique“.

⁴⁵ Schweizer, Eduard, *Matthew's Church*, in: *The Interpretation of Matthew*, (Hg.) Stanton, Graham, London, 1983, S. 129-130.

Wenn eine Gemeinschaft den Sabbat, das mosaische Gesetz hält – oder zumindest für lange Zeit gehalten hat – und die Pharisäer als prinzipielle Diskussionsgegner kennt, jedoch im Begriff ist sich von „deren Synagoge“ zu lösen, dann ist stark davon auszugehen, dass sie sich in einem vom Judentum dominierten Gebiet befindet. Für Schweizer deutet dies entweder auf Palästina oder Syrien hin. In Ägypten und Babylon ist eine solche Koexistenz von (Juden-)Christen und Pharisäern auf jeden Fall nicht belegt. Mt sind darüber hinaus Mk und Lk wohl vertraut, was wiederum Richtung Syrien deutet. Griechisch wurde zwar in Palästina gesprochen, Bibelzitate aus der LXX sind jedoch auf Grund ihrer notwendigen Abweichungen vom Originaltext undenkbar. Laut Schweizer konstituieren die Nichtjuden unter Verweis auf 21,43 die Minderheit in der Matthäusgemeinde und die Zerstörung der heiligen Stadt Jerusalem findet lediglich einmal Erwähnung (22,7) – Jerusalem kommt also auch nicht in Frage. Schließlich scheint Petrus eine eminente Rolle in Mt einzunehmen. Er wird in Gal 2,11 von Jakobus nach Antiochia gesendet und trifft dort auf Paulus, obgleich der Ausgang des Disputes von letzterem nicht erzählt wird. Paulus verlässt daraufhin Antiochia – er erwähnt dieses auch nach Gal 2,11 in seinen Briefen an keiner Stelle mehr, was Schweizer zur Hypothese veranlasst Jakobus als Säule von Jerusalem, Petrus von Antiochia und Paulus von Kleinasien anzunehmen.

Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 8-9.

Schnackenburg vertritt eine ähnliche Meinung wie Schweizer: Antiochia scheint als griechischsprachige und multikulturelle Metropole am plausibelsten den geographischen Hintergrund in Mt darzustellen. Die Bilder und Gleichnisse verraten den jüdischen Hintergrund, aber auch die „allgemeinen Verhältnisse der damaligen (hellenistischen) Zeit (vgl. 18,23-34; 25,14-30; 13, 45f)“. Nach Schnackenburg entstand die antiochenische Gemeinde durch christlich-hellenistische Flüchtlinge nach der Stephanusverfolgung in

Alexandrien, Jerusalem, das östliche Ofer des Jordans, Palästinen⁴⁶ oder Cäsarea Maritima⁴⁷ hindeuten. In Anbetracht der Länge meiner Arbeit werde ich mich auf Antiochia (Syrien), Palästinen und Cäsarea Maritima beschränken müssen. Das von Overman vorgeschlagene Palästina hat einiges für sich, weil in der Tat der koloniale Kontext an mehreren Stellen des Matthäusevangeliums anklingt. Dies gilt allerdings auch für Antiochia und nur weil Antiochia eine Metropole ist, heißt das nicht, dass die Möglichkeit der Steuerbegleichungsverweigerung ausgeschlossen wäre.⁴⁸ Zugegebenermaßen wurzelt die Judentumsreform in Jamnia, es ist hingegen nicht auszuschließen, dass eine solche Bewegung eine signifikante Judengemeinde in Antiochia unberührt gelassen hätte – auch wenn das Judentum damals heterogener und lokal vielfältiger war als man bislang annahm.⁴⁹ Ferner mag der Begriff „Rabbi“ zwar in Palästinen entwickelt worden sein, dieser wird aber sicherlich auch über dessen Grenzen hinaus Anerkennung und Zustimmung gefunden haben. Zuletzt scheint mir das matthäische Bemühen, Jesus nicht über die galiläischen Grenzen hinaus missionieren zu lassen, dadurch erklärbar, dass jener (Matthäus) die Mission zu den Nichtjuden erst mit seiner Auferstehung begründet wissen wollte.

Jerusalem. Sie hält Kontakt zur Muttergemeinde in Jerusalem und ist genuin christlich, d.h. dass sie sich nicht durch die Werke, sondern den Glauben und Barmherzigkeit in den Vordergrund rückt. Man könnte ihre Haltung am besten als Mittelposition zwischen christlichen Nichtjuden und Pharisäern beschreiben.

⁴⁶ Overman, Andrew, J., *Church and Community in Crisis*, Pennsylvania, 1996, S. 8-14.

Overman verortet Mt in Palästina und dort am wahrscheinlichsten in Sepphoris. Palästina ist das Zentrum, der durch Jochanan ben Sakkai eingeläuteten Judentumsreform. Dort taucht auch zum ersten Mal der Begriff „Rabbi“ auf und hier sind wohl einige Auseinandersetzungen mit der römischen Kolonialmacht zu verorten. Des Weiteren verdeutlicht Overman auch, dass das Matthäusevangelium Jesus bis zur letzten Reise nach Jerusalem nicht außerhalb Galiläas missionieren lassen will – was als weiterer Beleg für die Heimat der Gemeinde verstanden werden darf.

⁴⁷ Viviano, Benedict T., *Where was the Gospel According to Matthew Written?*, in: *Catholic Biblical Quarterly* (41), 1979, S. 533-546.

Viviano Benedict T. unterstreicht die Nähe dieser Stadt zu Jamnia – und Matthäus weist in der Tat einige interessante Parallelen zu den Entwicklungen in Jamnia auf. Cäsarea Maritima befand sich in Palästinen, also einer semitischen Region, was erklären würde wieso Mt viele semitische Wörter unübersetzt lässt, in ihm viele lokale Traditionen enthalten sind, der deuternonomistische Rahmen und sein Geschichtsverständnis aufgenommen, Midraschmethoden angewendet und permanent Polemik gegen das Judentum geführt wurden. Des Weiteren war Cäsarea Maritima ein wichtiges Zentrum des Christentums, wenn man der Apostelgeschichte Glauben schenken darf (8,40; 9,30; 10,1.24). Zuletzt war dies auch die Stadt, die für das Christentum einige der namhaftesten Bischöfe und Denker hervorgebracht hat (Origenes, Pamphilus von Berytus und Eusebius von Cäsarea).

⁴⁸ Thompson, William G., *Matthew's Advice to a divided community, Mt 17,22-18,35*, Rom, 1970, S. 266.

Ganz allgemein geht es in 17,24-27 um die Frage, ob die Steuer an die neue Obrigkeit in Jamnia gezahlt werden soll – eine legitime Frage in Anbetracht der Spannung zwischen Mt und der jüdischen Autoritäten. „...the jewish members of his community were concerned about their relationship to the religious center at Jamnia and wodered whether they should support the new High Council.“

⁴⁹ Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, S. 13f.

Nun zur Gegenüberstellung von Antiochia und Cäsarea Maritima: Weder für die eine noch für die andere Stadt lassen sich direkte Anspielungen im Matthäusevangelium finden – 4,24 wird, obgleich ich mich dafür ausgesprochen habe, von der Mehrheit der Wissenschaftswelt als uneindeutiger Befund zurückgewiesen. Das Matthäusevangelium setzt durch seine Polemik gegen das Judentum – auch wenn Teile des Matthäusevangeliums, wie die Zerstörung des Tempels, für kontemporäre Rezipienten schon wieder zeitlich zurückliegen mussten, so würde ein gänzlich fehlendes Judentum in der Umwelt der matthäischen Gemeinde(n) eine 70 bis 80 prozentige Inhaltsanachronie für die Leser des Evangeliums bedeuten – und seine Öffnung zu den Nichtjuden (28,19) diese zwei Ethnien auch in seiner Umwelt voraus. Paradoxe Weise ist gerade nach dem Massaker, das im Jahre 66 n.Chr. in Cäsarea Maritima an den Juden verübt wurde,⁵⁰ und der Konfiszierung bzw. der harten Besteuerung der Juden in Jüdaa, wovon Cäsarea verschont blieb⁵¹, was ein Indiz für eine kleine oder gar keine jüdische Bevölkerung ist, davon auszugehen, dass gerade nach 70 n.Chr. kaum mehr Juden in dieser Stadt lebten.⁵² Antiochia andererseits hatte als Folge der Vertreibung einer bedeutsamen Zahl von Juden aus Jerusalem nach 70 n.Chr. eine große jüdische Bevölkerungsdichte vorzuweisen.⁵³ Zugleich war Antiochia

⁵⁰ Vgl. Josephus, Bell. 2.266-70.

⁵¹ Levine, Yisra`el L., *Caesarea under Roman Rule*, Leiden, 1975, S. 29-35, 44-45, 63-64.

⁵² Vgl. Donaldson, Terence L., *A Study in Matthean Theology*, Sheffield, 1985, S. 211-212.

An diesem Punkt könnte man noch versuchen die zwei scheinbar so konfliktreichen Hypothesen, nämlich Antiochia oder Cäsarea Maritima, d.h. im weiteren auch Palästina, als Ursprungsort des Evangeliums, zu harmonisieren indem man annimmt, dass die matthäische Gemeinde ihre Frühzeit in Palästina – in unserem Fall in Cäsarea -, also bis 66 respektive 70 - umgeben oder sogar eingebettet in der jüdischen Synagoge und Lebensweise – verbrachte, um später mit nach Antiochia vertrieben zu werden, wo dann auch die Öffnung hin zu den Nichtjuden erfolgt ist. Wenn man wie Donaldson eine Frühzeit in Cäsarea und einen Umzug nach Antiochia annimmt, dann muss man sich einerseits fragen, inwiefern die Gestalt des Petrus, der doch schon lange zuvor in Antiochia war und auch vor der angenommenen Ankunft der cäsareischen/palästinensischen Gemeinschaft starb, in dieses Schema passt. Andererseits ist auch zu fragen, wieso die innerjüdischen Debatten in Mt stets noch zur Zeit der Redaktion mit einer solchen Vehemenz und Polemik geführt wurden. Mir leuchtet deshalb nicht ein, wie eine Gemeinschaft Petrus unzweifelhaft zu seiner Gallionsfigur erheben konnte – Petrus tritt in Mt in der Tat als noch viel wichtigere Person als bei den anderen Evangelisten auf -, wenn diese oder ihre vorhergehende Generation jenen kaum oder gar nicht gekannt hat.

⁵³ Ich gehe deshalb, im Gegensatz zu Overman und auch Sim, von einer Umsiedlung der matthäischen Juden von Jerusalem nach Antiochia aus. Die von Petrus beeinflussten Gemeinden in Jerusalem (ersten Kapitel der Apg) wie auch in Antiochia (Gal 2,11) dürften sich also schon vor 70 n.Chr. besser gekannt haben und werden sich wahrscheinlich auch durch Missionare oder Auswanderer aus Jerusalem – die Situation war ja schon lange vor dem Fall Jerusalems recht prekär und angespannt und das auch zwischen Juden und Judenchristen (Apg 12,2f) – bzw. theologisch-ethisch gegenseitig beeinflusst haben. Die Anpassung der judenchristlichen Flüchtlinge aus Jerusalem in Antiochia dürfte gerade deshalb nicht schwer gefallen sein, weil Petrus dort (in Jerusalem) schließlich auch eine wichtige Rolle spielte.

wahrscheinlich auch das Zentrum der ersten christlichen Nichtjudenmission.⁵⁴ Endlich lässt sich auch über Theophilus, einen Bischof vom Ende des zweiten Jahrhunderts⁵⁵, bzw. dem Nachweis einer ansehnlichen Bibliothek aus dem ersten Jahrhundert⁵⁶, verdeutlichen, dass Gelehrsamkeit und jüdische Rhetorik/Exegese in Antiochia von jeher schon bekannt gewesen sein dürften.

Wenngleich unsere Geschichtskennntnisse aus den Jahren 70-100 stets noch bruchstückhaft sind und auch die Verse 4,25 bzw. 19,1 hypothetisch auf die Jordangegend als Wiege des Matthäusevangeliums schließen lassen könnten, so will ich im Weiteren doch mit Antiochia als Ursprung fortfahren, weil mir diese Möglichkeit einfach als die weitaus plausibelste erscheint.

II.) *Intra-muros oder Extra-muros?*

Diese Ortsbestimmung lässt meines Erachtens nähergehende Vermutungen über die *muri*-Frage zu: im Falle der Sepphoristhese (Overman) ist eher von einer Einbettung in die jüdische Welt und das Synagogalleben auszugehen (*intra muros*) - zumindest würde dies der eher ländliche Charakter und die mehrheitlich jüdische Population dieser Umgebung bedingen; im Falle der Antiochiathese werden wir wahrscheinlich eine gemäßigtere Form des Judentums hinter Matthäus vermuten müssen, die sich von „ihrer Synagoge“ gelöst hat und von nun an neu, also judenchristlich⁵⁷, bestimmt ist (*extra muros*) – die Matthäusegemeinde bleibt jüdisch, aber in einer Art, die diese Bewegung vom Hauptjudentum unterscheidet.⁵⁸ Overman wie auch

⁵⁴ Davies, Allison, S. 144-145.

Neben diesen Argumenten führen Davies und Allison auch die apostolische Autorität Antiochias an, die Voraussetzung in der alten Kirche für die Verbreitung eines Evangeliums war; die Tempelsteuer, die nur dort exakt zwei Drachme ausmachte (17,24f); die Vormachtstellung Petri in der antiochenischen Gemeinde (Gal 2,11); die Erwähnung des Evangeliums durch Ignatius von Antiochia und die Gelehrsamkeit des Verfassers des Evangeliums. Die Gelehrsamkeit vollzog sich laut Davies und Allison jedoch nicht in der stillen Kammer, sondern im Austausch mit anderen Gelehrten wodurch sich der Kreis, mit der Entdeckung einer Bibliothek in Antiochia, die eine christliche Gelehrtenschule vermuten lässt, schließt.

⁵⁵ Grant, Robert M., *After the New Testament*, Philadelphia, 1967, S. 136-141.

Grant konnte nachweisen, dass sich die exegetische Zugangsweise des Bischofes Theophilus primär an der jüdischen Haggadah speist und diese wohl auch schon zuvor hohes Ansehen in Antiochia genoss.

⁵⁶ Davies, Allison, S. 145.

⁵⁷ Der Begriff „judenchristlich“ ist natürlich erst recht spät entwickelt worden – wie ich dies in den Eingangsgedanken dargestellt habe -, aber eine gewisse Spannung sowohl zum Judentum (10,17) bzw. zu Antinomisten (7,15; 24,11) ist in Matthäus nicht von der Hand zu weisen. Die Widersprüchlichkeit des „Judenchristenbegriffs“ habe ich eingangs schon erwähnt. Sie wird hier nur noch verschärft, denn Mt würde die in 7,15 und 24,11 erwähnten Antinomisten niemals als „legitime Jesusgläubige“ bezeichnen. Der „Judenchristenbegriff“ könnte dies in einem gewissen Sinne aber suggerieren. Trotzdem verwende ich ihn auf Grund der in den Eingangsgedanken dargebotenen Argumente.

⁵⁸ Meeks, Wayne A., Wilken, Robert L., *Jews and Christen in Antiochia in the first four centuries of the common era*, Missoula, 1978, S. 4.

Saldarini, gehen in der Tat auch davon aus, dass die Matthäusgemeinde(n) nicht von anderen jüdischen Glaubensgemeinschaften unterschieden wurde(n) und stets noch unter der (administrativen) Autorität der „Schriftgelehrten und Pharisäer“ stand(en). Die spitzfindigen und beizeiten gehässigen Diskussionen werden dann als logischer Teil des administrativen und im weiteren Sinne glaubensmäßigen Zusammenlebens interpretiert – Matthäus hat aller Voraussicht nach seine eigene Synagoge, um jedoch im größeren Verband des Judentums fortbestehen zu können, musste dieser mit den Pharisäern in vielen administrativen, kultischen, kulturellen und sozio-theologischen Punkten übereinstimmen.⁵⁹ Sie – die Schriftgelehrten und Pharisäer – versteht Overman im Weiteren auch als Ursprung für Spaltungen, Konflikte und Krisen der matthäischen Gemeinde(n), wengleich ihre Struktur von Schriftgelehrten etc. (7,28; 13,52) der matthäischen zum Verwechseln ähnlich sah.⁶⁰ Ein Großteil der Konflikte des Evangeliums entzündet sich dann aber auch am Aufbegehren der matthäischen Bewegung gegen die degenerierende Haltung des lokalen Pharisäertums und man kann so zu Recht im Gesamten von einem wechselseitigen und äußerst spannungsreichen Schlagabtausch sprechen.

Nun zitiert Overmann Flavius Josephus (Ant. 14.77) um die Treulosigkeit und Spaltungen der Pharisäer zu untermauern.⁶¹ Das erklärt aber noch lange nicht wieso Matthäus die Kühnheit, oder vielleicht besser die Unbeherrschtheit besitzt die Pharisäer, Schriftgelehrten, Sadduzäer und Hohepriester vom Anfang bis zum Schluss seines Evangeliums aufs Äußerste zu

Für außenstehende Antiochener war diese Verschiedenheit wahrscheinlich nicht augenscheinlich, denn zwei Mal kurz nach 70 n.Chr. ist es zu blutrünstigen Verfolgungen gekommen, die Juden und Judenchristen gleichermaßen trafen. Die Matthäusmitglieder werden sich folglich auch forthin an „Kleidungsvorschriften, Speisegebote, Fasttage“ und ähnlich typische jüdische Gebräuche und Sitten gehalten haben.

⁵⁹ Overman, *Church and Community in Crisis*, Harrisburg, 1996, S. 12.

Overman zitiert 23,27, „[...] ihr seid wie die Gräber, die außen weiß angestrichen sind und schön aussehen; innen aber sind sie voll Knochen, Schmutz und Verwesung.“ Wenn die Pharisäer so oder als blinde Führer, Mörder etc. im Evangelium angesprochen werden, dann deutet das auf „[a] rhetoric an embittered name-calling [...] typical of a deeply divided colonial setting“ hin. Den historischen Hintergrund dazu bilden mehrere jüdische Führungsgruppen, die im Kampf um Autorität teilweise recht raue Töne anschlagen konnten. Overman weiterführend, geht es in Matthäus um die Machtübernahme – durch seine Gemeinde – einer gescheiterten, ungläubigen und zutiefst gespaltenen jüdischen Führungselite.

⁶⁰ Ebd. S. 13-14.

Die Älteren, die Pharisäer, die Schriftgelehrten und die Hohepriester stellen die lokalen Führer und Autoritäten. Ihnen hat laut Matthäus seine Gemeinde(n) zu gehorchen – denn sie bekleiden „den Stuhl des Moses“ (23,2) ohne dass sie sie imitieren sollen.

⁶¹ Ebd. S. 16.

beschimpfen.⁶² Und insofern meine Vermutung richtig ist, nämlich, dass die Bezeichnung „Hund“ oder „Schwein“ (7,6) – Tiere, die in der jüdischen (Pap Oxy V840, 33 u.a.), dann auch in der frühchristlichen Tradition (2 Petr 2,22; Did 9,5) als unrein galten⁶³ - an dieser Stelle prinzipiell sowohl Juden als auch Nichtjuden bezeichnen kann, dann wäre mit der denkbar feindseligsten Bezeichnung für einen Juden wahrscheinlich auch das umliegende Pharisäertum des Matthäusevangeliums impliziert.⁶⁴ Des Weiteren muss man sich fragen, ob Matthäus wirklich prinzipiell⁶⁵ mit der jüdischen Hierarchie und der lokaljüdischen Theokratie einverstanden war. Vers 23,8⁶⁶ deutet unzweifelhaft in die entgegengesetzte Richtung. Nun könnte dem der Vers 23,3⁶⁷ entgegengehalten werden, wie dies ohnehin bei Overman geschieht.⁶⁸ Overman verkürzt die Bedeutung des Verses aber auf, „Alles nun, was sie euch sagen, daß ihr halten sollt, das haltet und tut“, ohne Einschaltung des Verweises auf den Stuhl des Mose aus dem vorhergehenden Vers.⁶⁹ Wird dies berücksichtigt, dann kommt die mosaische Tradition zu ihrem Recht, die Pharisäische hingegen wird kritisiert und Vers 23,3 und 23,8 stellen keinen Widerspruch mehr dar. Kurzum, ich kann mir auf Grund der ideologischen Differenzen zwischen

⁶² „Schlangenbrut“ (3,7); „Heuchler“ (6,16); in 11,23 wird sogar Sodom und Gomorra, der Inbegriff aller Unzucht und allem Übel, über Kafarnaum, welches laut Overman in der Region der Matthäusgemeinde(n) lag, gestellt; in 17,17 wird „dieses Geschlecht“ ungläubig und perversiert genannt, wobei γενεά, dass durchgehend negativ verwendet wird, eine ähnliche Unterscheidungsfunktion zwischen ὄχλος und dem bösen jüdischen Volk (also γενεα) einerseits, der Matthäusgemeinde und den restlichen Juden andererseits, zukommt; „Die Zöllner und Huren kommen eher ins Reich Gottes als ihr“ (21,31), „Narren und Blinde“ (23,17); „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr seid wie die übertünchten Gräber, die von außen hübsch aussehen, aber innen sind sie voller Totengebeine und lauter Unrat!“ (23,27), „Söhne der Prophetenmörder“ (23,31), Prophetenmörder (23,34) etc.

⁶³ Balz, Horst, Schneider, Gerhard, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 3, Stuttgart, 1983, S. 1126.

⁶⁴ Davies, Allison, Band 1, S. 677.

„The ‚swine‘ therefore, together with the ‚dogs‘, are those who have wholly abandoned themselves to vicious courses. They are the hard-hearted and blind so prominent in the gospel tradition (13,10-13; 15,14 etc.)“ Gerade aber 15,14 hat die Pharisäer zur Zielgruppe!

⁶⁵ Die Frage läuft darauf hinaus, ob Matthäus sich mit der strukturellen Hierarchie von Anführern und Würdeträgern einerseits und Angeführten andererseits ganz allgemein anfreunden konnte. Die Frage hat nichts mit der verkommenen Haltung der Pharisäer und Schriftgelehrten zu tun.

⁶⁶ „Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister; ihr aber seid alle Brüder.“ Vgl. Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 3, Zürich, 1997, S. 314.

„Eine Kirche ohne oben und unten, eine Kirche des Dienens, eine Kirche von Gleichen, von solidarischen Geschwistern – das ist es, was Matthäus vorschwebt.“

⁶⁷ „Alles nun, was sie euch sagen, daß ihr halten sollt, das haltet und tut; aber nach ihren Werken tut nicht, denn sie sagen es wohl, tun es aber nicht“.

⁶⁸ Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 13.

⁶⁹ Gundry, Robert H., *Matthew, A commentary on his literary and theological art*, Michigan, 1982, S. 455.

„All things whatever does not include their interpretative traditions, but emphasizes the totality of the law. ‚Therefore‘ establishes the qualification.“

den Pharisäern und Matthäus und vor allem wegen der gehässigen Ausdrücke, die an Verfluchungen der jüdischen Autorität in Qumran erinnern (1 Qp Hab 5,5 u.a.), kaum vorstellen, dass Matthäus sich noch innerhalb der Mauern des Hauptjudentums befinden soll. Weil mir aber gewisse Restzweifel bleiben, möchte ich der Sache noch etwas tiefer auf den Grund gehen.

III.) *ἐκκλησία*

Für ein solche Vertiefung der *muri*-Debatte scheint mir die Frage nach der Bedeutung von *ἐκκλησία* wesentlich. Dabei werden die Grenzen zwischen einem Verständnis, das den Begriff in die Nähe von *συναγωγή*⁷⁰ bringt und einem, das darin gerade dessen Abspaltung markiert⁷¹,

⁷⁰ Saldarini, S. 116-119.

Es ist zwar nicht ganz klar, ob *ἐκκλησία* durch Matthäus als Bezeichnung für seine Gemeinde herangezogen wurde, jedoch hat diese sich offensichtlich schon institutionalisiert (Mt 18,17). Sie begründet sich in Jesus (16,18), der gegenwärtig ist, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (18,20) und trifft Entscheidungen, die durch göttliche Autorität legitimiert werden (16,19; 18,18-19). Primär handelt es sich bei *ἐκκλησία* um einen politischen Begriff, der wie *συναγωγή* ehrenamtliche Verbindungen beschreibt. Der Begriff leitet sich im neutestamentlichen Kontext nicht nur von *συναγωγή*, sondern auch dem alttestamentlichen *קָהָל* ab (Dt 31,30). Insofern sich nun der Begriff aus dem Alten Testament ableitet, ist in Mt nicht von einer distinkten Gruppe, sondern einer Versammlung innerhalb „Israels“ auszugehen.

Saldarini zu Folge könne weder zwischen Paulus und Mt, noch zwischen Apg und Mt eine diesbezüglich terminologische Parallele gezogen werden, denn ersterer verweist unter *ἐκκλησία* auf nichtjüdische und außerhalb Israel bzw. Syrien liegende Christengemeinden und letzterer – d.h. die Apostelgeschichte – ist in der Wissenschaftswelt in seiner Begegnung mit dem Judentum bisher keine klare Beurteilung zuerkannt worden – die Meinung schwankt zwischen judenfeindlich und –freundlich.

Für Saldarini birgt der *ἐκκλησία*-Begriff zwei Dimensionen in sich: einerseits wird damit signalisiert, dass die matthäische Gemeinde um Gottes Handeln an seinem Volk in Vergangenheit und Zukunft weiß, wodurch die himmlische Dimension des Begriffes hervorgehoben wird, andererseits ist Gott auch gerade dann im Hier und im Jetzt nahe, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind: das ist die irdische Dimension des Begriffes.

„Ihre Synagogen“ ist für Saldarini kein Beweis für eine Abkapselung des Mt vom Judentum. Hätte Mt den Synagogenbegriff verwendet, wäre der Verdacht entstanden, dass Mt mit der jüdischen Obrigkeit und ihrer Einstellung einverstanden ist. Als Folge distanziert sich Mt von diesen unter gleichzeitiger Kontaktwahrung mit der biblischen Tradition. So wie die Pharisäer behaupten, sie führen Israel (*συναγωγή*) auf dem rechten Pfade, so behauptet Mt, er führe Israel (*ἐκκλησία*), entsprechend der Lehre Jesu, rechtsgläubig an.

⁷¹ Gundry, Robert H., *A Responsive Evaluation of the Social History of the Matthean Community in Roman Syria*, in: *Social History of the Matthean Community*, (Hg.) Balach, David L., Minneapolis, 1991, S. 63-64.

Für Gundry ist gerade das mehrmalige Vorkommen des Begriffes bei Paulus und sein Amt in Antiochia (Gal 2,11-14; Apg 11,19-30 u.a.) Beleg für das Gegenteil. Ferner vermutet Gundry auch, dass die Ankündigung aus 21,43, das Königreich einem anderen Volk (*ἔθνος*) zu geben, Mt 1,21 aufgreift und erfüllt. Damit wäre die Behauptung einer Reform innerhalb des Judentums überholt und der komplette Ausschluss der *συναγωγή* aus der *ἐκκλησία* – the „distinctly new people“ – vollendet. Ferner sind die verschärften Verfolgungen – wie bei Schweizer – und die wiederholten Verurteilungen der „Sadduzäer und Pharisäer“ aus 23,13 ein weiteres Indiz dafür, „[that] Matthew’s community and non-Christian jews reject each other.“

sehr streng gezogen. Der Synagogenbegriff in Matthäus kann uns, durch den Vers 4,23 veranschaulicht, letzten Endes nur in die Sackgasse führen, denn er erlaubt sowohl für als auch gegen einen Bruch mit der Synagoge zu plädieren.⁷² Interessant ist aber durchaus der Umstand, dass Matthäus in 5,22 den Synagogenverweis ganz bewusst weglässt und Jesus im Matthäusevangelium kein einziges Mal in einer Synagoge das Wort ergreift.⁷³ Auch wenn nun die Argumente für eine Trennung mit der Synagoge überwiegen, so will ich die Diskussion in einem letzten Schritt vom ἐκκλησία-Begriff her betrachten um so zu mehr Klarheit zu gelangen.

Der Kirchenbegriff kommt in den kanonischen Evangelien ganze zwei Mal vor, nämlich in Mt 16,18 und 18,17, wobei der erste Versverweis auf die universale und der zweite auf die lokale Kirche anspielen. Saldarinis Unterscheidung zwischen Kirche und Synagoge auf lokaler Ebene als Hinweis auf Spannungen unter gleichzeitiger Bewahrung des Judentumverbandes in Matthäus leuchtet gerade im palästinischen Kontext ein, in Antiochia ist dieser aber schwer haltbar, da dort ein derartiger Begriff Nähe zum Christentum und Distanz zum Judentum geschaffen hätte – ohne dass jedoch die Judaizität der Gruppe zwangsläufig aufgegeben werden hätte müssen.⁷⁴ Ferner musste jedem, insbesondere Matthäus selbst, der Anspruch eines auf קהלָה beruhenden

Vgl. Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, S. 187.

Sim hebt wie alle anderen auch die Unterscheidung von „ihren und euren Synagogen“ hervor. Dieser Kontrast kommt im Weiteren am Besten im Vergleich von Mk 5,22 und Mt 9,18 zur Geltung. Matthäus übernimmt die Heilungsgeschichte der Tochter von Jairus, lässt aber sowohl seinen Namen wie auch den Synagogenvorsteherverweis weg. In Mt handelt es sich einfach nur um einen „ἄρχων“, der vor Jesus niederfällt.

⁷² Davies, Allison, Band 1, S. 413-414.

In 4,23 steht „ihre Synagoge“, was auf eine Distanz der Matthäusgemeinde zum Judentum hindeuten kann. Neben etlichen Wendungen mit bestimmten Artikeln, gibt es auch drei Verse (6,2. 5; 23,6), die den Synagogenbegriff nur mit unbekanntem Artikel anführen, was auf eine Kontinuität innerhalb des Synagogenverbandes oder eine Unterscheidung zwischen „ihren“ und „unseren Synagogen“ hindeuten kann – ähnlich wie die Unterscheidung zwischen „ihren Schriftgelehrten“ (7,29) und den Christlichen aus 13,52 (πᾶς γραμματεὺς).

⁷³ Morris, Leon, *The Gospel according to Matthew*, Michigan, 1992, S. 87.

⁷⁴ Vgl. Donfried, K.P., Fitzmyer, J.A., *Peter in the Pauline letters*, in: *Peter in the New Testament*, (Hg.) Brown, Raymond E. (u.a.), New York, 1973, S. 32-33.

Wir nehmen nun auf Grund der Sonderstellung Petri in Matthäus an, dass dieser auch das Haupt der antiochenischen Kirche für längere Zeit war. Petrus schien aber gerade auch in der korinthischen Gemeinde des Paulus gewirkt zu haben, zumindest deutet eine Kephaspartei (1,12) auf ein öffentliche Verkündigung Petri – vielleicht an die Juden bzw. Judenchristen gerichtet – hin. Nun scheint gerade in Korinth ἐκκλησία zum Grundvokabular gehört zu haben: in beiden Korintherbriefen zusammengezählt kommt der Begriff 31 Mal vor! Diese Tatsache und die bewusste Abwendung von der Synagoge, die damit offensichtlich einhergeht, kann an Petrus nicht spurlos vorübergegangen sein. Es lässt sich durchaus die Vermutung aufstellen, dass dieser Begriff, wenn nicht von Petrus selbst eingeführt - denn bekannt war dieser in der griechischen Sprache allemal - so wird er doch zumindest von seinem Gedanken- und Erfahrungsgut angereichert worden sein.

Begriffes klar sein: so wie die Qumrangemeinschaft durch diesen hebräischen Begriff zugleich das Gottesvolk und einen Gegenpol zum Jerusalemer Judentum herstellen wollte⁷⁵, so impliziert Matthäus damit – d.h. mit seiner griechischen Übersetzung - auch, dass seine Gemeinde nun das „wahre Gottesvolk (λαὸς θεοῦ)“ darstellt und zugleich in Distanz - obgleich lokal vielleicht recht nahe gelegen - und Ablehnung zum Hauptstrom des Judentums lebt.⁷⁶

IV.) Perspektivenwechsel

Zuletzt könnte man kurz auch das Lager wechseln, um sich zu fragen, ob aus der Sicht der Pharisäer ein weiteres Verbleiben der Matthäusgemeinden innerhalb des größeren Synagogenverbandes hätte akzeptiert werden können. In Matthäus begegnet uns das, was durchaus typisch für bedrohte und sektenartige Gruppierungen ist: ein Wechsel von Verschließung und Öffnung; von Freunden und Feinden und einer hohen moralischen Anforderung an ihre Mitglieder.⁷⁷ Paradoxerweise, „despite hostilities, it [the sect] shares the same basic constellation of belief of the dominant cultural idiom“.⁷⁸ De facto bewahrt Matthäus

⁷⁵ Davies, Allison, Band 2, S. 629.

⁷⁶ Dass Israel nicht mehr das privilegierte Gottesvolk sein kann, zeigt sich in Matthäus durch die begriffliche Entwicklung von λαός. Während der Begriff zu Beginn des Evangeliums (1,21; 2,6; 4,16) noch die göttliche Heilszusage durch Jesus Christus an das Israelische Volk richtet, so wendet sich das Blatt in etwa der Hälfte (13,15; 15,8) – vielleicht hat das Mt sogar intendiert – in Verweis auf die Unbeugsamkeit der verhärteten Herzen des israelischen Volkes, um zuletzt damit nur noch die korrumpierten und ruchlosen Hohepriester und Ältesten (21,23; 26,3.5) einerseits und das Jesus verratende Volk andererseits zu bezeichnen. Daraus geht vor allem das Kapitel „Bund mit Israel“ ausführlich ein.

Vgl. Passow, Franz, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Band 1, Leipzig, 5. Auflage, 2004, S. 545. Gleichmaßen kann die Verwerfung auch über γενεά veranschaulicht werden: der Begriff bezeichnet ein(e) zeitgenössische(s) Geschlecht oder Generation, die in einem Verwandtschaftsverhältnis mit dem Aussagetäter steht, also Matthäus; diese(s) wird in Mt kategorisch in ein schlechtes Licht gestellt (12,39; 12,42; 16,4; 17,7; 23,36; 24,34), wodurch den mit diesem Begriff beschriebenen Menschen ein ähnliches Schicksal blüht wie im Falle von λαός.

Am pointiertesten formuliert diese Tatsache aber 8,12: „aber die Kinder des Reiches werden in die äußerste Finsternis hinausgeworfen werden; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.“

Vgl. Konradt, S. 262.

Er vertritt die gegenteilige Meinung, weil ihm zu Folge „γενεά“ zu heterogen ist, als dass man solche Verallgemeinerungen anstellen kann, wie ich das gerade eben getan habe. „Dieses Geschlecht fungiert bei Matthäus nicht als Kollektivbezeichnung für Israel bzw. für die jüdischen Zeitgenossen Jesu [...] Dazu passt im Übrigen, dass Matthäus die weiter gefasste Rede von diesem „eherecherischen und sündhaften Geschlecht“ in Mk 8,38 nicht übernommen hat.“

⁷⁷ Stanton, *A Gospel for a New People*, S. 94.

⁷⁸ Ebd. S. 86.

Vgl. auch: Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, S. 182.

die Tora, wenn auch im jesuanischen Sinne, doch daran dürften sich die Pharisäer nicht so sehr gestoßen haben, denn Hillel verdeutlicht selbst, dass sich die Quintessenz der Tora in der Liebe zum Nächsten manifestiert.⁷⁹ Ferner dürfte Matthäus durch seinen hohen moralischen Anspruch, wie er in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, wohl eher Ansehen als Hohn bei den pharisäischen Gelehrten geerntet haben. Das Problem war wohl weniger die Botschaft Jesu als Jesus selbst! Jesus tritt in Matthäus als Herr über den Sabbath auf (12,8), als der Vergebung der Sünden mächtiger Menschensohn (9,6), was Jesu Göttlichkeit zum Ausdruck bringt/bringen soll⁸⁰ und somit in den Augen der Pharisäer blasphemische Züge zeitigte⁸¹ und zuletzt als der Weg, der allein zum Vater führt, den der Sohn offenbart (11,27). Als wäre dem nicht genug, legt Matthäus Jesus in 28,20 noch zusätzlich die typisch alttestamentliche Formulierung „ich bin mit euch“ (ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν) in den Mund⁸² - die Gottes Gegenwart einzelnen Menschen bzw. dem ganzen Volk auch für die Zukunft verhieß – um damit zu signalisieren, dass nun mit der Auferstehung Jesus den Platz der providentia divina in seinem - also Gottes Volk - einnimmt. Es versteht sich, glaube ich, von selbst, dass eine solche Glaubensgemeinschaft für die Pharisäer keine legitime Judentumsbewegung darstellen konnte.

V.) **Konklusion**

Abschließend zur *muri*-Debatte wird in Matthäus wohl von einer oder mehreren Gemeinden auszugehen sein, die, wie Konradt, meines Erachtens, richtig feststellt, stets noch im rhetorischen Kontakt mit dem Hauptstrom des Judentums steht/stehen und gerade auch

Auch er glaubt, dass Mt. fundamentale Glaubens- und Lebensinhalte mit dem Hauptstrom des Judentums teilt und nur gelegentlich davon abweicht. „Yet all scholars would agree that in general terms we are dealing with a minority group which shares the basic outlook of the wider society or parent body but deviates quite consciously from that body over particulars, usually in a context of mutual hostility.“

⁷⁹ Kuchler, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen, Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, Freiburg (Schweiz), 1979, S. 207

⁸⁰ Hendriksen, *New Testament Commentary*, S. 421.

⁸¹ In Mk 2,7 wird deutlich inwiefern (in Mt) Jesu Anspruch Sünden vergeben zu können, auf Unverständnis bei seinen Zeitgenossen stößt: „[...] wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott“.

⁸² David D. Kupp, *Divine presence and God's people in the First Gospel*, Melbourne, 1996, S. 155-156.

Diese Formulierung wurde in den narrativen Erzählungen des AT benützt. Ihre Form hat sich in der Folge entsprechend des Autorkontextes verändert. Matthäus bewahrt entgegen der Vorbehalte dieser (späteren) Autoren die originale Fassung. Wie Jahwe im AT sein Volk begründet, so soll Jesus durch die gleiche Formulierung eine ähnliche Gründungsfunktion für die matthäische(n) Gemeinde(n) einnehmen. So wird der Emmanuel-Gott zum Zeugen und Garanten der universellen Kirche in Matthäus

deshalb typisch jüdische Fragestellungen aufgreift/aufgreifen. Viele dieser Debatten sind aber wahrscheinlich gerade deshalb sehr aggressiv-emotional geführt, weil, wie Schweizer richtig bemerkt, die matthäischen Gemeinde(n) beizeiten auch lokalen Verfolgungen ausgesetzt war(en).⁸³ Ferner ist davon auszugehen, dass sich der theologische Bruch erst gerade eben vollzogen hat und die Gemeinde(n) deshalb noch unter der jüdischen Synagogegerichtsbarkeit steht/stehen oder, dass Matthäus in 10,17 und 23,34 eben gerade zurückliegende Ereignisse erzählt.⁸⁴ Wie dem auch sei, so möchte ich mich von einer Interpretation à la Overman fernhalten, die nahezu den ganzen Inhalt des Evangeliums als zeitgenössisches Zeugnis des Matthäus verwertet. An manchen Stellen ist meiner Meinung nach sehr wohl von älteren Schichtungen auszugehen.

C.) Zur Frage nach Bund und Mission in Matthäus

Das Birkhat ha-Minim richtet sich, wie lange angenommen, wahrscheinlich nicht ausschließlich gegen Christen, jedoch lässt sich mit einiger Sicherheit annehmen, dass unter anderem auch matthäische Christen, auf Grund ihrer kulturell-religiösen Nähe zum Judentum, unter die Schismatiker fallen, die in der „achtzehnten Segnung der Häretiker“ Erwähnung finden.⁸⁵ In Analogie zu x-beliebigen sozialen Mehrheits-Minderheits-Verhältnissen ist nun auch in Matthäus nach dem Bruch davon auszugehen, dass das Hauptjudentum (überwältigende Mehrheit) „eher“

⁸³ Wie Overman richtig festgestellt hat, lassen sich viele Beschimpfungen und Verfluchungen der Pharisäer auf die geographische Nähe zwischen diesen und der Matthäusgemeinde(n) zurückführen. Dahinter vermute ich einfach eine Reaktion auf die Marginalisierungstendenz der Matthäusgemeinde(n) (in Antiochien) durch das vergleichsweise dominante Hauptjudentum. Verleumdung und Beschimpfung der Großen durch die Kleinen ist ein tiefliegendes Phänomen von sozialen Konflikten im Besonderen und der menschlichen Natur im Allgemeinen.

⁸⁴ Wobei diese gerade durch ihre zeitliche und emotionale Nähe so behandelt werden als trügen sie sich in den/der gegenwärtigen Matthäusgemeinde(n) zu.

⁸⁵ Overman, Andrew J., *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, Minneapolis, 1990, S. 50-51.

Nach 70 n.Chr. konstatiert Overman eine Vielzahl an jüdisch-religiösen Gruppen, die sich potentiell auch das Birkhat ha-Minim richten könnte. All diese Gruppierungen könnten dann ebenfalls unter die Bezeichnung „schismatisch“ fallen. Das sogenannte 12. oder 18. Segensgebet entstand darüber hinaus wahrscheinlich nicht punktuell, sondern prozessmäßig, so dass wir ebenfalls von lokalen Verschiedenheiten ausgehen müssen. Ganz allgemein wurde laut Overman der Einfluss des frühen Christentums - ersten zwei Jahrhunderte - auf das Judentum zu hoch eingeschätzt. Allem Relativismus zum Trotz geht aber auch Overman davon aus, dass die „followers of Jesus“ – wenngleich nicht an vorderster Front - den durch das Birkhat ha-Minim betroffenen Gruppen angehört haben: „Early Christians would have most likely felt the impact of this development along with many other groups in their setting, but the blessing was not directed against them as such.“

wenig Interesse an der/den Matthäusgemeinde(n) (eklatante Minderheit) zeigte.⁸⁶ Muss gleiches auch für Matthäus behauptet werden – dieser also auch nur mehr wenig Interesse am zeitgenössischen Judentum hat?⁸⁷ Ich versuche mich diesem Diskussionspunkt über die Fragen nach der „Gültigkeit des alt. Bundes für Israel“ und „Israel als mögliches Missionsfeld des Matthäus“ anzunähern. Da diese Fragen den Blick für innermatthäische Angelegenheiten freisetzen – insbesondere die Frage nach dem Missionsfeld -, können wir damit auch schon gewisse Rückschlüsse über eventuelle Missionen an Nichtjuden anstellen.

I.) Zur Frage nach dem Bund

I.1.) λαός-Begriff

Die Frage nach der Gültigkeit des alt. Bundes mit Israel kann vorweg schon einmal exemplarisch am λαός-Begriff veranschaulicht werden. Im ersten Fall gehen wir von einer Gleichsetzung in Matthäus von λαός und Israel aus⁸⁸, was in 27,25 zur kollektiven Verurteilung Israels führen würde; im zweiten Beispiel von wechselnden Bedeutungen, die nicht immer sofort das gesamte Volk Israel im Blick haben müssen.⁸⁹ Dann würde in 27,25 Konradt mit seiner Konzentration auf

⁸⁶ Vgl. Ska, Jean-Louis, *De l'ancien et du nouveau*, übersetzt aus dem Ital. von Marchal Denise, Brüssel, 2008, S. 7.

Kingsburg, Jack D., *Matthew : Structure, Christology and Kingdom*, London, 1976.

Donaldson, Terence L., *Jesus on the Mountain, A Study in Matthean Theology*, Seffield, 1985, S.213.

Dafür sprechen auch die eben erwähnten Ausführungen von Overman, die das Birkhat ha-Minim nur im weiteren Sinne an die Judentumsabweichler des Matthäus richtet. Ich habe das „eher“ freilich unter Anführungszeichen gesetzt, wohlwissend, dass das Judentum gerade selbst im Jahr 70 n.Chr. eine Reform durchlief und einen herben nationalreligiösen Rückschlag mit der Zerstörung des Tempels in Kauf nehmen musste und insofern sicherlich geschwächt war. Nichtsdestoweniger basieren die jüdischen Reformbewegungen nicht auf Abgrenzungen zum matthäischen Judentum, sondern auf einer eigenständigen Reflexion und Interpretation der hebräischen Bibel und der vergangenen Ereignisse, so dass die Tora von nun an das Herz- und Prunkstück des Hauptjudentums bilden wird und den Tempelkult dadurch vollends substituiert. Matthäus seinerseits reagiert darauf, indem er Jesus und die damit einhergehende Christologie ins Zentrum setzt. Dies ist die matthäische Antwort auf die Reform aus Jamnia – die Reform hingegen ist die Antwort auf die Zerstörung des Tempels, aber nicht auf Matthäus.

⁸⁷ Diese Frage zielt freilich auf die religiöse Dimension der Mt-Hauptjudentum-Beziehung ab, denn bisher ist, glaube ich, relativ offensichtlich geworden, dass intensive Kontakte und Diskussionen zwischen den Zweien in kultureller und sozialer Hinsicht fortbestehen.

⁸⁸ Fitzmeyer, Joseph A., *Anti-Semitism and the Cry of "All the People" (Mt 27,25)*, in: *Theological studies* (26), Oxford, 1965, S. 669.

⁸⁹ Bietenhard, Hans, *Λαός*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, (Hg.) Coenen, Lothar u.a., 1. Auflage, 2005, S. 1816-1817.

Der λαός-Begriff ist der Vorzugsterminus der LXX für das Volk Israel. Während andere Völker sich vor allem über ihre territoriale und kulturelle - aber auch religiöse - Identität von anderen Völkern abzugrenzen suchten, tut dies das alt. Israel vorwiegend über sein religiöses Erbe. Es ist das von Gott erwählte Volk und deshalb auch anders als die anderen. Der λαός-Terminus ist dann jener Begriff, der das

die Jerusalemer Bevölkerung vielleicht doch recht haben.⁹⁰ Aber während jenes Verständnis, welches ein Kollektiv hinter dem λαός-Begriff vermutet, der Bedeutungsvielfalt dieses Terminus nicht gerecht wird, kann jenes andere, dem vor lauter Verschiedenheit der gemeinsame Nenner des Begriffes abhanden gekommen ist, auch keine Genüge leisten. Cousland hingegen versucht der Bedeutung von λαός über ὄχλος näher zu kommen. Dabei ist λαός als generischer Terminus zu verstehen, der sowohl ὄχλος als auch davon konsequent unterschieden, die jüdische Führungselite bezeichnen und in sich vereinen kann. Während λαός unabhängig von der Geschichte Jesu in Matthäus auftaucht, kommt ὄχλος erst mit Beginn seiner Sendung zum Zug (4,25) um dann am Ende seines Lebens auch wieder von der Bildfläche zu verschwinden (27,25

israelische Volk durch seinen Glauben an JHWH von den anderen Völkern unterscheidet. Diese Unterscheidungsfunktion – zwischen uns und den anderen – wird im NT nochmals verschärft, obgleich nicht immer klar ist, ob damit Israel oder das sich zunehmend herausbildende „Christentum“ gemeint ist. Trotz allem können wir allen voran bei Lk, aber auch bei Mt im Bezug auf λαός Bedeutungsverschiebungen feststellen: Einige dieser Bedeutungsvervielfältigungen schuldet Matthäus paradoxerweise der LXX-Tradition, denn das „Volk, das im Dunkeln steht und ein großes Licht gesehen hat“ wird direkt aus Jesaja 8,23 und 9,1 übernommen und hätte prinzipiell auch durch ἔθνη ersetzt werden können; in 1,21 gibt Matthäus das originale Israel aus Psalm 130,8 mit λαός sinngemäß wieder, da dieses – wie schon oben erwähnt – häufig für das israelische Volk stehen konnte; in 2,6; 13,15; 15,8 und 27,25 meint λαός ebenfalls unter impliziten oder expliziten Verweis auf Verse des Ersten Testaments das gesamte israelische Volk. Zuletzt gibt es zahlreiche Stellen (2,4; 21,23; 26,3. 5. 47; 27, 1. 64.) wo plakativ Hohepriester, Schriftgelehrte und die Ältesten durch die Genetivformulierung (τοῦ λαοῦ) in ein Nahverhältnis mit dem Volk gebracht ohne mit diesem gleichgesetzt zu werden. Zugleich finden sich auch andere Stellen (15,8 u.a.) wo λαός mit diesen Gruppen (Pharisäer und Schriftgelehrte) zusammenfällt. Kurzum, wir haben es hier nicht wirklich mit einer homogenisierenden Anwendung des Begriffes zu tun. Zugleich darf kritisch angefragt werden, inwiefern manche Stellen, wo prinzipiell das Volk Israel in den Blick kommt, nicht doch matthäische Konstruktionen sind, die vordergründig zwar das israelische Volk meinen, hintergründig jedoch auf das neue Gottesvolk, d.h. die matthäischen Gemeinden, anspielen. Recht offensichtlich wird dies zu Beginn des Evangeliums: Den Auftakt im Matthäusevangelium bildet die berühmte Generationenaufzählung von Abraham bis Jesus, die eigentlich erst in 1,21 aufhört, da hier zum ersten Mal der Sinn der Sendung Jesu zu Wort gebracht wird, nämlich dass er sein Volk von seinen Sünden erlösen wird (σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Die Betonung liegt hier auf „seinem Volk“, als dem Volk Jesu, und der Zukunftsform „erlösen werden“. Diese Verheißung könnte in 28,20, wo Jesus der Gemeinde verspricht, über ihr zu wachen, als in Erfüllung gehend interpretiert werden: dann wäre „sein Volk“ die Gemeinde(n) des Matthäus. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob auch die Michazitation (5,1) aus 2,6 im gleichen Licht verstanden werden darf. Die Ankunft des Hirten ist noch ausständig. Es handelt sich also auch hier um Eschatologie. Sollte beim Hirtenbild ein nachösterlicher Bezug wie bei Joh bestehen, dann würde sogar der Begriff „Israel“ von Mt auf seine(n) Gemeinde(n) übernommen werden.

Hagner, Donald, *Matthew 1-13*, S. 80.

Mora, Vincent, *Le Refus d'Israel, Matthieu 27,25*, Paris, 1986, S. 36-39, S. 116.

Einer solchen Sicht verschließen sich insbesondere Hagner und Mora, obgleich letzterer insbesondere bei Mt 1,21 Bedenken hat. Der λαός-Begriff steht für sie grundsätzlich für das Israelische Volk.

Auf Seite 116 meint Mora – die im vorhergehenden Paragraphen aufgeworfene These bestätigend –, dass 1,22 die Perspektive für ein neues Volk, nämlich „le peuple de Jésus“, eröffnet.

⁹⁰ Vgl. Seite 10 dieser Arbeit

bzw. 27,65).⁹¹ Ein derart differenziertes Bild des λαός, d.h. des alttestamentlichen Gottesvolkes, vereint Nachfolge⁹² (d.h. ὄχλος) und Widerstand (d.h. die Jerusalemer Führung) in sich – wie dies ohnehin typisch für das alttestamentliche Bundesvolk ist. In diesem Fall wäre es nicht wirklich sachgemäß zu behaupten, dass Matthäus den alttestamentlichen Bund als aufgelöst ansieht.⁹³ Im gleichen Atemzug kann aber auch nicht das Gegenteil – nämlich, dass Matthäus von einer fortwährenden Gültigkeit des Bundes mit dem jüdischen Volk überzeugt wäre - behauptet werden, denn nach 27,25 wird zwar ὄχλος wieder von der jüdischen Führungselite getrennt, bleibt aber, wie ich im Kapitel „ὄχλος“ zu veranschaulichen versuchte, unter dem Diktat der Jerusalemer Obrigkeit.⁹⁴

⁹¹ Cousland, S. 75-78.

„In Matthew, the crowds are only mentioned after Jesus has begun his ministry, and, in the same way, once the crowds side with their leaders at 27,25, they are not mentioned again [...] What this observation suggests, therefore, is that Matthew has refracted his picture of the λαός into its constituent parts during the public ministry of Jesus. The people of Israel can be divided into two camps – the ‚leaders of the people‘ and ‚the crowds.‘“

⁹² Die Nachfolge bezieht sich selbstverständlich auf die vorösterliche Zeit. Mit Nachfolge ist ferner nicht missionarische, wie in 10,5, oder jüngerhafte Nachfolge, wie im Falle der Apostel, gemeint, sondern einfach nur der Umstand beschrieben, dass die Menge sich von Jesus angesprochen und in seinen Bann gezogen fühlt. Diese halbherzige Nachfolge findet aber im AT durch das wankelmütige Verhalten des Gottesvolkes – z.B. beim Auszug aus Ägypten oder der Wüstenwanderung - ein nahezu ebenbürtiges Äquivalent.

⁹³ Im Kapitel „ὄχλος“ habe ich angedeutet, dass ὄχλος die Bedingungen für die Nachfolge Jesu in sich trägt. So gesehen stellt diese Gruppe den ideologisch-missionarischen Ausgangspunkt für die Matthäusgemeinde dar, die, wie ὄχλος selbst, in λαός begründet wäre. Dann würde Mt auch terminologisch in direkter Kontinuität zum alt. Gottesvolk stehen.

⁹⁴ Vgl. Büchsel, Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 1, Stuttgart, 1990, S. 661.

Das Urteil wäre jedoch um vieles schlechter ausgefallen, hätte man den Untersuchungsbegriff durch γενεά ausgetauscht. Der Begriff steht für „Nachkommenschaft, das Menschengeschlecht oder für Generation“. Dem Begriff werden in Mt überwiegend näherbestimmende Adjektive angediehen: in 12,39 wird γενεά als böse und abtrünnig, in 12,42 als allein böse und in 17,17 als ungläubig und verkehrt beschrieben. Vor allem der Begriff „verkehrt (διεστραμμένη)“ (5 Mose 32,5) aus 17,7, aber auch „abtrünnig“, was Ehebruch mit Gott implizieren kann (Hosea), müssen auf dem Hintergrund des Ersten Testaments gelesen werden und schließen somit das gesamte israelische Volk ein. Das Urteil fällt besonders hart aus, wenn man bedenkt, dass in 12,42 eine Nichtjüdin dieses Geschlecht richten wird. Die Konzentration auf die jüdischen Menschenmengen und die Pharisäer, Sadduzäer bzw. Schriftgelehrten setzen sich in überwältigender Weise über den Umstand hinweg, dass der Begriff an einer Stelle eventuell auch die Jünger Jesus damit bezeichnen könnte (17,17). Der Begriff meint zwar ein zeitgenössisches Geschlecht, in Matthäus hat dieser jedoch wie viele anderen Termini die Doppelbedeutung von zeitgleich mit dem historischen Jesus und mit der Generation des Matthäus: als Fazit werden folglich nicht nur die nichtmatthäischen Juden zur Zeit Jesu, sondern auch diejenigen zur Zeit der Redaktion des Evangeliums verurteilt!

I.II.) 8,5-13

In Matthäus selbst und in den zwischentestamentarischen Schriften finden sich einige weitere Stellen, die den Bund, wenn nicht dem gesamten jüdischen Volk, so zumindest einem Teil bzw. für einige Zeit in Abrede stellen. Im Bezug auf das Evangelium möchte ich mich stellvertretend für andere kritische Passagen mit 8,5-13, das die problematischste Stelle zu sein scheint, auseinandersetzen. Gegen Ende dieses Abschnittes muss gefragt werden, wer mit „von Westen und Osten kommend“ bzw. mit „den Kindern des Reiches“ gemeint sein kann? Für Allison und Davies deutet erstere Bezeichnung auf Diasporajuden und letztere auf die arrogante jüdische Führungselite hin – im Kontrast zu den „Kleinen“, also den Demütigen in Matthäus.⁹⁵ Schnackenburg stellt sich gegen eine so geartete Auslegung ohne zugleich Opposition zu ergreifen. Ihm zu Folge hat Israel seine privilegierte Stellung verloren, ohne dass jedoch Matthäus deswegen den Bund mit dem Volk Israel angreifen würde. Diesen hält Matthäus scheinbar immer noch in hohen Ehren.⁹⁶ Schweizer bezieht zum Bund nicht bewusst Stellung,

⁹⁵ Allison, Davies, Band 2, S. 28-31.

Laut Allison und Davies bezeichnet „aus Ost und West“ in jüdischen Texten häufig die Möglichkeit einer Rückkehr von Diasporajuden – zumeist aus Ägypten oder Babylon. De facto findet sich keine Stelle, wo diese Wendung der „Völkerreise“ nach Jerusalem entsprechen würde. Der Psalm 107,3, auf den diese Stelle scheinbar auch verweist, suggeriert die Rückkehr der Exiljuden aus Babylon. Zugleich wirkt es, Allison und Davies zu Folge, nicht so, als würde dieser Abschnitt eine Anspielung auf eine eschatologische Pilgerreise der Nichtjuden intendieren. Auch wenn dem so wäre, so kennt das AT kein daraus resultierendes Gericht für das israelische Volk. Ferner gibt es auch keine Stelle, wo die Nichtjuden an einem Bankett (mit oder ohne Juden) teilnehmen würden. Bezüglich der „Söhne des Reiches“ heben Allison und Davies den bestimmten Artikel – und das Fehlen eines Exklusivpartikels wie „alle“ – hervor, wodurch vielleicht nur eine Gruppe des jüdischen Volkes gemeint sein könnte – also die selbstgefälligen Pharisäer und Schriftgelehrten, die Jesu Botschaft nicht annehmen wollten und, im Kontrast dazu, Diasporajuden, denen als unterprivilegierte und demütige Gottesgläubige, das Reich zum Erbe gegeben werden soll. Ferner scheint auf das ganze achte Kapitel gesehen ein recht judenfreundlicher Ton vorzuherrschen, der eine Judenverdammung umso unwahrscheinlicher macht.

Im Weiteren fragen sich Allison und Davies, ob Mt und durch ihn nicht auch Jesus im gesamten Evangelium die Erfüllung der Verheißungen an Israel verwirklicht sehen wollen: die Rückkehr aller Stämme und das Jüngergericht über Israel aus 19,28 würden auf jeden Fall in diese Richtung deuten.

⁹⁶ Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 10, S. 28.

Schnackenburg sieht in diesem Vers Anspielungen auf Jes 2,2f, Mi 4,1f, Jer 3,17f etc. und bezüglich dem Festmahl Anspielungen auf Jes 25,6-8; Die Nichtjuden halten jetzt Gemeinschaft mit den Patriarchen und Israel ist davon ausgeschlossen; die „Söhne des Reiches“ bezieht sich folglich auf Juden und stellt für damalige Juden eine unerhörte Provokation dar. Das passt für Schnackenburg zu Matthäus, wahrscheinlich sogar in Jesu Sendung. Die Folge ist nicht die Verwerfung, aber die Auflösung der Sonderstellung des israelischen Volkes. Jesus wusste sich während seiner irdischen Tätigkeit zum Volk Israel gesendet (10,6; 15,24). So wie Jesus Israel sammeln wollte, so sollen auch die Boten seines Evangeliums trotz aller Widerfahrnisse und Widerstände zu den Städten Israels zur Verkündigung gehen (10,23; 23,34). Jesus erhebt auf ganz Israel als König der Juden (27,42) Anspruch bzw. stellvertretend durch seine Aposteln. Gerade auch deshalb kann die Kirche ihre bleibende Verpflichtung, als von Israel

meint aber in 8,12 eine Androhung heraushören zu können, die Israel den Himmel für immer streitig machen könnte.⁹⁷ Deutlich klarer drückt sich Frankemölle aus, wenn er das jüdische Volk in Matthäus als „undifferenziertes Kollektiv und korporative Einheit des Bösen“ bezeichnet. Er hebt zwar auch in Analogie zu Schnackenburg hervor, dass das matthäische Kirchenverständnis in der alttestamentlichen Bundestheologie wurzelt, jedoch wird das Gottesvolk verworfen als es Gottes Erbarmen erneut nach einer „nationalen Tragödie“ – offensichtlich handelt es sich um eine Anspielung auf die Zerstörung des Tempels – verwirft. Das ganze Matthäusevangelium ist von diesem Verwerfungsgedanken geprägt.⁹⁸ Frankemölle spricht die Aufhebung des alttestamentlichen Bundes mit dem Gottesvolk zwar nicht explizit an; alles deutet jedoch darauf hin.⁹⁹

herkommend und ihm seine Verheißungen und Weisungen dankend, nicht verleugnen. Der Bund mit Israel widerspiegelt diese Herkunft und kann daher nicht als aufgelöst angesehen werden.

⁹⁷ Eduard, Schweizer, *The Good News according to Matthew*, übersetzt aus dem Englischen von Green David E., Atlanta, 1975, S. 214-215.

Vers 11 verspricht die Völkerwallfahrt wie sie seit Jesaja (2,1-5) von Israel erhofft wird. In Vers 12 geht es nicht um die Bildung einer Gemeinde wie in Apg 11,19-20, sondern um ein himmlisches Mal (Jes 25,6), denn Mt denkt nicht mehr an ein irdisches Reich. Neu, jedoch schon bei Mi 3,12 und Amos 3,2; 9,7 angedeutet, ist der Aspekt, dass dies nicht mehr zur Ehre Israels geschehen soll. Dieses ist vielmehr bedroht davon ausgeschlossen zu werden. An anderer Stelle sind die Söhne des Reiches auch die Gemeindeglieder des Mt. (5,9) und insofern darf diese Stelle auch als Gemeindeglieder gelesen werden.

⁹⁸ Frankemölle, Hubert, *Jahwe-Bund und Kirche Christi*, 2. Auflage, Münster-Westfalen, 1984, S. 257-260.

Vielleicht sollte zum besseren Verständnis noch hervorgehoben werden, dass Frankemölle die Erwählung in Mt ganz allgemein als veränderungsfähigen Prozess ansieht, der einer Gemeinschaft niemals das Gefühl geben sollte diese „in possessione“ zu haben. Dem würde zumindest ganz prinzipiell der mt Gerichtsgedanke entsprechen, der ständige Veränderungen mit sich bringt; aber auch das mt Verständnis des Bösen als geschichtliches Phänomen wie dies ohnedies in Deuteronomium oder den Chronikbüchern verdeutlicht wird.

⁹⁹ Frankemölle, Hubert, *Jahwe-Bund und Kirche Christi*, Münster-Westfalen, 1972.

In der Erstauflage von „Jahwe-Bund und Kirche Christi“ stellte Frankemölle eine Parallele zwischen Mt 27,25 und Dt 28,15 her. Und so wie damals das Volk zu allen Geboten Gottes Ja gesagt hat (Dt 28,1-4) bekennt es sich nun in 27,25 schuldig zum vergossenen Blut Jesu. Der Bruch mit dem Bund Gottes wird dadurch unvermeidlich und die Selbstverfluchung Israels wird unsägliches Blutvergießen über das Volk bringen.

Vgl. Garland, David E., *The Intention of Matthew 23*, Leiden, 1979, S. 211-212.

Er, im Gegensatz zu Frankemölle, nennt die Verwerfung Israels direkt beim Namen, setzt aber in Analogie zu Frankemölle auch die Kirche an die Stelle Israels. Entgegen meiner Überzeugung, setzt Garland aber den Verwerfungszeitpunkt noch vor die Zerstörung des Tempels. „... and it [Israel] no longer could lay claim to special status as God's people, not because God had failed, but because Israel had failed. The destruction of the Temple confirmed this opinion. Yet God was not without a special people in the world; the community of believers in Jesus now stood in the former place of Israel.“

I.II.i.) Zur vertiefenden Definition von „Bund“

Für die weitere Erläuterung scheinen zwei Erklärungen wichtig zu sein. Einerseits bedeutet eine mögliche Verwerfung Israels und des alttestamentlichen Bundes mit diesem nicht zwangsläufig, dass der Bund zur Gänze außer Kraft wäre – wenn Matthäus in 26,28 vom neuen Bund schreibt, dann bedeutet dies, dass der alte Bund (Ex 24,7-8) in Jesus seine Fortsetzung findet, in diesem und auf diesen jedoch auch neu ausgerichtet wird.¹⁰⁰ Dann wäre freilich danach zu fragen, ob davon Israel ausgenommen ist, weil es den von Gott gesandten Messias verworfen hat. Der alttestamentliche Bund könnte folglich in den matthäischen Gemeinden, als das wahre Gottesvolk, fortbestehen mit – in Analogie zu – oder unter Ausschluss des Israelischen Volkes. Andererseits ist aber – in einem ersten Schritt – ganz allgemein danach zu fragen, wie Matthäus den Bund zwischen Gott und seinem Volk versteht.

Moras Ansicht nach ist der Bund keineswegs vom Verhalten des Volkes abhängig, sondern letztlich nur vom Willen Gottes.¹⁰¹ Das widerspricht in einer „gewissen Weise“ jedoch dem Suzeränitätsprinzip wie es in Ex 24,7-8 angelegt ist.¹⁰² Auch wenn diese Theologie hier, d.h. in

¹⁰⁰ Sowohl in Mt (26,28) als auch in Mk (14,24) haben wir in vielen schriftlichen Zeugen „τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης“ ohne „καινός“ stehen. Andere, äußerst namhafte Zeugen wie der Kodex Alexandrinus, der Sinaiticus oder der Codex Bezae Cantabrigiensis führen jedoch „καινός“ (in Mt.) Dafür gibt es für mich zwei mögliche Erklärungen: entweder haben diese Kodices einfach nur die lukanische Version (22,20) auf Mt übertragen oder sie stehen ganz einfach für den im 4/5 Jhdt. vermehrt einsetzenden Juden Hass, der eine Bundeskontinuität zu unterlaufen versucht – der Kodex Vaticanus, der ein Jahrhundert zuvor geschrieben worden ist, kennt auf jeden Fall noch die Version ohne „καινός“. Die lukanische Version erklärt sich zuletzt dadurch, dass dieser später und ohne jüdischen Hintergrund sein Evangelium verfasst. Schlussfolgernd erkenne ich nur die Version des Kodex Vaticanus als Originalfassung des Mt an, weshalb nicht von Erneuerung, sondern ausschließlich von Bundesfortsetzung in und durch Jesus (in Mt und Mk) die Rede sein kann.

Vgl. Donaldson, *Jesus on the Mountain*, S. 209-210.

In Ex 24,8 besprengt Mose das Volk Israel. In Mt 26,28 besprengt nun Jesus, in Antizipation seines Kreuzestodes, die „vielen“ – d.h. allen voran die „Gemeinde(n)“ des Mt, dann alle anderen – die für Mt legitim – gegenwärtigen bzw. zukünftigen Jesusgläubigen. In anderen Worten begründet sich von nun an das „wahre Israel“ einzig und allein in Jesus und jenen, die willig sind ihm nachzufolgen.

¹⁰¹ Mora, S. 116-117.

„La fidélité de Dieu à son alliance demeure entière“. Mora stellt Dt 28,62-68 dem zweiten Chronikbuch 6,24-25 gegenüber, weil dieses Anspielungen auf das Deuteronomium beinhaltet. So wie dort geschrieben steht, wird Gott auch in dem Fall, indem Israel sich zu anderen Göttern bekennt und in Sünde gegen seinen Gott gefallen ist, seinem Volk gnädig gestimmt bleiben. Dass Gottes Verheißungen unwiderrufbar sind, wird auch in Ps 89,29-38 zum Ausdruck gebracht.

¹⁰² Vgl. Bietenhard, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, (Hg.) Coenen, Lothar (u.a.), 5. Auflage, 1990, S. 1323-1325.

In Analogie zu den Vasallenverträgen gebietet Gott dem Volk Schutz und Fürsorge. Das Volk – so wie die Völker der Vassalenkönige der damaligen Zeit – antwortet im Gegenzug mit der Verpflichtung alle Gebote

Exodus, noch nicht so prägnant durchscheint, so wird sie nichtsdestoweniger in der zwischentestamentarischen Literatur auf Grund einer größer werdenden Zahl von jüdischen Minderheiten immer weiter ausgebaut.¹⁰³

I.II.ii.) Konklusion

Abschließend glaube ich, dass Schnackenburg und Schweizer im Gegensatz zu Davies und Allison im Bezug auf die Völkerpilgerreise und die Teilhabe dieser Völker am himmlischen Mal (Mt 8,11) Recht haben. Das eschatologische Völkerreisemotiv ist im Alten Testament bei Jesaja (2,1-5), Micha (3,12) und Amos (3,2; 9,7) und in Matthäus selbst wiederkehrend (12,41-42; 21,43; 22,8-10) zu finden. Allison und Davies verweisen hingegen auf Diasporajuden aus Ägypten und Babylon. Das macht aus der matthäischen Sicht keinen Sinn, weil diese Gegenden aus nachösterlicher (matthäischer) Sicht im Evangelium keine große Rolle mehr spielen. Wenn wir des Weiteren von Antiochia als Matthäus' Heimathafen ausgehen, dann wird die Zweifelhafigkeit einer solchen Annahme umso deutlicher. Die Behauptung von Allison und Davies, dass es im Alten Testament keine Stelle gibt, wo die Völker am (himmlischen) Bankettstisch sitzen werden, wird von Schnackenburg und Schweizer mit Verweis auf Jesaja 25,6 deutlich zurückgewiesen. Das Argument, dass die Einmaligkeit der Wendung „aus Osten und Westen“ im Bezug auf die Völker hervorhebt, scheint im Angesicht all der anderen unhaltbaren Argumente wenig zu

Gottes einzuhalten. „Was Israel zum ‚Volk Gottes‘ macht ist Jhwhs Wahl und Gnade“. Diesen gegenüber hat sich das Volk aber auch in Gehorsam und Treue zu bewähren. Das galt nicht nur für das damalige Volk, sondern nun auch für Mt. Christologie und Gottes Barmherzigkeit mögen zwar nach gut jüdischer Tradition über allem stehen, nichtsdestoweniger kann auch der mt-Glaube nicht ohne entsprechende Werke auskommen – das zeigt sich allen voran in der direkt an die Gemeindemitglieder gerichteten Bergpredigt.

¹⁰³ Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, S. 30-34.

Overman verweist auf mehrere zwischentestamentarische Bücher, wie 1 Henoch, die Psalmen des Salomo, 2 Baruch, 4 Esther, aber auch die Dokumente aus Qumran, die allesamt Zeugnis für Gemeinschaften ablegen, die die Überzeugung teilten, dass Gott den Hauptstrom des Judentums verworfen hat. Wiederkehrend ist dabei die Vorstellung von einem verbleibenden Rest, der einzig und allein die Gesetze Gottes treu lebt und bewahrt. Daraus logischerweise hervorgehend - verbindet all dies Gruppen auch ein starker Hass und ein großes Entsetzen über die Treu- und Gesetzeslosigkeit des Hauptstromes des (ex-)israelischen Volkes. Exemplarisch lässt sich das anhand der Psalmen Salomos verdeutlichen: das Dokument beschreibt die Verhältnisse in der Mitte des ersten Jhdts vor unserer Zeitenwende. In 14,1-2 heißt es, dass Gott sich derer erinnert, die entsprechend seiner Gebote leben. Die Glaubensüberzeugung besagte nämlich, dass Gott zu entsprechender Zeit sein heiliges Volk versammeln wird (17,27.30). Die jedoch, die Gott, das Gesetz und seinen Bund vergessen haben, erfahren Gericht und Verwerfung (14,6-10). Verstärkt wird die Verdammung noch in 4 Esra 8,56 wo „those who have despised the Most High and who were contemptuous of his law, and forsook his ways“ sich in der Hölle wiederfinden. Overman kommt deshalb zur Schlussfolgerung, dass „Matthean Judaism shared [also] this point of view and indeed held much in common with these very communities.“

verursachen.¹⁰⁴ Wenn die Völker also Nichtjuden sind, dann muss des Weiteren gefragt werden, wer die „Söhne des Reiches“ sind?

Man darf, meines Erachtens, hier sowohl im Sinne Schweizers eine unterschwellige Anspielung auf matthäische Gemeindemitglieder (jüdischer Herkunft) sehen als auch die Verwerfung des jüdischen Volkes – zwar nicht als Volksgruppe, aber als „erwähltes Gottesvolk“. Die Anspielung auf Gemeindemitglieder ergibt sich aus meiner Sicht durch den nahezu unmittelbaren Anschluss an den katechetischen Teil des Matthäusevangeliums – d.h. die Bergpredigt (5,1-8,1) -, die Bezeichnungskonvergenz der gemeinten Personen in 8,12 und 5,9¹⁰⁵ durch den υἱός-Begriff und den Umstand, dass es womöglich in den matthäischen Gemeinden Leute gegeben hat, die sich ihres Heiles ziemlich sicher waren – vielleicht gerade diejenigen, die sich Abraham zum Vater machten (3,9), also jüdischer Herkunft sind. Dass damit ferner alle Juden bis auf jene, die in den Gemeinden des Matthäus sind, bezeichnet werden, ergibt sich durch die Doppeldeutigkeit des υἱός-Begriffes¹⁰⁶ und die textinterne Gegenüberstellung mit dem Glauben des Hauptmannes¹⁰⁷. Ob diese Verwerfung temporär ist, weil sie prophetischen Charakter hat, wie Schnackenburg schreibt, kann angezweifelt werden, denn wenn Vers 8,11 von einem himmlischen Bankett spricht, dann ist damit ein endgültiger Zustand nach dem Tod angedeutet und eine Umkehr wohl zu spät. Im gleichen Moment deutet ἥξουσιν aus 8,11 ein noch ausstehendes Ereignis an, welches gemäß alttestamentlicher Prophetie entweder an gewisse Bedingungen oder keine Bedingung geknüpft sein kann. Davies und Allison heben endlich die durchgehend judenfreundliche Atmosphäre in Matthäus 8 hervor, was ihnen zu Folge eine kollektive Verurteilung umso zweifelhafter macht. Dabei vergessen Davies und Allison nach meinem Dafürhalten, dass Matthäus im gesamten Evangelium immer wieder recht überraschende und unvorhersehbare Wendungen einbaut (siehe 15,26; 16,23 u.a.), die scheinbar zu seinen Stilmitteln gehören. Weil aber das Vorhergehende keine unzweideutige Positionierung möglich

¹⁰⁴ Ost und West könnte damals vielleicht einfach eine recht gängige Formel – oder eine Vorzugswendung des Mt - gewesen sein, die damit ein weltumspannendes Ereignis andeuten will. Mt benützt die Himmelsrichtungen in anderen Kontexten auf jeden Fall auch (24,27 u.a.)

¹⁰⁵ Also wiederum zwischen dem katechetischen Teil und dem unmittelbar darauf folgenden Schriftstück!

¹⁰⁶ So wie „Schriftgelehrter“ zugleich jene Textausleger der jüdischen wie auch der matthäischen Gemeinde bezeichnen kann, so gebietet „Söhne Gottes/des Himmelreiches“ etc. auch beiderlei Auslegungsmöglichkeiten – obgleich mit der schwerwiegenden Unterscheidung, dass es sich bei den einen, d.h. dem Volk Israel, um historische Söhne Gottes und bei den anderen, d.h. den mt Gemeindemitgliedern um zeitgenössische Söhne Gottes (des Mt) handelt.

¹⁰⁷ Diese ist nicht zwingend, aber in 8,10 wird die Schelte zumindest suggeriert, denn ein nichtjüdischer Hauptmann, der nach jüdischer Vorstellung fern von Gott und somit in Sünde lebt, hat mehr Glauben als alle anderen Juden zur Zeit Jesu.

macht, die zu einem letztgültigen Urteil führen könnte, möchte ich im nächsten Absatz den Vers 8,12 in den größeren Skopus des gesamten Evangeliums stellen.¹⁰⁸

Auf das Gesamte des Matthäusevangelium gesehen, wird eine klare Entwicklung offensichtlich, nämlich die Bewegung von der exklusiven Israelzuwendung hin zur Öffnung zu den Völkern (10,5 - 15,24 – 28,19-20). Eine kollektive, aber nur temporäre Verurteilung des gesamten jüdischen Volkes in 8,12 würde dann insofern Sinn machen, weil damit innerhalb der Matthäusevangeliumserzählung stets noch die Umkehr zum Messias Gottes gewährleistet wäre. Temporäre Verurteilungen bleiben deshalb auch noch zur Hälfte des Evangeliums (12,39¹⁰⁹, 15,8) erhalten – schließlich hat hier das jüdische Volk stets noch die Chance zur Umkehr -, münden dann aber gegen Ende, als Vorwegnahme der Öffnung zu den Völkern (28,19-20), in die endgültige religiöse Entmachtung des israelischen Volkes – d.h. des Hauptstromes (21,43; 23,35; 27,25). Diese für Matthäus notwendige Entwicklung verdankt sich unter anderem seinem historischen Erbe: die zwischentestamentarische Literatur – wie oben von Overman ausgeführt – bildet im Bezug auf das Bundesverständnis den theologischen Hintergrund in Matthäus. Es bleibt schlussendlich nur ein kleiner Rest – die Gemeinde(n) des Matthäus übrig -, während die große Masse Gott, seinen Geboten und seinem Bund den Rücken gekehrt hat.¹¹⁰ Damit wird etwas zum Ausdruck gebracht was latent das gesamte Evangelium hindurch wahrgenommen werden kann: es gibt eine Fundamentalunterscheidung zwischen dem wahren – Matthäus - und dem pseudohaften – der Hauptstrom des Judentums zur Zeit Jesu; dann später aber auch der aus Jamnia stammende Teil – Israel.¹¹¹ Die Stellung der Juden in Matthäus zur Zeit seiner

¹⁰⁸ Stanto, *A Gospel for a New People*, S. 52.

„Matthew’s gospel must be read and interpreted as a whole“.

¹⁰⁹ Auf den ersten Blick bekommt man den Eindruck, als würde sich hier Jesus nur an die Pharisäer und Schriftgelehrten wenden. Bei genauerer Lektüre inklusive Vers 12,46 wird klar, dass sich die Volksmenge (ὄχλος) auch angesprochen wissen soll.

¹¹⁰ Der kleine Rest macht für Matthäus insofern Sinn, weil dieser in seiner heiligen Schrift in Jes 6,13 prophezeit wurde. Mora ist sicherlich Recht zu geben, dass laut Matthäus, nach der Zerstörung des Tempels, Gott sich seinem Volk prinzipiell gnädig gezeigt hat/hätte. In den Augen des Matthäus war dies Jesus Christus, der, wie Frankemölle präzisiert, hätte Versöhnung schaffen können. Indem das israelische Volk in großer Mehrheit den Messias Gottes verwirft – und das stets noch nach 70 n.Chr., was sich in den Reformbewegungen Ausdruck verschuf - bekennt es sich im gleichen Zuge (nach Mts Verständnis) auch nicht mehr zum Gott des Bundes am Sinai (Ex 24,7-8). Die Bundestheologie, wie sie Mora präsentiert, ist damit nicht aufgelöst, die Zielgruppe aber wesentlich verringert/verändert worden. Schnackenburg spricht von Dankbarkeit dem Erbe des israelischen Volkes gegenüber, bringt aber keinen einzigen Evangeliumsverweis. Ich, für meinen Teil, bin auf der Suche danach auf jeden Fall leer ausgegangen.

¹¹¹ Ellis, Peter F., *Matthew: His mind and his message*, Minnesota, 1974, S. 119-120.

Redaktion ergibt sich folglich am einfachsten aus 28,15: nach 27,25 bezeichnet Matthäus die Juden nicht mehr als Israel, sondern einfach nur mehr als „Juden“. Bei Flavius Josephus nennen Juden ihre Landsleute ebenfalls Juden.¹¹² Matthäus sieht sich deshalb nicht zwangsläufig als „Nichtjude“ – wenngleich dies suggeriert wird, denn ansonsten würde er sich selbst durch diese Bezeichnung den Stempel „Heide“ auf die Stirn setzen. Wahrscheinlich dürfte hier nichtsdestotrotz durch den „Judenbegriff“ eine terminologische Abgrenzung zu Bund und Israel erfolgt sein, die so einzigartig in der Geschichte wäre.¹¹³ Sollte Matthäus hier Amos 9,7f oder eine andere Stelle, mit ähnlichem theologischem Inhalt - und natürlich immer im Blick auf das gesamte Evangelium - verarbeiten, dann würden die nichtmatthäischen Juden zurück in die „Bedeutungslosigkeit“ der Völker dieser Erde fallen.¹¹⁴ Evidenz dafür fände sich in 24.9. 14 und

Der „neue“ Bund ist von Jeremia (31,31) vorherbestimmt worden und in ihm erfüllen sich viele Verheißungen. Das wahre Israel hat den Messias akzeptiert und lebt gemäß seiner Interpretation der Thora. Dieses Israel lebt in Kontinuität zum „remnant of Israel“, „den 7000 gegen Baal“, die die einzigen Rechtschaffenen – weshalb die Rechtschaffenheit auch eine besonders wichtige Stellung bei Mt einnimmt - waren: auf Grund dieser Kontinuität kann auch nicht die Rede von einem neuen Israel oder einem neuen Gesetz sein. Dieses wahre Israel zeichnet sich durch jüdische Apostel, Lehrer, Propheten und eine gleichfalls jüdische Gründungsgestalt aus (Simon-Petrus).

Vgl. Hainz, Josef, *Personenlexikon zum Neuen Testament*, Darmstadt, 2004, S. 299-300.

Insofern ist Matthäus Geschichtsbewusstsein auch grundsätzlich verschieden von Leuten wie dem Verfasser des Barnabasbriefes, der in 14,1 behauptet, dass die Juden auf Grund von Ungehorsam den Bund nie gehalten haben. Wäre dem so, hätte Matthäus wohl kaum einen jüdischen Stammbaum seinem Evangelium vorangestellt und Maria als Vorzugjüdin ihrer Zeit vom heiligen Geist überschatten lassen. Gerade auch anhand der tugendhaften und gottergebenen Stammesmütter, die Matthäus bewusst hinzufügt – im Buch Ruth (4,18-22), das Mt kopiert, finden sich diese Frauen auf jeden Fall nicht – wird klar, wie wichtig die ethische Besonderheit der Ahnen Jesu Mt wichtig war.

¹¹² Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 401.

¹¹³ Kampling, Rainer, *Das Blut Christi und die Juden*, Münster Westfalen, 1984, S. 5.

Diese Begriffswahl wäre gerade aus heutiger Sicht irreführend, weil die verschiedensprachigen Übersetzungen von Ἰουδαῖος – aber die Bedeutung dieses Begriffes selbst im NT - durch die Jahrhunderte hindurch diejenigen Gläubigen bezeichnet hat, die das Gesetz halten, die jüdische Religion praktizieren und das erwählte Volk Gottes sind. Gleiches stellt Kampling fest: mit 27,25 gilt für die mt Konzeption festzuhalten, dass hier „das Ende des Gottesvolkes Israel thematisiert wird, nicht aber das Ende der Juden“. Folglich haben wir es hier mit dem definitiven Bruch von Synagoge und Kirche zu tun, die beide von nun an getrennte Wege beschreiten und beide für sich den „Gottesvolkstitel“ beanspruchen.

¹¹⁴ Ernst, Josef, *Matthäus*, Düsseldorf, 1981, S. 78-81.

Ernst zieht Parallelen zwischen der paulinischen und der matthäischen Bundestheologie. Die gnädige Bewahrung des Bundes durch Gott, „der sein Volk nicht verstoßen hat, das er es einst erwählte“ (Röm 11,2) ist laut Ernst dem Mt der Sache nach trotz der starken Töne und der situationsbedingten Abgrenzung durchaus nicht fremd.

Matthäus schreibt mindestens 25 Jahre danach; sein Kontext (Zerstörung des Temples; definitive Ablehnung Jesu; Reformjudentum etc.) und seine Theologie sind verschieden. Ich kann mich deshalb eher mit Hummel anfreunden, der selbst auch seine Mühe hat Parallelen zwischen Matthäus und Paulus herzustellen.

25, 32 u.a., denn dort ist vom Hass aller Völker die Rede respektive dem Tag des Gerichtes dieser Völker (ἔθνη), was Israel inkludiert:¹¹⁵ in der historischen Sicht des Matthäus wird „Pseudoisrael“ nunmehr als ein Volk unter vielen Völkern aufgefasst!

Muss aus den vorhergehenden Absätzen, also dem Faktum, dass Matthäus den Juden den Bund mit Gott abredet, eine „Gleichgültigkeit, die Juden zu missionieren“, in Matthäus geschlussfolgert werden? Und welchen Platz nimmt die Mission zu den restlichen Völkern im Evangelium ein? Auf diese Fragen möchte ich in den kommenden Abschnitten Antwort geben, weil sie meines Erachtens auch den Blick für das Verhältnis von Juden und Nichtjuden (in Matthäus) öffnen.

II.) Mission (und Verfolgung) in Matthäus

II.I.) Drei Hypothesen

Gemeinhin werden die Judenmission im Vers 10,5-6 und die Völkermission im Vers 28,19 festgemacht. Durch den Vergleich dieser zwei Verse können drei verschiedene Denkmodelle entwickelt werden: wir gehen im ersten Fall davon aus, dass 10,5-6 die Wirklichkeit und 28,19 das Ideal des Matthäus darstellen¹¹⁶, wobei letzteres freilich noch in den Kinderschuhen steckt; der zweite Fall würde beide Verse als gleichberechtigte Wirklichkeitswidergaben ansehen, wenngleich das Machtverhältnis zwischen den zweien wanken kann¹¹⁷ - und somit Juden- und

Siehe Hummel, S. 143:

„Antwort und die Möglichkeit der eschatologischen Errettung ‚ganz Israels‘ ist in ihrer Einzigartigkeit singular.“

Vgl. Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 381-382.

In Dtn 28,58-64 wird das Gottesvolk, wenn es die Gebote verlässt, äußerst hart mit allerlei Plagen, Verfluchungen und Katastrophen bestraft, so dass man davon ausgehen könnte, dass Israel nicht den anderen Völkern gleich-, sondern mindergestellt wird. Diese Vorstellung findet sich in Mt in der Tat auch (23,35-36; 27,25), betrifft aber wohl nur diejenigen, die die direkten Nachfolger dieser Verfluchungen sind – also jene, die die Zerstörung des Tempels miterlebten. Insofern handelt es sich um eine temporäre Minderstellung, die zur Zeit des Mt in eine Gleichstellung übergeht.

¹¹⁵ Davies, Allison, Band 3, S. 683.

¹¹⁶ Diese Version scheint zumindest denkmöglich, ist mir aber zumindest in dieser radikalen Form in der Literatur so nicht untergekommen! Vielleicht sollte trotzdem erwähnt werden, dass Sim zwar Vertreter der zweiten Form ist, aber doch hie und da gewisse Parallelen und Ähnlichkeiten zur Ersten aufweist.

¹¹⁷ Ebd., S. 683-684.

Völkermission zu verbinden versucht; im dritten Fall würde 10,5-6 ein Frühstadium darstellen, das von Jesus und der judenchristlichen Frühkirche praktiziert wurde, welches aber in 28,19 von der matthäischen Völkermission abgelöst wird – und die Juden davon ausschließt.¹¹⁸

Die Prophezeiung, dass alle Familien der Erde in Abraham gesegnet werden (Gen 12,3) erfüllt sich in 28,19 und der Völkermission der Kirche. Die Auferstehung zeigt das Ende einer exklusiven Mission hin zum Volk Israel an. Bedeutet das nun aber Inklusion oder Exklusion der Juden? Der ἔθνος-Begriff kann in Mt die außerhalb Israels benennen (4,15; 6,32; 10,5-6. 18; 15,24; 20,19), aber, wie eben gerade erwähnt, in diesem auch Israel miteinschließen (24,9. 14; 25,32). Ferner kann, wenn Israel als explizit implizierte Größe hervorgehoben werden will, πᾶς Anwendung finden, was in 28,19 der Fall ist. In Dan 7,14, was ferner den textuellen Hintergrund zu 28,19 bildet, ist Israel auch miteingeschlossen. Es ist laut Davies und Allison folglich historisch unhaltbar zu glauben, dass zur Zeit des Mt die Judenmission nicht mehr intakt war.

Kupp, David D., *Matthew's Emmanuel*, Cambridge, 1996, S. 212-213.

Eine ähnlich gelagerte Wortfeldinterpretation wie sie Davies und Allison demonstriert haben, finden wir auch bei Kupp. Auch wenn in 28,19 der Akzent auf die Völker gesetzt wird, so würden der Ausschluss Israels und die Aufhebung des Missionsauftrages aus 10,5-6 eine dezidierte Erwähnung bedürfen - so Kupp. In 21,43 erwähnt Jesus den Transfer des Reiches von einem ἔθνος zum anderen, wobei ἔθνος Juden und Heiden umschließt. Das gleiche gilt auch für 24,9.14 und 25,32 – er bestätigt somit Davies und Allison. Auch hier ist Israel miteingeschlossen. Kupp will sich letzten Endes jedoch nicht auf eine eindeutige Antwort festlegen, weil für ihn, zu „allen Nationen“ gesandt, nicht wirklich verdeutlicht, wer hier als Leser in den Blick kommt. Im Prinzip könnte jeder und niemand damit gemeint sein.

Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, S. 170-197.

Sim leugnet freilich den griechischen Einfluss in Mt nicht, hebt aber insbesondere seine Judaizität hervor. Diese Judentumsausrichtung zeigt sich in Mt 10,5-6 – das sich nach Sims Verständnis zugleich an die Jünger Jesu wie auch die matthäische Gemeinde selbst richtet - wo laut Sim eine letzte Mission ins jüdische Palästina um das Jahr 90 einsetzen soll. Verschärft wird diese Hypothese durch 23,29-36, das, Sim zu Folge, durch eine idente Verfolgungsbeschreibung (Töten, Kreuzigen, Verfolgen und Geißeln fallen hier wie dort als Beschreibung der Verfolgung) einen kurzen Kommentar von 10,17-38 darstellt. Sim wagt die Vermutung, dass Mt sich sträubt die Völker zu missionieren. 28,19 – nach Mt Verständnis wahrscheinlich vom Auferstandenen selbst stammend - konnte Matthäus jedoch nicht einfach so leicht übergehen. Er (Matthäus) missioniert also auch die Völker, wenn auch etwas widerwillig.

¹¹⁸ Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 2, Zürich, 1990, S. 87-93.

Luz bezieht diese zwei Verse in einem Substitutionsverfahren aufeinander. In diesem Fall ersetzt die „Heidenkirche“ Israel und der Missionsbefehl aus 10,5-6 löst sich konsequenterweise und logischerweise in 28,19 auf. 10,5-6 ist für Luz radikal exklusivistisch und 28,19 steht diesem Vers diametral gegenüber. Dieses Abwende- oder Kehrwendeverhältnis kann nicht in Einklang gebracht werden: der Missionsbefehl aus 28,19 „erscheint von hier aus als etwas Neues, das nicht von Jesus her angelegt ist“. Zuletzt ist in 10,5 und 28,19 der gleiche ἔθνος-Begriff in Gebrauch, was das gleiche zu implizieren scheint und die Nichtjuden in 10,5 aus- und die Juden einschließt bzw. vice versa in 28,19.

Harrington, Daniel J., *The Gospel of Matthew*, Band 1, Minnesota, 1991, S. 415-416.

Harrington streicht vor allem die historische Wende für die Matthäusgemeinde(n), die 28,19 im Evangelium darstellt, hervor. Das Evangelium bewegt sich laut Harrington ab 28,19 weg von den Juden und hin zu den Nichtjuden. „The great commission“ ist insofern als großer Wendepunkt in Mt zu verstehen: „It would have had the function of urging a largely Jewish-Christian group to seek new members not so much from their fellow Jews as from non-Jews.“ Damit geht die Vorstellung einher, dass die Gemeinde nun glaubt alle potentiellen Jesusnachfolger aus den Reihen der Juden für den Glauben

II.II.) Frühschichthypothese

Vers 10,5-6 wird wie bei Luz und Harrington, dann aber auch insbesondere bei Donaldson¹¹⁹ und Trilling¹²⁰ gerne als längst vergangene Frühschicht des Christentums verstanden. Das ist durchaus mangelhaft. In Mt 10,17-18, das in Kontinuität zu 10,5-6 steht, da hier die aus 10,5-6 hervorgehenden Konsequenzen der Mission angesprochen werden, handelt es sich unzweideutig um eine Verfolgungssituation. Wenngleich Matthäus an vielen Stellen polemisiert und übertreibt, so ist sich, glaube ich, die Mehrheit der Wissenschaftler einig, dass „Verfolgung“ ganz prinzipiell den grobflächigen historischen Hintergrund einiger, wenn nicht sogar vieler Matthäusgemeindemitglieder darstellt.¹²¹ Insofern scheint mir eine Kurzschließung von 5,10-12;

gewonnen zu haben. An diesem Punkt vollzieht sich auch die letztendliche und vollkommene Spaltung von Kirche und Synagoge.

¹¹⁹ Donaldson, *Jesus on the Mountain*, S. 211-213.

Laut Donaldson gibt 28,16-20 Matthäus eigene Position und 10,1f die traditionelle Position der matthäischen Gemeinde wieder. Die Gemeinde entstand in Palästina. Dort missionierte die judenchristliche Gemeinde Israel. Nichtjuden sollten erst nach der Parusie und dann durch Gottes Handeln allein in die Matthäusgemeinden gelangen. Der Umzug in eine griechischsprachige Region – whrs. Syrien - führte dazu, dass sich viele Gemeindemitglieder mit einem anachronistischen Geschichtsverständnis auseinandersetzen mussten, nun umgeben von mehrheitlich nichtjüdischer Population. Dies musste zwangsläufig zur Nichtjudenmission führen. Im weiteren Verlauf führte der römisch-jüdische Krieg zu einem radikalen Bruch und einer ideellen Reform des Matthäusglaubens. Der Krieg vernichtete jeglichen Glauben, dass Israel sich bekehren und die Jerusalemer Gemeinde die Regie der Kirche übernehmen könnte.

¹²⁰ Trilling, Wolfgang, *L'évangile selon Matthieu*, übersetzt von Carl de Nys, Band 2, Paris, 1974, S. 18.

Wenngleich die Nichtjuden und die Samaritaner auch Teil haben werden am Gottesreich, so muss sich Jesus in 10,5-6 an den göttlichen Heilsplan halten, der sich von den Juden zu den Heiden vollzieht. So verstand Jesus laut Trilling seine Mission (15,24). Später wurde diese Regel aufgehoben und den Nichtjuden die Türen weit geöffnet. Deshalb wendet sich in den Versen 10,17-18 auch das Blatt, denn „hütet euch vor den Menschen“ bezeichnet an erster Stelle Juden, die der Matthäusmission mit Arglist gegenüberstehen. Dann, wenn die Nichtjuden die Botschaft Jesu angenommen haben, werden laut Trilling die Juden keine Ausrede mehr haben. Die Auslieferungen und Verfolgungen spielen sich vor und kurz nach dem Tod Jesu ab; die Regenten sind Römer bzw. jüdische Könige der herodianischen Familie (Mt 24,25). Kurzum, 10,5f beschreibt weder Zeit noch Ort der historischen Situation unseres Evangeliumsverfassers.

¹²¹ Mt 23,34 greift die typisch matthäische Gemeindestruktur von Propheten, Weisen und Schriftgelehrten auf. In diesem Vers spricht Mt darüber hinaus in der Zukunftsform. Es ist also noch ausstehend! Trotz allem sieht Mt schon das Schlimmste kommen, was sicherlich mit vergangenen oder gegenwärtigen Erfahrungen zu tun hat. In diesem Fall, eine Beschreibung von anderen Verfolgungen anzunehmen - als denen die Matthäus und seine Gemeinde(n) zu ertragen hat/haben wird – scheint für mich alles andere als nachvollziehbar.

Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, S. 193.

Mt 5,10-12 übernimmt Mt zwar aus Q/Lk, fügt aber nichts desto weniger $\delta\iota\omega\kappa\omega$ ein, was auf Mts eigenen Kontext hindeuten lässt.

23,32; 24,9f und 10,17-18 und eine Rekontextualisierung dieser Verse in die Zeit der matthäischen Abfassung mehr als denknotwendig. Donaldson und Trilling haben zwar mit ihrer Behauptung, dass „Matthäus die Begebenheiten der Zeit vor und nach Jesu Kreuzigung beschreibt“, insofern Recht, weil Matthäus in Analogie zu den anderen Evangelisten frühere Quellen vorliegen, die dieser verarbeitet. Nichtsdestoweniger unterschätzen sie offensichtlich ganz stark die Verzahnung dieser von Matthäus verarbeiteten Quellen und ihrem „Sitz im Leben“.¹²²

II.III.) Fortwährende Gültigkeit der Prophetie aus 10,5b?

Laut Harrington gab sich Matthäus schon vor der Abfassung seines Evangeliums mit der Missionssituation den Juden gegenüber zufrieden, weil das „mögliche Kontingent“ erschöpft war – für andere ist mit Jesus die Sendung zum israelischen Volk in Erfüllung gegangen. Sim hingegen verweist auf Vers 10,23b, der die Mission der israelischen Städte mindestens bis zur Ankunft des Menschensohnes ausweitet, um die fortwährende Gültigkeit dieser Prophetie bis an das Ende der Zeit zu untermauern. Hätte Matthäus einen anderen Kurs eingeschlagen, dann müsste er, gleich wie Markus (6,30) die Rückkehr der Mission zumindest irgendwo angekündigt haben.¹²³

Meeks, *Jews and Christen in Antiochia in the first four centuries of the common era*, S. 4-5.

Hinter 24,9f wird durch die Erhellung des historischen Kontextes - Antiochia zwischen 70 und 80 n.Chr. – klar wieso Mt Angst und Bange vor anderen Menschen gewesen sein muss. In dieser Zeit wurden Gerüchte in Umlauf gebracht, dass die Juden Urheber der in Antiochia wütenden Hausbrände seien. Als sich diese verhärteten, kam es zu gewaltsamen Verfolgungen. Das gleiche Szenario sollte sich nur kurze Zeit später wiederholen. Dieses Mal fielen die Verfolgungen noch blutiger aus. Die Matthäusgemeinde(n) war(en) wohl (gerade noch) zu dieser Zeit für die Mehrheit der antiochenischen Bevölkerung mit den restlichen Juden gleichgesetzt worden. Konsequenterweise traf sie die Entrüstung der Bevölkerung in ähnlich starkem Maße.

¹²² Harrington, S. 146-147.

Vgl. Doré, Joesph, Vorwort in: *Jésus Christ selon Saint Matthieu*, Quesnel, Michel, Paris, 1991

Ganz anders als Donaldson und Trilling argumentiert Harrington – aber auch Doré - : In 10,16-25 (also dem Verfolgungsabschnitt) entspringen vielen Informationen der Quelle Q; das Zentrum kommt von Mk und findet sich bei ihm in einem eschatologischen Diskurs wieder. Mt entnimmt diesen Diskurs aus dem Mk-Ev. und setzt ihn in seinem Missionsauftrag ein. Dadurch werden die Jesus-Wort, als für die Verfolgung gültige Worte, anwendbar gemacht. Ferner zeigt Harrington auch, dass dieses Material ebenfalls in 24,9-14 Verwendung findet. Er stimmt daher mit Sim überein. Diese literarische Interdependenz lässt letzten Endes auch auf eine historisch-kontextuelle Verzahnung in Matthäus schließen.

¹²³ Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, S. 170.

II.IV.) Zum Verhältnis von 10,5-6 und 28,18

Wenn man in einem weiteren Schritt 10,5-6 und 28,18 semantisch aufeinander bezieht, wird die Bezugsebene meines Erachtens um einiges eindrücklicher.¹²⁴ Ferner könnte ich mir recht gut eine einheitliche ἔθνος-Bedeutungskontinuität von 24,9. 14 über 25,32 hinaus bis zu 28,19 vorstellen. Möglicherweise hat dann Matthäus zur zusätzlichen Absicherung ganz absichtlich das πᾶς vor die Völker gesetzt, um im Bezug auf die damit verbundene Judenmission bloß keine Zweifel aufkommen zu lassen.¹²⁵ Des Weiteren ist auch die schriftliche Abfassung des Aufrufes zur Mission zu beachten, die zweifelsohne wohl bedacht sein muss, denn ansonsten wären womöglich die Handlungen der Leute aus den matthäischen Gemeinden den Intentionen des Verfassers zuwidergelaufen, was umso fahrlässiger gewesen wäre, wenn, wie Stanton, unter anderen, annimmt, das Matthäusevangelium, als eine Art Rundschreiben, an mehrere Gemeinden gerichtet war.¹²⁶ Kurzum, Formulierungsvariationen etc. werden gerade dann nicht willkürlich fallen, wenn sie wie im Falle des Paulus abgelegene Gemeinden gerichtet sind, um diese zu spezifischen Handlungen anzuleiten.¹²⁷ Schlussendlich darf auch in kritischer Manier auf

¹²⁴ Vgl. Morris, *The Gospel according to Matthew*, S. 746.

In beiden Fällen wird die Aufforderung mit πορεύομαι eingeleitet und das Ziel in den ἔθνη gesehen; einmal in verbietender und ablehnender und einmal in positiv-auffordernder Weise. Im ersten Fall wird zur Mission zu den Juden aufgerufen, im zweiten Fall zu allen Völkern. Es wirkt gleichsam so, als würde das „Nein zu den Völkern“ und das „Ja zu Israel“ aus 10,5-6 in 28,19 einfach nur um das „Ja zu den Völkern“ erweitert werden. Durch die Angewiesenheit der beiden Verse scheint Israel gleichsam in 28,19 mitgedacht zu sein, ansonsten hätte dies Mt irgendwie direkt oder indirekt offenkundig machen müssen.

¹²⁵ Lk ist sicherlich um eine Spur genauer als Matthäus, wenn er in 24,47 schreibt, „πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ“. Hier ist bei der Mission aller Völker in Jerusalem, also anscheinend auch bei den Juden/Diasporajuden, anzufangen, zumindest gab es damals verhältnismäßig wenig Nichtjuden in Jerusalem. Diese Vermutung wird dann in der Apg endgültig abgesichert. Nichtsdestoweniger scheint Lk in 24,47 bei seinen Lesern vorauszusetzen, dass „zu allen Völkern“ auch Juden inkludieren kann. Wenngleich der ἔθνος-Begriff bei Mt stärker vorbelastet ist, so könnte ich mir im Stadium der Endredaktion vorstellen, dass die Integration der Juden unter diesen Begriff bei den Lesern auch keine Probleme bereitet hat.

¹²⁶ Stanton, *A Gospel for a New People*, S. 50-51.

Stanton zu Folge konnte eine Hausgemeinde nicht mehr als 50 Leute umfassen. Der Aufwand, den die Redaktion eines solchen Evangeliums darstellt, steht aber freilich in keinem Verhältnis mit dieser Zahl an Gläubigen. Folglich muss es sich laut Stanton um eine größere Zahl an Mt-Gemeinden handeln, wofür auch der sehr allgemein gehaltene Stil des Evangeliums sprechen würde.

¹²⁷ Das soll freilich nicht bedeuten, dass Mt sich fernab seiner Gemeinde(n) befindet. Im Falle der Stantonhypothese wäre er definitiv verhindert gewesen jeder Gemeinde mit unmittelbaren Antworten auf die Evangeliumslektüre zur Seite zu stehen. Andererseits ruft auch er – wie er dies ja häufiger im Evangelium tut – unmissverständlich in 28,19-20 am Ende seines Evangeliums zu einer äußerst konsequenzenreichen Handlung auf, die gerade in schriftlicher Form eine unmittelbare Korrektur oder Antwort unmöglich macht.

die von mir aufgeworfene Theorie einer Zurückversetzung von „Pseudoisrael unter die Völker“ verwiesen werden. Dann würde sich die Frage nach Inklusion und Exklusion von Pseudoisrael in 28,19 wie von selbst ergeben, ohne dass deshalb dieses sich unter den Nichtjuden auflösen würde.¹²⁸ Ich glaube, es ist mittlerweile recht offensichtlich geworden, inwieweit eine Judenexklusion im Missionsauftrag aus 28,19-20 gegen die Fakten spräche. Matthäus ruft folglich in 28,19 zur Mission aller Völker auf, die an erster Stelle immer noch die Juden im Blick hat.

Um mehr über die matthäische Mission und insbesondere über die damit einhergehenden Verfolgungen – die versmäßig in Matthäus viel mehr Raum einnehmen als erstere – in Erfahrung bringen zu können, möchte ich mich nun den oben teils schon genannten Texten 5,1-12; 10,1-39; 23,34-35; 24,9. 14 und 28,19-20 in extenso widmen, wobei vor allem 28,19-20 etwas kürzer treten sollen, da ich mich mit diesen Versen schon recht ausführlich beschäftigt habe.

II.V.) 5,10-12

Die erste unhintergehbare Stelle in diesen Belangen ist 5,10-12. Auf den ersten Blick geht aus Vers 11 eindeutig eine Verfolgung um Jesu willen und aus Vers 12 ein Verweis auf zeitlich vorhergehende Propheten, die offensichtlich ähnliches erlitten haben, hervor. Dupont setzt dabei vor allem den Akzent auf die Verallgemeinerbarkeit von „Verfolgung“ und „Böses reden“ in Vers 11.¹²⁹ Luz bewegt sich in Duponts Fahrwasser – glaubt also auch an variable Anwendungsmöglichkeiten, nicht nur von Vers 11, sondern ganz allgemein von 5,10-12 -, sieht

¹²⁸ In diesem Fall wäre die Theorie der Integration von Pseudoisrael unter die Völker im Bezug auf den Bund mit Gott nicht bloße Theorie, sondern theologische Überzeugung der Mt-Gemeinde(n). Die Rezipienten des Mt-Evangelium würden dann freilich an ein und der selben Stelle zwischen altem Israel und nachösterlichem Pseudoisrael differenzieren müssen. „Zum Haus Israel“ bezeichnet folglich jene Juden, die Nachkommen der Juden sind, die unter dem Bund lebten, diesen jedoch verwarfen und somit dem erwählten Volk nicht mehr angehören. Selbstverständlich leuchtet eine solche Behauptung nicht unmittelbar ein. Berücksichtigen wir aber die zeitliche Nähe zu den in Mt erzählten Ereignissen und die noch stärkere geographisch-theologische Nähe des Mt zum Hauptstrom des Judentums, dann wird klar, dass die Aberkennung des Bundes zwischen Gott und dem restlichen Judentum ein erster Versuch ist sich von dessen Vereinnahmung loszulösen. Eine gänzlich theologische, soziale und ethische Ablösung ist deshalb noch lange nicht erfolgt und die Stellung von Pseudoisrael bleibt insofern auch im Angesicht der Mission einmalig - wie ich ohnedies im Folgenden noch zeigen möchte.

¹²⁹ Dupont, Jacques, *Les béatitudes, Le problème littéraire*, Paris, 1958, S. 331.

Für Dupont sind die Verbformen „διδάσκω“ und „λέγω ποιηρός“ keine spezifischen Beschreibungen, sondern Formulierungen, die sich in diverse Kontexte fügen lassen.

aber zugleich einen Konnex mit domitianischen Verfolgungen, wodurch die Verfolger nichtjüdischer Herkunft wären.¹³⁰ Dass die Verfolgung ferner wegen Jesu ertragen wurde, lässt sich in der Wissenschaftswelt wohl kaum mehr leugnen. Pierre Bonnard unterstreicht jedoch darüber hinaus den spezifisch religiös motivierten Charakter, der mit dem Begriff „διώκω“ einhergeht.¹³¹ Für Schweizer, Beare, Schnackenburg, Overman und viele andere – entgegen Luz und Bonnard –, ist hingegen nicht einleuchtend, wieso 5,10-12 Ereignisse, die nicht unmittelbar vor oder in der Zeit des Matthäus liegen, miteinschließen sollen – Schweizer und Overman bestreiten ganz offensichtlich auch die Möglichkeit einer nichtjüdischen Verfolgung.¹³²

¹³⁰ Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, Zürich, 1985, S. 213-215.

Die redaktionelle Seligpreisung der Verfolgten (Vers 10) will die beiden Hauptgesichtspunkte, „δικαιοσύνη“ und „Himmelreich“ nochmals verschärfen. Nicht nur ist Luz mit Duponts Auslegung von Vers 11 einverstanden, darüber hinaus sieht er dies noch durch die perfektische Partizipform „δεδιωγμένοι“, die die Verfolgung ins Allgemeine hebt, untermauert. Verfolgung um der Gerechtigkeit meint Gerechtigkeit zu leben und dafür verfolgt zu werden. Anlass dafür gibt die Nachfolge Jesu (Vers 11) und das Bekenntnis zu ihm. Wenngleich die Verse 10-12 allgemein gehalten sind, so muss die Gemeinde ganz grundsätzlich mit Schmähung und Verfolgung rechnen. Ferner scheint für Luz eine Kontextualisierung zu Domitians Zeit realistisch, weil seit der Verfolgung durch Nero solche Aktionen grundsätzlich im ganzen Imperium möglich waren. Die Verheißung gilt freilich denen, die um Christi willen verfolgt sind; Freude und Jubel sollen deshalb in der Gemeinde herrschen, denn Jesus ist es schließlich ähnlich ergangen. In Vers 12b hat Mt „die Propheten vor euch“ anstelle von „den Propheten“ wie bei Lk. Mt dürfte also wohl der Wanderprophetentradition entsprechend – die Q entstammt - missioniert haben. Laut Luz soll Vers 11 Nichtjudenverfolgungen im Auge haben. Das lässt sich durch die Verallgemeinerungsfähigkeit der Logien aus Vers 11 erklären. Bis 70 n.Chr. ist eine Judenverfolgung wahrscheinlich, die dann später in eine Nichtjudenverfolgung umschlägt: „Durch die matthäische Verallgemeinerung der Verfolgungstradition wurden die Juden zum Repräsentanten ‚der Verfolger‘, ähnlich wie im Johannesevangelium zum Repräsentanten der feindlichen Welt. Hier wird sichtbar, wie es kam, daß die Juden zum Sündenbock wurden, der die dem Christen feindliche Welt repräsentiert.“

¹³¹ Bonnard, Pierre, *L'Évangile selon Matthieu*, Genf, 2002, S. 58.

In der LXX wird das Verb „διώκω“ für religiös motivierte Verfolgungen gebraucht. Die Terminologie ist allen voran den Psalmen entnommen. Bei der Gerechtigkeit geht es nicht um diejenige der Menschen, sondern um die Treue der Gerechtigkeit Gottes, die durch Jesus offenbart wurde. Pierre Bonnard sieht in der Verfolgung Hinweise auf die Auslieferung der ersten Christen (Mt 10.17-25. 34-39 u.a.) Nach alttestamentlichem Verständnis musste das zwangsläufig das Schicksal derjenigen sein, die für Gott Zeugnis ablegen wollten.

¹³² Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 49.

Nach Schnackenburg haben die Leute in Vers 10 auch wegen des Glaubens an Jesus Verfolgung erfahren. Die Seligpreisung ist eine Aufforderung das hinzunehmen und für die Verfolger zu beten. Vers 11 übernimmt Mt aus Q (Lk 6,22), setzt ihn aber in die zweite Person Plural und passt ihn somit an die Situation der Gemeinde (beschimpfen-verfolgen-verleumden) an. Ihnen widerfährt die gleiche Verfolgung wie den Propheten und Jesus selbst. Darin kann sich durch die Mt-Gemeinde(n) der göttliche Heilsplan verwirklichen. Die Geschichtsschau von den Prophetenmorden (vgl. Mt 22,6; 23,34-46) ist aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk übernommen worden.

Schweizer, Eduard, *The Good News according to Matthew*, übersetzt von Green David E., Atlanta, 1975, S. 96-97.

Im Grunde handelt es sich in 5,10-12 nicht wirklich um eine Mission, auch wenn durch die Anspielung auf die „Propheten vor euch“ eine solche eventuell durchklingen könnte. Der Kontext der Seligpreisung, der eine Erbauung für Trauernde, Demütigende und Verfolgte ist, gibt dies auf jeden Fall nicht zwingend zu verstehen.¹³³ Ich habe diese Stelle trotzdem ganz bewusst gewählt, weil sie für die gesamte Frage nach Mission und Verfolgung äußerst aufschlussreich ist.

II.V.i.) Gerechtigkeit als Auslöser für Verfolgung

Mir scheint in Vers 5,10 die Doppelbedeutung von „Gerechtigkeit“, wie sie Luz herausgearbeitet hat, äußerst wichtig. Es geht einerseits um eine moralische, andererseits aber auch um eine durch Jesus zuerkannte Gerechtigkeit, die sich dem Glauben verdankt. Beide fallen hier, wie auch im gesamten Evangelium zusammen. Beide Formen machen auch im sozialen Kontext des Matthäus Sinn, denn Jesus gibt der Matthäusgemeinde ihr spezifisches Profil und ein moralisch-

Laut Schweizer ist die letzte Verheißung – die letzte Seligpreisung - in Vers 11 von Mt selbst eingefügt worden. Diese Verheißung soll sich genau jetzt und in der gegenwärtigen Gemeinde, im Angesicht des Unterdrückers, d.h. dem Hauptstrom des Judentums, der nur unweit von Mt zuhause ist, vollziehen. Schweizer zu Folge haben wir es hier nur mit verbalen Attacken zu tun, die nach rabbinischem Verständnis jedoch gleich zu setzen sind mit Götzendienst, Unzucht und jeglicher anderen Form des Blutvergießens. Die Konsequenz dieser Form der Verleumdung und Verspottung bedeutete in vielen Fällen den Ausschluss aus dem sozialen Umfeld für das Opfer – in manchen sogar den Tod als Folge der sozialen Verarmung! Gott jedoch will das Leben und diese Hoffnung soll sich in der letzten Seligpreisung in Vers 12 Gehör und Raum verschaffen.

Beare, Francis W., *The Gospel according to Matthew*, Oxford, 1981, S. 135-136.

Beare verweist schlussendlich auf die von vielen beobachtete (Overman, Luz u.a.) matthäische Einfügung von „δικαιοσύνη“ in Vers 5,11. Die Quelle entspringt Q bzw. Lk. und es ist anzunehmen, dass es sich hier um eine matthäische Kreation handelt, denn Lks Art der Redaktion hätte wohl einen solchen Schlüsselbegriff nicht unübersehen gelassen. Konsequenterweise dürfen wir ihn der spezifischen Situation des Mt zuschreiben. Für die Evangelisten ist die Zeit Jesu und auch danach zweifelsohne als spannungsreiche Periode zu charakterisieren. „Yet the Gospels do not suggest that during the period of his ministry they encountered the hatred and ostracism (Luke), the reviling and slander and outright persecution (Matthew), which is envisaged here.“ Diese Beschreibung trifft viel eher den Zahn der Zeit als die Kirche allmählich anfangen sich zu emanzipieren, worauf auch die Worte Jesu Antwort zu geben versuchen. Ganz allgemein konstatiert Beare: „Matthew, even more clearly than Luke, sees the disciples constantly in a double perspective; he sees in them the figure of the Christian believers of his own time; and he thinks of Jesus as speaking beyond his immediate hearers to the church of the generations to come.“

¹³³ Verfolgung und schroffe Ablehnung haben Matthäus Gemeindemitglieder ähnlich wie viele andere Wanderradikale während ihrer Mission sicherlich auch erlitten (vgl. 10,5f und seine Auslegung im Verlauf der Arbeit); auch wenn der „Verfolgungsbegriff“ eine solche Mission vielleicht impliziert, so lässt doch der Kontext in 5,1f, abgesehen von der Prophetenanspielung in 5,12 eine solche Vermutung eher nicht zu. Das soll weiter unten noch ausführlich diskutiert werden.

gutes Verhalten gewährt das Zusammenleben der Individuen.¹³⁴ Nun stellt sich die Frage, wer diese Gemeinde(n) wegen ihrer, dieser Gerechtigkeit verfolgt? In Anbetracht der matthäischen Ethik, die durchaus viele hellenistisch-universalistische Elemente, wie z.B. die Goldene Regel, beinhaltet, ist eine Verfolgung durch die römischen Behörden wohl eher auszuschließen.¹³⁵ Hätten diese aber nicht Anstoß genommen am Glauben in „Χριστός“? Oder würde eine jüdische Verfolgung im Hintergrund diese Stelle doch nachvollziehbarer machen? Auf diese Fragen möchte ich nun auf den folgenden Seiten genauer eingehen.

II.V.ii.) 5,11

Luz und Duplont haben freilich Recht mit ihrer Behauptung, dass Vers 11 – und eigentlich auch Vers 10 – auf Grund seines Wortgebrauches recht allgemein gehalten ist.¹³⁶ Trotz allem schließe ich mich der Meinung Beares an, der ganz bewusst die Wortkreation „διώκω“ hervorhebt, weil sie scheinbar einen gemeindebezogenen Erfahrungshorizont zur Geltung bringt – die Verbindung einer Wortkreation mit einer für Matthäus fremden, von anderen Christen erlittenen Verfolgung, oder eine Ermutigung in Form einer Seligpreisung, die sich auf vergangene Verfolgungen richtet, wirken auf mich nicht nachvollziehbar.¹³⁷ Dann darf auch im Namen Schweizers gefragt werden, ob mit „schmähen, verfolgen und Böses reden“ nicht vielleicht doch eine unmittelbar zurückliegende Erfahrung, vielleicht innerhalb des Synagogenverbandes oder schon außerhalb davon, aber in unmittelbarem Kontakt mit diesem stehend, verbunden ist. Endlich kann auch das bei Tertulian, im Syrus Sinaiticus und dem byzantinischen Codex erwähnte „ψευδοόμενοι“ aus Vers 11, wenn nicht als originale Fassung, so

¹³⁴ Ska, *De l'ancien et du nouveau*, S. 845.

Ska arbeitet vor allem Mts Bedürfnis nach Gemeindeharmonie heraus. Da die Gemeinde ständigen Anfechtungen von Nichtjuden und Juden ausgesetzt ist, wird das Gewicht insbesondere auf Liebe und Vergebung, die sich auch in (höherer) Gerechtigkeit ausdrückt, gelegt.

¹³⁵ Wenn Mt für seine überhöhten ethischen Ansprüche von den Römern verfolgt würde, dann stellte dieser Fall – so fern ich das mit meinen beschränkten Geschichtskennntnissen beurteilen kann – ein Unikum in der Geschichtsschreibung des Römischen Reiches dar. Gewalt und Verfolgung entfachte unter den Römern zumeist nur Rebellion, Verweigerung der Steuereinreichung und allgemeiner Staatsungehorsam (Kultverweigerung): davon ist hier nicht die leiseste Spur; wengleich im gesamten Evangelium der Romhass definitiv seine Spuren hinterlässt, was durchaus mit der von Sim angesprochenen Verfolgungen zu tun haben kann. Das wirkt scheinbar aber nicht auf die Passage 5,10-12 ein.

¹³⁶ Das zeigt sich schon innerhalb des Mt-Evangeliums selbst: „ὄνειδίζω“ wird z.B. auch von den Schwächern gegen Jesus am Kreuz verwendet und „Böses“ sagen kann in der Tat vieles implizieren.

¹³⁷ Die Verbindung von Seligpreisung und zukünftiger Verfolgung schon eher, aber eine solche ist in 5,10-12 nicht angesprochen.

zumindest als zeitnaher Kommentar, in Verbindung mit 28,15 gebracht werden.¹³⁸ In diesem Falle wäre Luzs Vermutung einer nichtjüdischen Verfolgung und Bonnards Behauptung einer direkten Anspielung auf die ersten nachösterlichen Christen auf jeden Fall von der Hand zu weisen. Welche Auskunft kann uns diesbezüglich der zwölfte Vers geben?

II.V.iii.) 5,12

Im zwölften Vers ist die Rede von den „Propheten vor euch“. Nun kann dies, wie Luz meinte, die Judenchristen der ersten Zeit meinen, weil Matthäus das lukanische „den Propheten“ um „vor euch“ erweitert hat. Das ist für mich jedoch auf das Gesamte des Evangeliums gesehen eher nicht haltbar, denn Matthäus versteht sich – wie ich das ohnedies schon des Öfteren unter Beweis zu stellen versuchte – wohl wie kein anderer (Juden-)Christ in der Sukzession des Alten Israel und seiner Propheten. Dies spiegelt sich in der Frequenz der Alttestamentzitate wieder, die Matthäus durch Jesu Sendung in Erfüllung gehen sah. Dabei zeigt sich eine kaum überbietbare Anhäufung an direkten Jesajazitaten, aber auch die Zitation von anderen alttestamentlichen Propheten wie Micha, Jeremia, Zacharia und Hosea¹³⁹ – die ohne weiteres als Indiz für Matthäus Vorliebe für alttestamentliche Propheten verstanden werden kann.¹⁴⁰ Des Weiteren ist bisher auch klar hervorgegangen, dass Matthäus die Geschichte und Identität des alttestamentlichen Gottesvolkes in das Selbstverständnis seiner Gemeinde(n) zu integrieren versucht. Unter diesen Bedingungen müssen unter „Propheten vor euch“ die Propheten des Alten Testaments gemeint sein, die in Analogie zu den matthäischen Gemeindemitgliedern die

¹³⁸ Dieser Zusatz „... wenn sie damit lügen“ scheint ohne Zweifel auf die in 28,13-15 erhobene Anklage gegen die Juden, die anscheinend das Gerücht in den Umlauf gebracht haben, dass Jesus nicht von den Toten auferstanden ist, sondern seine Jünger in einer der zwei Nächte nach seiner Kreuzigung gekommen sind um seinen Leichnam zu stehlen, Bezug zu nehmen.

¹³⁹ Jeremia (2,15; 11,28f; 21,13; 21,19), Zacharia (21,5; 26,31; 27,9-10), Micha (2,6; 10,35; 11,10) und Hosea (2,15; 5,4; 9,13; 12,7) werden nach meiner Zählung jeweils nicht häufiger als vier Mal direkt zitiert, wobei Jeremia das Privileg zukommt einmal namentlich erwähnt zu werden. Jesaja hingegen wird erstaunliche 15 Mal zitiert (1,23; 2,23; 3,3; 3,17; 4,15; 5,35; 6,6; 8,17; 11,23; 12,17; 13,14-15; 15,9; 20,28; 21,5; 21,13) und drei Mal davon sogar namentlich.

¹⁴⁰ Luzs Anspielung auf den Wanderradikalismus wird durch Mts sporadische Verweise bzw. Aufrufe dazu (8,20; 10,9-10; 13,44-45; 16,24f; 19,21. 27) verständlich. Ferner zeigt sich z.B. auch in 23,34, dass Propheten in Mt missionarische Tätigkeiten übernehmen konnten – dazu später mehr. Trotzdem bleibt der bewusste Aufruf dazu – von 10,9-10 und 19,21 einmal abgesehen – in Mt recht zurückhaltend. Andererseits würde ein Querverweis zu den Wanderpropheten in 5,1f insofern keinen Sinn machen, weil abgesehen von „den Propheten vor euch“ nichts einen solchen erklären würde. Die Propheten des AT hingegen machen im Kontext von Verfolgung und Rechtschaffenheit angesichts der Frage nach den wahrhaftig „Gerechten“ (5,20 u.a.) sehr wohl Sinn.

einzig Gerechten des damaligen Gottesvolkes waren und deshalb unter der Verfolgung der Abgefallenen litten. „Vor euch“ soll dann im Gegensatz zu Lukas, dessen Adressaten wahrscheinlich überwiegend oder ganzheitlich Nichtjuden waren, einfach nur die identitätsmäßige Nähe zu den rechtschaffenen Propheten herstellen. Das darauffolgende „ebenso haben sie die Propheten verfolgt“ bezieht sich dann ohne Zweifel auf eine innerjüdische Angelegenheit, da das entscheidende Element in diesem Satzteil, nämlich „sie“, als inhaltlichen Bezug ganz klar das Alte Testament im Hintergrund mit sich führt. Wenn dem so ist, dann kann in Analogie zum 10ten Kapitel von einer Gleichsetzung der Abtrünnigen des jüdischen Volkes der Propheten damals wie auch des jüdischen Hauptstromes des Matthäus ausgegangen werden und „sie“ müsste konsequenterweise mit letzteren gleichgesetzt werden.

Kurzum: Es kann in diesen Versen (5,10-12) zwar noch keine „eindeutige“ missionarische Aktivität entnommen werden; trotzdem wird es sich wohl um eine verbal-aggressive Verfolgung der jüdischen Obrigkeit handeln. Erwähnt wird diese im Kontext der Seligpreisungen bzw. der Bergpredigt. Die Zielgruppe ist/sind deshalb die Gemeinde(n) des Matthäus. Die allgemeine Formulierung lässt ferner auf eine Situation der permanenten Instabilität schließen, ohne dass deshalb der Gegenwartsbezug des Matthäus verlorengehe. Schweizers Behauptung einer verbalen Verfolgung wird durch die gesamte Bergpredigt, die keine physischen Verfolgungen wie in 10,17-18 oder 23,32 kennt, bestätigt. Abschließend muss auch Luzs Aussage über die fälschliche und kollektive Verurteilung der Juden als weitgehende Interpretation dieser Stelle - da es sich ihm zu Folge hier ja um eine nichtjüdische Verfolgung handelt - als ungültig erklärt werden, denn bei genauerer Betrachtung wird sehr wohl eine jüdische, wenn auch nicht universale, Verfolgung offensichtlich.

II.VI.) Mission und Verfolgung in 10,5f

Im Folgenden möchte ich mich weiteren Schlüsselstellen widmen: 10,5f im Allgemeinen und 10,17-18; 10,22. 23 bzw. 10,38 im Besonderen. Dabei werde ich versuchen alle Stellen zusammen zu beschauen. Laut Konradt darf hinter 10,17-18 sowohl eine jüdische wie auch nichtjüdische Verfolgung gelesen werden, die durch den Plural von „ἡγεμόνων“ in 10,17 prinzipiell auch die Diasporagegenden und durch die Formulierung „zu den Heiden“ ein sogar über diese

Regionen hinausgehender Kontext vermuten lässt.¹⁴¹ Overman hingegen verschließt sich gerade auf Grund dieser Stellen (10,5f) und etlichen anderen Evangeliumspassagen der Ansicht, dass Matthäus wirklich große missionarische Ambitionen schmiedet; obgleich auch er ein Minimalengagement textuell nicht bestreiten kann.¹⁴² Bonnard seinerseits wiederum entwickelt eine ähnlich jüdisch-nichtjüdische Beteiligungsverteilung in 10,17-18 wie Konradt. Ferner signalisiert Bonnard durch die Mehrdeutigkeit von „προσέχω“ inwiefern die Verfolgungen der Matthäusgemeinde(n) Auswirkungen auf das tägliche Verhalten haben konnten.¹⁴³ Beare zuletzt

¹⁴¹ Konradt, S. 88-89.

Für Konradt geht es in diesen Versen um eine Judenverfolgung, die jedoch über die jüdischen Gerichte hinaus auch heidnische Instanzen mitberücksichtigen kann. Wie bereits erwähnt, veranschaulicht auch Konradt die Einbettung des Verses 10,18 in die palästinensische Geographie und Geschichte kurz vor und nach Jesu Kreuzigung. Es verwundert deshalb nicht, dass Pilatus hier als „ἡγεμῶν“ bezeichnet wird. Dies war eine typische Bezeichnung, die auch Agrippa I und II zugesprochen wurde. Der Plural davon lässt, wie schon erwähnt, jedoch auch die Möglichkeit eines Diasporakontextes offen. Durch die Zeugnisgabe vor Nichtjuden in 24,14 und 28,19 meint Konradt ferner eine zeitliche Verschmelzung zwischen diesen und jenen Versen feststellen zu können. Konradt wendet im weiteren gegen den von Park – und von mir schon zitierten - vorgebrachten Einwand, dass Matthäus die markinische Stelle 13,9-13 enteschatologisiert, wodurch auf ein vergangenes Ereignis zurückgeblickt wird, ein, dass 10,23 eindeutig gegenwartsbezogen ist.

¹⁴² Overman, Church and Community in Crisis, S. 139-140, 154-155.

Für Overman setzt 10,5 im Grunde schon in 9,35 ein, denn dort ist zu lesen, dass viel Arbeit auf die Jünger wartet, die Missionare jedoch wenige sind. Vers 9,38 ist dann als Gebet an die Gemeinde zu verstehen, die Missionare hervorbringen soll. Das deutet zugleich darauf hin, dass sich viele Leute der Verantwortung entzogen haben und eher andere gerne missionieren gesehen hätten. Laut Overman gibt es überwiegende Evidenz, dass Matthäus kaum Missionsinteresse hatte: Mt kennt nur einen Sendungsbericht – Lk und Mk zwei. Mk und Lk kennen beide eine Rückkehr, die den Missionserfolg berichtet, Mt keinen. Der Garasener, der von einem Dämon besessen ist, tritt im Gegensatz zu Mk 5,20 und Lk 8,39 bei Mt nicht in die Mission ein. In Mk 9,40 und Lk 9,50 heißt es, dass jener (ein Dämonenaustreiber), der nicht gegen uns, für uns ist. In Mt 12,30 hingegen ist jeder, der nicht für Jesus ist, gegen ihn und wer nicht mit ihm sammelt, zerstreut die Nachfolgenden: „Matthew’s emphasis here is so clearly on the community, membership and discipleship within the church that his focus beyond the bounds of the community has faded“. Abgesehen von 28,19, auf das Overman unglücklicherweise nicht wirklich/näher eingeht, ist Matthäus mehr oder weniger auf sich und seine Konflikte mit den Pharisäern beschränkt.

In 10,17 geht Overman von einer engen Verzahnung zwischen der mt-Gemeinde und dem Judentum aus, was die Verfolgungen erklärt. Deshalb warnt laut Overman Jesus in der Bergpredigt die mt-Gemeindemitglieder vor dem jüdischen Gericht, dem Sanhedrin; denn dort müssen sie verbleiben bis sie den letzten Cent bezahlt haben (5,22). In Mt 10,42 soll den Propheten der Becher mit Wasser gegeben werden; in Mk 9,41 gibt es kein spezifisches Zielpublikum. Für Overman muss dieser Vers als eine existente, wenn auch bescheidene Missionstätigkeit des Mt verstanden werden. Summa summarum kommt Overman im Vergleich zu Konradt zur äußerst gegensätzlichen Schlussfolgerung: in 10,5f handelt es sich um eine innerjüdische Angelegenheit, die die nichtjüdische Präsenz nur deshalb kennt, weil der Overmansche Schauplatz des Matthäusevangeliums das von den Römern okkupierte Palästina der 90er Jahre ist.

¹⁴³ Bonnard, S. 147-157.

sieht in der Verfolgungssituation eine größere Ausgeglichenheit zwischen Juden und Nichtjuden. Sein Verständnis des Kreuzes aus 10,38 nimmt eine figurative Bedeutung an und stellt gerade im Vergleich zu Bonnards` Kreuzesnachfolgevorstellungen eine Radikalisierung dar.¹⁴⁴

Overman bringt ohne weiteres äußerst scharfsinnige Einwände gegen eine starke missionarische Tätigkeit des Matthäus ein. Trotzdem gilt es kritisch zu bleiben. „Die Ernte ist groß“ bezieht sich auf die in 9,36 ermatteten und zerstreuten Schafe Israels, die „keinen Hirten haben“. In 10,1, nachdem Matthäus den Mangel an Missionaren beklagt, werden die Jünger gerade zu den „verlorenen Schafen Israels“ (10,6) gesandt, um für sie Hirten zu sein.¹⁴⁵ Es ist gut denkbar, dass viele Gemeindemitglieder die recht umfassende Polemik des Matthäus gegen das Judentum als

Für Bonnard gibt es zwei recht eindeutige Indizien, wieso gerade 10,17-18 an die Gemeinden des Mt gerichtet sind : der Begriff „συνέδριον“ ist ihm zu Folge recht spät zu datieren, denn nachdem Jerusalem im Jahre 70 in die Hände der Römer fiel, gewannen die lokalen Gerichte immer mehr an Macht, was ganz allgemein die häufige Erwähnung dieser Gerichte in Mt erklärt. Ferner hätte Mt ganz allgemein Informationen weggelassen, die nicht unmittelbar seine Gemeinde(n) betroffen hätten: „Que ces versets aient été recueillis pour encourager les missionnaires des années 80-90 paraît certain; les rédacteurs des évangiles n’ont rien retenu dans leur narration qui fût inutile à leurs églises.“

Wenn Mt in Vers 10,17 zur Wachsamkeit aufruft, dann kann „προσέχω“ entweder „verweigern/ablehnen“ bedeuten oder, was hier wahrscheinlicher ist, „wachsam sein“. „Wachsam sein“ ist hier in dem Sinne zu verstehen, dass die Mt-Gläubigen zwischen Freund und Feind zu unterscheiden haben, weil ihnen die sie umgebende Umwelt meistens nicht sehr wohlgesonnen war. Mit „Menschen“ meint Mt hier jene, die Jesus abgelehnt haben. Folglich werden die Gewalttaten von Juden, genauer noch von Pharisäern, ausgeführt, während die römischen Statthalter und Prokonsuln eine untergeordnete Rolle spielen. Da für diese Regenten die christlichen Anspielungen auf die „βασιλεία“ etwas Bedrohliches hat, werden die Zeugenaussagen nicht nur als öffentliche, sondern eben auch als politische Deklarationen verstanden. In Vers 22 bedeutet „bis ans Ende“ nicht das Ende der Welt, sondern das Ende des Leidens und der Verfolgung. Dies taucht schließlich auch in 10,38 wieder auf. Das Kreuz versteht Bonnard schließlich nicht wörtlich im Sinne einer Kreuzigungsanspielung, sondern als Symbol für die Nachfolge Jesu, die Leiden nach sich ziehen kann – ja in den Augen der Zeitgenossen des Mts sogar muss.

¹⁴⁴ Beare, S. 245, 250.

Vers 17 und 18 verweisen laut Beare gleichermaßen in die Richtung der Juden wie auch der Nichtjuden, deshalb „[will] their suffering be testimony to Jews and Gentiles alike.“ Vers 23 hingegen zwingt eine Einengung auf jüdische Gefilde auf: „[this] may well reflect one type of argument brought forward by Jewish Christians to justify opposition to any mission to Gentiles.“ In Vers 38 schließlich sieht Beare im Bezug auf das Kreuz einen „figurative sense“ verborgen. Das Leben soll diesem Verständnis des Kreuzes zu Folge so gelebt werden, als ob man jetzt schon zu Tode verurteilt ist und sich auf direktem Wege zur Exekutionsstätte befindet: man ist insofern symbolisch jetzt schon mit Jesus gestorben.

¹⁴⁵ Konrad, S. 83-86.

Wichtiger als alles andere ist die Not des Volkes angesichts der bevorstehenden „βασιλεία“. Die Dringlichkeit dieser Missionsnotwendigkeit verdeutlicht Mt durch das in Q angelegte Erntelogion, das dieser Passage einen juristischen Charakter verleiht, denn Ernte steht in der alt.-jüdischen Tradition für eine Gerichtsmetapher, „wobei aber nicht notwendig einseitig die Konzeption eines Strafgerichtes zu assoziieren ist, [denn] es kann auch [lediglich] um die Sammlung der Gerechten gehen.“ (4Esra 4,32.39; 2Bar 70,2; Jes 27,12) Folglich ist für Matthäus Jüngerexistenz an aller erster Stelle missionarische Existenz.

allgemeine Ablehnung auffassten. Darunter wird wohl seine missionarische Tätigkeit zu den Juden gelitten haben. Die Verse 9,36 bis 10,6 versuchen dieser Tendenz entgegenzuwirken.¹⁴⁶ Im Weiteren scheint Overman in der Auslegung des Gaderener den typisch matthäischen Heilsplan zu vernachlässigen: der Text selbst legt dem Gaderener diesen in den Mund, wenn er Jesus fragt, ob er gekommen ist sie „πρὸ καιροῦ“ zu quälen (8,29). Das „vor der Zeit“ meint selbstverständlich die Öffnung hin zu den Nichtjuden, zumal Päräa aus matthäischer Sicht „nichtjüdisches Land“ war. Schließlich lässt sich die Abgrenzung zum Dämonenaustreiber als soziales Problem der matthäischen Gemeindedynamik verstehen, da diese in der Tat durch permanente Gefahr von außen mit ihrer eigenen Aufrechterhaltung zu kämpfen hatte – das geben auch die Ausführungen zu den Verfolgungen aus 5,10f zu verstehen. Dies hatte eindeutige Konsequenzen auf die Mission ganz allgemein, und auf die zu den Juden im Besonderen. Trotz allem kann eine ganz bewusste Missionszielverfolgung und -tätigkeit in Matthäus nicht geleugnet werden.

Weder Konrad, noch Beare oder Bonnard und auch nicht Overman bestreiten eine nichtjüdische Involvierung in Mission und Verfolgung in 10,17f. Ihre Urteile fallen dennoch weniger recht unterschiedlich aus. Overman geht von einer Mission innerhalb Palästinas aus. Ich schließe mich dem partiell an, weil ich mit Sim eine Mission nach Palästina – mit Antiochia als Ursprungsort – annehme. Dies ergibt sich durch die sprachliche und inhaltliche Parallele zwischen 10,17f und 23,34 – nämlich durch die Doppelung von „verfolgen, foltern, töten und kreuzigen“. In beiden Versen ist also der gleiche Kontext anzunehmen. Das „ἀποστέλλω“ und das „πρὸς ὑμᾶς“ aus 23,34 deuten des Weiteren auf eine geographische Distanz zwischen Mt und dem Missionsobjekt hin. Mt wohnt in der gleichen Stadt, wenn nicht sogar im gleichen Viertel – Schweizer: auf der gegenüberliegenden Straßenseite – mit dem Hauptjudentum. Folglich muss die Mission weiter entfernt stattfinden.¹⁴⁷ Bonnard und Overman verteilen in einem weiteren Punkt die Verfolgungspräsenz in 10,17-18 klar zu Gunsten der Juden – Beare sieht darin eine

¹⁴⁶ Indem Mt die Ernte als groß beschreibt und die Missionare wenige nennt, könnte auch ein proportionales Ungleichgewicht zwischen dem Hauptstrom des Judentums und Mt herausgelesen werden. Mt sensibilisiert seine Mitglieder dafür, weil er sicherlich auch um deren Ängste vor einer Judentumsmission weiß. Ob davon ein sehr eingeschränktes Missionsengagement abgeleitet werden kann, ist noch zu diskutieren.

¹⁴⁷ Konradts ἡγεμόνων-Argument finde ich zwar angebracht, es ist jedoch zu schwammig um daraus konkrete Missionsdestinationen herauszudestillieren. Im Grunde kann der Begriff Palästina wie auch etliche andere Gebiete bezeichnen.

recht ausgewogene Beteiligung beider Parteien. Letztere Annahme scheint eher unangebracht, da „die Menschen“, die die Matthäusleute vor die damals einflussreichen Sanhedrine¹⁴⁸ führen, in 10,17 Juden sind¹⁴⁹ - und dann, wenn ihnen dies, wie im Falle Jesu nicht ausreicht¹⁵⁰, werden sie sie den römischen Autoritäten auch noch ausliefern (10,18), wo sie (die Juden) selbst Zeugen sein werden.¹⁵¹ Der Vers 10,38 fügt sich schließlich gut in 10,17-18 ein, einerseits, weil nach Bonnard das Kreuz hier ein Symbol für die Nachfolge Jesu darstellt, welche zwangsläufig Leid und Verfolgung hervorruft.¹⁵² Andererseits, weil damit die von mir nunmehr schon häufig angesprochene Jesusimitation vervollkommen wird.

Nun könnte man abschließend glauben, dass es sich in 10,5f und der Mission zu den Juden und in 10,17-18, also der Verfolgung von Matthäus durch Juden, um zwei verschiedene Ereignisse handelt. Das ist wahrscheinlich falsch, denn in 10,23 instruiert Matthäus immer noch diejenigen, die sich bereit erklären (werden) nach Israel zur Mission zu gehen – es geht also immer noch um Mission, was ja ohnehin in 10,18 durch die Zeugenschaft angedeutet, hier aber noch einmal

¹⁴⁸ Bonnard hat wie, oben geschildert, auf die Machtzunahme der Sanhedrine zur Zeit des Mt aufmerksam gemacht.

¹⁴⁹ Sand, Alexander, *ἄνθρωπος*, in: Exegetical Dictionary of the New Testament, Band 1, (Hg.) Balz, Horst, Schneider, Gerhard, Michigan, 1990, S. 101.

In Mt 7,9-11 wird Mt Anthropologie offenkundig, die alle Menschen als „ποιηρός“ bezeichnet. Der ἄνθρωπος-Begriff kann in einem weiteren Schritt auch ganz allgemein einfach nur den Menschen oder als Generativum einen Mann bezeichnen (9,8; 19,10.12 u.a.) In einem dritten Schritt benützt Mt den ἄνθρωπος-Begriff vor allem zur Bezeichnung derer, vor denen seine Gemeindemitglieder Zeugnis ablegen bzw. auf der Hut sein sollen (10,17. 32). Diese Leute sind auf Grund der geographisch-ideologischen Nähe zwischen Mt und dem Hauptjudentum wohl niemand geringerer als die Pharisäer und Schriftgelehrten, denn „Acht haben“ oder auf der „Hut sein“ signalisieren, wie dies Bonnard eindrücklich zeigte, dass man sich seines Alltages nicht sicher sein konnte, also jene die fürchten musste, die in nächster Umgebung leben – also die Juden und im Spezifischen, ihre Anführer.

¹⁵⁰ An vielen Stellen wo es um Verfolgung (5,11; 10,17-18. 38; 23,34 u.a.) geht, zeigt sich eine etymologische und deskriptive Analogie zwischen dem, was Jesus in Jerusalem vor und während seiner Kreuzigung ertragen musste und dem, was die Matthäusmitglieder ertragen müssen. Dadurch wird freilich die Wirklichkeit (etwas) verzerrt, aber die Leute in den matthäischen Gemeinden ermutigt nicht aufzugeben.

¹⁵¹ Ausschlaggebend hierfür wäre „αὐτοῖς“ aus 10,18, welches entweder die römischen Regenten oder die in 10,17 angesprochenen Juden bezeichnen kann – beide Verse sind durch ein „καὶ“ verbunden und somit durchaus aufeinander bezogen. Es handelt sich um ein maskulines Possessivpronomen im Dativ, welches insofern ohne weiteres auch die Römer bezeichnen könnte. Nun schreibt Mt zuletzt: „αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν“. Heißt nun „ihnen und den Nichtjuden“ das sie Zeugnis geben vor den Regenten und dem nichtjüdischen Volk oder vor dem jüdischen Volk und den römischen Regenten? Wenn hier, wie eben erwähnt, eine Parallele geschaffen wird zu Jesus und die Juden aus 10,17 die Mt-Leute vor die Regenten führen, dann wäre eine Inklusion des nichtjüdischen Volkes, dass weder in 10,17 noch in 10,18 Erwähnung findet, alles andere als schlüssig.

¹⁵² Zugleich möchte ich Beares Interpretation bewusst zurückgewiesen wissen, da das „Kreuz auf sich nehmen“ eine aktive Handlung des Betroffenen voraussetzt und nicht auf eine Martervorstellung abzielt.

eindeutig hervorgehoben wird. In 10,17 und 10,22 wird beide Male durch die Zukunftsform signalisiert, dass es sich um ein noch ausstehendes Ereignis handelt. Jesus „sandte“ freilich seine Jünger in 10,6 zum Hause Israel, aber das ändert nichts an der Möglichkeit, dass Matthäus die gleiche Mission in naher oder ferner Zukunft wiederholen könnte. Dass sich 10,5f nicht nur allein an die Jünger Jesu richtet und als Aufruf des Matthäus an seine Gemeindemitglieder verstanden werden kann, habe ich weiter oben schon zu beweisen versucht ohne jedoch den dafür wichtigsten Beleg genannt zu haben: Davies und Allison konnten unter den Synoptikern einen einheitlichen christologischen Gebrauch des hier (10,5) verwendeten „*παραγγέλλω*“ nachweisen. Es spricht also in anderen Worten der auferstandene Christus, wodurch der Bezug über die Jüngerschaft hinaus zur Gemeinde des Matthäus augenscheinlich wird. Dieses Ereignis wird ferner nicht lange auf sich warten lassen, da Matthäus das Ende nahe bevorstehen sieht¹⁵³ und besagte Mission auch als präeschatologisches Ereignis¹⁵⁴ versteht – zumindest gibt nichts das Gegenteil zu denken auf.

Summa summarum dürften wir es in 10,5f mit einer an Israel direkt gerichteten Mission zu tun haben, die, wie 10,23 suggeriert, sich vielleicht sogar flächendeckend vollziehen soll. Auf jeden Fall sind Nichtjuden nur kollateral involviert, wenngleich, im gegebenen Fall, auch vor ihnen Zeugnis abgelegt werden soll (10,18). Die Vertagung dieses Unternehmens lässt zwei Vermutungen zu: entweder verwehrt(e)n sich die Matthäusgemeinde(n) wirklich der Mission¹⁵⁵ oder diese war(en) in Proportion zur bevorstehenden Herausforderung derart unterbesetzt, dass Matthäus alles unternahm, um noch möglichst viele Leute dazu anzuspornen. Im Gegensatz zu 5,10f haben wir es hier mit dem Erfahrungskontext von Wanderradikalen zu tun. Ihnen widerfährt auch körperliche Gewalt, was im Kontext Mission und in Anbetracht der Feindseligkeiten zwischen Matthäus und dem Hauptjudentum (siehe Kapitel 23) nicht verwundern muss - und die Erfahrung vergangener Judentumsmissionen widerspiegeln kann.

¹⁵³ Sim, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, S. 152.

Erstens ist in Mt nirgendwo die Rede von einer Parusieaufschiebung. Zweitens dürften seit Jesu Kreuzestod in etwa 50 Jahre vergangen sein. Das ist für damalige Verhältnisse enorm viel. Das Eschaton steht also unmittelbar bevor.

¹⁵⁴ Der einzige Vers wäre 10,22, der mit „bis ans Ende“ auf einen Eschatonbezug anspielen könnte. Bonnard weist dies zurück und sieht dahinter ein kontextuell wohl adäquateres „Ende des Leidens“.

¹⁵⁵ Dann würde Mt zwar das Phänomen des Wanderradikalismus kennen, jedoch in seinen Gemeinden nur äußerst bescheiden Verwendung finden. Auffällig ist auf jeden Fall die angedeutete Sesshaftigkeit von Jesus, Jakobus, Petrus und Johannes (8,14-15; 9,10; 10,2; 13,1 u.a.). Es wird noch zu evaluieren sein, was dies für das Verhältnis von Mission und Gemeindeleben bedeutet.

Beiden gemeinsam ist die ständige Gefahr der Juden: Bonnard verweist auf „προέχω“, was wie in 5,10f auf einen permanenten Zustand der Anfechtung hindeutet. Inwiefern zuletzt eine zeitliche Parallele zu 24,14 oder 28,19 besteht (Konradt) kann hier noch nicht zufriedenstellend beurteilt werden. Die Fragen nach dem Verhältnis von Juden- und Nichtjudenmission und vor allem auch ihre zeitlichen Bezüge als gegenwärtiges, vergangenes oder zukünftiges Ereignis sollen uns auch im Weiteren beschäftigen.

II.VII.) 23,34

In 23,34 wird auf Anhieb durch die Verfolgungsanspielung „von Stadt zu Stadt“, den Torturen in den Synagogen, den Kreuzigungen und dem Töten der hiermit bezeichneten Leute und die schon häufiger erwähnte Triade von „Propheten, Weise und Schriftgelehrten“ der Bogen zu nun schon bekannten Texten gespannt. Die Auslegung ist jedoch recht schwierig, da sich die Exegeten auch hier nicht wirklich einig werden konnten – wenn die Unterschiede in diesem Vers auch nur nuanciert ausfallen mögen, so sind sie deshalb nicht weniger konsequenzenreich. Bonnard teilt den Vers in zwei Teile, wobei er den ersten Teil als Traditionsstück und den zweiten als Moment der matthäischen Gemeindeerfahrung auffasst – wengleich auch hier, in Analogie zu seiner Kreuzesinterpretation aus 10,38, Töten und Kreuzigen als Metaphern des sehr wohl auch physischen Leides der Gemeinde zu verstehen sind.¹⁵⁶ Davies und Allison teilen Bonnards Kreuzigungsverständnis, heben jedoch die Interpretation von „Propheten, Weisen und Schriftgelehrten“ auf die Symbolebene, die darin die Verwerfung von wahren Schriftgelehrtentum, wahrer Weisheit und wahrer Prophetie sieht.¹⁵⁷ Luz wiederum bestätigt

¹⁵⁶ Bonnard, S. 342.

„Propheten, Weise und Schriftgelehrte“ hat laut Bonnard nichts mit den matthäischen Christen im ersten Jhdt. zu tun. Hier verbirgt sich vielmehr ein Verweis auf das AT und das Judentum, wodurch eine Parallele zu den Verwerfungen der alt. Propheten angedeutet wird. In dieses Schema passen auch jene Pharisäer, die die Apostel Jesu umbringen, so wie damals das Volk die alt. Propheten umgebracht hat.

Es kann sich im Weiteren nach Bonnards Verständnis nicht um reale Kreuzigungen handeln, da solche historisch nicht dokumentiert wurden. Eine metaphorische Auslegung ist deshalb naheliegend. Die Verfolgung von Stadt zu Stadt ist nichtsdestoweniger den Erfahrungen der Mt-Leute geschuldet, denen whrs. in allen Städten, die sie zu missionieren versuchten, von den Pharisäern Ablehnung und Verfolgung widerfuhr.

¹⁵⁷ Davies, Allison, Band 3, S. 315-316.

Das Dreigespann zeigt keine Verschiebung von AT zu NT oder Anspielung auf Jesus-Anhänger an, sondern steht für die Totalität derer, die von Gott und Jesus gesandt wurden. Jesus sendet Propheten zu denen, die nur tote Propheten ehren, Weise dort hin wo Weisheit nur dem Namen nach herrscht und Schriftgelehrte zu denen, die ihr Schriftgelehrtentum vernachlässigen. Ferner verweist Kreuzigen wohl auf

Davies und Allison Parallele zu Golgatha in „σταυρώ“ bzw. ganz allgemein die Ahistorizität von Kreuzigungen; in allen anderen Bereichen kann er sich jedoch durchaus eine „geschichtsnah“, wenn auch interpretationsbedürftige Wirklichkeitswiedergabe vorstellen.¹⁵⁸ Beare deckt sich stark mit Luz, hebt aber vor allem die sozialgeschichtliche Authentizität der Matthäusführung in der Triade von „Weisen, Propheten und Schriftgelehrten“ hervor.¹⁵⁹ Schnackenburg endlich stimmt mit der Deckungsgleichheit von „Weisen, Propheten und Schriftgelehrten“ und den/der matthäischen Boten/Führung überein, zugleich ist er aber jener Exeget, der am deutlichsten die Historizität und Tradition hinter der Verfolgung anspricht.¹⁶⁰

die Römer und Jesu Passion. Vielleicht kennt Mt Kreuzigungserzählungen, aber whrs. wollte er damit nur verdeutlichen, dass Jesu Leiden eine Art allgemeingefasste Leidensprophetie für die ist, die nach ihm kommen: „It goes without saying that the details of v. 34 are not a true-to-life record of the punishments typically endured by first-century Christian missionaries. We cannot infer actual events from polemical prophecies. Moreover, Matthew may have had Jesus in mind as much as later missionaries.“

¹⁵⁸ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 3, S. 370-372.

Laut Luz verdeutliche „ἀποστέλλω“ aus 23,34, dass es sich hier nicht um vergangene, sondern zeitgenössische und eigene Erfahrungen des Mt. handelt. Dadurch werde ferner auch ein Konnex zu 10,16 (ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς) hergestellt. Als Konsequenz gehören die in 23,34 Angesprochenen auch zu den Ausgesandten. Der Wanderradikalismus dürfte also einen wichtigen Platz in Mt einnehmen; zu diesen Wanderradikalen müssen in Folge auch die hier genannten Schriftgelehrten gezählt werden.

Wer für Verfolgung verantwortlich ist, ist schwer zu sagen, da hier zwar Pharisäer und Schriftgelehrte angesprochen werden, in 10,6 Mt jedoch zum gesamten Haus Israel senden lässt. Wichtig ist auf jeden Fall die Anknüpfung an die deuteronomistische Prophetenmordtradition (vgl. 21,34-39 und 22,3-6) und die Passion Jesu, denn auch er wurde ausgepeitscht und gekreuzigt. Das Bild des Mt ist jedoch übertrieben: 39 Geißelhiebe sind in Dtn 25,2f; 2 Kor 11,24 und Bill. III 527-530 für die Synagoge belegt. In einzelnen Fällen waren Juden auch für den Tod von Christen verantwortlich. Verfolgungen von Stadt zu Stadt können zu Beginn und während des jüdischen Krieges stattgefunden haben, die Kreuzigung hingegen war den Römern vorbehalten. „Auf alle Fälle werden Verfolgungen nicht alle Mitglieder der Gemeinde, sondern vor allem die missionarisch tätigen Wanderradikalen betroffen haben. Mt schildert kein ganz „reales, sondern zum Teil axiomatisches Bild“. „Gekreuzigt“ versteht Mt im kausativen Sinne: der Schüler darf kein anderes Schicksal kennen als der Meister.“

¹⁵⁹ Beare, S. 458-459.

Anstelle von „Propheten, Schriftstellern und weisen Männern“ steht bei Lukas Propheten und Apostel. Die lukanische Version ist typisch für die Frühkirche: 1 Kor 12,28, wo zuerst Apostel, dann Propheten und zuletzt Lehrer erwähnt werden. Die Weisen werden in Mt nur einmal, und zwar negativ, erwähnt (11,25), trotzdem ist davon auszugehen, dass die Schriftgelehrten, die sich für das Himmelreich vorzubereiten haben, (13,52) mit den Propheten und Weisen die Führer der mt-Kirche bilden – die Gemeinde steht der Synagoge räumlich so nahe, dass sie auch forthin jüdische Terminologie zur Selbstbestimmung benützt, was auch die terminologische Differenz zur lukanischen und gängigeren Fassung der Frühkirche erklärt.

„Töten und Kreuzigen“ impliziert römische Hilfe, weil Kreuzigungen nicht von Juden durchgeführt werden durften. Lukas hat zwar „töten und verfolgen“, jedoch lässt dieser ansonsten alle Anspielungen auf Verfolgung und Folter in den jüdischen Synagogen aus. Im Vergleich zur Apostelgeschichte schwebt folglich Mt eine deutlich aggressivere Verfolgung vor.

¹⁶⁰ Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21-28,20*, S. 228.

Jesus sendet Propheten, Weise und Schriftgelehrte zu den Juden: „Damit können [laut Schnackenburg] nur christliche Glaubensboten gemeint sein“, nämlich Prophten wie sie in 10,41, Schriftgelehrte wie sie in 13,52 und Weise, wie sie in 11,25 – auch er versteht Schriftgelehrte wie auch Weise als durchaus positiv -

In nahezu allen Auslegungen lässt sich ein Gegensatzschema von „entweder/oder“ feststellen. Das entspricht wohl weniger den schriftstellerischen Intentionen des Matthäus in diesem Vers: vielmehr gelingt es Matthäus z.B. im Bezug auf die Triade von „Propheten, Weisen und Schriftstellern“ AT-Verweise (Bonnard), Kritik am Hauptjudentum (Davies und Allison) und die eigene historische Gemeindedimension (Luz und Schnackenburg) zu verschränken. Die Prophetenmordtradition stellt sich in der Tat in die Kontinuität nun schon bekannter (5,12; 10,16. 23) und weniger bekannter Stellen (21,34-39; 22,3-6) in Matthäus. Dies wird darüber hinaus noch durch das mit 10,16 gemeinsame „ἀποστέλλω“ deutlich, welches an Prophetensendebefehle durch Gott im AT erinnert. Die Sozialkritik ist umso eindringlicher, da Jesus sich das gesamte 23-Kapitel hindurch an die Pharisäer und Schriftgelehrten richtet, wobei erstere „Weisheit“ und zweitere „das Schriftgelehrtentum“ vertreten. Zuletzt gibt es meines Erachtens auch keine Zweifel darüber, dass mit der Triade die Leute aus Matthäus gemeint sind. Bonnard sieht hier ein Verweis auf die ersten Verfolgungen gegen Jesusnachfolger. Das scheint mir auf Grund der terminologischen Differenz zu Lukas, der Propheten und Aposteln benennt, und dem hier implizit präsentisch-zukünftigen Sendungsbericht durch „ἀποστέλλω“ - den Matthäus wohl nicht anachronistisch und dazu noch in der ersten Person an vergangene Jesusnachfolger richten wird - äußerst fragwürdig. Die erste Person und die zukünftige Präsensform¹⁶¹ verleihen diesem Sendungsbericht erst seine starke Lebendigkeit und machen daher jedweden Vergangenheitsbezug zweifelhaft.

auftauchen; Das Schicksal dieser Boten ist es getötet zu werden – wie alle vor ihnen inklusive Stephanus, Jakobus, Petrus, etc. „Wenn diese Martyrien nicht auf das Konto der Pharisäer gehen, scheint sich [nichts desto weniger]unter ihrem Einfluß (in den achtziger Jahren) die Verfolgung verschärft zu haben (vgl. Joh 16,2).“ Schlussendlich deutet „Auspeitschungen in Synagogen“ (10,17; 2 Kor 11,24) und „Verfolgungen von Stadt zu Stadt“ (10,23) eindeutig auf den Erfahrungshorizont der Mt-Gemeinde(n) hin.

¹⁶¹ Vgl. Bonnard, S. 342.

Das Verb „ἀποστέλλω“ steht freilich im indikativischen Präsens. Die Peinigungen „ἀποκτείνω, σταυρόω, μαστιγόω, διώκω“ hingegen sind allesamt im Futur gehalten. Ferner stellt das eingangs erwähnte „Διὰ τοῦτο“ einen Bezug zu vorhergehenden Versen her und mündet dadurch förmlich in einer Konklusion, die ihrerseits wiederum ein Innehalten voraussetzt. Bonnard sieht dies ähnlich und schlussfolgert daraus die Überzeugung, dass die Pharisäer in 23,34, dann wenn sie die Chance haben, die Matthäusmitglieder auf noch viel grausamere Weise umbringen werden.

Das Zögern des Matthäus sehe ich jedoch als Hinweis auf ein noch ausstehendes Ereignis, welches er auf Grund gemachter Erfahrungen antizipieren kann – deshalb auch die Mahnreden gegen die Pharisäer -, dessen Ausgang er sich aber nicht sicher ist. Dafür gibt es Anschauungsmaterial in den darauffolgenden Versen, die bis 23,39 konsequent negativ ausfallen, aber eine unerwartete Wende in 23,39 nehmen,

Nicht nur das „ἀποστέλλω“, sondern auch die vier Peinigungsformen von „töten, geißeln, kreuzigen und verfolgen“ sind im Sendungsbericht aus 10,5f, nämlich in 10,17. 23. 38, enthalten.¹⁶² Wenngleich es sich um noch ausstehende Ereignisse handelt – in Analogie zu 10,17f –, darf auch hier davon ausgegangen werden, dass Matthäus mit „Foltern und Verfolgen“ zugleich auch vergangene bzw. gegenwärtige Gemeinde- und Missionserfahrungen anspricht, die dieser lediglich auf die noch ausstehende Mission projiziert.¹⁶³ Bei „Kreuzigen und Töten“ muss Matthäus wahrscheinlich Polemik vorgeworfen werden (Davies und Allison). Andererseits scheint „Foltern“ Lukas nicht zu kennen. Es ist deshalb zu fragen, ob Matthäus nicht einfach eine viel härtere Verfolgung erfahren hat (Beare), so dass Tötungen ähnlich wie bei Joh 16,2¹⁶⁴ durchaus auch vorkommen konnten (Schnackenburg). Kreuzigungen konnten nur von Römern durchgeführt werden. Wenngleich historisch nicht fassbar, so ist die Annahme, bei einer baldigen Mission nach Palästina, auf Grund von jüdischen Denunziationen und Auslieferungen unter die Rechtsgewalt der Römer zu fallen, wahrscheinlich nicht gänzlich an den Haaren herbeigezogen.¹⁶⁵

Zusammenfassend kann der Vers 23,34 als prägnanter Kommentar von Kapitel 10 verstanden werden.¹⁶⁶ Dafür spricht die Redundanz von „töten, geißeln, kreuzigen und verfolgen“ bzw.

dann, wenn auch die Pharisäer und Schriftgelehrten sagen werden: „Gelobt sei der, da kommt im Namen des Herrn!“

Vgl. Garland, *The Intention of Matthew 23*, S. 178

Ein weiterer Hinweis auf ein gegenwärtiges Ereignis ist direkte Adressierung der Pharisäer und Schriftgelehrten durch die zweite Person Plural. Garland kann diese in Mt 23 auch kurz zuvor (23,29) und danach (23,35) ausfindig machen. Im Weiteren zeigt Garland auch, dass diese Wendung von Matthäus bewusst verändert worden ist – in Lk 11,49 steht an Stelle von „ihr werdet töten“, „einige von ihnen werden sie töten“. Diese Direktheit lässt meines Erachtens nur auf einen gegenwärtigen Schlagabtausch zwischen Mt und dem Hauptjudentum schließen.

¹⁶² Sim, S. 196-197.

¹⁶³ In 5,10f haben wir es – wie ich unter diesem Punkt schon zu beweisen versuchte – definitiv mit einem gegenwärtigen, sehr wahrscheinlich, wenn nicht sicherlich, sogar mit einem die Mt-Gemeinde(n) betreffenden, Verfolgungsereignis zu tun. Nur weil die Verfolgungen in 10,17f und 23,34 zukünftiger Natur sind, muss deshalb nicht das Gleiche für die matthäische Gemeinde in 5,10f angenommen werden. Das wäre meines Erachtens ein illegitimer Zirkelschluss.

¹⁶⁴ Johannes benützt zwar die Zukunftsform, diese ist jedoch typisch für Jesus, wenn Johannes ihn direkt auf aktuelle und gegenwärtige Gemeindefahrungen angewendet wissen will (siehe z.B. Abschiedsreden).

¹⁶⁵ Das dürfte Mt zumindest die Leidensgeschichte Jesu beigebracht haben. Andererseits macht dieser selbst in 10,18 auf diese Möglichkeit aufmerksam.

¹⁶⁶ Ebd. S. 197.

„ἀποστέλλω“, die Auseinandersetzung mit den Juden und eine mögliche Intervention der römischen Autoritäten, die Verfolgung „von Stadt zu Stadt“, der Synagogenbezug und natürlich auch die Aussendung zur Mission. Einzig und allein wird dieser Sim'sche Kommentarverweis durch die Luz'sche Einwendung, dass Matthäus in 10,6 einmal zu den „Schafen des Hauses Israel“ und in 23,34 ein zweites Mal zu den Pharisäern und Schriftgelehrten senden lässt, getrübt. Hierbei wird zunächst vergessen, dass sich das gesamte 23ste Kapitel indirekt auch an das „Volk“ richtet.¹⁶⁷ Andererseits ist zu fragen, ob Matthäus in 10,5f wirklich nur zu den Schafen senden lässt. In 10,16 sind die Gesandten wie „Schafe unter den Wölfen“. Für Allison und Davies verhalten sich die Pharisäer und Schriftgelehrten das gesamte Evangelium hindurch und insbesondere in Kapitel 23 wie reißende Wölfe.¹⁶⁸ Ich glaube, dass es sich konsequenterweise um ein und die selbe Mission handelt, wobei auf Grund von gemachten Erfahrungen, Matthäus strikt zwischen zwei verschiedenen Destinatären, den Guten oder Neutralen und Empfänglichen, nämlich dem Volk,¹⁶⁹ und den Schlechten, den Pharisäern und Schriftgelehrten, unterscheidet¹⁷⁰ – wenngleich auch beide Destinatäre in beiden Kapiteln ineinander übergehen können. Inwiefern das Einblicke auf seine eigene Situation gewährt, soll am Ende, nachdem 24,9 und 24,14 analysiert wurden, abgewogen werden.

II.VIII.) 24,9 und 24,14

In den letzten zwei zu untersuchenden Versen bezüglich den missionarischen Aktivitäten in Matthäus stellen sich drei Fragen: Wer ist verantwortlich für die Bedrängnis der matthäischen Gemeinden in 24,9? Wie vollzieht sich die universale Evangeliumsverkündigung in 24,14? Und in welchem Verhältnis befinden sich diese Verse zu den in dieser Arbeit zuvor behandelten Matthäuspassagen?

¹⁶⁷ Siehe 23,1, aber auch 23,39, welches im Personalpronomen „ὑμῖν“ im Grunde auch das Volk miteinschließen kann.

¹⁶⁸ Allison, Davies, Band 2, S. 179-181.

¹⁶⁹ Die Auslegung von „ὄχλος“ im gleichnamigen Kapitel „ὄχλος“ macht dies auf jeden Fall recht wahrscheinlich, denn dort meine ich gezeigt zu haben, dass ὄχλος die Bedingungen für eine Jesus-Konversion der Juden darstelle.

¹⁷⁰ Wobei keine der zwei Gruppen – auch nicht die besonders feindseligen Pharisäer und Schriftgelehrten – bis in alle Ewigkeit verdammt sind. In 23,39 wird in einmaliger Weise auch letzteren die Umkehrmöglichkeit in der Parusie eingeräumt.

In Luzs Ausführungen lassen sich starke Universalisierungstendenzen feststellen. Die Wendung „alle Völker“ muss auf eine Bedrängnis durch Menschen aller Länder der Erde, inklusive deren jüdischer Bevölkerung, schließen. Auf Grund von etymologischen Beobachtungen können zuletzt auch starke Querverweise zu anderen Matthäusstellen beobachtet werden.¹⁷¹ Bonnard teilt Luzs Meinung, was die Universalisierungstendenzen in 24,9-14 anbelangt, verweist dabei aber vor allem auf den spezifisch matthäischen Kontext als Erfahrungshorizont. Für ihn ist 24,14 im wörtlichen Sinne als matthäische Mission, über die Grenzen des römischen Reiches hinaus, zu allen Völkern, zu verstehen.¹⁷² Schweizer bestreitet zwar nicht prinzipiell die Ansichten von Luz und Bonnard, unternimmt aber eine wichtige Unterscheidung bzw. eine noch wichtigere Relativierung: während in vorhergehenden Passagen wie z.B. 5,10f oder 10,17f die Verfolgungen ausschließlich Missionare betreffen, ist hier ausnahmslos die gesamte Gemeinde davon betroffen; die Verfolgungen werden zwar auch von allen Völkern auf die Gemeinde ausgeübt, die vehementesten Anfechtungen müssen aber von gemeindeeigenen „Abweichlern“ erlitten werden.¹⁷³ Jeremia seinerseits hinterfragt kritisch Bonnards und Luzs Interpretation einer

¹⁷¹ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 421-422.

Nachdem Vers 8 von den Wehen sprach, ist in Vers 9 von der großen Not in der Endzeit die Rede, „die man in der Apokalyptik vor dem großen Durchbruch des neuen Äons erwartete“. Kurzum, es geht hier, wie auch im Vers 14 um Eschatologie. Dies beruht auf Erfahrungen der matthäischen Gemeinde(n), die hier ihre partikularen Erfahrungen auf eine weltumspannende Ebene heben. So wie es damals die Gemeinde zu spüren bekam (10,17-23), soll es nun allen Christen in der Welt ergehen. Den Begriff „ἔθνος“ versteht Luz hier keineswegs im reduktionistischen Sinne. Zumeist bezeichnet „ἔθνος“ zwar Nichtjuden in Mt., „der Übergang ist (hier) aber semantisch fließend. Es gibt de facto keine Opposition, die andeuten würde, dass hier nur Heiden in Betracht kommen.“ Die Stichworte „παράδωσουςιν“ und „ἀποκτείνω“ zeigen schlussendlich durch Querverweise zu 10,19-21 respektive 10,28; 21,35; 22,6; 23,34.37 die innermatthäische Vernetzung mit anderen Missions- und Verfolgungssituationen an.

¹⁷² Bonnard, S. 350-351.

Laut Bonnard geht es in Vers 9-14 nicht nur um gemeindeinternen, sondern auch –externen Hass, da der Synagogen- und römische Reichskontext aus Mk 13,9 bei Mt in ein weltumspannendes Ereignis aufgelöst wurde. Während die Verse 24,4-8 kosmische Katastrophen beschreiben, verweisen jene aus 9-14 auf Verfolgungen, die die Jünger zu ertragen haben. Viele wollen vor allem in 24,10-12 Bezüge zum Fall Jerusalems herstellen. Bonnard hingegen verschließt sich ganz bewusst einer solchen Interpretation, weil Mt in 24,10-12 primär intendiert durch Jesus die Kirche aus dem Jahre 80 zu Recht zu weisen: „On se trouve ici dans un climat qui rappelle celui des Béatitudes, surtout de la dernière [...] ou encore celui du chap. 10.“

Im Vers 14 wird das Evangelium zuletzt auf dem ganzen Erdkreis verkündigt (οἰκουμένη). Nun beschränken sich einige Wissenschaftler auf eine Interpretation, die darin eine Mission zu den Diasporajuden im römischen Reich vermuten, damit die Juden keine Ausrede mehr haben, weder vor Gott noch vor den Menschen. (Bible de Jérusalem). Der Kontext untersagt hingegen eine solche Auslegung.

¹⁷³ Schweizer, *The Good News according to Matthew*, S. 451.

Dass „Christen“ der Bedrängnis preisgegeben werden, hat Mt schon in 10,17-21 stehen, weil es dort die Missionare betraf. Jetzt wird der Teil wiedergegeben, der alle betreffen wird: „Man wird sie töten, und sie werden von allen Völkern (universaler Horizont!) gehasst werden. In ähnlicher Weise spricht auch das Joh-

aktiven Mission in 24,14, denn er sieht dahinter kein eschatologisches, sondern apokalyptisches Ereignis; wie Luz übrigens auch, bei dem Eschatologie und Apokalypse verschwimmen, indem Gott schließlich selbst mittels Engelsscharen die Verkündigung erfüllen wird.¹⁷⁴ Beare weist endlich auf einen augenscheinlichen Widerspruch zwischen 10,23, wo die Jünger mit den Städten Israels nicht fertig werden, bis der Menschensohn zurückkommt und 24,14, wo zuerst das Evangelium allen Völkern verkündet werden muss, hin.¹⁷⁵

II.IX.) Resümee

Vorab sollte vielleicht erwähnt werden, dass Vers 24,9 bzw. auch 24,14 ohne ihren Kontext meines Erachtens nicht wirklich richtig ausgelegt werden können. Es gehen allesamt von einer universalen Ausweitung der Verfolgungssituation aus, was prinzipiell richtig ist.¹⁷⁶ Dahinter darf aber zweierlei vermutet werden. Einerseits verbinden sich mit 24,9 die feindseligen

Ev. vom Hass der Welt (15,18-21). Der Vers 14 des 24. Kapitels in Mt., mit der Verkündigung des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreis, hat zugleich jedoch auch etwas Ermutigendes bzw. Tröstliches. „Trotz innerer Schwierigkeiten entwickelt die mt Kirche eine starke missionarische Kraft. In dieser Gewißheit kann sie das Ende, ähnlich wie Lukas (21,24), noch in größerer Ferne sehen.“

„...damit sie von allen Völkern gehasst werden...“ Das unterscheidet die Bedrängnis im Eschaton von der aktuellen Lage, in der sich Mt befindet. Schweizer verweist aber zugleich darauf, dass der Hass der anderen nur beiläufig Erwähnung findet. Zentral werden die innergemeinschaftlichen Auseinandersetzungen sein, wobei der Hass zwischen Brüdern und Sohn und Vater etc. das kleinere Übel sein wird; Die abgefallenen „Christen“ werden den verbleibenden „Christen“ mächtig zusetzen.

¹⁷⁴ Jeremias, Joachim, *Jésus et les païens*, Neuenburg, 1956, S. 18, 62.

Jeremias sieht im Vers 14 keine menschliche Verkündigung, sondern ein apokalyptisches Ereignis, welches durch die Verkündigung des letzten Engels aus Apk 14,6 vollendet wird. In allen Passagen, die auf die Engelsscharen des Menschensohnes aus Dan 7,14 verweisen, also überall dort, wo Jesus von der Macht, der Herrlichkeit und dem Reich des Menschensohnes, dann wenn er wiederkommt, erzählt, beziehen sich die Aussagen schlussendlich auch auf die nichtjüdische Welt.

¹⁷⁵ Beare, S. 466.

Mt nimmt viele Änderungen im markinischen Text vor: er fügt z.B. „über die ganze Welt“ ein; bei Mk „muss das Evangelium zuerst gepredigt werden“, bei Mt kann ein „zuerst“ nicht ausfindig gemacht werden; „für alle Völker“ wird bei Mt mit „als ein Zeugnis für alle Völker“ übersetzt. Erst nachdem diese Zeugnisgabe vollendet wurde, kann das Ende herbeigeführt werden. Der ganze Vers stellt insofern einen Kontrast zu 10,23 dar, wo die Jünger nicht mit den israelischen Städten fertig werden bis der Menschensohn kommt. „In the Mission Charge, it will take place before the mission to Israel has been completed; in this passage it will not occur until the whole world has been evangelized.“

¹⁷⁶ Vgl. Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 150.

Die Wendung „παράδωσουσιν ὑμᾶς“ verbietet hier auf den ersten Blick mehr als eine Bedrängnis durch „andere Völker“ zu sehen. Laut Overman kann der ἔθνος-Begriff in der Tat all jene Leute – im Grunde all jene Völker - bezeichnen, die nicht Teil seiner Gemeinde sind; präziser noch: die nicht Teil seines Volkes sind, denn die Bezeichnung „ἔθνος“ würde dann zumindest voraussetzen, dass Mt sich selbst auch als ein separates Volk versteht.

Beziehungen zum Hauptjudentum und zu den Nichtjuden, die die Matthäusgemeinde(n) schon zwei Mal zuvor gewaltsam verfolgten. Andererseits ist vor allem Schweizer – im Gegenteil zu Bonnard und Luz – Recht zu geben, der in 24,9 lediglich einen Nebenvers (ich würde sagen eine Überleitung oder ein Brennglas der vorhergehenden weltweiten Katastrophen auf die Matthäusgemeinde(n) hin) für die darauffolgenden gemeindeinternen Gehässigkeiten (24,10-12) sieht. Wiederum, auf das gesamte Evangelium gesehen, scheint diese Auslegung noch viel mehr Plausibilität zu erlangen,¹⁷⁷ zumal die einzige weitere Stelle, 10,22, die eine universale Verfolgung andeuten könnte, sich in einem rein jüdischen Kontext vollzieht.¹⁷⁸ Die Angst vor einer solchen zukünftigen nichtjüdischen Verfolgung ist auf dem Hintergrund vergangener Erfahrungen zwar berechtigt, nimmt aber im gesamten Evangelium keinen zentralen Platz ein. Muss ähnliches auch über die Mission zu diesen Völkern geschlussfolgert werden?

Bonnard spricht von einer Mission über die römischen Grenzen hinweg und Schweizer einer starken missionarischen Kraft. Luz und Jeremia sehen darin hingegen ein eschatologisches/apokalyptisches Ereignis, das letzterem zu Folge von Engeln ausgeführt

¹⁷⁷ Das Mt-Evangelium ist überwiegend von Auseinandersetzungen mit jüdischen Autoritäten, dann aber auch mit der nichtjüdischen Welt gekennzeichnet. Dieser Eindruck täuscht über die gemeindeinterne Situation hinweg, die bei genauerer Betrachtung sehr wohl spaltungs- und unterdrückungsanfällig gewesen sein muss. An anderen Stellen habe ich vor allem die Liebes- und Gerechtigkeitsnotwendigkeit als Mittel des sozialen Miteinanders hervorgehoben. Hier möchte ich noch auf die Stellung von „νήπιος“ in Matthäus eingehen. Dieser (11,25) und verwandte Begriffe wie „μικρός“ (11,11; 18,6), „διάκονος“ (20,26; 23,11) und „δοῦλος“ (10,24) tauchen bei Mt mehr als bei den anderen Evangelisten auf und zeigen an wie sehr dieser mit gemeindeinternen Machtverhältnissen zu kämpfen hatte, die von der Umkehrung aller Verhältnisse (10,24) - sogar struktureller Natur – bis zur Unterdrückung der Machtlosesten reichen konnte (20,24-26). Das Gleichnis aus 13,24-30, das sonst keiner der Evangelisten kennt, zeigt ferner, dass die Trennungslinie von Gut und Böse in Mt nicht zwischen der Mt-Gemeinde und der Welt gezogen wird, sondern erst beim Endgericht erfolgen soll. Endlich wird auch durch die Vermehrung von gemeindeinternen Verfolgungs- und Veratanspielen (10,21; 10,34-37) zwischen Familienmitgliedern in Mt klar, inwiefern die Gemeinde in sich gespalten ist. Auch wenn das zum Großteil Prophezeiungen sein mögen, so beinhalten sie definitiv auch einen wahren Kern. Zumindest zeigen sie das Potential der mt-Gemeinde(n) zur Selbstzerstörung, welches letztlich in 24,10-13 münden muss.

Vgl. Gale, Aaron M., *Redefining Ancient Borders*, New York, 2005, S. 30.

Gale versteht unter „der Welt“ die Stadt in der Mt lebt (Sepphoris). In ihr geraten Mt und das Hauptjudentum häufiger aneinander. Das wird so bleiben und erst am Ende der Zeit gelöst, wenn die Bösen (die Juden) und die Guten (Matthäus) voneinander getrennt werden.

Die zeitliche Aufeinanderfolge im Gleichnis, wo zuerst die Guten genannten werden und dann die Bösen, entspricht aber nicht der Wirklichkeit – dort entspringt Mt dem Hauptjudentum und nicht andersrum. Ferner leuchtet nicht ein, wieso hier, wenn „Welt“ geschrieben steht, „Stadt“ gelesen werden soll. Matthäus hat ja sonst auch Tendenz die Dinge zu verallgemeinern, wie z.B. in der goldenen Regel oder im Sendebrief aus 28,19-20.

¹⁷⁸ 10,22 ist von Versen umgeben, die jegliche jüdische Involvierung unverständlich machten, zumal hier auch die Verfolgungsgruppe durch „τῶν ἐθνῶν“ wie in 24,9 weiters spezifiziert wird.

werden soll. Das Verb „κηρύσσω“ steht auf jeden Fall im futuristischen Passiv und würde eine solche Vorstellung plausibilisieren. Aber nur, weil es sich um eine Zukunftsform handelt, muss noch kein eschatologisch/apokalyptisches Ereignis davon abgeleitet werden. Ngayihembako jedoch stellt eine Parallele zwischen Matthäus und Markus her. Während in Mk 13,4 nur „σημείον“ fällt, weitet dies Matthäus in 24,3 durch „συντελείας τοῦ αἰῶνος“ aus, was ein typischer Ausdruck der zwischentestamentarischen Literatur war. In 24,1f vermischte Matthäus ferner Ideen der jüdischen Apokalypse mit christlichem Parusiedenken.¹⁷⁹ Wie in 24,3 schon angedeutet, geht es folglich in der matthäischen Eschatologie/Apokalypse darum, dass alle Dinge kohärent werden. Das findet in 24,8 eine weitere Entsprechung, denn während Mk 13,8 lediglich „ἀρχή“ anführt, so ergänzt Mt um „πάντα [...] ἀρχή“ um wiederum sein Kohärenzbedürfnis, welches mit der Endzeit einhergeht, zum Ausdruck zu bringen.¹⁸⁰ Parusie und Apokalypse stehen in Matthäus prinzipiell für die Gefahr von Gemeindespaltungen, Verrat und Verfolgung. Das zeigt sich ganz besonders im gesamten 24ten Kapitel, wo abgesehen von 24,14 ansonsten nirgends die Rede von Verkündigung ist. Jeremias Verweis auf die Engelsverkündigung aus Apk 14,6 wird Weiters auf Grund der Passivformulierung aus 24,14 und dem darauf folgenden Verweis auf das Danielbuch in 24,15, welches im großen Maße Inspirationsquelle der Johannesoffenbarung war, umso glaubhafter. Kurzum, es deutet in 24,14 alles auf eine endzeitliche und nichtmenschliche Letztverkündigung des Evangeliums hin. Beares Einwand bezüglich der Widersprüchlichkeit von 24,14 und 10,23 kann deshalb auch zurückgewiesen werden, denn während 10,23 eine (unvollendete) Aktivität bis zur Endzeit beschreibt, bezeugt 24,14 ein himmlisches (und vollendetes) Phänomen, welches höchst wahrscheinlich auf ersteres folgt.

Zuletzt stellt sich freilich noch die Frage vom Verhältnis zwischen Juden- und Nichtjudenmission in Matthäus. Unter Punkt II. IV. des ersten Teils dieser Arbeit habe ich drei Hypothesen zum Verhältnis von 10,5 und 28,19-20 aufgestellt. Ich optiere zwar nicht zur Gänze für die erste These, die Mt einzig und allein Missionstätigkeiten zu den Juden und eine allgemeine Abneigung das Evangelium den Nichtjuden zu verkünden unterstellt. Trotzdem scheint es meines Erachtens so, als hätte sich Matthäus bisher vor allem dem Ziel der „Konversion der Juden“ unter

¹⁷⁹ Ngayihembako, Samuel, *Les temps de la fin, Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genf, 1994, S. 169.

¹⁸⁰ Ebd. S. 170.

Ausklammerung der Nichtjuden verschrieben. Erst gegen Ende des Evangeliums, zuerst in 26,13¹⁸¹ und dann in 28,19-20, werden Matthäus Ambitionen, nämlich „selbst“ sowohl Juden als auch Nichtjuden zu missionieren, so richtig laut. Dahinter steht wahrscheinlich ein Evangelist, der in Analogie zu Jesus – im Kapitel über die Beziehung von 10,5 und 28,19 versuchte ich zu demonstrieren, inwiefern 10,5 die irdische Dimension und 28,19 die nachösterliche Dimension der Jesusmission veranschaulichen bzw. wie sehr die eine Art aus der anderen hervorgeht¹⁸² - um die Notwendigkeit der Öffnung seiner, d.h. Jesu universaler Frohbotschaft hin zu allen Völkern, wusste. Im gleichen Atemzug zeigt sich im gesamten Evangelium, veranschaulicht durch „ὄχλος“ und den Hauptmann aus Kafarnaum (8,1-13) bzw. die Kananäerin (15,21-28), inwiefern das jüdische Volk Jesus ablehnt, obgleich sich gerade letzterer zu diesem gesandt weiß, und die Nichtjuden ihn aufsuchen und sogar dann, wenn sie von ihm zurückgewiesen werden, in ihrem Glauben an ihn verharren.¹⁸³ Dies lässt einerseits die Vermutung zu, dass sich unter den

¹⁸¹ Vgl. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21-28,20*, Würzburg, 1991, S. 256.

Allison, Davies, Band 3, S. 447.

„Überall wo das Evangelium verkündet werden wird...“ ist sehr allgemein, ohne Missionsauftrag bzw. -ziel, gehalten. Schnackenburg und Allison und Davies stimmen damit insofern überein, als dass Schnackenburg hier einzig und allein die Bewahrung ihres Gedächtnisses, also ihrer Geschichte mit Jesus, und Allison und Davies im Kontrast zu ihr und den abgelegenen Ländern und Völker die Tadelhaftigkeit der Hausbewohner hervorheben. Müsste diese Stelle alleine für sich gelesen werden, ohne 28,19-20, dann kann man Mt durchaus naives „wishfull thinking“ vorwerfen.

Frankemölle, Hubert, *Matthäus, Kommentar*, Band 2, Düsseldorf, 1997, S. 137-140.

Im Grunde ist schon in 12,17-21 an die Nichtjudenmission zu denken. Die Jesajaprophete geht hier aber nicht in Erfüllung, wie Mt suggeriert, denn die Anwesenden (Die Pharisäer und Volksmenge) und Geheilten (ὄχλος) befanden sich in der Nähe oder vielleicht sogar direkt vor einer Synagoge (12,10). Diese sind allesamt Juden, wie ich im Kapitel „ὄχλος“ ohnehin zu veranschaulichen versucht habe. Das würde dann keinen Sinn ergeben. Auf jeden Fall „...wird niemand auf den Gassen seine Stimme hören“ (12,19), sodass wir hier nicht von einer herkömmlichen Verkündigung – schon gar nicht der Mt-Leute, denn der Verkündiger ist hier Jesus selbst – ausgehen können. Frankemölle verweist ebenfalls auf Jesus als denjenigen, der durch Worte, aber vor allem durch sein Schweigen Heilung bei den Nichtjuden herbeiführt. „...bis er hinausführt zum Sieg das Recht“ ist als Hinweis auf das eschatologische Endgericht durch den Menschensohn zu verstehen. Folglich konnte diese Prophetie hier noch nicht in Erfüllung gehen, da sie sich erst am Ende der Zeit verwirklichen soll.

¹⁸² Gnlika, Joachim, *Das Matthäusevangelium*, Freiburg, 1986, S. 365.

„La mission à Israël et celle aux païens ne coexistent pas comme deux entités indépendantes, mais l’une dérive de l’autre. Avec le mandat missionnaire universel, ce n’est pas la mission à Israël qui est supprimée, mais seulement son exclusivité.“

Vgl. Park, Eung C., *The Mission Discourse in Matthew’s Interpretation*, Tübingen, 1995, S. 98.

Für Park stellt 15,24 eine Art Zwischenschritt zu 28,19 dar, so dass die nachösterliche Entwicklung in Jesus historischen Worten schon antizipiert werden konnte.

¹⁸³ Prévost, Jean-Pierre, *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris, 2004, S. 245-246.

In 8,5-13 zeigt sich hinter dem griechischen Text, inwiefern Jesus zu Beginn des Dialogs versucht mit dem Hauptmann auf Distanz zu gehen. „Ich komme und werde ihn heilen“ ist keine wirkliche Zusage, sondern mehr eine Vertagung. Jesus lässt also den Hauptmann im Ungewissen. Als aber dieser seinen Glauben an

Matthäusleuten auch nichtjüdische Konvertiten befinden. Andererseits dürfte die nichtjüdische Beharrlichkeit im Glauben an Jesus bei Matthäus unter anderem auch Auslöser für seine Missionsöffnung zu den Nichtjuden gewesen sein. Wenngleich Juden in 28,19-20 inkludiert sind, so geht damit nichtsdestoweniger der Gedanke einher, dass Nichtjuden im Zusammenhang mit der Mission von nun an auch die Aufmerksamkeit der Matthäusgemeinde(n) verdienen.¹⁸⁴

Das vereinzelt Konversionen schon vollzogen wurden, ergibt sich im Folgenden aus dem Umstand, dass Matthäus in seine aus Ruth übernommene Genealogie gerade jene einführt, die nichtjüdischer Herkunft sind und sich schlussendlich als vorbildhafteste Juden erwiesen haben.¹⁸⁵ Der ernsthafteste Nachweis für eine gemischte Gemeinde scheint aber 21,43 zu sein. Der ἔθνος-Begriff steht hier sowohl für Juden als auch für Nichtjuden, wie ich an früherer Stelle schon geschildert habe. Im Kapitel über den Bund habe ich ferner über die Übertragung des Bundesvolktitels vom Hauptjudentum auf Matthäus Rechenschaft abgelegt. Dieses neue Volk – welches zugleich das alte ist, denn Matthäus ist ja lediglich der „wahre, übriggebliebene Rest“¹⁸⁶ – besteht überwiegend aus Juden, aber vereinzelt auch aus Nichtjuden. Das Nichtjudenmissionsunternehmen steckt freilich noch in „Kinderschuhen“ – wir befinden uns also

Jesus bzw. an die Mächtigkeit seiner Worte – was typisch jüdisch ist – demonstriert, ist Jesus plötzlich ganz überrascht. Die Geschichte nahm also eine für Jesus und den Leser unvorhersehbare Wendung. Dass ähnliches, wenngleich in noch viel stärkerem Maße, auch für die Kanaäerin gilt, muss, glaube ich, nicht zusätzlich noch erwähnt werden.

¹⁸⁴ Überraschend ist hier vor allem der Begriff „Aufmerksamkeit“, denn in 9,37, das Teil von 10,5f ist, meinte ich an früherer Stelle, dass Mt wohl oder übel dem Hauptjudentum numerisch weitaus unterlegen ist. Missionarisch gäbe es hier also mehr als genug zu tun. Eine Nichtjudenmission würde dann die Kräfte und die Energie der Gemeinde(n) überstrapazieren. Das nimmt Matthäus scheinbar in Kauf in Anbetracht des nichtjüdischen Jesusglaubens.

¹⁸⁵ An früherer Stelle habe ich schon die drei tugendhaften und vorbildhaft-jüdisch lebenden Konvertitinnen Tamar, Rahab und Ruth erwähnt. Matthäus erwähnt zusätzlich noch Uria. Dieser war im Gegensatz zu der nicht namentlich erwähnten Bathseba nichtjüdischer – hittitische – Abstammung. In 2 Sam 11 steht sein Name für Treue, Gehorsam und tiefer Verbundenheit mit dem jüdischen Volk – David bittet ihn zuhause zu schlafen, was Uria ablehnt, weil er es vorzieht mit dem israelischen Volk in den Zelten zu übernachten – während jener des Königs für Ehebruch und Mord steht.

Vgl. Hood, Jason B., *The Messiah, His Brothers, and The Nations*, New York, 2011, S. 137

Im Grunde geht es nicht um Bathseba, denn sie ist zweifelsohne jüdischer Herkunft. Namentlich erwähnt wird Uria und dieser ist definitiv Nichtjude. Er wird durch die Ausführung „die des Uria“ hervorgehoben, weil er mit den anderen drei Nichtjüdinnen in der Genealogie für „righteousness, faithfulness, and hesed“ steht. Es handelt sich also um lobenswerte nichtjüdische Persönlichkeiten!

¹⁸⁶ Dass das Böse ein geschichtliches Phänomen ist, welches Matthäus aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk ableitet, bewahrt dieser freilich bis zum Ende des Evangeliums im Hinterkopf. Er lebt permanent mit dem Paradox, einerseits für sich selbst den Titel „wahres Israel“ zu beanspruchen, während in der Gemeinde Unfrieden herrscht und das Böse sein Unwesen treibt.

zu Beginn eines neuen Prozesses -, 28,19-20 darf trotz allem als ernsthafter¹⁸⁷, wenn auch möglicherweise als vergeblicher Aufruf zu mehr Missionsarbeit verstanden werden.¹⁸⁸ Zum Zeitpunkt seiner Redaktion befindet sich Matthäus stets noch inmitten von Anfeindungen, inneren Zersetzungsprozessen und einer bald bevorstehenden und äußerst gefährlichen Mission nach Palästina. Es ist deshalb mehr als fragwürdig, ob sein Appel unter seinen Gemeindemitgliedern einen positiven Widerhall fand. Zuletzt kann auch nicht anhand des Evangeliums beurteilt werden, ob dieser Appel des Matthäus Unmut und eine Anti-Nichtjudenmissionspartei vom Zaun brach – dafür ist der Aufruf wahrscheinlich noch zu jungem Datum.¹⁸⁹

Im zweiten Teil dieser Arbeit, der etwas kürzer ausfallen wird, möchte ich mich nun genauer dem jüdisch-nichtjüdischen Beziehungsverhältnis widmen, um herauszufinden, ob Juden und Nichtjuden nach ähnlichen/gleichen oder verschiedenen Vorstellungen in Matthäus koexistieren.

¹⁸⁷ Das zeigt sich einerseits an der kontinuierlichen mittelbaren Hinführung und Vorbereitung von 28,19 durch 15,24 und 26,13 bzw. seiner unmittelbaren, die schon in 28,5, von der Geschichte über den Leichnamsbetrug aus 28,11-15 abgesehen, ein- und sich bis zum Ende des Evangeliums fortsetzt. Aber allein das Faktum, dass Mt sein Evangelium mit dieser Erzählung enden lässt, zeigt wie sehr ihm für die Zukunft an der Nichtjudenmission liegt.

¹⁸⁸ Im Kapitel 10,5 war ich bezüglich 9,37f der Meinung, dass es in den mt-Gemeinden whrs. auch an Missionseifer mangelte. Das ist irgendwie verständlich im Angesicht der damit verbundenen Bedingungen wie sie in 10,9-10 dargestellt werden. Deshalb und auch auf Grund von eigenen Verfolgungserfahrungen, wie ich sie bisher in Fülle berichtet habe – allen voran die jüdische Verfolgung der Gemeinde aus 5,10f -, die vorwiegend von Juden, aber gelegentlich auch von Nichtjuden ausgeführt wurden, lassen ganz allgemein auf (eine) eingeschüchterte Mt-Gemeinde(n) schließen (5,13-16; 10,26; 10,32-33; 19,21; 22,14 u.a.). Dazu passt auch die mit den Begriffen „νήπιος“, „μικρός“, „διάκονος“ und „δοῦλος“ einhergehende Minderstellung eines großen Teils der Matthäusgemeinde. Diese Mindergestellten haben verständlicherweise nicht das Vertrauen, um zu solch ambitionierten Missionsreisen, wie sie Mt vorschlägt, aufzubrechen, geschweige denn ihr Licht in der nächsten Umgebung leuchten zu lassen (5,13-16)

¹⁸⁹ Hinter 10,5f und 23,34 ist freilich schon ein längeres Bemühen des Mt, seine Gemeinde für die Judenmission zu überzeugen, festzustellen. In 28,19-20 hingegen zeigt sich ein frühreifes Unternehmen, welches in einem ersten Schritt whrs. einfach nur eine lokale Öffnung zur nichtjüdischen Welt erzielen will. Zeitlich dürften diese zwei mt-Anliegen sehr nahe beieinander liegen, während ihr Reifegrad höchst unterschiedlich ausfällt.

Zweiter Teil

Im zweiten Teil der Arbeit werde ich mich mit der Frage nach der „Verbindlichkeit der Thora für Nichtjuden“ auseinandersetzen. Es versteht sich deshalb wie von selbst, dass ich mich zuerst in aller Ausführlichkeit mit der Stellung des Gesetzes in Matthäus ganz allgemein auseinandersetzen muss. Erst dann – in einem zweiten Schritt – können einzelne typisch jüdische Satzungen, wie die Einhaltung des Sabbats, der Speisegebote und der Beschneidung erörtert werden.

A.) Die Thora

I.) Sola Gratia, Sola Fide

Man mag sich vielleicht über diese erste Unterüberschrift „Sola Gratia, Sola Fide“ im Kontext des Matthäusevangeliums verwundern, da doch „das Gesetz und die Propheten“ (11,13; 22,40 u.a.) mehrmals positiv erwähnt werden. Diese Extremposition ist aber gerade deshalb ernst zu nehmen, weil sich Matthäus als Konsequenz der Auseinandersetzungen mit dem Judentum vielleicht wirklich für ein gesetzfreies Judenchristentum stark gemacht haben könnte – der Begriff „Judenchristentum“ wäre dann aber reformbedürftig und müsste durch einen anderen ersetzt werden.¹⁹⁰ In Przybylskis Arbeit scheiden sich auf jeden Fall die Geister in der Fundamentalunterscheidung von Glaube und Gerechtigkeit. Letztere grenzt Przybylski konsequent von den Jüngern ab, so dass unter diesem Begriffsfeld stets nur die „Pharisäer und Schriftgelehrten“ laufen, während der „Glaube allein“ – als unerschütterbares Fundament in Zeiten der Anfechtung – das Charakteristikum und das Privileg der Jesusjünger zu sein scheint.¹⁹¹

¹⁹⁰ Dann müsste man vielleicht Matthäus in den größeren Kreis der paulinischen Theologie aufnehmen, wengleich Przybylski auch dann noch etymologische Differenzen zwischen Mt und Paulus sähe.

¹⁹¹ Przybylski, Benno, *Righteousness in Matthew and his world of thought*, Melbourne, 1980, S. 106-107, 110-115.

Der Gerechtigkeitsbegriff wird von Mt zumeist dann gebraucht, wenn er die Pharisäer und Schriftgelehrten in ein schlechtes, d.h. selbstgefälliges Licht stellen will. Der Begriff ist insofern stark polemisch eigenfärbt. Diese Polemik wird durch die Kurzschließung von „Glaube bzw. Wille Gottes tun und Jüngerschaft“ als Idealbild des Mt noch überboten. An den Stellen, wo Mt Gerechtigkeit von den Jüngern Jesu fordert, ist damit lediglich ein Kontrastprogramm zum Werkglauben der Pharisäer und Schriftgelehrten intendiert. Es geht folglich um eine Gerechtigkeit im uneigentlichen Sinne. „Properly

Während sich Przybylski dem „sola Gratia und Fide“ in Matthäus über den implizit-antagonistischen Gerechtigkeitsbegriff annähert, tut dies Barnet über die typisch reformatorische Wellenbewegung von Gesetz, d.h. Sünde, und Glaube – eine Wellenbewegung, die auch die Jünger Jesu nicht unberührt lässt.¹⁹²

religious Jews are the righteous whose conduct is governed by righteousness. Properly religious followers of Jesus are disciples whose conduct is governed by the will of God. It is only in explicit or implied polemical contexts in which Jesus is portrayed as contrasting his own teaching with that of Judaism that the righteousness that exceeds that of the scribes and Pharisees is seen as the criterion for entrance into the kingdom of heaven.” Diese Jüngergerechtigkeit hat also nur funktionelle und literarische Bedeutung. Auf das Gesamte des Evangeliums gesehen ist aber nicht nur die Funktion, sondern auch die Bedeutung dieser zwei Begriffe unterschiedlich. Unter Gerechtigkeit sind im Grunde einfach nur die moralischen Anforderungen Gottes an den Menschen zu verstehen. Der Wille Gottes hingegen – wie in 18,14 ausgedrückt – versucht auch den Kleinsten unter den Seinen nicht verloren gehen zu lassen. Mit dieser Unterscheidung von Gerechtigkeit und Wille Gottes geht schlussendlich die Unterscheidung von Heil und Unheil einher. Wegen dieser Höherwertigkeit des Willen Gottes, “[is it clear] that the ideas expressed by the conceptual terms ‘righteous/righteousness’ are not as crucial to the overall message expressed by the Gospel of Matthew as are the ideas expressed by the terms ‘disciple/will of God’”. Przybylski versucht seine Überzeugungen an mehreren Beispielen in Mt zu illustrieren.

In 1,21 geht es laut Przybylski ganz offensichtlich um Erlösung aus Gottes Gnaden allein. Entsprechend ist in 26,28, „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“, als Lösegeld für viele, ebenfalls von einem gnadenvollen Handeln Gottes auszugehen. „Als Lösegeld für viele“ ist übrigens von Mt in den Text von Mk (14,24) eingeflochten worden. „Passages such as the ones just mentioned show beyond doubt that Matthew views salvation as the gift of God. In contrast to Paul, however, who expresses this idea using the concept of righteousness, Matthew expresses this idea without reference to the concept of righteousness.”

In Mt 18,13 ist die Freude groß über das verlorengegangene Schaf. In der Parallele Lk 15,7 ist die Freude größer über einen Büsser als über 99 gerechte Menschen. Mt lässt signifikanterweise die Bezeichnung der Menschen als „gerecht“ weg. In Lk 23,50 wird Joseph Arimathea als gerechter Mann bezeichnet, während Mt (27,57) ihn einen Jünger nennt. „It is probable that in order to show that Joseph of Arimathea was properly religious in a Christian sense, Matthew could not refer to him as being righteous but rather as being a disciple.”

In 3,15 und 21,32 taucht Gerechtigkeit im Zusammenhang mit dem Täufer auf. Er wird interessanterweise nicht als Jünger bezeichnet. Seine letzte Erwähnung in 21,32 gliedert sich in einen polemischen Diskurs ein, der nicht wörtlich verstanden werden darf. 5,6. 10. 20; 6,1. 33 richtet sich an die Jünger und die Menge. Diese konzentrische Erweiterung um die Menge, d.h. das jüdische Volk, zeigt folglich auch hier einen „judentumskritischen Sprachgebrauch von Gerechtigkeit“ an. In 5,20 soll die Gerechtigkeit der „Pharisäer und Schriftgelehrten“ übertroffen werden. Und in 6,1 geht es um „Heuchler“. Beide stehen Przybylski zu Folge für Juden. 23,13. 15. 23. 27. 29 zeigen in stark angehäufter Weise diese Verbindung an. „Although Jesus is not portrayed in these passages as carrying on a direct polemical dialogue with a specific group of scribes and Pharisees, it is nevertheless clear that he is contrasting the teaching and practice of Judaism with his own teaching. It is in this polemical sense that the use of the term “δικαιοσύνη” must be seen.”

¹⁹² Barnet, John A., *Not the Righteous but Sinners*, New York, 2003, S. 109-110, 135-138.

Zwischen 13,3-8, „dem guten Samen“, und 9,13, „den Sündern, die Jesus gerufen hat“, besteht ein offenkundiger Widerspruch. Wer sind also diese Sünder? – fragt sich Barnet. Das hängt in Mt von zweierlei ab: einerseits von der Gruppe, zu der man sich zugehörig fühlt, andererseits vom individuellen Verhalten. Die Zöllner und Prostituierten sind Sünder, weil sie von den Pharisäern als solche bezeichnet werden – dieser Bezeichnung kann Mt offensichtlich viel abgewinnen. Die Nichtjuden sind auch Sünder, wie dies in der Bergpredigt ohnehin öfters erwähnt wird. Das Gerechtigkeitsdenken und -handeln der Pharisäer dient zuletzt ebenfalls der Ermahnung der Gemeinde. Eigentlich nicht nur als Ermahnung, sondern als Deutung

Sowohl Barnets wie auch Przybylskis Verständnis speisen sich teilweise an der paulinischen Theologie, dann aber vor allem auch an Luthers reformatorischem Durchbruch, der einzig und allein Gottes Gnade als verbindliches Heilselement betrachtete. Schweizer und Luz würden in Matthäus nicht so weit gehen. Für Schweizer ist das hierarchische Gefälle, von Liebe, Gottes Gerechtigkeit, die der Jünger Jesu in dieser Welt verwirklichen soll und anderen Werken von zentraler Bedeutung in Mt.¹⁹³ Luz – Schweizer aber auch -, seinerseits, hebt gerade die *unauftrennbare* Beziehung von Glaube und Werke in Matthäus hervor – im Kontrast zu Barnet und Przybylski berücksichtigt Luz offenbar stets noch Matthäus' jüdisch-theologische Herkunft.¹⁹⁴

ihrer wahren Haltung und Natur: „In other words, it can be argued that the readers are not simply warned; they themselves are implicitly characterized by the text as those who do not recognize their true condition, which resembles that of the opponents of Jesus.“ Sie können sich nicht zu Jesus bekennen, weil sie total versessen sind auf ihren juristischen Religionsfanatismus. Diese Grundhaltungs- und Verhaltenskritik kann dann beizeiten auch auf die Jünger Jesu ausgeweitet werden. Sie sind folglich ebenfalls Sünder, wenn sie in Zeiten der Anfechtung ihren Glauben verlieren bzw. der Mut sie verlässt. „Therefore, rather than embodying the teaching of Jesus, who exhorts them not to be anxious (6,25-32; 10,19-33), they succumb to their anxiety, thereby expressing the failure of the metaphorical seed, which proves unfruitful in the face of persecution (13,21) and worldly cares (13,22). In other words, the disciples are possessed of a divided heart, the very condition of the Pharisees, the principal opponents of Jesus. Consequently, the failure of the disciples to manifest the faith of the supplicants represents the paradigmatic sin of those who are with Jesus, a type of unbelief within the community of believers, [...] an unbelief, that is the equivalence of the death-seeking posture of the Pharisees.“

Zur Verdeutlichung bedient sich Barnet bezeichnenderweise eines Nichtjuden, des Hauptmannes (8,5-13) aus Kafarnaum, der die untadelige Grundeinstellung des Jesusgläubigen anzeigen soll. Dieser ist sich im Gegensatz zu den anderen bewusst, dass er Jesu nicht wert ist. „This self-lowering on the part of the centurion recalls [...] the private instructions of Jesus to his disciples that they should take up their crosses (10,38; 16,24), lose their lives (10,39; 16,25), humble themselves like a child (18,3-4), and become the servants of others (20,26-27).“

¹⁹³ Schweizer, *The Good News according to Matthew*, S. 109, 325.

Die Jünger müssen sich mehr als die Pharisäer anstrengen. „It does not mean they are to adopt a greater number of commandments and prohibitions – Matthew in fact reduces all the commandments to one, the double commandment to love God and one's fellow man.“ Die Gerechtigkeit der Pharisäer hingegen wird nicht geleugnet und ihr Handeln wird nicht beliebig verteufelt. Die Pharisäer zeichneten sich in der Tat durch große Gerechtigkeit aus. Sie zahlten den Zehnten; sie waren sogar bereit das Martyrium zu erleiden, wenn man sie ihrer Bibeln berauben wollte; sie wussten, dass das Leben nur dann wirklich menschlich ist, wenn Gott an erster Stelle steht. Die Jünger müssen aber *darüber hinaus* zur „mighty, luminous [and] unmistakable discipleship“ werden, wie sie in 5,13-16 beschrieben wird. In ihnen bekommt Gottes Gerechtigkeit wirkliche Dynamik und Kraft und kann so in der Welt wirken. Noch wichtiger jedoch ist die Liebe. Diese erfährt der Mensch nur durch Gottes eigenes Handeln, wie dies angedeutet ist, wenn Gott das Gesetz dem Menschen ins Herz schreibt. Diesen Akt vollzieht Jesus in Matthäus, denn dieser vereint Handeln und Rede in seiner Person. Insofern - also durch Jesu Beispiel und Handeln in seiner Gemeinde(n) - ist den Jüngern ebenfalls die Möglichkeit der Erfüllung des göttlichen Willens/Gerechtigkeit gegeben.

¹⁹⁴ Luz, Ulrich, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn, 1993, S. 54-67.

Przybylski zitiert 1,21 und 26,28 als Legitimation einer Theologie aus „Gnade allein“ (in Matthäus). Ich habe, glaube ich, schon an früherer Stelle ausführlich gezeigt, inwiefern die Auslegung von 1,21 Probleme bereiten kann. 26,28 ist erstaunlicherweise nicht weniger komplex und kontrovers. Frankemölle zu Folge kann man von zumindest drei potentiellen Auslegungsmöglichkeiten ausgehen – die sich im Idealfall sogar kombinieren lassen.¹⁹⁵ Faktum ist jedoch, dass Matthäus „ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“ in 26,28 stehen hat, was Przybylski mit „als Lösegeld“ übersetzt. Wörtlich bedeutet 26,28b aber „zur Vergebung der Sünden“. Kurzum Przybylski bietet eine Alternativübersetzung an, die dieser mit einem noch zweifelhafteren Vers, nämlich 1,21, in Beziehung setzt und dadurch zu unterstreichen versucht. Die verhaltensmäßige Unterteilung in Pharisäer und Schriftgelehrte, die nach Gerechtigkeit streben, und den Jüngern Jesu, die aus „Gnade und Glaube allein“ zu leben versuchen, scheitert meines Erachtens allein schon an einer gründlichen Analyse des Gerechtigkeitsbegriffs.¹⁹⁶ Wenn man Przybylskis

Diese Verzahnung verdeutlicht Luz anhand der Bergpredigt. Diese gilt sowohl den Juden als auch den Nichtjuden, da sie einerseits konzentrisch nach außen gehend zuerst von den Jüngern, dann aber auch vom Volk umrahmt ist, andererseits durch den Aufruf in 28,19-20, der von mt-Gemeindemitgliedern verlangt, dass sie die Botschaft in alle Welt hinaustragen. Die Bergpredigt betrifft insofern alle mt-Leute gleichermaßen.

Die ganze Bergpredigt richtet sich an diejenigen, die sich als Kinder Gottes sehen und zu ihrem Vater beten dürfen, weil sie ihn nahe wissen und überzeugt sind, dass er sie hört. „Die Bergpredigt ist weder bloß ‚Heilzusage‘ noch bloß ‚Anspruch‘, sondern stellt eine Bewegung dar, die die Menschen, ‚mit‘ denen Gott einen Weg gehen will, vor seinen Anspruch stellt und sie gerade in dieser Beanspruchung wiederum hinführt zur Erfahrung der Zusage desjenigen Gottes, der bei den Menschen ist, bevor sie bei ihm sind. [...] Es geht um die Rechtfertigung allein aus Gnade für die, die sich um Gerechtigkeit mühen.“ Laut Luz irrt man in Mt solange bis man den Autor zumindest teilweise wieder in den jüdischen Kontext zurückversetzt hat.

¹⁹⁵ Frankemölle, Hubert, *Matthäus Kommentar*, Band 2, Düsseldorf, 1994, S. 449

Hinter 26,28 kann zunächst einmal ein Verweis auf Lev 16,21 oder Ez 45,18 gelesen werden. Diese Stellen gehen von einer apersonalen und kultischen Sühnung durch einen Sündenbock oder auch durch das Pascha-Lamm aus. Dann darf dahinter aber auch eine Anspielung auf ein personales Opfer verstanden werden, wie dies im Gottesknecht Jes 53 seinen prägnantesten Ausdruck findet. Schließlich bildet sich insbesondere im hellenistischen Judentum die Vorstellung eines stellvertretenden Sühnetodes durch einen Märtyrer heraus (vgl. 2 Makk 6,27; 7,9 etc.). Frankemölle geht auf Grund der „Leserlenkung“ in den Kapiteln 26-28 von einer Kombination dieser drei Vorstellungen aus.

¹⁹⁶ Joseph Arimathäa wird in Mt als Jünger bezeichnet, weil in der nachösterlichen Zeit die Trennung von Gemeinde und Welt noch viel enger gezogen wurde als zu Jesu Zeit. Die Jüngerbezeichnung ist somit ein Ehrentitel und inkludiert freilich die Gerechtigkeit, welche ein Vorzugsterminus des Mt für gerechte Jünger seiner Gemeinde(n) (5,6; 10,41 u.a.) bzw. gerechte Menschen in der Welt war (13,43; 25,37. 46). Abgesehen von 5,6, was Przybylski als antipharisäische Polemik kleinredet – und das entgegen der Evidenz, dass Mt sich hier direkt an die Gemeinde richtet –, wird keine von den hier aufgezählten Stellen in Przybylskis Arbeit erwähnt. Die Problematik dieser Zugangsweise zeigt sich vollends in 21,32 wo Johannes als jener beschrieben wird, der den Pharisäern den gerechten/rechten Weg gewiesen hat und dem

Verständnis von Gerechtigkeit in den größeren matthäischen Missionskontext stellt, dann darf man sich, glaube ich, zu Recht fragen, ob damit nicht jegliche Ambition, das Judentum zum Glauben an Jesus zu bekehren, von Anfang an zum Scheitern verurteilt gewesen wäre.¹⁹⁷

Garnets Ausführungen kann man meines Erachtens allgemein zustimmen. Die Verwechslung eines tugendhaften Lebens im Glauben an die Liebe Gottes und eines tugendhaften Lebens im Glauben an die Gerechtigkeit Gottes waren und sind sicherlich immer schon Probleme des christlichen und jüdischen Glaubens aller Zeiten gewesen, aber im besonderen der Zeit unseres Evangeliumsautors. Trotzdem scheint mir Garnets exklusive Fokussierung auf den Glauben eine Verkürzung dessen zu sein, was Matthäus unter Vervollkommnung des Menschen in 5,48 anstrebt.¹⁹⁸ Dem Ende des fünften Kapitels gehen in der Tat die Antithesen voraus, die mit etlichen anderen Passagen in Matthäus eine Richtschnur für das Verhalten der Jünger darstellen wollen.¹⁹⁹ Hier bzw. in der gesamten Bergpredigt wird offensichtlich eine ganz klare

trotzdem nicht geglaubt wurde. Wenngleich man hier Mt Polemik unterstellen kann, so darf man deshalb aber noch lange nicht die positive Gesamtbedeutung des Täufers ins Gegenteil verkehren. Inwiefern die Gerechtigkeit in Mt positiv besetzt ist, zeigt sich an dem einfachen Umstand, dass Joseph, der Vater Jesu – denn dieser akzeptiert durch die Namensgebung in 1,25 Jesus als seinen (juristisch-legalen) Sohn – als vorbildhafter „δικαίος“ bezeichnet wird.

¹⁹⁷ Wenn Mt nach Palästina zu einer großflächigen Mission aufruft, dann tut er dies mit dem Anspruch das wahre Israel darzustellen. Denn als Jude zu behaupten, dass dieses gänzlich ohne Thora auskommt, ist allein schon ziemlich schwer vorstellbar. Dass ein solcher Jude darüber hinaus zu einer thorafreien Mission zum numerisch weitaus überlegenen Hauptjudentum anspricht, hört sich meines Erachtens nach purer Illusion, wenn nicht sogar nach „Selbstmord“, an.

¹⁹⁸ Harrington, Daniel J. Senior, *Matthew and Paul*, in: *Matthew and his Christian Contemporaries*, (Hg.) David, Sim C., Boris Repschinski, New York, 2008, S. 24.

In Analogie zu Przybylski muss also auch bei Garnet von einer „gewissen“ Parallele zur paulinischen Theologie ausgegangen werden, die sich so bei Matthäus nicht findet. De facto gibt es in Matthäus „no clear reference to Paul (as in 2 Pet. 3.15) or allusion to his theology.“

¹⁹⁹ Meier, John P., *The Vision of Matthew, Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York, 1978, S. 45-47.

„Jesus is a teacher of morality; in fact, he is the teacher of Christian morality.“ Mt liegt das Mk Evangelium vor, wo sich lediglich zwei längere Diskurse finden. Mt fügt dem mehrere andere hinzu ausgehend von den ihm sonst noch bekannten Quellen. Das macht Mt intentional so dass der Aufbau, der Platz und der Inhalt dieser Diskurse mit zu berücksichtigen sind. Diese Diskurse befinden sich zu Beginn, während und am Ende des öffentlichen Auftretens Jesu: die Bergpredigt (5-7), der Missionsauftrag (10), Gleichnisverkündigungen (13), Kirchenordnung (18) und die Rede über das Eschaton (24-25). Jeder Diskurs endet mit dem gleichen Satz, „und es begab sich, als Jesus diese Rede vollendet hatte...“ der nur an diesen Stellen zu finden ist. Nach jedem Diskurs schwenkt dann Mt über zu einem narrativen Teil, der häufig auch Heilungen umfasst (Seite 46). „The point, then, is clear. From the beginning of the public ministry, Matthew makes teaching a main function of Jesus and gives examples which fit the narrative context.“ Diese Diskurse dienen dann zur weiteren Abgrenzung der Kirche. Ab Kapitel 13 zeigt sich in der Tat, dass Jesus das Volk und seine Gegner nur noch in unverständlichen Gleichnissen belehrt, während die Kirche immer mehr in den Kern seiner Lehre eingeführt wird.

Grundhaltung Gott gegenüber gefordert²⁰⁰, die mit einem „Sola Gratia- oder Sole Fide-Gedanken“ nicht mehr in Einklang zu bringen ist. Konsequenterweise muss in einem nächsten Schritt danach gefragt werden, was Matthäus unter dem „Willen Gottes“ versteht.

II.) Der Wille Gottes

Die neutestamentliche Wissenschaftswelt ist im Verständnis des Matthäusevangeliums gerade in diesem Punkt am stärksten entzweit. Ein gewisser Konsens mag vielleicht noch über die Verse 22,40 und 7,12 bestehen, die der Großteil der Exegeten als Resümee des göttlichen Willens in Matthäus versteht. Aber schon in der Frage nach dem Verhältnis des Nächstenliebegebotes zu anderen Anforderungen wie dem Scheidungsverbot z.B. gehen die Meinungen in die verschiedensten Richtungen. Gerade deshalb gilt es nun im Folgenden nach der Beziehung von allgemeinen Geboten und spezifischen Thorasatzungen, d.h. vom Gebot der Nächstenliebe etc. und dem Verständnis der matthäischen Gerechtigkeit zu fragen. Die Bandbreite an Meinungen reicht freilich von Vorstellungen, die die Thora als überholt ansehen²⁰¹, zumal der antiochenische Kontext des Matthäus einengend-jüdische Verbote nicht mehr in Einklang mit den dort vorherrschenden hellenistisch-universalistischen Tendenzen bringen kann, über jene Ansichten, die ein Nebeneinander von Judenchristen, die die Thora befolgen und Nichtjudenchristen, die von dieser Oberservanz suspendiert sind, zu harmonisieren versuchen, bis zu jenen Exegeten schließlich, die hinter der „besseren Gerechtigkeit“ eine rigoristisch-strikte Thoraobservanz vermuten.

²⁰⁰ In 5,48 wird vom Menschen Vollkommenheit gefordert, weil Gott vollkommen ist. Diese Analogiemethode zwischen dem Verhalten des Menschen und dem Gottes findet in 6,14 und 7,12 weitere Entsprechungen. In 6,14 soll der Mensch seinem Mitmenschen vergeben – wörtlich: seine Schuld erlassen. Lk 11,4a hat „Sünden vergeben“: das Schuldverständnis ist in Mt folglich ökonomischer Herkunft und setzt dadurch Gottes und des Menschen Handeln, als voneinander abhängig, nahezu gleich – in dem Maße vergibt Gott indem wir den Menschen vergeben. In 7,12 schlussendlich ist der Mensch, der im Grunde doch schlecht ist, aufgerufen Gott in „moderater Weise“ durch die Goldene Regel „nachzuahmen“ (7,11), denn Dieser gibt denen, die Ihn bitten noch mehr als sie von Ihm je verlangen könnten.

²⁰¹ Ich werde diese Extremposition hier bewusst nicht mehr berücksichtigen, da sie von der Bedingung ausgeht, dass der Verfasser des Mt-Evangeliums nichtjüdischer Herkunft ist; eine Bedingung, wie ich an früherer Stelle schon demonstrierte, die ich nicht im Geringsten teilen kann. Zugleich werde ich mich gerade im Hinblick auf die Frage nach der Integration von Nichtjuden in Mt mit Wong auseinandersetzen, der den Versuch startete Juden und Nichtjuden als in Mt miteinander zusammenlebende, aber die Thora gänzlich verschieden interpretierende Gruppen aufzufassen.

Wong geht von der These aus, dass es in den Matthäusgemeinden proportional gleich viel Judenchristen wie Nichtjuden gegeben haben muss. Matthäus trägt diesem Umstand dadurch Rechnung, dass er sich versmäßig in vielen Kapiteln einmal an gesetzesgehorsame Judenchristen und einmal an thorafernlebende Nichtjudenchristen richtet.²⁰² Meier geht ebenfalls von einem Nebeneinander von Juden und Nichtjuden in Matthäus aus. Während Wong lediglich zwischen

²⁰² Wong, Kun-Chun, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium*, Göttingen, 1992, S. 39-52.

Die Heidenchristen sollen in der Goldenen Regel ein Äquivalent zur Thora sehen (7,12). Die Goldene Regel entstammt dem Hellenismus und beginnt dann auch allmählich in der zwischentestamentarischen Literatur des Judentum aufzutauchen. Wong zitiert Tobit (LXX 14,3-7) wo Gott einen neuen Tempel aufbauen wird und die Nichtjuden den Herrn preisen werden. Hier begegnet wahrscheinlich zum ersten Mal die Goldene Regel, die versucht die jüdische Tradition nichtjüdischen Leuten näher zu bringen mit dem Ziel diese letztendlich für den jüdischen Glauben zu gewinnen. Etwas später dann unternimmt Philo von Alexandrien in den Hypothetica (7,6) den Versuch in negativen Formulierungen der Goldenen Regel die jüdische Tradition der hellenistischen Welt gegenüber zu verteidigen. Rabbi Hillel schlussendlich verkürzt die Thora, als er von einem Nichtjuden nach deren Quintessenz gefragt wird, auf „was dir verhaßt ist, das tue deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Thora; das andere ist ihre Auslegung.“ Dieses Gebot steht im Judentum deshalb auch für eine analoge Erfüllungsmöglichkeit der Thora für nichtobservante Gottesfürchtige oder Nichtjuden. Das Doppelgebot der Liebe (22,36-40) und das „Wichtigste im Gesetz“ (23,23) sind weitere ebenbürtige Vorstellungsweisen der Goldenen Regel.

„Die Adressaten der Goldenen Regel sind [...] sicher in erster Linie Heiden(christen), während sich Mt 5,17-19 an Juden(christen) richtet.“ Laut Wong stehen hinter ὄχλος auch Nichtjuden, da Syrien zur Zeit Jesu mehrheitlich von Nichtjuden bewohnt war. Vor dem Hauptteil der Bergpredigt ruft Jesus seine Jünger auf Licht für die Welt zu sein und wirft damit eine universalistische Perspektive auf. „Auch die Heiden sollen Zeugen christlichen Verhaltens sein. Auch sie sind unter den Hörern der Bergpredigt vertreten. [...] Die Goldene Regel erlaubt es ihnen, ihre von der jüdischen Thora unabhängige Ethik und Lebensführung, sofern sie der Goldenen Regel entspricht, als Erfüllung der Thora zu verstehen.“

In 22,38 geht es um die Liebe zu Gott, die in der Liebe zu den Menschen Gestalt annehmen soll. In 25,35ff wird deshalb im Endgericht nur gefragt werden, ob man sich den Mitmenschen gegenüber als Nächster erwiesen und nicht, ob man die Thora erfüllt hat. 22,38 ist dementsprechend eine Reduplikation der Goldenen Regel.

Diese matthäische Zweigleisigkeit verdeutlicht Wong anhand des „πληρῶσαι-Begriffes“ (5,17), der einerseits auf die Werke und Handlungen verweist, die Jesus erfüllt hat und somit von den nichtjüdischen Mt-Leute *nicht mehr eingehalten werden müssen*, andererseits jene Aspekte des Gesetzes hervorhebt, die Jesus noch nicht erfüllt hat und deshalb von den judenchristlichen Mt-Leuten *noch einzuhalten sind*. „Die Spannung zwischen den beiden obengenannten Interpretationen des Infinitivs πληρῶσαι liegt darin, daß die Thora einerseits als schon erfüllt, andererseits als noch zu erfüllen erscheint. Daraus lassen sich diametral entgegengesetzte Folgerungen ziehen: Sofern Jesus die Thora schon erfüllt hat, dürfen die (heidenchristlichen) Mitglieder der mt Gemeinde daraus schließen, der Thora sei Genüge getan, auch wenn sie ihr nicht mehr folgen. Aus 3,15 können sie sogar schließen, daß sie schon mit der Taufe „alle Gerechtigkeit“ erfüllt haben. Sofern die Thora aber als noch zu erfüllende Verpflichtung erscheint, dürfen (judenchristliche) Mitglieder der mt Gemeinde davon ausgehen, daß sie weiter befolgt werden muß.“ Diese Befolgung haben die judenchristlichen Gemeindemitglieder bis zur Erfüllung aller Dinge am Ende des Eschatons zu leisten.

zwei Strömungen unterscheidet, koexistieren laut Maier in Matthäus sogar drei verschiedene Richtungen: konservative und liberale Judenchristen bzw. Nichtjudenchristen.²⁰³

Wenngleich Wongs Versuch einer ethischen Grenzziehung zwischen Juden- und Nichtjudenchristen in Matthäus prinzipiell gewürdigt werden muss, so darf trotzdem nicht verhehlt werden, inwiefern diese Argumentation im direkten Widerspruch mit dem Matthäusevangelium selbst, aber auch mit dessen Sozialgeschichte steht. Die Goldene Regel steht in der Bergpredigt und hat, wie Wong richtig feststellt, eine höchst universalistische Perspektive. Diesen Universalismus zeichnet aber im Großen und Ganzen die gesamte Bergpredigt aus,²⁰⁴ sodass die Goldene Regel trotz ihrer zentralen Stellung immer auch von anderen Regeln her zu verstehen ist. Dass die Goldene Regel nicht für sich allein stehen kann, zeigt sich auch in einer nähergehenden Exegese von πληρῶσαι.

Davies und Allison verweisen bezüglich „πληρῶσαι“ auf zwei Verständnisebenen. Jesus marginalisiert durch die „Erfüllung“ das Gesetz und die Propheten, „the thing signified (Jesus) is naturally more important than the sign (the law and the prophets) pointing to it.“ Deshalb ist das Evangelium nach Matthäus grundsätzlich die Frohbotschaft Jesu und nicht die Verkündigung der Thora und der Propheten. Zugleich steht „erfüllen“ aber auch für „bestätigen“. Durch Jesu „Erfüllung“ soll die Wahrheit der Thora hervorgehoben werden und nicht angeprangert. Dies wird anhand etlicher Jesus-Moses-Parallelen bestätigt (17,5 u.a.), die darauf aus sind Jesu eschatologische und prophetische Dimensionen hervorzuheben.²⁰⁵ Dem

²⁰³ Meier, John P., *Antioch*, in: *Antioch and Rome*, (Hg.) Brown, R.E., Meier, J.P., New York, 1983, S. 50.

²⁰⁴ Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, S. 54-57, S. 67.

Nach Luzs' Verständnis umfasst die Bergpredigt in ihrer Gesamtheit eine weltumspannende Ethik. Es sind „lediglich“ die Verse 5,10-16; 6,25-34 und 7,15-23, die einen spezifischen Gemeindekontext (Wanderradikalismus und Pseudopropheten) voraussetzen. Im Grunde kann man aber nach Luz ganz allgemein in Mt behaupten, dass Jesu Gebote zumeist recht allgemein formuliert sind. Zur Veranschaulichung fügte Jesus hie und da Beispiele an. Die Jünger waren dann aber aufgerufen diese allgemeinen Gebote im Alltag zu verwirklichen. Im Bezug auf die Bergpredigt können nun neben dem Liebesgebot, welches das Zentrum darstellt, zwei weitere Hauptthemen genannt werden: Verzicht auf Widerstand (5,39f) und eine Gerechtigkeit, die sich im Verborgenen vollziehen soll (6,1f). Die Goldene Regel ist somit die Richtschnur, von der aus die anderen Gebote auszulegen sind. Diese Normativitätslosigkeit macht die Bergpredigt zu einer äußerst menschlichen Richtschnur.

Luzs Verständnis zu Folge richtet sich die Bergpredigt an Juden und Nichtjuden gleichermaßen, denn mit 28,19-20 sind die Jünger aufgerufen Jesu Lehre auch den Nichtjuden zu verkünden. Hier schließt sich also der Kreis und die Differenz zwischen Juden und Nichtjuden wird durch die Jüngerschaft aufgehoben.

²⁰⁵ Davies, Allison, Band 1, S. 487.

zweiten Verständnis entsprechend übersetzt auch Hübner in 5,17 „zur Geltung bringen des Gesetzes (und der das Gesetz auslegenden Propheten) durch Lehre“. Aber gerade weil Jesus nicht einfach nur bestätigt, sondern auch lehrt, „modifiziert dieser“ auch das Gesetz. Das tut Jesus laut Hübner im Hinblick auf die Gerechtigkeit (3,15). Er sieht in der Tat die gleiche πληρῶσαι–Parallele zwischen 3,15 und 5,17 wie Wong, legt diese aber anders aus. Für Hübner steht 3,15 für Jesu Handeln während 5,17 Jesu Lehre wiederspiegelt. Dank dieser Parallele kann es auch zu einer unvermengten Harmonie zwischen Christologie und Ethik kommen, sodass Lehre und Handeln in ein und der selben Person (Jesus) zusammenfallen.²⁰⁶ Matthäus stellt im Vergleich zu Markus die Jünger Jesu in ein besseres Licht.²⁰⁷ Diese Charakteraufhellung intendiert die Möglichkeit zur Identifikation und Anreiznahme für die matthäischen Gemeindemitglieder; insbesondere dann, wenn sie den weltlichen Verführungen erliegen. Das letztendliche Ideal²⁰⁸ stellt aber Jesus selbst dar, denn seine Lehre und seine Taten offenbaren das Wesen des Vaters, „dessen Söhne zu sein“ alle Matthäusmitglieder aufgerufen sind (5,9 u.a.) – um so den ewigen Sohn Gottes, „Jesus“ selbst, zu imitieren. In 28,19-20 sollen die Matthäusmissionare alle Menschen zu Jünger machen und „sie lehren alles zu bewahren“, was Jesus ihnen geboten hat. Kurzum, von nun an ergeht sowohl an Juden- wie auch Nichtjudenchristen in Matthäus der Auftrag Söhne Gottes zu werden und in sich die jesuanische Ethik und Lehre zu vereinen.

Die Sozialgeschichte des Matthäusevangeliums kann in ihren Vorläuferstrukturen anhand der Apostelgeschichte grobflächig nachgezeichnet werden. Nach dem antiochenischen Zwischenfall müssen Nichtjuden, die den Glauben an den Auferstandenen annehmen wollen nur eine recht beschränkte Auflage an jüdischen Bräuchen befolgen – Unzucht, Götzenopferfleisch und Blutgenuss. Diese Entscheidung wurde in den vierziger Jahren n.Chr. gefällt. Sim schlussfolgert

„Matthew, like Luke, would have thought of Moses as a prophet and of the Pentateuch as a prophetic book; hence the ‚fulfilment‘ of the law is a concept congenial to Matthean theology.“

²⁰⁶ Hübner, H., Art. *πληρῶσαι*, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, (Hg.) Schneider, Gerhard, Balz, Horst, Band 3, Stuttgart, 2. Auflage, 1992, S. 259.

²⁰⁷ Warren, Carter, *Matthew, Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Massachusetts, 1996, S. 59.

“Matthew recasts the presentation of the disciples found in Mark. Mark’s disciples are frequently uncomprehending, self-seeking, and faithless. Matthew’s disciples, while not ideal figures, more often model the faithful, understanding, and obedient discipleship required of his audience.“

²⁰⁸ Ebd. S. 57.

„The Jesus of the Gospel of Mark experiences emotions, weakness, and limitations in knowledge and actions. Matthew, however, removes many references to Jesus’ emotions, particularly ‚unfavorable indications of Jesus’ impatience or frustration.“

daher, dass zur Zeit des Matthäus, also mehr als 40 Jahre später, eine gemischte jüden- und nichtjüdenchristliche Gemeinde undenkbar ist, denn diese hätte dann über vierzig Jahre bestehen müssen.²⁰⁹

Gehen wir nun aber, im Gegensatz zu Sims Vermutungen, von einer erst unlängst geschehenen Bekehrungswelle der Nichtjuden in Matthäus aus. Laut Wong würden diese dann weder den Sabbat noch die Speisegebote halten müssen, während die Jüdenchristen am letzten Tag der Woche stets noch ruhen – wenn auch nicht rigoristisch und schon gar nicht legalistisch.²¹⁰ Wenn nun die Gemeinde(n) des Matthäus nur partiell den Sabbat begeht/begehen bzw. sich von der Tischgemeinschaft enthält/enthalten und dort manche nicht, manche schon die Speisegebote halten, dann ist das ohne Zweifel sicherlich nicht förderlich für den gemeinschaftlichen Zusammenhalt.²¹¹ Dieser gemeinschaftliche Zusammenhalt bzw. eine homogene Identität sind desto wichtiger für eine Gemeinde je stärker die Anfeindungen und Feindseligkeiten der Umwelt

²⁰⁹ Sim, *Matthew and Jewish Christianity*, S. 254.

Die Zahl der Nichtjuden war sehr klein. Mit dem Apostelkonzil im Jahre 49 treten wegweisende Richtlinien in Kraft. In Antiochia können Nichtjuden nur bleiben, wenn sie gewisse Gebote anerkennen. Über vierzig Jahre lang dürfte die Gemeinde in Antiochia ihr petrinisch-jüdisches Erbe bewahrt haben. In dieser Zeit war wohl klar, dass Nichtjuden zuerst Juden werden mussten, um der Gemeinde beitreten zu können. Es ist nur schwer vorstellbar, dass Juden und Nichtjuden über vierzig Jahre lang in ein und der selben Gemeinde koexistierten.

²¹⁰ Wong, S. 78, 82-86.

In 12,1f argumentiert Wong gegen Stanton, der überzeugt ist, dass Mt den Sabbat nicht mehr hält. Hier soll noch nicht „Für und Wider“ des Sabbats in Mt abgewogen, jedoch festgehalten werden, dass Wong von einer bewussten Entschärfung, jedoch nicht Aufhebung des Sabbats ausgeht, um den Nichtjuden die Nichteinhaltung möglich zu machen.

Gleichermaßen schlussfolgert Wong zu 15,1f: „Die Adressaten des MtEv kennen diese Sitte (die Unreinheit von manchen Speisen) offenbar, praktizieren sie möglicherweise sogar selbst.“

In Bezug auf 15,31 schlussendlich schließt Wong mit folgender Aussage: „Eben diese Menge, die schon drei Tage bei Jesus ist, wird dann von ihm gespeist, die Speisung der 4000 ist also eine Tischgemeinschaft von Juden und Heiden, auch wenn darauf im Kontext keine Betonung liegt. Die Abfolge der Perikopen bei Mt zeigt u.E. deutlich: die Frage der Reinheit kann kein Hindernis zwischen Juden und Heiden darstellen, die sich zu Jesus gehörig fühlen.“

²¹¹ Es muss, glaube ich, nicht zusätzlich erwähnt werden, dass zur damaligen Zeit das Individuum in ganz spezieller Weise der Gemeinschaft untergeordnet war. Dass das prinzipiell auch auf Matthäus zutrifft, zeigt sich in der straffen Gemeindedisziplin wie sie im 18ten Kapitel zu finden ist.

Vgl. Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 267.

Overman schreibt in seinem Kommentar zu 18,15-20: „Also, relatively new groups must struggle not just to reiterate, but to shape and develop the behavior and beliefs that will mark off the group from others.“ Dazu gehört freilich auch die Disziplinierung der Jünger. Es gab deshalb Verhaltens- und Glaubensformen, die nicht gebilligt werden konnten.

sind. Inwiefern die jüdische Umwelt Matthäus feindlich gesinnt war, habe ich bereits im Kapitel „Mission“ zu demonstrieren versucht. Sim ist es zuletzt zu verdanken, dass auch die nichtjüdische Feindseligkeit in Matthäus zur Geltung kommen konnte.²¹² Eine „nahezu“ identische Sichtweise vertritt auch Carter.²¹³ Stark belegt diese Annahme zusätzlich noch durch soziologische Erhebungen, die Antiochia als eine ethnisch stark heterogene und überbevölkerte

²¹² Sim, *Matthew and Jewish Christianity*, S. 222-227.

Sim stellt den wenigen positiven Nichtjudenportraits eine größere Zahl an recht negativen Nichtjudenerwähnungen in Mt gegenüber. Die Gerasener aus 6,28-34 z.B. lehnen Jesus ab, nicht so wie Mk 5,1-20. Die Syrophönizerin aus Mk 7,24-30 wird Kananäerin in 15,21-28 genannt, weil diese Bezeichnung auf die verachtete Population des gelobten Landes vor dem Einzug hindeutet. In Mk fleht sie, in Mt schreit sie. „If the evangelist had intended to portray this woman as a role model for the Gentiles in his community, as many scholars argue, then he has done a remarkably poor job in the initial section of this passage.“

Ferner zeigt Sim, inwiefern das Bild des nichtjüdischen Hauptmannes in Mk 15,39, der Jesu Messianität unter dem Kreuze als erster nachösterliche Zeuge bekennt, von demjenigen differiert, dass Mt im Bezug auf seinen nichtjüdischen Hauptmann und den bei ihm stehenden Soldaten in 27,51-54 skizziert. „At the level of the Gospel’s plot, their (die römischen Soldaten) acknowledgement of Jesus as the Son of God is intended as a cry of defeat in the face of divine power. But over and above the storyline, Matthew uses the narrative of Jesus’ death in 27,51-54 as a proleptic judgement scene (cf. Matt. 25:31-46). The soldiers at the scene of the crucifixion represent the wicked on the day of judgement. On this understanding of the pericope, these soldiers are not examples of good and faithful Gentiles who come to believe in Jesus; rather, as the torturers and murderers of the Messiah, they are Gentiles of the worst type.“

Abgesehen von diesen negativen Beispielen gibt es weitere vier ganz eindeutig nichtjudenfeindliche Passagen: 5,46-47; 6,7-8. 32; 18,15-17. Die ersten zwei Stellen sind whrs aus Q übernommen. Zumindest ersetzt hier nach allgemeinem Wissenschaftlerkonsens Lk Zöllner und Heiden durch Sünder – einer seiner Vorzugstermini. Der Mt-Text kritisiert zwar, ist in den ersten zwei Beispielen aber noch recht milde. „As it stands the Matthean text reflects a rather unfavourable attitude towards the Gentiles, albeit a comparatively mild one.“ Im zweiten Beispielen werden die Nichtjuden als unwissend und fehlgeleitet charakterisiert. „As with Matt. 5:46-47, this text encourages the readers not to model themselves on Gentile practice.“ Der dritte Text ist um vieles härter. Er findet sich weder in Lk noch in Q. Whrs. handelt es sich um eine eigene Quelle des Mts’. Die nichtjüdische Welt wird hier für ihre religiöse Praxis kritisiert. Ihr Gebet ist lang, aber inhaltsleer. Interessant ist, dass sich diese Kritik in einem Teil befindet, der eigentlich eine heuchlerische jüdische Gebetshaltung kritisieren will. „This arrangement serves to contrast the Matthean Lord’s Prayer with both ‘hypocritical’ Jewish prayer and wordy Gentile prayer.“ In der Bergpredigt werden also Juden, gesetzlos lebende Christen und Nichtjuden verurteilt. In 18,15-17 zuletzt zeigt sich, dass die Gemeinde(n) des Mt alle außerhalb ihrer Stehende und Lebende als „Juden oder Heiden“ bezeichnete(n). Dabei wollte man aber vor allem mit letzteren jeglichen Kontakt meiden, so Sim.

²¹³ Carter, S. 96-97.

„Matthew is suspicious of Gentile society. He does not approve of its values and practices. In summarizing Jesus’ mission to the Gentiles he describes them as living in death and darkness (4,16).“

Stadt auszeichnen, deren weitere Entwicklung mehr als ungewiss war.²¹⁴ Ich, für meinen Teil, habe dem weder etwas hinzuzufügen, noch entgegenzusetzen.²¹⁵

Es wäre falsch, als Konsequenz der Unmöglichkeit einer gemischten Gemeinde, nun von einer gesetzestreuen Judengemeinde auszugehen, deren einziges äußerliches Unterscheidungsmerkmal zum Judentum der Glaube an den Auferstandenen ist. Bisher steht allerdings fest, dass Matthäus den Glauben an Christus primär über die Liebe zum Nächsten definiert, die in der Suche nach Gerechtigkeit Gestalt gewinnt. Diese Gerechtigkeit drückt sich in der Bergpredigt in Gewaltverzicht und Feindesliebe aus; also recht allgemein gehaltenen Geboten, die für jedermann einsichtig sind.²¹⁶ Insofern stünde der Integration von Nichtjuden in Matthäus nichts im Wege. Bei genauerer Betrachtung wird aber ziemlich schnell klar, dass Matthäus sehr wohl zu Fragen nach dem Sabbat und den Speisegeboten Stellung bezieht – um nur die wichtigsten zu nennen. Im Folgenden sollen deshalb die zentralsten Thoragebote, nämlich Sabbat, Speisegebote und Beschneidung, einer genaueren Untersuchung unterzogen werden, um schlussendlich auf die Frage nach den Bedingungen der Nichtjudenkonversion in Matthäus eine Antwort geben zu können.

II.1.) Der Sabbat

Der Sabbat wurde sicher schon vor dem Exil als Ruhetag begangen (Ex 23,12; 34,21). Spätestens ab der Zeit des Exils galt dann der Sabbat als Zeichen der Erwählung Israels.²¹⁷ In der zwischentestamentarischen Zeit jedoch konnte die Bedeutung des Sabbats wiederum wanken, obgleich seine Autorität niemals zur Gänze angezweifelt wurde, sodass zu fragen ist, ob und inwiefern Matthäus und seine Gemeinde(n) den Sabbat geheiligt hat/haben.

²¹⁴ Stark, Rodney, *Antioch as the Social Situation for Matthew's Gospel*, in: *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, (Hg.) Balch, D., Minneapolis, 1991, S. 198.

„The city was filled with hatred and fear rooted in intense ethnic antagonismus and exacerbated by a constant stream of strangers.“

²¹⁵ Bis auf den Verweis, dass Wong in 15,31 von einer Mahlgemeinschaft von Juden und Nichtjuden ausgeht ohne dabei jedoch auf die Verbindung und Herkunft des ὄχλος-Begriffes einzugehen. Im gleichnamigen Kapitel habe ich zu beweisen versucht, dass dieser Begriff nur jüdische Kreise in den Blick nimmt. Wong jedoch behauptet das Gegenteil ohne dies zu untermauern.

²¹⁶ Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, S. 67.

„Diese Normativitätslosigkeit macht die Bergpredigt zu einer äußerst menschlichen Richtschnur.“

²¹⁷ Lohse, Eduard, *sabbaton*, in : ThWNT, Band VII, Stuttgart, 1964, S. 1-35.

Stanton spricht sich als einer von wenigen für den Bruch mit der Sabbatruhe in Matthäus aus. Auch wenn gewisse Restzweifel bleiben, so sind für Stanton 12,1-14 wie auch 24,20 als Belege für diese Annahme zu erachten. Matthäus befindet sich Stanton zu Folge in beiden Fällen, besonders aber in 24,20, in einem jüdischen Umfeld, so dass dieser die Flucht am Sabbat deshalb fürchtet, weil er und seine Gemeinde(n) am (jüdischen) Ruhetag von den Juden entlarvt, verfolgt und getötet werden hätte(n) können.²¹⁸ Obgleich ich Wongs Zweiteilung unter Juden- und Nichtjudenchristen in Matthäus zurückgewiesen wissen will, so darf jedoch sein Exegesekommentar hier nicht fehlen; einerseits deshalb, weil er direkt auf Stanton antwortet, andererseits selbst aber auch eine klare Auslegung (vor allem) von 12,1-8 darbietet. Laut Wong habe Stanton ganz allgemein die so wichtigen Ab- und Veränderungen des von Matthäus aus Markus übernommen Teiles 2,23-38 unberücksichtigt gelassen. Daraus geht ein eindeutig sabbatfreundlicheres Matthäusbild hervor.²¹⁹ Auch Overman antwortet direkt auf Stanton. Er

²¹⁸ Stanton, *A Gospel for a new People*, S. 203-205,

Für Stanton gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder hat Mt den Sabbat strikt gehalten, so dass man Angst hatte an dem Tag fliehen zu müssen – Stanton ist de facto dagegen, weil schon zur Zeit der Makkabäer die Juden nicht mehr bereit waren die Waffen am Sabbat niederzulegen. Oder es wäre im Falle der Flucht eine mögliche Judenverfolgung zu befürchten gewesen, gerade auch weil letztere das Fluchtverbot hielten. In einem jüdischen Umfeld am Sabbat als Nichtjude zu fliehen, hätte in der Tat für Aufruhr gesorgt; für Stanton sind folglich die Mt-Leute überwiegend Nichtjuden. Dieser Verfolgungskontext wird laut Stanton durch den Kontext von 24,20 noch einmal verschärft. Die Kapitel 10 und 23 haben auch Verfolgungen zum Thema. Das wird in 24 wieder aufgenommen. 24,20 ist allgemein gehalten. Durch die Hinzufügung von „ἡ φυγή ὑμῶν“ verweist der Evangelist jedoch direkt auf die Rezipienten seiner Zeit. „They are warned once again that they may have to flee from persecution.“ Durch die Bemerkung „am Sabbat“ wird konsequenterweise auf Juden verwiesen, die wie in 23,34 Ursache für die Verfolgung sind. Die zweite Möglichkeit ist gerade auch deshalb für Stanton nachvollziehbarer, weil für ihn Mt schon seit längerer Zeit mit dem Judentum gebrochen hat. Er glaubt aber nichts desto weniger, dass man auf die Frage, „ob Matthäus den Sabbat hält“, keine letztliche und definitive Antwort geben kann.

²¹⁹ Wong, S. 77-80.

Im Vergleich zu Mk unternimmt Mt bedeutungsvolle Veränderungen in 12,1-14. Dies war notwendig, denn die „christliche Gemeinde“ des Matthäus sah sich gezwungen dem Sabbat gegenüber Stellung zu beziehen. Mt lässt Mk 2,27 zur Gänze weg, 12,5-7 nimmt er hingegen dazu. Der Text ist also redaktionell bearbeitet. Das Ährenraufen der Jünger wird durch die Parallele zu David, zu den Priestern und zuletzt im Bezug auf das Hoseazitat, das Barmherzigkeit und keine Opfer verlangt, begründet. „Mk hatte (sich auf 1 Sam 21,1-7 beziehend) geschrieben, David sei ins Haus Gottes gegangen und habe dort die Schaubrote gegessen, obwohl dies nur den Priestern erlaubt war (Mk 2,26). Dadurch wird David bei Mk zu einem ‚Vorbild‘ für den Gesetzesbruch im Allgemeinen, denn mit dem Sabbatgebot hat Davids Verhalten nichts zu tun.“ Das ändert Mt ab, indem er daran erinnert, dass die Priester auch am Sabbat opferten. Mt verbindet so gesehen den Sabbatbruch der Priester mit dem der Jünger. Dafür findet sich keine Parallele bei Mk. Für Mt ist folglich das Sabbatgebot dem Tempelgebot und dieses wiederum der Barmherzigkeit untergeordnet. Wongs These der matthäischen Sabbatobservanz – wenn auch nur für die jüdische Seite seiner Gemeinde(n) - findet in 24,20 eine weitere Bestätigung.

zeigt zwar mehr Verständnis für Stantons Überlegungen indem er sagt, „[that] this verse (24,20) probably suggests that in Matthew’s overwhelmingly Jewish setting the flight on the sabbath would draw undue attention to the Matthean community.“ Andererseits jedoch (und das scheint Overman „mindestens“ ähnlich plausibel zu sein) gab es auch Matthäusgemeindemitglieder, die die Flucht am Sabbat in der Tat als Übertretung der Gebote verstanden.²²⁰ Overman gibt Wong in seinem Verständnis von 12,1-8 prinzipiell Recht, würde aber niemals die matthäische Sabbatobservanz als vom jüdischen Kontext unabhängige Praxis gelten lassen, so dass der Sabbat zwar gehalten wird, jedoch ohne Wahrung der dafür vorgesehenen Gebote. Insofern unterscheidet Overman zwischen dem hermeneutischen Prinzip, dass in 12,1f das richtige Verständnis der Thora darlegt, von 24,20, wo zwar oberflächlich, aber ganz praktisch auf eines der Sabbatgebote eingegangen wird.²²¹

Diese Overman’sche Verständnisunterscheidung zwischen 12,1-14 und 24,20 scheint mir umso fundamentaler, da schließlich sogar namhafte Neutestamentler wie z.B. Rudolf Schnackenburg das diesen Versen zu Grunde liegende Widerspruchs- bzw. Konfusionspotential, unbewusst, übergangen.²²² Um diese zwei Verse zu harmonisieren, gibt es meines Erachtens nur zwei

Laut Wong behauptet Stanton, dass in 12,1-14 Mt gegen den Sabbat wäre. Er vernachlässige, so Wong, aber die redaktionellen Eingriffe des Mt, da vor allem die wichtige Streichung von Mk 2,27. Das Argument der Flucht und der damit einhergehenden Provokation dementiert Wong unter Verweis auf Jos bell 4,97-111, wo Johannes von Gischala „aus der belagerten Stadt Gischala im Schutze der Sabbatruhe“ ungestört fliehen konnte.

²²⁰ Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 334.

„In addition, the possibility certainly exists that this would also have been viewed as a violation of sabbath laws by at least some Matthean Jews.“

²²¹ Ebd., S. 175-178, 334.

„The sabbath debate is about the attitude and hermeneutical principles that inform one’s understanding of the law. The logion about flight on the Sabbath pertains to Matthew’s awareness of, and sensibilities to, certain Judaisms’ Sabbath observance.“

Für Overman fügt sich der ganze Abschnitt 12,1-14 in einen – sowohl thematischen als auch methodischen - innerjüdischen Diskurs. Das zeigt sich freilich an der alt. Zitation, aber vor allem an der Frage nach „gerechtem Handeln“, die in 12,2 schon von den Pharisäern aufgeworfen wird. „The mention of the David story, of course, is intended to demonstrate the basic lawfulness of the disciples...“ In ähnlicher Weise soll auch, nach einem Analogieverfahren, durch die Unschuld der Priester (12,5) auch diejenige der Jünger zu Tage treten. Das Hoseazitat erwähnt Mt nur kurze Zeit zuvor in 9,13 mit der Anmerkung, dass die Pharisäer gehen und lernen sollen was Barmherzigkeit heißt. In 12,7 wird ihnen mit der Wiederholung des gleichen Zitates ihre Begriffsstutzigkeit bzw. ihr Unverständnis für die richtige Form der Sabbathheiligung vor Augen geführt. Kurzum, Overman versteht Mt durch und durch als Jude, der die Praxis seiner Gemeinde(n) gegenüber dem jüdischen Hauptstrom zu verteidigen versucht.

²²² Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 107.

Im Kommentar zu 12,1-8 schreibt Schnackenburg: „Eine völlige Ablehnung des jüdischen Kultes läßt sich der Perikope nicht entnehmen.“

Lösungsansätze: entweder wird der Sabbat in rigoristischer Art und Weise von allen Matthäusmitgliedern gehalten oder 24,20 stellt, wie dies Overman ohnehin schon erwähnte, die Überzeugung eines konservativeren Teils seiner Gemeinde(n) dar. Saldarini scheint in Matthäus von einer strengen und kollektiv-eingehaltenen Sabbatbefolgung auszugehen. 24,20 ist seines Erachtens als eine schon alte, aber stets noch zeitgenössische Debatte des Matthäus über die Erlaubnis zur Flucht zu lesen; auf die Matthäus negativ antwortet.²²³

Abschließend möchte ich mich zuerst einmal von den Ansichten Stantons distanzieren. Saldarini hat meines Erachtens bravourös nachgewiesen, inwiefern das Fluchtverbot am Sabbat zur Zeit des Matthäus stets noch kontrovers behandelt wurde. Andererseits deutete laut Stanton „ἡ φυγὴ τῶν ἰουδαίων“ auf eine Parallele zwischen der in 24,20 und der im 23sten Kapitel angedeuteten Verfolgung hin. Im Kapitel „Mission und Verfolgung“ habe ich nachzuweisen versucht, dass 24,9

Vgl. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21-28,20*, S. 235.

Im Kommentar zu 24,20 hingegen schreibt Schnackenburg: „Hier ist wohl an die Einhaltung des „Sabbatweges“ (2000 Ellen, 880 m) gedacht (vgl. Apg 1,12), eine Vorschrift, an die sich Judenchristen weiter gebunden fühlten.“

Im ersten Kommentar werden die Matthäusleute als gemäßigte Thoraobservanten bezeichnet, die in der Überzeugung leben, dass Gottes Barmherzigkeit über allen Dingen steht. Im zweiten Kommentar hingegen würde(n) die Matthäusgemeinde(n) es nicht einmal wagen an einem Sabbat die Flucht zu ergreifen, falls es die Situation erfordert. Hier scheint für mich in jedem Fall ein offenkundiger Widerspruch vorzuliegen.

²²³ Saldarini, *Matthews Christian-Jewish community*, S. 127-132.

In 12,1-8 bündelt Mt seine Argumente in eine höchst prägnante Form, in dem er die markinischen Verallgemeinerungen, die zu einer nachlässigen Praxis führen hätten können, weglässt. Er bettet Jesus in einen innerjüdischen Diskurs ein, um so seine Überlegenheit den Pharisäern gegenüber anzudeuten. „Thus the Sabbath controversies in chapter 12 reflect inner Jewish conflict in the late first century.“ 24,20 interpretiert Saldarini wörtlich. Mt befindet sich hier mitten in der Frage was, am Sabbath erlaubt ist. Diese Debatte findet sich schon in 1 Makk 2,31-41, aber auch in Num. Rab. 23,1: hier ist die Flucht am Sabbath erlaubt. Es gibt also eine Debatte an der Mt teilnimmt – „an ongoing dialogue in which Matthew had a small part.“ Inwiefern Mt thoratreu bzw. traditionstreu ist, versucht Saldarini im Weiteren in seinen Auslegungen von 12,1-8. und 9-14 zu zeigen.

Mk 12,8 verweist auf den Menschensohn als Herr über den Sabbath. In Mt geht es um den auferstandenen Jesus, den seine Gemeinde als Richter und Herrscher versteht. „The implication is that God is the Lord of the Sabbath, a role which, along with many others, is given to Jesus by Matthew. Though Matthew invokes Jesus’ teaching and ruling authority, he does so within the web of biblical law, which Jesus has pledged to uphold (5,17-18).“ Mt lässt ferner, „der Sabbath ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbath“ weg, weil das die Einhaltung vielleicht hätte untergraben können.

Mt 12,9f findet in der Synagoge statt, also zwischen Juden. Mk Frage ist sehr allgemein gehalten. Mt hingegen geht auf die jüdischen Bräuche ein. Ein Tier aus einem Loch zu ziehen dürfte in Galiläa am Sabbath wieder erlaubt gewesen sein. Die qal we-homer-Technik - vom kleineren zum größeren - zeigt, dass Jesus mit jüdischer Rhetorik vorgeht. Er argumentiert nicht, ob es erlaubt ist ein Tier zu befreien, schlussfolgert ganz einfach nur, dass man Gutes tun darf am Sabbath. „No Jew would hold the opposite, that it is not permitted to do good on the Sabbath.“

und 23,34 verschiedene Verfolgungshintergründe - ersterer hat vor allem mit vergangen nichtjüdischen und letzterer mit jüdischen Verfolgungen zu tun - haben. Für die dort genannten Gründe ist die Kurzschließung von 24,20 und dem 23ten Kapitel für mich deshalb nicht haltbar.

Overman und Saldarini gehen in 12,1-14 von einer innerjüdischen Debatte aus. Dem kann ich nur beipflichten, wiewohl ich diese dezidiert extra-muros verorten möchte - wegen den in der Murosdebatte genannten Argumente. Die starke durchgehende Präsenz der Pharisäer im 12. Kapitel hat meines Erachtens mit erst unlängst zurückliegenden Debatten zu tun, auf die die Matthäusgemeinschaft hier antworten will, um über die eigene Praxis Rechenschaft abzulegen.²²⁴ Ich glaube ferner, wie Overman auch, dass Matthäus in dieser Perikope unter anderem auch die Gerechtigkeitsfrage im Bezug auf die Thora, in unserem Falle auf den Sabbat, beantwortet wissen will. Matthäus setzt sich mit dem Problem (um vieles) ernsthafter als Markus auseinander und will mit der Frage der Pharisäer nach „gesetzlosem Verhalten“ nicht einfach nur das pharisäische Gerechtigkeitsdenken zur Schau stellen – so wie dies Przybylski im vorhergehenden Kapitel behauptet hat.²²⁵ Durch die Parallele zur altisraelischen Priesterschaft – der aus Markus übernommene König David erschien in der Tat als deplatziert, weil zu traditionsbelastet und schließlich nicht aussagekräftig genug, um der Anschuldigung der Gesetzeswidrigkeit zu wehren - versucht Matthäus das Verhalten der Jesusjünger als thoratreu darzustellen. Wie in der Bergpredigt (5,17) ist hier das prinzipiell matthäische Anliegen nicht die Gebote - jetzt im Speziellen den Sabbat - aufzuheben, sondern sie zu erfüllen. Wie diese Erfüllung neben der buchstäblichen Befolgung eines Gebotes zu erfolgen hat, zeigt Matthäus indem er den Sabbat nicht so sehr juristisch, sondern „entsprechend der von den Propheten geforderten „Barmherzigkeit“ [zu] deuten versucht.“²²⁶

Diese Barmherzigkeit ist „letzten Endes“ die einzig wahre Einstellung, auch bezüglich des Sabbats. In 12,2 hinterfragen die Pharisäer die Gesetzeshaltung der Jünger. Zwischen 12,3 und

²²⁴ Wong, S. 77.

Laut Wong ist in diesem Abschnitt (12,1-14) das Verlangen des Autors und der Gemeinde(n) auf die Frage nach „Stellung und Bedeutung des Sabbats“ zu antworten gut erkennbar.

²²⁵ Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, S. 99.

“Lawless” [...] is the preferred Matthean term for anyone who does not accurately understand God's law and will or corrupts it. This is a term – more importantly, a sentiment – Matthew shares with other sectarian groups in the late first century. Matthew's use of this term tells us much more about him and his community than it does about the people or group that is causing dissension.”

²²⁶ Frankemölle, *Matthäus, Kommentar*, Band 2, S. 133.

12,6 bringt Jesus Beispiele, die den hierarchischen Willen Gottes darstellen, der schlussendlich in 12,7, der Barmherzigkeit Gottes, kulminiert. Ich glaube also ähnlich wie Wong, dass der Sabbat hier dem Tempelkult und dieser wiederum der Barmherzigkeit untergeordnet ist. Diese Hierarchie wird im weiteren Verlauf der Erzählung umso deutlicher.

Saladarini sieht in der Errettung eines in ein Loch gefallen Schafes, am Sabbat im Galiläa des ersten Jahrhunderts, keine gesetzliche Übertretung. Diese Vermutung kann er jedoch nicht mit Schriftzeugnissen oder anderen Nachweisen belegen. Mir scheint hier eher der Versuch vorzuliegen, die eben gerade angesprochene Barmherzigkeit aus 12,7 durch die Erzählung aus 12,9-14 einfach noch einmal bewusst hervorzuheben, um ihre Bedeutung stärker zum Ausdruck zu bringen.²²⁷ Es ist ganz allgemein denkbar, dass gewisse Juden im Umfeld des Matthäus ein Schaf am Sabbat in einem Erdloch oder einer Zisterne bis auf den darauffolgenden Tag liegen gelassen hätten.²²⁸ Ein solches Verhalten wäre im Angesicht der Sabbatruhe „vielleicht“ akzeptabel, aber sicherlich nicht der allesumfassenden, also auch Tiere, Barmherzigkeit Gottes. Im Sinne der jüdischen Logik – vom Kleineren zum Größeren – gilt diese Barmherzigkeit dem Menschen verständlicherweise umso mehr. In diesem Lichte wird auch klar, was Matthäus unter Gerechtigkeit versteht: es geht um ein mehrdimensional-hierarchisches Phänomen, das sowohl die Bewahrung der Gebote, der Tempelordnung und, an erster Stelle, die alle Dimensionen umfassende Barmherzigkeit (Gottes) vom Menschen fordert. Kurzum, ich bin, wie Frankemölle, davon überzeugt, dass es hier um eine „menschenfreundliche Handlungsweise ‚Jesu‘ geht“, die im Grunde an nichts gebunden ist – somit auch nicht von irgendwelchen sabbatischen Geboten unterdrückt werden darf. Trotzdem wird man 12,1-14 nicht gerecht, wenn man, wie er, die Frage nach „gerechtem Handeln“ einfach außen vor lässt. De facto haben wir es bei genauerer

²²⁷ Ebd. S. 135.

„Wie die vorhergehende Geschichte[,] ist auch diese Ergebnis des christologischen Glaubens, wobei die eigentliche Handlung der Krankenheilung (nimmt man vorliegende Gattungen zum Maßstab) in den Hintergrund tritt. Primär geht es [...] um eine Konkretisierung der ‚Barmherzigkeit‘ aus 6, näherhin um eine grund-sätzlich menschenfreundliche Handlungsweise ‚Jesu‘, die nicht am Sabbat gebunden ist.“

²²⁸ Schnackenburg, *Matthäus 1,1-16,20*, S. 108.

„Das Herausziehen eines in eine Grube gefallen Tieres am Sabbat (vgl. Lk 14,5) ist ein Schulbeispiel, über das die Schriftgelehrten diskutierten.“

Vgl. Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 178.

Dass dies auch praktiziert wird, ist zumindest unter den Qumranleuten schriftlich belegt. „If a beast falls into a cistern or into a pit, let it not be lifted out on the sabbath (CD 11:13-14).“

Ich könnte mir gut vorstellen, dass dies dann auch unter den strengeren Juden – denjenigen, die der Shammai-Schule angehören – in Antiochia und Umgebung praktiziert worden ist. Die bei Schnackenburg zitierte Diskussion macht auf jeden Fall eine Analogie zwischen Qumran und dem Hauptjudentum möglich.

Lektüre mit einer immanenten Reziprozität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in 12,1-14 zu tun, denn in beiden Teilabschnitten – 12,1-8 und 9-14 – geht es immerhin auch um die Frage nach der richtigen Sabbatethik, also nach dem guten Handeln, die Matthäus bewusst in diesen beiden Teilen aufnimmt, weil sie für seine Gemeinde von Bedeutung war – siehe nochmals das Overmanzitat von oben. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er die Verse 12,5 und 12,11, die sich prinzipiell beide in typisch jüdische Streitgespräche einordnen ließen, in die aus Markus übernommenen Perikopen integriert. Hierbei ist insbesondere das Verb „ἀναίτιος“ aus 12,5 hervorzuheben, weil es verdeutlicht, wie sehr Matthäus an einer fehlerlosen Thorapraxis gelegen ist.

In 24,20 wendet sich Matthäus direkt an die Gemeinde und rät ihr dafür zu beten²²⁹, dass die Flucht nicht an einem Sabbat geschehe. Auf das gesamte Evangelium gesehen, zeigt sich für mich einerseits, dass die Gemeinde(n) des Matthäus lebendiger und etwas vielfältiger war(en) als man vielleicht annehmen mag,²³⁰ andererseits, dass das Matthäusevangelium auch deshalb verfasst wurde, um gewissen Tendenzen, wie Gesetzlosigkeit etc., Einhalt zu gebieten. In Analogie zu Overman scheint es für mich deshalb eine Strömung zu geben, die die in 24,20 angesprochene Gepflogenheit immer noch hält. Das spricht für die Vielfalt, die jede Menschengemeinschaft – unabhängig von politischer, sozialer oder religiöser Couleur - nach einer gewissen Zeit prägt. Matthäus wird diesen Rigorismus wahrscheinlich deshalb gut heißen können – ansonsten hätte er den damit bezeichneten Leuten nicht geraten zu beten, sondern wohl eher diesen „Irrtum“ zu begründen -, weil er vielleicht als Ausdruck für ein tiefgehendes Gottesvertrauen steht.

Als Konklusion würde ich in Matthäus von zwei sabbatbezogenen Tendenzen – einer rigoristischen und einer gemäßigten – ausgehen, die beide die Höherwertigkeit der Barmherzigkeit kennen und leben, so dass einem gemeinsamen Feiern wohl nichts im Wege gestanden haben dürfte. Es versteht sich, glaube ich, von selbst, dass Nichtjuden nach deren Bekehrung diesen auch begehen mussten – alleine nur um der sozialen Kohärenz willen. Diesen wurde die Anpassung dadurch aber erleichtert, indem man jeglicher Form von unmenschlicher Gesetzlichkeit vorzubeugen bzw. Gottes Barmherzigkeit in den Vordergrund zu stellen versuchte

²²⁹ Das Verb „προσεύχομαι“ findet sich mehrere Male in der Bergpredigt (5,44; 6,5-7 u.a.) und dort ohne Zweifel in einem Gebetskontext. Es ist also sehr wahrscheinlich hier auch von einem Gebet die Rede.

²³⁰ Der teilweise recht verurteilende und harte Ton des Evangelisten lässt eine große Zahl an Konflikten zwischen verschiedenen Fraktionen in den/der mt-Gemeinde(n) vermuten.

– eben auch am Sabbat. Als Nichtjuden wird man sich schließlich unter den gemäßigeren Judenchristen des Matthäusumfeldes, seiner Gemeinde(n), wiedergefunden haben, wenngleich das Gegenteil nicht ausgeschlossen werden kann.

II.II.) Tischgemeinschaft

Die Frage nach der Tischgemeinschaft kann am einfachsten auf dem Hintergrund von 15,1-20 bzw. auch 15,21-28 beantwortet werden. In 15,1-20 kann alleine schon anhand der Umgestaltung des markinischen Textes (7,1-23) eingesehen werden, inwieweit diese Perikope in Matthäus eine größere gemeindeinterne Implikation voraussetzt.²³¹ Die Erzählung über die Kananäerin aus 15,21-28 ist aber nicht weniger aufschlussreich – gerade im Bezug auf die Frage nach der Stellung der Nichtjuden in Matthäus –, wie Overman auf mehreren Seiten zu demonstrieren versucht.²³²

II.II.i.) 15,1-20

Den ersten Text (15,1-20) verstehen alle Exegeten einheitlich als Gegenüberstellung der mündlichen Pharisäertradition und den von Matthäus als für ursprünglich erachteten Gebote Gottes bzw. von Pharisäersatzungen und der Bibel.²³³ Das Gebot der rituellen Händewaschung

²³¹ Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 140-141.

Im direkten Vergleich der zwei Evangelisten wird offenkundig, dass Mt den Text klarer und geordneter aufbaut als Mk. Dem Vorwurf der Pharisäer entgegnet Mt prompt mit dem gesetzeswidrigen Korbangelübde. Darauf folgt passenderweise das Jasajazitat. In Mk verläuft die Argumentation in entgegengesetzter Reihenfolge, wodurch die Gedankenabfolge schwerer nachzuvollziehen ist. Mk 7,14-23 gliedert Mt anders, so dass auch die durch Petrus veranlasste Erklärung des Rätselwortes, „die den Lasterkatalog neu ordnet“, für die Jünger verständlicher wird. „Die Umgestaltung öffnet den Blick stärker auf die mt Gemeinde.“

²³² Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 229-232.

²³³ Ebd. S, 223-225.

Overman verdeutlicht inwiefern Zeitgenossen, wie Flavius Josephus, die satzungsmäßigen Unterschiede zwischen den Pharisäern und Sadduzäern deutlich wahrgenommen haben. Während sich erstere nämlich zusätzlich auf die Väter und die Tradition stützen, verweigern dies die Sadduzäer strikt und lassen nur den geschriebenen Buchstaben gelten. Flavius Josephus nimmt weiters wahr, dass daraus heftige Wortgefechte hervorgingen. Ferner wurde auf Grund von neueren Funden – dabei ist das Dokument 4QMMT von herausragender Bedeutung – in Qumran nachgewiesen, dass sogar dort die Frage nach der richtigen Lebensweise im indirekten Gegenüber, nämlich den Pharisäern, disputiert wurde und diese als von Gott Fernlebende abgelehnt wurden. Insofern sieht Overman „the Pharisaic claim to hold the ancient traditions and Matthew’s claim to truly fulfill the law and the prophets, and Qumarn’s assertion that it does the same“ als miteinander geschichtlich verzahnte Phänomene. „Each attempts to demonstrate – mostly to its own members – that its own interpretation is older, most consistent with the past, and that interpretation is inspired and sanctioned by God.“

vor dem Essen wird konsequenterweise als pharisäische Tradition verstanden, die für Matthäus ungültig ist, weil sie keinen biblischen Hintergrund besitzt. Uneinigkeit besteht jedoch in der Frage, ob Matthäus in 15,1-20 die Speisegebote abgeschafft wissen will. Frankemölle bezieht Vers 11 antithetisch auf den gesamten zweiten Vers – er reduziert den Verweis also nicht nur auf Teil A dieses Verses, so dass Vers 11 nicht nur das rituelle Händewaschen, sondern auch die Speisen in der Reinheitskritik miteinschließt. Durch die Antithese aus Vers 11 würden als Konsequenz die Speisegebote im gleichen Maße wie das rituelle Händewaschen als matthäische Gemeindepraxis aufgehoben werden²³⁴ - wenngleich Frankemölle diese praktischen Schlussfolgerungen für Matthäus nicht anspricht, so ergeben sie sich nichtsdestoweniger als notwendige Fortführungen seiner Überlegungen zu 15,1-20. Schnackenburg geht vergleichsweise umsichtiger vor und äußert deshalb - im Verweis auf 23,3 - nur als Vermutung, dass die Judenchristen in den Matthäusgemeinden an den Reinheitsvorschriften immer noch festgehalten haben.²³⁵ Schweizer hebt noch mehr als Schnackenburg die thorafreundlichen

Vgl. Davies, Allison, Band 2, S. 520.

Davies und Allison zählen sowohl neue Schriftrollfunde vom Toten Meer, Anklagen der Sadduzäer und eines gewissen Nikolaus von Damaskus, der von Flavius Josephus (Ant. 17.41) schriftlich festgehalten wurde, auf, die allesamt den Pharisäern Heuchelei vorwerfen, weil sie im Namen Gottes respektive einer gewissen Tradition – „tradition of the elders“ and „tradition of the fathers“ – ihre eigenen Gebote und Verbote schmieden.

²³⁴ Frankemölle, *Matthäuskommentar*, Band 2, S. 203-204.

Die petrinische Bezeichnung „rätselhaftes Gleichnis“ aus 15,15 ist für Frankemölle nicht nachvollziehbar, denn in den Versen 2-10 gibt es „durchaus Hinweise zu einem sachgemäßen Verständnis“. „Das was aus dem Menschen herauskommt“ bezieht Frankemölle einerseits auf Vers 8 („dieses Volk ehrt mich nur mit den Lippen“), andererseits auf Vers 5 („ihr aber lehrt“), in denen beide Male die Pharisäer gemeint sind. „Den ersten Teil des Satzes („was durch den Mund in den Menschen hineinkommt) dürfte der Leser aus dem Streitgespräch erschließen können, da es dort ja nicht nur um das rituelle Waschen der Hände vor dem Essen geht, sondern um die These, daß das Brot, das die Jünger essen (2), rein oder unrein ist.“ Die darauffolgende Bemerkung der Pharisäer „als Skandal“ wird folglich direkt auf die mit Vers 2 einhergehende Gebotsaufhebung bezogen.

²³⁵ Schnackenburg, *Matthäusevangelium*, 1,1-16,20, S. 141-142.

Nach Schnackenburg ist die Erklärung der pharisäischen Reinheitsvorschriften aus Mk 7,3-4 für Mt überflüssig, weil dessen Gemeindemitglieder mit diesen gut vertraut waren. Bei der „Überlieferung der Alten“ handelt es sich um eine Oraltradition, die das „Mosesgesetzes vom Sinai“ auszulegen versucht. Ihr wurde mit der Zeit die gleiche Autorität wie dem Schrifttext verliehen. Zentral sind für Schnackenburg hier – wie auch sonst - die ethisch gesteigerte Bedeutung der gesamten zweiten Tafel des Dekalogs (vgl. 15,19 und 19,17) – mit Vers 4 werden am Ende in der Tat alle Gebote aufgeführt – und die Dringlichkeit der Erfüllung der sittlichen Gebote (vgl. die Antithesen 5,21-48).

Auf die Frage der Pharisäer antwortet Jesus mit einem Verweis auf die Untergrabung eines im Judentum besonders hoch geachteten Gebotes, nämlich die Eltern zu ehren. Gemäß 22,34-40, wo die Nächstenliebe und die Liebe zu Gott zusammenfallen, kann es sich hier nur um eine Menschentradition handeln, da sie den Dienst am Nächsten durch den an Gott zu ersetzen versucht. „So schließt sich passend das kultkritische Wort aus Jes 29,13 an“, das menschliche Lehren und Satzungen zurückweist und darüber hinaus bei „sittlichem Versagen“ den Kult als reinen „Lippendienst“ brandmarkt.

Streichungen und Veränderungen in Matthäus²³⁶ hervor. Er schlussfolgert jedoch recht paradox -, „[that] God requires a perfect fulfillment of the Law; but as Jesus demonstrates, only perfect love can fulfill it...“.²³⁷ Ob dieses Liebesgebot auch die Reinheitsvorschriften umfasst, erwähnt Schweizer im Bezug auf diese Perikope nicht, er könnte sich aber vorstellen – also ähnlich wie Frankemölle -, dass die Frage nach ritueller Reinheit und Speisegeboten die Matthäusgemeinde(n) vom Hauptjudentum in Syrien unterschied. Wie bei Schnackenburg gehen damit aber auch bei Schweizer einige Zweifel einher. Für Saldarini zuletzt steht diese Perikope unter der permanenten Spannung von pharisäischem Traditionalismus und dem matthäischen Anliegen, den wahrhaft göttlichen Willen, der sich vor allem in den zehn Geboten knapp gebündelt findet, herauszuschälen. Das rituelle Händewaschen steht in diesem Zusammenhang als Paradebeispiel für den pharisäischen Erfindungsreichtum, während er erpicht ist, das Speisegebot als Brauch der Matthäusgemeinde(n) zu verteidigen.²³⁸

Die Opposition Außen-Innen steht für die Beurteilung des Menschen nach „seiner ‚äußeren‘ und ‚inneren‘ Seite. Für die biblische Ganzheitsauffassung des Menschen läßt sich beides nicht trennen; aber entscheidend ist das Innere, das Herz, von dem aus das Tun des Menschen gesteuert wird.“

²³⁶ Schweizer, *The Good News according to Matthew*, S. 325, S. 16

Mt lässt nicht nur die Erklärung des jüdischen Brauchs weg – so wie Schnackenburg -, sondern erwähnt auch nicht, dass dieser Korban heißt. Ferner versucht Mt auch den Konflikt zu den Pharisäern zu beschwichtigen - ohne sie deshalb zu verteidigen. Auch „noch viele andere überlieferte Vorschriften“ (7,4) fehlt bei Mt bzw. auch Menschentradition (7,8) und unreine Hände (7,5). Im Gesamten hebt Matthäus einfach die Wichtigkeit von reinen Gedanken hervor. „He thus consistently emphasizes the distinction between mere observance of ritual requirements and sins of the tongue in the sense of speaking evil against others.“

In Mk wird ganz offensichtlich nicht mehr danach gelebt, während Mt lediglich Ungehorsam demonstriert! Andererseits könnte das die Mt-Leute in Syrien von der Synagoge unterschieden haben. Der Sabbat kann es auf jeden Fall nicht sein, denn diesen hat/haben die Mt-Gemeinde(n) noch gehalten.

²³⁷ Ebd., S. 328.

²³⁸ Saldarini, *Matthews Christian-Jewish community*, S. 134-139.

Zwar macht mit ungewaschenen Händen essen nicht unrein, jedoch verteidigt Mt die biblischen Vorschriften, die hier in einer verständlichen Spannung zum Judentum seiner Zeit stehen. „His opponents’ reform program for Judaism stresses a number of purity and dietary customs which in Matthew’s view detract from the observance of the Ten Commandments (5,19) and justice, mercy, and faith (23,23).“

Diese Spannung zwischen Tradition und Bibel ist hier klar ausgebreitet (15,2-3). Die Pharisäer irren, obgleich sie durch Gottes Autorität zu handeln glauben. „By interpreting handwashing as human tradition, Matthew tries to rob it of its authority and divorce it from the commandments of God, which he consistently defends all through the gospel.“

Die Tradition des rituellen Händewaschens wird zurückgewiesen. Die Reinheitsgebote ganz allgemein aber nicht (15,17). Mt sagt nicht wie Mk, was immer in einen Menschen reingeht, macht ihn unrein, sondern „it passes through and is gone.“ Diese Interpretation wird im Folgenden aber nicht erhellt. „... he keeps the saying gnomic and vague, because he is not drawing the firm and reasonable conclusion that purity is to be rejected.“ Der Punkt ist ganz einfach der, dass in Mt 15,1-20 Moral über Reinheit steht.

Wenn Matthäus das rituelle Händewaschen als traditionellen Brauch klein redet, dann bricht er deshalb nicht zwangsläufig mit dem gesamten Judentum. Wie ich schon mehrmals erwähnte, war das Judentum zur damaligen Zeit um einiges vielfältiger als man lange Zeit annahm.²³⁹ Die Diskussion vollzieht sich folglich innerhalb der Grenzen des Judentums, auch wenn die Praxis des rituellen Händewaschens von der von Matthäus kritisierten Pharisäergruppe angeprangert wird. Inwiefern verweist aber nun der Vers 11 auf das rituelle Händewaschen bzw. inwieweit auch auf die Speisegebote?

Die von Frankemölle hervorgehobene Spannung zwischen Vers 2 und 11 kann letzten Endes nicht gänzlich geklärt werden. Frankemölle sieht in den Menschen-nicht-unrein-machenden-(äußerlichen)-Dingen Speisen miteingeschlossen. Der „ἄρτος-Begriff“ in Vers 2 kann bei den Synoptikern für Essen auch ganz allgemein stehen (Mk 3,20; Lk 15,17). Matthäus fügt jedoch im Vergleich zu Markus in 15,2b vor dem Nebensatz ein „ὅταν“ ein, was den Verweis auf das Brot in eine gewisse Distanz zum rituellen Händewaschen bringt. Ferner fällt sofort die matthäische Streichung der Formel „καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα“ – die vom überwiegenden Großteil der Textzeugen belegt ist – aus Markus 7,19 auf. Schlussendlich zeigt sich auch eine erhebliche Reduktion von 13 Vergehen (Mk 7,21) auf 7 in Matthäus 15,19. Die matthäischen Vergehen können wiederum „in gut prophetischer Tradition“ in Übertretungen des Denkens, des Redens und des Tuns unterteilt werden.²⁴⁰

In Vers 11 geht es um die Unterscheidung von Außen und Innen, die sich wiederum, wie Schnackenburg ausführt, in den größeren Kontext des biblischen und ganzheitlichen Menschenbildes stellt. Das Brot aus Vers 2 würde dann zur Außenwelt gehören, die den Menschen nicht unrein machen kann. Das Bindeglied „ὅταν“, dass, wenn es als „wenn“ übersetzt wird, könnte eine zeitliche Ferne zum Hauptsatz anzeigen und die Eindeutigkeit der Außendimension aus Vers 11 etwas fragwürdiger machen. Die Verkürzung auf 7 Vergehen darf vermutlich wie in 12,1f als ein weiterer Verweis auf die Höherwertigkeit von Moral – im Vergleich zum Ritual – und vor allem auch von Barmherzigkeit gelesen werden. Moral und

²³⁹ Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 227.

„The debate over washed or unwashed hands continued into the rabbinic period, as J. Neusner has shown. *M. Yad* 1:1 and *Hag.* 2-5 capture the ongoing discussion of this issue. There is no indication, despite Mark 7:3 („the Pharisees and all the Jews“), that all Pharisees followed this particular interpretation of defilement. There were divisions within Pharisaism as well, and Matthew may have been taking aim at a certain Pharisaic group and interpretation.“

²⁴⁰ Wong, S. 82.

Barmherzigkeit sind Werte, für die insbesondere die von Matthäus zitierten Propheten wie Hosea, Jesaja und Ezechiel eingestanden sind. Ähnlich wie das Jesajazitat aus 15,8-9 ist auch die hier benannte Prophetenparallele keine allumfassende, sondern an eine spezifische Gruppe gerichtete Ritual- und Gesetzeskritik. Die Bedenken an der Unzweifelbarkeit der Parellele von Außen, d.h. rituelles Händewaschen und Speisen, und Innen, den Gedanken etc., wie sie Frankemölle andeutet, finden in der matthäischen Streichung des Zusatzes aus 7,19b ihre letztliche Bestätigung.²⁴¹ Da folglich in 15,1-20 das Eine wie auch sein Gegenteil geschlussfolgert werden können bzw. die Argumente für die Bewahrung der Speisegebote in Matthäus nicht eindeutig genug sind, will ich diese Diskussion im Folgenden auf die Verse 15,21-28 ausweiten.

II.II.ii.) 15,21-28

Für Sim ist dieser Abschnitt ein Beweis par excellence für die fortbestehende Einhaltung der Speisegebote in Matthäus. Dafür spricht vor allem der Umstand, dass Jesus bei der Kananäerin nicht zukehrt und sich das Gespräch im rein theoretischen vollzieht.²⁴² Konrad stimmt mit Sim

²⁴¹ Ritt, Hubert, Art. *λόγος*, in: Exegetical Dictionary of the New Testament, Band 2, (Hg.) Balz, Horst, Schneider Gerhard, S. 357.

Eine weiterer Problempunkt, der vielleicht noch zusätzlich behandelt werden hätte können, ist der „*λόγος*-Begriff“ aus 15,12. Dieser kann im Sinne eines „Wortes“ – das wäre eine Übersetzungsmöglichkeit - allein auf den vorhergehenden Vers und damit auf die Unterscheidung von Innen und Außen oder im Sinne einer „Rede“ – das wäre die zweite Übersetzungsmöglichkeit - auf die ganze Perikope verweisen. Bezieht sich das Entsetzen der Pharisäer nur auf die Dichotomie von Außen und Innen, dann wäre der Kritik Frankemölles, der diese ebenfalls sehr stark hervorhebt, mehr Gewicht zu verleihen. Im anderen Fall – also dann, wenn vor allem Jesu Gleichgültigkeit dem rituellen Händewaschen gegenüber, in den Blick kommen soll – würde Frankemölles Kritik aufgeweicht werden. Aber weil folgender Leitsatz, „the basic principle is that the meaning of the word is always to be found from the biblical context“, vor allem im Bezug auf den *λόγος*-Begriff gilt, ist es nahezu unmöglich sich hier auf eine genaue Bedeutung festzulegen.

²⁴² Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, S. 248-250.

In der markinisch-matthäischen Gegenüberstellung zeigen sich einschneidende Veränderungen. In Mk 7,1-30 geht Jesus zur Syropalästinierin und scheut in keiner Weise ihr Haus zu betreten. Es ist vielleicht sogar von einer Brotgemeinschaft auszugehen. Dadurch erklärt Mk alle Speisen für rein – was im Grunde nur bestätigt, was schon an früherer Stelle gesagt wurde. „There is no longer any barrier to table-fellowship between Jews and Gentiles, and by the end of the pericope the Gentiles share the same status as the Jews.“ In Mt 15,1-20 hingegen ergänzt Mt vieles um den jüdisch-nichtjüdischen-Unterschied manifest zu machen. Dieses Mal ist es die Frau aus Tyrus und Sidon, die zu ihm kommt – es steht nur geschrieben, dass Jesus sich zurückzog: womöglich hat er nichtjüdisches Land nicht einmal betreten; in Mk auf jeden Fall geht er nach Tyrus und Sidon – und sie treffen sich im Freien. Die Rede über das Brot vollzieht sich vollkommen im Theoretischen ohne handlungsmäßigen Vollzug – entgegen Mk. „This editorial change presents Jesus acting fully in accordance with the social conventions which Jews adopted in their dealings with Gentiles, and it forestalls any suggestion that he broke down the barriers between the two ethnic groups by sharing a table with a Gentile. [...] This typically Jewish attitude would have made it impossible for there to have been law-free Gentiles mixing freely with law-observant Jews in the Matthean community, and this provides further evidence for the view that any Gentiles who became

überein – weniger auf Grund von 15,21-28, sondern wegen Konradts Überzeugung, dass in 15,1-20 nicht von einer allgemeinen Kritik der Reinheitsgebote die Rede sein kann. Es ist bei ihm aber schwerlich eine Brotgemeinschaft mit konvertierten Nichtjuden vorstellbar, denn der Ausgang dieses Abschnittes ist nur deshalb so freundlich, weil die Kananäerin großen Glauben hat – ihre Beharrlichkeit trug nichts zur Sache bei. In anderen Worten geht es hier nach Konradts Überzeugung nicht so sehr um die Frage der Speisegebote, sondern um eine Vorschaltung der universalen Nichtjudenmission, die einzig und allein den Glauben zur Voraussetzung hat.²⁴³ Dieser Meinung verschließt sich wiederum Overman, indem er unter Verweis auf Davies und Allison davor warnt diese Geschichte als „joyful acceptance of Gentiles“ zu lesen. Matthäus lässt nach Overmans Verständnis hier tief in die gemeindeinternen Konflikte mit Nichtjuden blicken. Die Kananäerin stellt insofern den Prototyp eines Proselyten dar, der alle verhaltensmäßigen Voraussetzungen für die „Mitgliedschaft erfüllt“.²⁴⁴ Schnackenburg hält den jüdisch-

members of the evangelist's group would have converted to Judaism and observed the law as a matter of course.”

²⁴³ Konradt, S. 63-70.

In diesem Abschnitt ist nach Konradt das ganze Matthäus prägende Kontrastprogramm von Judentum und Nichtjudentum angelegt. Das verdeutlicht sich in den biblischen Bezeichnungen „Kananäerin“ - für die markinische Syrophönizierin -; Tyros und Sidon (Jes 23,1-18; Jer 25,22 u.a.) – anstelle von Tyros allein wie bei Markus - und „den Kindern Israels“ im Kontrast zu den Hunden, die für die Nichtjuden stehen. Dieses Kontrastprogramm erreicht schlussendlich in der Gegenüberstellung von denen, die am Tisch sitzen und jenen, denen unter dem Tisch „Brocken“ ihrer Herren zufallen, seine Klimax. „Beachtung verdient in diesem Zusammenhang, dass Matthäus im Argument der Frau in V. 27 ‚die Brocken der Kinder‘ durch ‚die Brocken, die vom Tisch ihrer Herren herabfallen‘ ersetzt hat. Dies soll schwerlich die Vorzugsstellung Israels unterstreichen, denn ‚Kinder‘ und ‚Herren‘ sind sicher nicht gleichzusetzen. Matthäus verlagert den Akzent vielmehr vom Brot als Besitz der Kinder auf den κύριος, der dem Mahl vorsteht und das Brot gibt.“ Der Herr ist freilich Jesus und somit hängt das Heil nicht von Israel, sondern dem von Gott gesannten Messias allein ab. „Die beschriebene Akzentverlagerung in V. 27 bewirkt dabei jedoch, dass das Heil nicht ‚statisch‘ – eben als Besitz -, sondern ‚relational‘ als den ‚verlorenen Schafen‘ gewährte Gabe in den Blick kommt und damit die ‚Heiden‘ nicht Anteil an etwas erhalten, was Israel ‚gehört‘ (die Brocken der Kinder), sondern Jesus gibt.“

²⁴⁴ Overman, *Church and Community in Crisis*, S. 228-231.

Overman versucht in dieser Perikope keinesfalls die geringschätzig Gegenüberstellung von Judentum und Nichtjudentum zu kaschieren oder zu leugnen. Overman zeigt in weitverzweigten Literaturhinweisen, inwiefern die Nichtjudenfrage andere Juden (Mos. 2,43; Spec. 1.97 u.a.), aber auch anderen „Christen“ (Röm 9,25-30; Apg 15,1-20) beschäftigte. Für Mt handelt es sich hier laut Overman aber „wohl“ – wengleich er sich nicht ganz sicher ist - eher um ein randständiges Thema. „His rather veiled discussions about this matter [...] do not compare to Paul, the Acts of the Apostels, or Philo in the degree and vigor with which the gentile question is pursued.“ Andererseits geht Overman von einer Nichtjudenpräsenz, wiewohl auch recht kleinen, in Matthäus aus. „This may have been a rather new phenomenon for Matthew's group, and such Gentiles were not present in the Matthean community in any significant number.“ Dieser Mangel an Auseinandersetzungen erklärt dann auch seine kategorisch schlechte Haltung den Nichtjuden gegenüber. Die hier erwähnte Kananäerin ist freilich nicht als herkömmliche Nichtjüdin zu verstehen, denn ihr wird der Christustitel „Sohn Davids“, und die prägnanten Gebete „Hab Erbarmen mit

nichtjüdischen-Kontrast in diesem Abschnitt – wie alle vorhergehenden Exegeten – aufrecht, jedoch unter gleichzeitiger, wenn auch dezenter, Abschwächung. Er sieht ferner, ähnlich wie Konradt, in dieser Erzählung eine Verheißung des Heils – ebenfalls Dank Jesu barmherziger Grundhaltung - an die Nichtjuden. Die Haltung Jesu zuletzt soll den matthäischen Judenchristen zeigen, dass sich Jesus einem Nichtjuden nicht entzieht, wenn dieser großen Glauben hat bzw., dass der eigene Glaube durch ihr Beispiel in Frage gestellt werden darf/kann.²⁴⁵ Frankemölle schließlich geht von gemischten Gemeinden aus, die sich sowohl auf ihr religiöses Erbe „Israel“ als auch auf ihre weltumspannende (hellenistische) Dimension verpflichtet fühlen sollen. Die Kananäerin steht in diesem Fall für den nichtjüdischen Teil in Matthäus – der dies auch bleiben darf -, der aber ebenfalls seiner glaubensmäßigen Herkunft – als vom Judentum herkommend – zu gedenken und zu danken hat.²⁴⁶

mir, Herr“ bzw. „Herr hilf mir“ in den Mund gelegt. Abgesehen davon unterwirft sie sich Jesus indem sie vor ihm niederkniet bzw. erweist sie sich als Frau mit großem Glauben – „only in Matthew is it exclaimed“, dass ihr Glaube groß ist. Overman schlussfolgert deshalb, „[that], although a Gentile, she is a Matthean Jew in good standing. She behaves and believes in accordance with the community rules.“ Im Bezug auf den größeren Kontext des Matthäus bedeutet das: „As with many other Jewish communities in the Roman period, Gentiles could be involved an, to some degree, already were. But they had to participate by the rules and traditions of the community. That is, there was no indication that there was another set of rules or interpretations for Gentiles.“

²⁴⁵ Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 143-144.

Mk 7,27 – „laßt zuerst die Kinder satt werden“ – wird in Mt zu, „es ist nicht recht, dass man den Kindern ihr Brot nehme...“ „Als Jude vermeidet Jesus das Betreten eines heidnischen Hauses (vgl. 8,8)“. Die Kananäerin könnte von den Jüngern in ihrem Bitten und Flehen unterstützt werden. Mit „ἀπολύω“ wird aber nur in Lk 13,12 die Befreiung von einer Krankheit bezeichnet. Die Jünger wollen offensichtlich, dass Jesus die Frau wegschickt. Interessanterweise ist bei Schnackenburg die Bezeichnung „κυνάριον“ lange nicht so negativ behaftet, wie bei den anderen. „Der Ausdruck kann im Bild von der Hausgemeinschaft bleiben – die Juden kannten auch Haushündchen. Dann deutet das Bild zwar den Abstand von den Kindern an, aber nicht in einem gehässigen Sinn.“ Das Gesamtbild in seinen kontrasthaften Konturen wird dadurch etwas ausbalanciert.

²⁴⁶ Frankemölle, *Matthäus, Kommentar*, Band 2, S. 206-209.

Die Perikope über den Glauben der Kananäerin ist sprachlich sowie auch inhaltlich in große Übereinstimmung mit der Geschichte des Hauptmannes aus dem achten Kapitel gebracht worden. „In beiden Geschichten geht es dabei offenbar letztlich um die Aufhebung einer Ausgrenzung. Allerdings wird er sich daran erinnern (der Leser), daß diese narrativen Entfaltungen der Annahme von Heiden keineswegs die immer wieder in der Literatur behaupteten großen Ausnahmen im MtEv sind.“ Nach Frankemölles Verständnis enthält das Mt-Evangelium im gleichen Maße israelzentrierte partikularistische wie auch weltumspannende und an alle Völker gerichtete Elemente. Das manifestiert sich in der gleichzeitigen Sendung zu Israel und zu den Völkern. Verständlicherweise sind deshalb Rede über die „Wirklichkeit Gottes“, wie sie dies die Bergpredigt und das 13te Kapitel beinhalten, sowohl an „jüdische und heidnische Zuhörer“ gerichtet.

Beide Dimensionen liegen in diesem Abschnitt in verzahnter Form vor. Durch den Appell an die exklusive Mission an Israel soll der Leser in der Figur der Jünger daran erinnert werden, dass trotz der mittlerweile weitverbreiteten Nichtjudenmission, die Juden auch weiterhin Ziel von Konvertierungsversuchen bleiben

Kurz gefasst, könnte man vielleicht grobflächig von zwei Interpretationssträngen sprechen: demjenigen zuerst, der aus dieser Perikope jüdisch-nichtjüdische-Auseinandersetzungen extrahiert; und dann jener, der darin den Übergang zur Nichtjudenmission angekündigt bzw. schon verwirklicht sieht. Nach meinem Erachten müssen sich diese aber nicht zwangsläufig widersprechen.

II.II.ii.i.) Nichtjudenmission in 15,21-28

Ich möchte mich zuerst dem zweiten Punkt, der Nichtjudenmission, zuwenden. Dafür sprechen sich vor allem Schnackenburg, Konradt, aber auch Frankemölle aus. Konradts Ermahnung zu Flexibilität stimmt mit meiner Darstellung des matthäischen Erwählungsgedankens überein, der nach dem deuteronomistischen Geschichtswerk nicht als unerlässliches und ewiges Erbe eines Volkes angesehen werden kann. Für Konradt ergeht dieses Erbe über Jesus allein – somit nicht mehr über den Umweg Israel - an die Nichtjuden. Das leitet Konradt aus 15,27 ab, wo die Brotkrümel vom Tisch „τῶν κυρίων αὐτῶν“ fallen. Ich kann Frankemölles dichotomischer Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Elementen in dieser Perikope nicht viel abgewinnen,²⁴⁷ denn der κύριος-Begriff erscheint schon in geballter Häufigkeit in den Weisheitsprüchen Salomos (27 Mal, 1,1; 7,9 etc.), dann aber vor allem in der LXX, bei Philo von Alexandrien und Flavius Josephus.²⁴⁸ Ich finde es deshalb unpassend ihn als typisch universalistisch-hellenistischen Terminus zu vereinnahmen – so als ob dies von Matthäus

müssen. Analog dazu müsste trotz oder gerade wegen der Auseinandersetzungen mit den Pharisäern, der Glaube „an Gottes Selbsterschließung in ‚Jesus‘ als ‚Immanuel‘ nicht durch Abgrenzung vom jüdischen Glauben“ gewonnen werden, „sondern gerade in Identifizierung mit diesem.“

Konkret macht lässt sich das in der gleichzeitigen Ansprache „Sohn Davids“, was eindeutig jüdischer Herkunft ist, und „Kyrios: Herr“, was einem universalistisch-hellenistischem Titel entspricht. Oder auch in der Sendung Jesu in „heidnische Städte“. „So entspricht es [...] der doppelpoligen Sendung des „Sohnes Davids“ und des „Sohnes Abrahams“ zu Juden und Heiden.“ Die Auseinandersetzungen mit der fortwährenden Israel- und anwachsenden Nichtjudenmission drückt sich in Matthäus durch „gemischte Gemeinden“ und in Form von jüdisch-nichtjüdischer „Mahlgemeinschaft“ aus.

²⁴⁷ Die zweite jüdisch-nichtjüdische Unterscheidung zwischen Söhne Davids und Söhne Abrahams hinkt ebenfalls, denn Abraham nehmen sich in 3,9 offenbar gerade die Pharisäer zum Vater.

²⁴⁸ Bietenhard, Hans, *Lord, Master*, in: *Dictionary of New Testament Theology*, Band 2, Michigan, 1986, S. 512-513.

Im NT wird der Begriff vor allem von Lk und Paulus benützt, weil sie sich an griechischsprachige Gemeinden richten. „The fact that kyrios is one of the most frequently used words in the NT is in accordance with its varied use in the LXX.“

intendiert war. Darüber hinaus darf nicht überall dort wo „κύριος“ steht, Gott(-Vater) oder Jesus gelesen werden; erst recht nicht, wenn dieser Begriff wie in 15,27 im Plural steht.²⁴⁹

Schnackenburg führt eine moderate Abschwächung durch die Neudefinition von „κυνάριον“ ein. Ich glaube, dass der von Schnackenburg angesprochene Wohnhauscharakter in diesem Abschnitt wichtig ist. Trotzdem ändert die Bezeichnung „kleiner Hund“, auch wenn sie in diesem Falle die Haustiere der Juden bezeichnen mag²⁵⁰, nichts an der damit stets noch einhergehenden und äußerst negativen Konnotation von „Goi“ (״גוי״). Die Kananäerin – was eine weitere passende Bezeichnung wäre – bleibt eine Fremde für das Volk Isreal und ist somit vom himmlischen Mahl ausgeschlossen.²⁵¹ Schnackenburg beschreibt des Weiteren die Jünger mit einer sich der Frau gnädig erweisenden Aufforderung an Jesus – sie nämlich zu heilen. Nach Ansicht der überwiegenden Mehrheit der Bibelübersetzungen ist hier aber die zweite Übersetzungsbedeutung von „ἀπολύω“ zu lesen, die „wegsenden oder entlassen“ bedeutet und die Jünger dem Verhalten Jesu angleicht.

Nun zeigen sich einerseits interessante redaktionelle und insbesondere inhaltliche Parallelen zur Geschichte des Hauptmannes aus dem achten Kapitel. Wenngleich verhaltener und weniger offensichtlich, so lässt Jesus den Hauptmann beinahe leer ausgehen – im Kapitel über den Hauptmann habe ich gezeigt, dass die Verbform, die Matthäus Jesus in den Mund legt, große Zweifel über sein Kommen ausdrückt. Und es ist zuletzt seiner Unerschütterlichkeit zu verdanken, dass Jesus seinen Sohn/Diener heilt. Gleiches, wiewohl in noch viel intensiverer Weise, können wir auch bei der Kananäerin feststellen.²⁵² Eine weitere – gewisse – Übereinstimmung lässt sich in ihrem unerschütterlichen Glauben an Jesus, als denjenigen, der über die göttliche Macht/Gabe zur/der Heilung verfügt, erkennen. Die Kananäerin deutet dies

²⁴⁹ Die Frage, ob eine Pluralformulierung von Gott nicht als Blasphemie und Mehrgötterkult interpretiert werden kann, ist in diesem Zusammenhang - glaube ich - mehr als angebracht.

²⁵⁰ Dabei sei vor allem davor gewarnt unsere liebevollen Assoziationen von Haustieren so ohne weiteres auf diejenigen Palastinas des ersten Jhdts. n.Chr. zu übertragen.

²⁵¹ Mello, Alberto, *Evangile selon Saint Matthieu: commentaire midrashique et narratif*, übersetzt aus dem Italienischen von Aimée Chevillon, Paris, 1999, S. 187.

²⁵² Davies, Allison, Band 2, S. 551-552.

Diese Frau gilt als Modell, wenn es um die Beharrlichkeit im Glauben geht, „and more than one commentator has recalled the tale of Jacob wrestling with the angel.“

Die Ausschließlichkeit des Glaubens – wie er in „gewissen“ Ansätzen bei Overman, dann aber vor allem bei Frankemölle, zu finden ist – in Verbindung mit der Kananäerin finde ich deshalb überspitzt. In Analogie zum Hauptmann zeigt sie großen Glauben, aber auch ähnlich große Beharrlichkeit.

durch die Begriffe „Sohn Davids und Herr“ an, der Hauptmann seinerseits durch den Vergleich zwischen seiner irdischen Autorität und jener göttlichen Jesu.

Durch den Vers 15,24 wird die missionspezifische Dimension dieser Perikope in Beziehung zu 28,19-20 gesetzt. Wie ich im Kapitel „Mission“ ohnedies schon angedeutet habe – so hat sich die Nichtjudenmission noch nicht wirklich vollzogen und 15,24 bzw. 28,19-20 wären dann als matthäischer Aufruf an seine Gemeinde(n) zu verstehen. So gesehen würde schließlich auch die Jüngerhaltung der widerspenstigen Haltung der Gemeinde(n) entsprechen.²⁵³

II.II.ii.ii.) Frage nach der gemeindeinternen Bedeutungsdimension der Kananäerin

Laut Overman stehen diese Perikope und das Verhalten der Frau für den nichtjüdischen Prototyp an Matthäusgläubigen. Die hier aufgezählten Charaktereigenschaften wie Glaube an Jesus, Christusbekenntnis, Gebet etc. finden sich jedoch auch an anderen Stellen, so z.B. auch in der Erzählung der Weisen aus dem Morgenland. Im zweiten Vers des zweiten Kapitels kommen die Weisen um den König der Juden²⁵⁴ zu sehen und ihn anzubeten, wobei hier Matthäus den exakt gleichen Begriff - „προσκυνέω“ - wie in 15,25 benützt. Die Weisen huldigen Jesus und kehren dann wieder in ihr Heimatland zurück. Die Kananäerin schließt sich in jedem Fall weder den Jüngern noch der Volksmenge an. Für Overman ist die Konversion eines Nichtjuden in das Judentum anscheinend „nur“ mit dem Halten der Gebote verknüpft, so dass in der römischen Zeit immer mehr Nichtjuden in den Synagogen Aufnahme fanden.

Meines Erachtens unterschätzt Overman die Bedingungen zur Konversion für Nichtjuden um einiges. Bohak hingegen zeigt, dass Konversionen auf Grund der kulturellen und religiösen Hürde zwischen Judentum und Nichtjudentum eher selten waren. Die Begehung des Sabbats, Speisevorschriften und die Beschneidung waren keine leicht zu nehmende Hindernisse. De facto war das Interesse groß, die Anzahl an schlussendlichen Konversionen jedoch klein.²⁵⁵ Aus dieser

²⁵³ Schweizer, *The Good News according to Matthew*, S. 329.

Schweizer hinterfragt kritisch, ob wie in 14,15, die Jünger vielleicht die Mt-Leute widerspiegeln, die selbst auch kein wirklich reges Interesse an der (Nichtjuden-)Mission hatten.

Wenn 14,15 auf Juden – hier ist ja die Sprache vom ὄχλος – und 15,23 auf Nichtjuden anspielt, dann beträfe die Trägheit zur Mission beide Volks-/Völkergruppen. Das entspricht auf jedem Fall 9,36f.

²⁵⁴ In 27,11 bestätigt Jesus die Anfrage Pilatus', ob er der König der Juden sei, positiv. Es ist entsprechend der matthäischen Theologie nicht von einem irdischen, sondern einem himmlischen Reich die Rede. Kurzum Jesus bestätigt mit diesem Titel seine Messianität in Mt.

²⁵⁵ Bohak, Gideon, *Gentile Attitudes toward Jews and Judaism*, in: *The Erdmans Dictionary of Early Judaism*, (Hg.) Collins, John J., Harlow, Daniel C., Michigan, 2010, S. 669-670.

Entwicklung geht das Phänomen der „Gottesfürchtigen“ hervor. Aus der heutigen Sicht lässt sich schwerlich sagen wer und was damit genau gemeint ist. Eine erste Hypothese erblickt dahinter eine Bewegung von Monotheismussympathisanten, die aber die jüdischen Gebote nicht einhalten wollten/konnten. Dabei war vor allem die Beschneidung für die Männer eine kaum überwindbare Barriere. Eine andere Hypothese geht auch von Nichtjuden aus, die aber zumindest einen kleinen Teil der Gesetze – wie die in den sybillinischen Orakeln beschriebene Enthaltung von Götzendienst, Mord und sexueller Unzucht, wobei dies wirklich das Minimalmaß, war um Gottes Wohlwollen zu erlangen – hielten.²⁵⁶ Inwiefern diese Bewegung für das Christentum von Relevanz war, zeigt sich durch deren häufige Erwähnung in der Apostelgeschichte (10,2; 13,16. 26. 43. 50; 16,14 u.a.).²⁵⁷ Wenn sich die Gottesfürchtigen in der Nähe von Synagogen aufgehalten haben, dann ist auch davon auszugehen, dass sie mit der/den Matthäusgemeinde(n), die - wie schon öfters erwähnt im ersten Teil der Arbeit - gerade aus der Außenperspektive kaum bis gar nicht vom Hauptjudentum unterschieden werden konnte(n), in Kontakt gekommen sind.²⁵⁸ Diese Gottesfürchtigen dürften im Umfeld des Matthäus wenige gewesen sein. Vielleicht legen die Weisen aus dem Morgenland für sie Zeugnis ab. Im Falle des Hauptmannes aus Kafarnaum und der Kananäerin bin ich aber überzeugt, dass sie nicht nur die Funktion einer Nichtjudenmissionsankündigung haben, sondern eben auch die Präsenz von Nichtjuden im Umfeld des Matthäus anzeigen.

Nach diesem Exkurs über die Gottesfürchtigen, nun wieder zurück zu 15,21-28. Schweizer und Schnackenburg machen auf die Doppeldeutigkeit des Bewegungsablaufes in 15,22 aufmerksam.

Bohak meint, dass die nichtjüdische Bevölkerung gespalten war : einerseits ging vom jüdischen Glauben eine große Anziehungskraft aus, andererseits war die kulturelle Kluft so groß, dass manche sich sogar über die jüdischen Bräuche lustig gemacht haben. Kaiser Caligula z.B. lässt jüdische Legaten zu sich an den Hof rufen. Über diese fällt er jedoch in Spott und Hohn, indem er den unaussprechlichen Gottesnamen rezitiert bzw. sich über ihre Schweinefleischenthaltung lächerlich macht.

Gerade aber am Sabbat lockten viele Synagogen neugierige Nichtjuden an. Unter diesen Leuten befanden sich auch manche, die gewisse Gebote hielten, somit in einer schwer definierbaren Nähe zum Judentum standen.

²⁵⁶ Neusner, Jacob, Green, William, *Dictionary of Judaism in the biblical period*, New York, 1999, S. 247-260.

²⁵⁷ Burns, Joshua E., *God fearers*, in : *The Erdmans Dictionary of Early Judaism*, (Hg.) Collins, John J., Harlow, Daniel C., Michigan, 2010, S. 681.

Lukas lässt uns leider auch nicht tiefer in dieses Phänomen blicken. Seine stereotype Darstellung – die Gottesfürchtigen bekehren sich nahezu „naturgemäß“ zum Christentum – verhehlt, ob diese zuvor „heidnisch“ oder „jüdisch“ gelebt haben.

²⁵⁸ Saldarini, *Matthews' Jewish-Christian Community*, S. 160.

„Gentile followers of Jesus, especially if they were few in number, may have related to the Matthean group in the same way, without compromising its Jewishness.“

Nach ihrem Dafürhalten kann der griechische Text sowohl auf die Herkunft der Frau hinweisen: dann wäre die Frau aus Tyrus und Sidon und würde Jesus irgendwo auf dem Weg zu ihm nach Galiläa begegnen; als auch auf den örtlichen Bewegungsverlauf: in diesem Falle würde die Frau gerade eben aus einem der zwei Dörfer Jesus entgegenlaufen, womit der Schauplatz ein nichtjüdischer wäre. Man muss sich meines Erachtens mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben. Davies und Allison haben nachdrücklich gezeigt, dass Jesus bei einer Reise nach Cäsarea Philippi, das er durchqueren/passieren musste, wenn er Richtung Tyrus und Sidon marschierte, durch altisraelisches Gebiet gereist wäre, das zur Zeit des Matthäus immer noch von den ehemaligen Nordstämmen Israels bewohnt war – er hätte folglich, die von Juden bewohnten Gebiete nicht verlassen.²⁵⁹ In 7,24 schreibt Markus ferner, dass Jesus in das Gebiet „Tyrus“ weiterzog. Mt 15,29 verzeichnet eine Rückkehr ans Ufer des Galiläischen Meeres ohne Beschreibung des Ausgangspunktes. Ich gehe deshalb in Übereinstimmung mit Melo von einer Matthäusscheue, Jesus in nichtjüdischem Lande auftreten zu lassen, aus.²⁶⁰ Es ist die Kananäerin, die sich, wie im Gleichnis, besondere Mühe geben muss, um Jesus zu begegnen. Diese Bewegung entspricht jener der Gottesfürchtigen, die am Sabbat oder zu anderen Gelegenheiten den Festlichkeiten der Matthäusgemeinde(n) beiwohnen wollten.

Nun verbleibt die Frage, wie konkret sich diese Partizipation verwirklichen konnte. Baudoz denkt in Markus an eine Mahlgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden, würde aber in Matthäus selbst nicht wirklich so weit gehen. Nichtsdestoweniger kann er sich auch in Matthäus ein gemeinsames „eucharistisches Mahl“ von Juden und Nichtjuden vorstellen – ob sich das schon vollzogen hat oder rein antizipierend-theologische Spekulation über das Eschaton oder als Konsequenz von 28,19-20 zu verstehen ist, sagt Baudoz leider nicht.²⁶¹ Baudoz übersieht meines

²⁵⁹ Davies, Allison, Band 2, S. 546-547.

“As a matter of history, Jesus himself probably never left the boundaries of Jewish population.” Tyrus und Sidon ragten weit bis ins Landesinnere. Wenn Jesus von Galiläa nach Cäsarea Philippi wollte, “he would of necessity have to touch Tyrian territory.” Dieser Teil gehörte einst zu Israel und war auch noch zur Zeit Jesu überwiegend von alten israelischen Nordstämmen besiedelt. Davies und Allison schlussfolgern: “Jesus as a Jew confined his energies to reaching his own people.”

²⁶⁰ Mello, S. 286.

„Il est décrit un déplacement en direction de Tyr et de Sidon, mais il n'est pas dit que Jésus rejoigne ces villes. Au contraire, on dit que la femme était ‚sortie de ces frontières.‘ Jésus et la femme se rencontrent, pour ainsi dire, à mi-chemin entre la terre d'Israël et le territoire ‚cananéen‘, c'est-à-dire païen : tous deux ont en commun un mouvement de sortie. Et pourtant c'est la femme qui franchit la frontière, pas Jésus.“

²⁶¹ Baudoz, Jean-Francois, *Les Miettes de la Table, Étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15, 21-28 et de Mc 7, 24-30*, Paris, 1995, S. 318-323.

Erachtens in seiner Auslegung mehrere Sachverhalte. Wie ich schon bemerkt habe, geht Jesus nicht in nichtjüdisches Gebiet. Noch bemerkenswerter ist die Theorielastigkeit in der matthäischen Fassung des Diskurses zwischen Jesus und der Kananäerin – Sim, aber auch Schnackenburg, haben zu Recht festgestellt, dass Jesus in Matthäus weder in einem nichtjüdischen Haus einkehrt noch mit der Kananäerin selbst Mahlgemeinschaft hält. In Markus 7,27-28 scheint es, als ob die Kananäerin zu Tische sitzt und das Gespräch durch eine Mahlzeit noch mehr Lebendigkeit und Unmittelbarkeit erfährt. Im Gegensatz dazu kommt Jesu Brotverweis in Matthäus 15,16 äußerst unerwartet.²⁶² Dieser bleibt dementsprechend abstrakt und theoretisch und bricht dann ähnlich abrupt auch wieder ab.

In Baudoz' Arbeit findet sich bedauerlicherweise auch keine Angabe zur Differenz von „jüdischem Mahl“ und „eucharistischer Feier“. Baudoz kommt deshalb zur überhasteten Konklusion, dass die Wendung „er brach das Brot“ im Neuen Testament immer einen eucharistischen Rahmen impliziert. Schnackenburg seinerseits kann zwar auch nicht zur Gänze eine eucharistische Implikation in 14,13f ausschließen, meint aber, dass in 26,17-30 vielleicht an Jesus barmherziges Handeln in 14,13f zurückerinnert werden soll. Die Jünger sollen sich in anderen Worten während des letzten Abendmahles nochmals der „Speisung der Viertausend“ gedenken. Ob dadurch 14,13f selbst eine eucharistische Note erhält – sogar als reales Eucharistiemahl verstanden werden kann - ist damit aber nicht gesagt.²⁶³

Baudoz sieht starke Parallelen zwischen den Brotvermehrungserzählungen (14,13f und 15,32f) und 15,21-28. Die Brotvermehrung interpretiert er eucharistisch. Das Brot steht eindeutig im Zentrum. Es wird entgegen genommen, gesegnet, gebrochen und ausgeteilt. In Mt und Mk bleiben nach der ersten Brotvermehrung zwölf und nach der zweiten sieben Körbe übrig. Dadurch versucht Baudoz eine Verbindung zwischen 14,13f und 15,21-28 herzustellen. Nach seiner Auffassung tauchen viele der in 14,13f angesprochenen Elemente vokabelmäßig in 15,21-28 wieder auf. Das schon angesprochene und zentrale Brot erscheint nochmals, dann die gemeinsame Speise und schlussendlich auch die Thematik der Brotreste. Die in 14,20 übriggebliebenen Brote werden konsequenterweise in der Anspielung der Kananäerin auf die Brotkrümmel, die auf den Boden fallen, wieder aufgenommen. Die zwölf Körbe stehen für die zwölf Stämme Israels und sind diesen allein vorbehalten. Das verdeutlicht Jesus, wenn er seine Sendung in 15,24 auf Israel eingegrenzt wissen will. Auf Grund ihrer Hartnäckigkeit bekommt sie aber von dem was ihr rechtmäßig nicht zusteht, wofür Jesus allein sorgt. Daraus schließt Baudoz, dass es sich hier um eine theologische Darstellung einer Eucharistiefeyer geht an der sowohl Juden als auch Nichtjuden teilhaben. Das wird durch das Brotwort („Er brach das Brot“) bestätigt, da dieser Ausdruck nach Baudoz Exegese im gesamten Neuen Testament „de manière exclusive“ eucharistische Feiern der ersten Christengemeinden bezeichnet.

²⁶² Wenn man 15,1-20 als Einleitung zu 15,21-28 liest whrs weniger. Wenn man 15,21-28 für sich alleine nimmt, dann kommt das doch recht unerwartet.

²⁶³ Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, S. 136.

Nach meinem Dafürhalten scheint hier „eher“²⁶⁴ eine Anspielung auf einen jüdischen Brauch vorzuliegen. Der Hausvater hatte bei einem größeren jüdischen Mahl den Vorsitz inne. Er nahm in der Tat auch den Brotfladen am Festtisch in die Hand, sprach einen Segen darüber aus, brach ihn und verteilte ihn unter den Anwesenden. Dieser typisch jüdische Brauch, der in dieser spezifischen Form den Nichtjuden unbekannt war, beinhaltet unter anderem auch die Formulierung des Brotbrechens – sogar mit den gleichen Vokabeln „κλάω“ und „ἄρτος“.²⁶⁵ Der hier kurz skizzierte Ablauf scheint in gebündelter Form im Vers 14,19 vorzuliegen. In 14,15f – dem Bedürfnis nach Essen des Volkes und der Brotmehrung - und 14,20, „...und sie wurden satt...“, zeigt sich ferner, wie sehr hier auf die konkrete Bedürfnisdeckung der Menschen abgehoben wird. In 26,17f handelt es sich freilich auch um ein Mahl. Jedoch werden weder die materielle Bedürftigkeit der Jünger noch das Mahl an sich – in 26,17f geht es vielmehr um die tiefere Bedeutung des Mahles - so stark behandelt wie in 14,15f.

Von all dem einmal abgesehen übersieht Baudoz vollkommen, dass die Kananäerin – im Gegensatz zu Markus – nicht vom Brot der Kinder Israels, sondern von dem der Herren isst. Vielmehr scheint mir in dieser Perikope deshalb eine Parallelentwicklung zu 12,9-14 vorzuliegen, oder, genauer noch, ein Spiegelung zwischen dieser und der vorhergehenden Perikope, d.h. 15,1-28, und 12,1-14. Sie wie 12,9-14 ein weiterführendes Beispiel für 12,1-8 darstellt, so soll auch 15,21-28 das exemplifizieren, was in 15,1-20 ganz prinzipiell gesagt wurde. Kurzum, 15,1-20 und 15,21-28 sind stark miteinander verzahnt.²⁶⁶ Sowohl im 15ten also auch im 12ten Kapitel wird die „versessene“ rituelle Reinheit der Pharisäer angeprangert, um das Verständnis der matthäischen Gemeinde(n) besser hervorzukehren. In beiden Fällen gibt es aber auch ein hierarchisches Gefälle von Moral/Barmherzigkeit und Rituale etc. Das zeigt sich vortrefflich in

²⁶⁴ Das „eher“ zeigt an, dass ich die Hypothese der Eucharistiefeier nicht ganz aus der Diskussion ausschließen will. Zentral scheint sie mir hier aber nicht zu sein.

²⁶⁵ Wanke, Joachim, κλάω, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band 2, Stuttgart, 2. Auflage, S. 729-730.

²⁶⁶ Vgl. Davies, Allison, Band 2, S. 544.

Sie sind anderer Meinung. Nach ihrem Verständnis kann man 15,21-28 nur verstehen, wenn man diese Perikope in den größeren Gesamtkontext des Matthäusevangeliums stellt. Davies und Allison erwähnen ausdrücklich, dass 15,1-20 nicht als Einleitung zu 15,21-28 zu lesen sei.

Ich gebe Davies und Allison Recht, wenn es um die Frage nach der Bedeutung von Mission in 15,21-28 geht. Das Problem der jüdisch-nichtjüdischen-Mahlgemeinschaft ist davon jedoch ausgenommen. Das wird umso eindrücklicher durch die Parallele zu 12,1-14, weil es in beiden Fällen – wenngleich in 15,21-28 weniger offensichtlich für nichtjüdische Leser des 21. Jhdts : wir sind heute stärker als damals mangelnden Geographie-, als auch jüdischen Kult-, und Brauchskenntnissen ausgesetzt – gerade auch dann, wenn es um die Frage nach der Beziehung von kultischer Reinheit und Moral geht.

Jesu Kritik am Korbankult (15,5), - der quer zur Barmherzigkeit Gottes, wie sie sich im Gebot des Elternrespekts²⁶⁷ ausdrückt, steht –, dann im Verweis auf das Herz in Jesaja (15,8-9), zuletzt aber auch in Jesu Erbarmen der Kananäerin gegenüber, auch wenn diese insistieren muss. Dann dürfte in Analogie zu 12,1-14 auch hier als Konklusion von einer Identifikation zwischen Jesus und den Matthäusleuten ausgegangen werden. So wie er nicht mit Nichtjuden Mahlgemeinschaft gehalten hat, so werden auch diese keine Mahlgemeinschaft mit jenen gehalten haben.²⁶⁸ So wie Jesus Gottes Barmherzigkeit über alles gestellt hat, so dürften auch die Matthäusgemeindemitglieder begriffen haben, dass in gewissen Fällen eine Ausnahme gemacht werden kann – abgesehen von dem von Lutz erwähnten Götzenfleisch! Diese Ausnahme dürfte neben Zöllnern und anderen Ausgegrenzten der jüdischen Gesellschaft²⁶⁹ Nichtjuden ebenfalls betroffen haben, wenn auch sicherlich weniger häufig. Kurzum, von einer jüdisch-nichtjüdischen Tischgemeinschaft kann in Matthäus nicht die Rede sein. Das wird umso deutlicher, wenn man das Evangelium auf dem Hintergrund der inner- und außermatthäischen Konflikte liest; die soziale Kohärenz war in der Tat sehr bedeutsam. Diese soziale Kohärenz erweist sich im Rahmen der Hausgemeinden²⁷⁰, die viele Wissenschaftler als Kontext des Matthäus annehmen, umso fataler. Es ist folglich zur Gänze auszuschließen, dass Matthäus mit

²⁶⁷ Leloup, Jean-Yves, *L'absurd et la grâce*, Paris, 1994, S. 38.

Die Aufforderung Vater und Mutter zu ehren entspricht nicht der wirklichen Bedeutung des hebräischen Textes. Das hebräische Wort für „ehren“ (כבוד) steht im Grunde für „Gewicht“. Es geht darum jemandem Gewicht, d.h. einen Platz im eigenen Leben zuzuerkennen. Im Falle der Eltern bedeutet dies, die Eltern als Eltern wahrzunehmen bzw. anzuerkennen.

²⁶⁸ Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, S. 68-69.

Luz geht – ähnlich wie ich das im Bezug auf die Sabbatobservanz veranschaulicht habe - in Analogie zu Didache 6,2, wo es heißt, „wenn du nämlich das ganze Joch des Herrn auf dich nehmen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst“, von Matthäusleuten aus, die sich nur ganz minimalistisch an die Speisegebote hielten. Wo die Grenze liegt, ist nicht unbedingt im Ermessen des Gläubigen. Es gibt sehr wohl gewisse „Minima“: „Vor dem Götzenopferfleisch nimm dich in acht“ z.B. (Did 6,3).

²⁶⁹ In 9,10 fühlt sich Jesus auch zu den Zöllnern und Sündern gesandt. Entsprechend des geläufigen Duktus, „die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (9,12), ging Jesus auch zu den Ausgegrenzten. Dies ließ sich ohne weiteres mit der Höherrangigkeit der Barmherzigkeit vereinbaren und dürfte auch auf Nichtjuden in bestimmten Kontexten übergreifen haben. Die Bergpredigt zeigt auf jeden Fall an, dass Matthäus ethisches Selbstverständnis die jüdischen Grenzen zu überschreiten versucht.

²⁷⁰ Crosby, Michael H., *House of Disciples: Church, Economics & Justice in Matthew*, New York, 1988
Matthäus kann nur als Kirche von „Hausgemeinden“ verstanden werden. In Analogie dazu werden die Jünger Jesu, „the members of the household of Jesus“ genannt (Mt 12,46-50). Mt versucht seinen Leuten zu erklären, inwiefern der Glaube an Jesus das Zusammenleben innerhalb dieser Hausgemeinden verändern kann, so dass auch die weitere große Welt davon einen Nutzen hat.

Nichtjuden – zumindest innerhalb der Hausgemeinden - Tischgemeinschaft gehalten hat,²⁷¹ wenn auch die Mindestspeisegebote kein „erhebliches“ Hindernis für die Konversion eines Nichtjuden darstellen sollte.²⁷² Wieweit jedoch die Öffnung zu Nichtjuden gehen konnte, ist äußerst schwierig zu ermessen.²⁷³ In einem letzten Punkt möchte ich deshalb noch auf die kontroverse Beschneidungsfrage eingehen.

II.III.) Beschneidung

Das Beschneidungsthema (in Matthäus) findet sogar unter den Spezialisten zumeist nur spärliche Kommentare. Diese Sparsamkeit ist Ausdruck für die damit einhergehende Uneindeutigkeit bzw. für eine (scheinbar) mangelnde Beweislage – Matthäus erwähnt diese im Gegensatz zu vielen anderen neutestamentlichen Schriftstellern²⁷⁴ an keiner Stelle, weder direkt noch indirekt. Sim und Saldarini haben sich dazu nichtsdestoweniger am umfangreichsten geäußert und beide „scheinen“ von einer „einwandfreien“ Bewahrung des Beschneidungsbrauches in Matthäus überzeugt zu sein. Für Sim erklärt sich das über den Umstand, dass der Eintritt in eine jüdische Gemeinschaft freilich auch die Beschneidung, als typisch jüdischer Brauch, miteinschließt.²⁷⁵ Saldarini stimmt hierin mehr oder weniger überein, zumal er glaubt, dass Paulus und Matthäus komplett konträre Lebenswelten auszeichneten. Paradoxerweise dürfte es jedoch laut Saldarini unter den Gottesfürchtigen auch Unbeschnittene

²⁷¹ Das dürfte dann aber auch nach 28,19-20 nicht anders gewesen sein, denn die neuen Jünger sollten selbstverständlich ebenfalls nach dem Vorbild Jesu leben.

²⁷² „Sie legen dem Menschen schwere und unerträgliche Bürden auf die Schulter...“ Mt 23,4

²⁷³ Der Vorwurf der Pharisäer in 9,11 und die Antwort Jesu in 9,12 könnten in der Folge auch auf Nichtjuden angewandt worden sein. Dann würden die Mt-Leute vielleicht außerhalb der Gemeinde von Zeit zu Zeit – entsprechend der Barmherzigkeit-verlangenden-Bedürfnisse der Nichtjuden – mit Nichtjuden gegessen haben – abgesehen von Götzenfleisch. Dass muss freilich eine Hypothese bleiben.

²⁷⁴ Lc 1,59; 2,21; Joh 7,22; Apg 7,8; 15,1. 5; 16,3; 21,21; 1 Kor 7,18; Gal 2,3; 5,2. 3; 6,12. 12; Kol 2,11

²⁷⁵ Sim, *Matthew and Jewish Christianity*, S. 253-254.

Sim geht in Matthäus nicht von einer wirklich starken Nichtjudenmission aus. Konsequenterweise visiert 28,19 primär Juden an, die um die Adresse der Nichtjuden bei Gelegenheit erweitert werden konnte. Diese sind schon beschnitten, wodurch das Beschneidungsritual überflüssig wird. Wenn nun Nichtjuden Interesse an Mt bekunden, dann müssen diese zuerst einen Judaisierungsprozess durchlaufen, der freilich die Beschneidung inkludiert.

In Qumran findet Sim Analogien: „This sectarian group counted proselytes among its members, even though they were ranked at the bottom of the hierarchy (CD 14:4-6). Yet the complex admission procedures of this community, which took years to complete (cf. 1QS 6:13-23), say nothing about circumcision. The reason for this is that the entry requirements of the Qumran community presumed that potential Gentile members would become Jews as a necessary first step.“ Davon geht auch Sim in Mt aus. In 23,15, dem Verweis auf die pharisäische Mission, wird die Beschneidung ebenfalls nicht erwähnt. Deshalb muss in 28,19 die Beschneidung auch nicht zusätzlich erwähnt werden, weil diese sich wie in den oben genannten Beispielen von selbst ergibt.

gegeben haben – diese Gottesfürchtigen müssten den konvertierten matthäischen Nichtjuden auch nahegestanden haben: die Folge könnte vielleicht eine gewisse/geringe Zahl an unbeschnittenen nichtjüdischen Konvertiten gewesen sein.²⁷⁶ Während Sim und Saldarini, auf Grund des jüdischen Kontextes, eine explizite Erwähnung im Falle der Aufhebung dieses Brauches einfordern, meint Mello, dass bei einer Fortsetzung, dies zumindest irgendwo - und vor allem in 28,19-20 - erwähnt werden hätte müssen.²⁷⁷ Luz kommt einerseits auch auf Grund von 28,19-20, andererseits wegen Matthäus überwiegend hellenistisch-christlichen Hintergrund – die matthäische Judaizität verkennt Luz nicht, meint aber, dass diese nur eingeschränkt im Evangelium vorzufinden sei – zur gleichen Konklusion wie Mello.²⁷⁸

²⁷⁶ Saldarini, *Matthews Christian-Jewish community*, S. 156-160.

Auch für Saldarini ist Mt total in die jüdische Welt integriert – es gibt gerade auch deshalb keine Parallelen zu Paulus. Es versteht sich deshalb von selbst, dass die (jüdischen) Mt-Kovertiten beschnitten waren – alles andere hätte auch laut Saldarini einer Erwähnung bedurft. Die Nichtjuden, die mit 28,19-20 aufgerufen sind Teil von Mt zu werden, müssen selbstverständlich neben dem Sabbat und den Reinheitsgeboten auch die Beschneidung einhalten.

Trotz allem meint Saldarini (paradoxerweise) auch: „Gentile followers of Jesus, especially if they were few in number, may have related to the Matthean group in the same way [than the God-fearers], without compromising its Jewishness.“ In Israel glaubten wenige, dass die Beschneidung unbedeutsam ist. In der Diaspora schon eher. Beschneidung war also nicht zentral für alle jüdischen Schriftsteller. Auch ohne Beschneidung konnte man andere Götter ablehnen, in der Synagoge beten, Reinheitsgebote einhalten, jüdische Bräuche leben etc. Ganz allgemein war aber „the status of uncircumcised gentiles who attached themselves to the synagogue and kept Jewish law [...] not sharply defined.“ Kurzum, einige Gottesfürchtige nahmen die Beschneidung auf sich, andere wiederum nicht.

²⁷⁷ Mello, S. 49.

Die Zerstörung des Tempels hat mit Gottes Vorsehung zu tun: das diasporaische Israel soll sich an die Nichtjuden wenden. Diese werden getauft und in den Glauben eingewiesen: Matthäus macht nicht im Geringsten irgendwelche Anspielungen auf die Beschneidung, welche das einschneidende Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Nichtjuden war – und auch das größte Problem des Paulus. Für ihn stellt sich das Problem nicht mehr. Es muss wohl schon gelöst worden sein.

Vgl. Harrington, Daniel J. S., *Matthew and Paul*, S. 18.

Für Harrington steht „zu allen Völkern“ für die Nichtjudenkonversion durch die matthäischen Juden. Im Lichte von Mt 5,17-19 wird damit wohl oder übel eine gewisse Gesetzesobservanz einhergehen. „That observance may well have entailed the Biblical rules pertaining to sabbath rest, forbidden foods and ritual purity (cf. Mt. 12.1-14 and 15.1-20)“. Die Beschneidung gehört dieser Observanz aber nicht mehr an.

²⁷⁸ Luz, Ulrich, *Matthew 1-7*, Band 1, Minneapolis, 2007, S. 48.

Nach Luz' Auffassung zeichnet das gesamte Mt-Evangelium eine radikale Distanz zum Pharisäertum aus. Darüber hinaus unterstellt Luz Matthäus sogar mangelhafte Kenntnisse der jüdischen Reinheits- und Ritualpraxis (23,16-22. 25-26. 27-28). Die Matthäusgemeinden befinden sich als Konsequenz in sicherer Distanz zum Judentum und pflegen deshalb den neuen Tag nicht am Vorabend, nach dem Sonnenuntergang, gemäß jüdischer Vorstellung, sondern am Morgen des gleichen Tages (28,1) zu beginnen. Ferner ähnelt Mt Abendmahl der markinisch-nichtjüdischen Fassung. Zuletzt kann auch, ausgehend vom Mt-Evangelium, nicht rückgefolgert werden, ob diese Gemeinschaft das Passahfest gehalten hat – in Ermangelung einer Erwähnung ist wahrscheinlich eher vom Gegenteil auszugehen. All dies deutet offensichtlich auf eine kulturell überwiegend nichtjüdisch geprägte Gemeinschaft hin - die

Luz' Einwände sind sicherlich beachtenswert. Ich glaube aber trotzdem, dass viele seiner Kritikpunkte in Matthäus der antipharisäischen Polemik geschuldet sind, was ganz besonders für das 23te Kapitel gilt. Die Folge ist ein überzeichnetes Bild der Juden, welches nicht zur Gänze der Wirklichkeit entspricht. Wie im Falle der Gleichsetzung von Pharisäern und Sadduzäern kommt es des Weiteren auch zu Verschmelzungen und Anachronismen der Zeit vor und nach der Zerstörung des Tempels. Dies sind freilich Überzeichnungen, aber keineswegs radikale Erfindungen und Lügen der historischen Wirklichkeit, denn das 23ste Kapitel zeigt einfach nur an Hand von gewissen pharisäischen – und sicherlich „maßlos“ übertriebenen – Spitzfindigkeiten, wohin der auch sonst recht bekannte und akribische Werksglaube der Pharisäer führen kann. In 28,1 bricht zweifelsohne der neue Tag mit der aufgehenden Sonne an. Darüber mag sich vielleicht verwundern, aber damit träfe man laut Matthäus nicht das Zentrum des jüdischen Glaubens. Matthäus ist offensichtlich an der Bewahrung des Sabbats interessiert, aber nicht in juristischer Weise. Das „Wann“ ist sekundär, denn primär geht um das „Wie“, d.h. die menschliche Haltung, die selbstverständlich wiederum eine so oder so geartete Bewahrung des Brauches voraussetzt. Zuletzt habe ich schon im Kapitel „Bund“ demonstriert, dass die Einsetzungsworte – „das ist mein Blut...“ – nur auf dem Hintergrund des Alten Testaments gelesen werden können. Es ist deshalb für mich nicht nachvollziehbar, inwiefern dem matthäischen Abendmahl ein nichtjüdischer Charakter verliehen werden kann.

Ähnlich wie die Sabbatpraxis von Zeit zu Zeit von den Juden/dem Volk Israel vernachlässigt wurde, so wurde auch die Beschneidung nicht immer befolgt.²⁷⁹ Die Beschneidung war aber, wie der Sabbat, mehr als nur bloße „Tradition“. Israel war von Völkern, wie den Ägyptern, Edomitern, Moabitern und Arabern umgeben, die allesamt den gleichen Brauch kannten – einzig und allein für Mesopotamien fehlt jeglicher Hinweis. Deshalb hat man gegen Ende der Königszeit die Beschneidung als rein ethnisches Merkmal in eine der des Herzens umfunktionalisiert (Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4; 9,35; Ez 44,7-9). Im gleichen Fahrwasser wird

gewisse jüdische Lebensformen, wie den Sabbat, beibehalten hat. Die Mt-Gemeinden waren abgesehen von einigen wenigen jüdischen Bräuchen den anderen nichtjüdischen Christengemeinden zum Verwechseln ähnlich.

Wie Mello meint schließlich auch Luz, dass es äußerst merkwürdig wäre, wenn Mt in der Schlüsselstelle 28,19-20, wo dieser bei der Bekehrung - durch die Taufe - einen Verweis auf Vater, Sohn und Heiligen Geist einfordert, die Beschneidung beibehielte, ohne sie wörtlich zu erwähnen.

²⁷⁹ Hahn, H.C., *Circumcision*, in: Dictionary of New Testament Theology, Band 1, Michigan, 1986, S. 308.

„Circumcision was evidently not practised among adults at certain periods in Israel's history (Jos. 5,2-7) But its mandatory use is clearly reflected by the ordinances in Gen. 17:12; Gen.21:4 and Lev. 12.3;“

daraus, etwas später, der in Gen 17,6f erwähnte Bund gegründet.²⁸⁰ In der Zeit der griechischen Domination, und dann gerade durch Antiochus IV. (176/175-163 v.Chr.), zeigt sich inwiefern die Juden an diesem Brauch trotz immanenter Lebensgefahr festhalten – aber auch, dass dieser von Nichtjuden im Falle der Konversion eingefordert wurde. Zur Zeit des Neuen Testaments bekundet Flavius Josephus das Unbehagen, welches die Beschneidung für Nichtjuden darstellte, die dann zum Teil auch gehemmt sind sich zu bekehren. Trotzdem hält er an ihr fest. Philo von Alexandrien stimmt gleichsam Lobgesänge auf die spirituellen, hygienischen, biologischen und kultischen Vorteile der Beschneidung an. In Qumran zuletzt wird das Beschnittensein „zu einem Sinnbild rechter Frömmigkeit.“²⁸¹

Dass die Judenchristen die Beschneidung nicht allein nur als Sinnbild interpretierten, wird im Neuen Testament recht offensichtlich, so dass scheinbar manche Judenchristen sogar überzeugt waren, dass die Errettung die Beschneidung voraussetzt (Apg 15,1f). Solche und ähnliche Streitigkeiten spalten das frühe Christentum in ein judenchristliches (Apg 10,45; Röm 3,30; Gal 2,12; Kol 4,11; Tit 1,10) und ein nichtjudenchristliches Lager (Eph 2,11; Apg 10,3; Röm 4,10; 1 Kor 7,18). Matthäus ist vor solchen Problemen nicht gefeit, wenngleich sie ihn nur peripher betreffen. Die Antinomisten in Matthäus sind sicherlich nichtjüdischer Herkunft und an Jesus Glaubende, also Nichtjudenchristen. Sie spalten seine Gemeinde(n), indem sie das Gesetz als nichtig erachten. Dagegen lehnt Matthäus sich auf und stellt daher das Gesetz, d.h. die Gerechtigkeit, an die zweite Stelle nach der Barmherzigkeit und den Glauben an einen vergebenden Gott.²⁸² Ferner wäre es kaum nachvollziehbar, wenn derjenige, der behauptet durch seine Gemeinde(n) das „wahre Israel“ darzustellen, dieses dann seiner Grundlage, nämlich den Bund mit Gott, der sich in Sabbat und Beschneidung Ausdruck verschafft, beraubt. Die Beschneidung steht dann für den Bund mit Gott, aber „eventuell“ auch im metaphorischen Sinne für das menschliche Herz, den Nacken und die Lippen, die nun beschnitten sind, was in der

²⁸⁰ Seebass, H., *Beschneidung*, in : Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, (Hg.) Coenen, Lothar, Haacker, Klaus, Band 1, Wuppertal, 2. Auflage, 1997, S. 153.

²⁸¹ Avemarie, Friedrich, *Beschneidung*, in : Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, (Hg.) Coenen, Lothar, Haacker, Klaus, Band 1, Wuppertal, 2. Auflage, 1997, S. 154.

„Das menschliche Herz (1QpHab 11,13), Trieb und harter Nacken (1QS 5,5), Lippen (1QH 2,7. 18) und Ohren (1QH 18,20) sind es, die beschnitten werden müssen bzw. bei Frevlern nicht beschnitten sind (vgl. auch 1QH 6,20). Die äußerliche Beschneidung verliert, da sie ja nicht nur von der Gemeinde, sondern auch von den unbußfertigen übrigen Israeliten praktiziert wird, ihre unterscheidende Funktion und damit ihre Heilsbedeutung.“

²⁸² In 28,19-20 wird deshalb zuerst die Taufe, als Zeichen des Glaubens, praktiziert und dann erst gelehrt und gelebt was Jesus verkündet hat. Die Beschneidung gehört in die zweite Phase und folgt, so gesehen, auf das barmherzige Handeln Gottes an Juden und Nichtjuden.

Tat dem hierarchischen Wertedenken – zuerst Barmherzigkeit, dann Gerechtigkeit – in Matthäus entsprechen würde. Nun ist durchaus einzuwenden, dass eine solche Anforderung an die Nichtjuden die Mission unnötig gebremst hätte.²⁸³ Auch wenn dem prinzipiell beizustimmen ist, so war Matthäus noch nicht genug erprobt in Missionen, die sich auch an Nichtjuden richteten, als dass er die Ernsthaftigkeit dieses Problems wahrnehmen hätte können. Matthäus war ganz im Gegenteil stets noch so sehr mit dem rivalisierenden Hauptjudentum beschäftigt bzw. von ihm umgeben, so dass die Konversion zu einer (seiner) Gemeinde(n) „erwähnungslos“ die Beschneidung voraussetzte.

Konklusion der Arbeit

Das Matthäusevangelium birgt von allen Evangelien die stärksten sozialen und religiösen Spannungen in sich. Diese Spannungen sind das Resultat eines sich so eben vollziehenden Ablösungsprozesses zwischen den Matthäusgläubigen und dem Hauptjudentum – das Evangelium spürt dem Epizentrum dieser Abspaltung nach: sie ist also gerade im Gange zur Zeit der Redaktion.

Dieser Ablösungsprozess hat das Stadium erreicht, wo die Matthäusgemeinde(n) als außerhalb des Synagogenverbandes stehend wahrgenommen wird – vom Großteil des Hauptjudentumes auf jeden Fall. Inwiefern das Hauptjudentum Interesse an Matthäus verlor und ihm den Rücken zugekehrt hat, zeigt sich durch die allgemeine pharisäische Haltung der Gleichgültigkeit nach 27,25. Wenngleich das Hauptjudentum Matthäus keine Achtung und Aufmerksamkeit mehr schenkte, so war dessen Kontakt durch die räumliche Nähe in Antiochia – wo beide Gruppierungen höchstwahrscheinlich im gleichen Viertel lebten – und das Bestreben des Matthäus durch Missionen nach Israel – und natürlich auch zu den Juden in Antiochia – die Juden für den Glauben an Jesus zu gewinnen, freilich noch äußerst vital. In 5,10f ging ich von jüdischen Verfolgungen in der/den Gemeinde(n) des Matthäus aus. Diese Verfolgungen werden um Jesu Willen und Gerechtigkeit erlitten. Wie Overman verdeutlicht, waren die jüdischen

²⁸³ Hahn, S. 308.

„In the troubles of the Hellenistic and Roman periods circumcision appears above all as a confessional sign. In spite of every criticism by Greeks and Romans, who considered circumcision to be barbaric, indecent and even a perversion, and although it hindered the spread of Judasim, the rite was continued unimpaired.“

Reformen in Jamnia nicht primär an Judenchristen gerichtet. Der Abfall einer kleinen Gruppierung von Juden in Antiochia dürfte insofern für die dortigen Juden, die sehr zahlreich waren, kein wirkliches Malheur darstellen. Was die Missgunst dieser Juden wohl eher hervorrief, war Matthäus' Ambition das wahre Israel zu repräsentieren und die Juden in dieses wahre Israel zu integrieren. Die jüdischen Verfolgungen in 5,10f sind folglich die Antwort auf die matthäischen Missionstätigkeiten unter den Juden. In diesem Licht wird meines Erachtens verständlicher, inwiefern Matthäus zugleich als Jude erkannt und verkannt wurde. Für einige musste der matthäische Glaube an Jesus, der Gott auf Erden darstellt und der auch nach seinem Tod über die Gemeinde wacht, äußerst unjüdisch anmuten. Für andere dürfte seine jüdische Lebensart und Thoratreue als unzweifelbares Indiz seiner Judaizität gegolten haben. Kurzum, der Ausschluss aus dem Synagogenverband bedeutete noch lange nicht, dass viele Nichtjuden, aber auch Juden in Matthäus, und seinen Gläubigen, auch weiterhin einen Juden sahen.

Als ein solcher – griechischsprachiger - Jude war Matthäus selbstverständlich auch versiert in der Auslegung der Thora, so dass man sich sogar fragen müsste, ob dieser nicht vielleicht auch einer der von ihm genannten Schriftgelehrten war. An mehreren Stellen werden die Schrift der pharisäischen und menschengemachten Tradition gegenübergestellt. Wenngleich die Thora bzw. die gesamte heilige Schrift, was Matthäus mit etlichen Bibelverweisen untermauert, von zentraler Bedeutung sind, so hat doch Jesunachfolge, der durch sein Leben und seine Lehre als unanfechtbarer Thorainterpret gilt, noch mehr Gewicht. Die Thora wird somit zum Leitfaden für eine höhere Gerechtigkeit, die letztendlich nur in der Barmherzigkeit und Nächstenliebe kulminieren kann. Es wäre jedoch falsch die Thora in Matthäus als rein universalistische Weisheit zu lesen, die ihres jüdischen Kontextes nicht mehr bedarf. Es geht darum, „das eine zu tun ohne das andere zu unterlassen“, d.h. Barmherzigkeit zu leben, ohne deshalb die jüdische Zugehörigkeit aufzuheben. Die jüdische Zugehörigkeit wurde zwangsläufig auch auf all diejenigen ausgeweitet, die durch Mission und Heirat Mitglieder der Matthäusgemeinde(n) wurden. Das wird umso plausibler, wenn man bedenkt, inwieweit der soziale Zusammenhalt und die Kohärenz in Zeiten der Anfechtung und Verfolgung unerlässlich sind. In Anbetracht dieser teilweise bis ins Feindselige gesteigerten Auseinandersetzungen zwischen Matthäus und dem Hauptjudentum – bzw. dem gesamten Umfeld – wird man sich als Nichtjude sicherlich gut überlegen, ob man dort auch wirklich eintreten will. Die matthäischen Thoraforderungen – eben auch an Nichtjuden - müssen vor diesen Bedrohungen/Herausforderungen nahezu lächerlich gewirkt haben. Jedenfalls wendet Matthäus die Thora nicht akribisch und rigoristisch an,

sondern in der Weise, dass die Thora für den Menschen da ist und nicht der Mensch für die Thora.

Literaturverzeichnis

A.) Lexikon- bzw. Zeitungsartikel

Avemarie, Friedrich, *Beschneidung*, in : Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, (Hg.) Coenen, Lothar, Haacker, Klaus, Band 1, Wuppertal, 2. Auflage, 1997

Balz, Horst, Schneider, Gerhard, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 3, Stuttgart, 1983

Bietenhard, Hans, *Λαός*, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, (Hg.) Coenen, Lothar u.a., 1. Auflage, 2005

Bietenhard, Hans, *Lord, Master*, in: Dictionary of New Testament Theology, Band 2, Michigan, 1986

Bohak, Gideon, *Gentile Attitudes toward Jews and Judaism*, in : The Erdmans Dictionary of Early Judaism, (Hg.) Collins, John J., Harlow, Daniel C., Michigan, 2010

Büchsel, Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 1, Stuttgart, 1990

Burns, Joshua E., *God fearers*, in : The Erdmans Dictionary of Early Judaism, (Hg.) Collins, John J., Harlow, Daniel C., Michigan, 2010

Hahn, H.C., *Circumcision*, in: Dictionary of New Testament Theology, Band 1, Michigan, 1986

Hainz, Josef, *Personenlexikon zum Neuen Testament*, Darmstadt, 2004

Hübner, H., Art. *πληρώω*, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, (Hg.) Schneider, Gerhard, Balz, Horst, Band 3, Stuttgart, 2. Auflage, 1992

Koschorke, Klaus, *Christentum (kirchengeschichtlich)*, in: KGG, (Hg.) Betz, Hans-Dieter, Band 2, Tübingen, 4. Auflage, 1999

Lohse, Eduard, *sabbaton*, in : ThWNT, Band VII, Stuttgart, 1964

- Neusner, Jacob, Green, William, *Dictionary of Judaism in the biblical period*, New York, 1999
- Passow, Franz, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Band 1, Leipzig, 5. Auflage, 2004
- Prévost, Jean-Pierre, *Nouveau vocabulaire biblique*, Paris, 2004
- Ritt, Hubert, Art. *λόγος*, in: Exegetical Dictionary of the New Testament, Band 2, (Hg.) Balz, Horst, Schneider Gerhard
- Sand, Alexander, *ἄνθρωπος*, in: Exegetical Dictionary of the New Testament, Band 1, (Hg.) Balz, Horst, Schneider, Gerhard, Michigan, 1990
- Seebass, H., *Beschneidung*, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, (Hg.) Coenen, Lothar, Haacker, Klaus, Band 1, Wuppertal, 2. Auflage, 1997
- Viviano, Benedict T., *Where was the Gospel According to Matthew Written?*, in: Catholic Biblical Quarterly (41), 1979
- Wander, Bernd, Art. *Judenchristen*, in: RGG, (Hg.) Betz, Hans Dieter (u.a.), IV Band, Tübingen, 4. Auflage, 2001

B.) Monographien

- Adolf, Harnak, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Band 1, Leipzig, 4. Auflage, 1924
- Barnet, John A., *Not the Righteous but Sinners*, New York, 2003
- Baudoz, Jean-Francois, *Les Miettes de la Table, Étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15, 21-28 et de Mc 7, 24-30*, Paris, 1995
- Beare, Francis W., *The Gospel according to Matthew*, Oxford, 1981
- Bonnard, Pierre, *L'Évangile selon Matthieu*, Genf, 2002
- Cousland, J.R.C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden, 2002
- Crosby, Michael H., *House of Disciples: Church, Economics & Justice in Matthew*, New York, 1988

- David D. Kupp, *Divine presence and God's people in the First Gospel*, Melbourne, 1996
- Davies, W.D., Allison, Dale C. J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, in : International Critical Commentary, Edinburgh, 1988
- Donaldson, Terence L., *A Study in Matthean Theology*, Sheffield, 1985
- Donaldson, Terence L., *Jesus on the Mountain, A Study in Matthean Theology*, Seffield, 1985
- Donfried, K.P., Fitzmyer, J.A., *Peter in the Pauline letters*, in: Peter in the New Testament, (Hg.) Brown, Raymond E. (u.a.), New York, 1973
- Doré, Joesph, *Jésus Christ selon Saint Matthieu*, Quesnel, Michel, Paris, 1991
- Dupont, Jacques, *Les béatitudes, Le problème littéraire*, Paris, 1958
- Ellis, Peter F., *Matthew: His mind and his message*, Minnesota, 1974
- Ernst, Josef, *Matthäus*, Düsseldorf, 1981
- Fitzmeyer, Joseph A., *Anti-Semitism and the Cry of "All the People" (Mt 27,25)*, in: Theological studies (26), Oxford, 1965
- Frankemölle, Hubert, *Jahwe-Bund und Kirche Christi*, 2. Auflage, Münster-Westfalen, 1984
- Frankemölle, Hubert, *Matthäus, Kommentar, Band 2*, Düsseldorf, 1997
- Gale, Aaron M., *Redefining Ancient Borders*, New York, 2005
- Garland, David E., *The Intention of Matthew 23*, Leiden, 1979
- Gnilka, Joachim, *Das Matthäusevangelium*, Freiburg, 1986
- Gundry, Robert H., *Matthew, A commentary on his literary and theological art*, Michigan, 1982
- Harrington, Daniel J., *The Gospel of Matthew, Band 1*, Minnesota, 1991
- Harrington, Daniel J. Senior, *Matthew and Paul*, in: Matthew and his Christian Contemporaries, (Hg.) David, Sim C., Boris Repschinski, New York, 2008
- Hendriksen, William, *Matthew, New Testament Commentary*, Michigan, 2002

- Hood, Jason B., *The Messiah, His Brothers, and The Nations*, New York, 2011
- Jeremias, Joachim, *Jésus et les païens*, Neuenburg, 1956
- Kampling, Rainer, *Das Blut Christi und die Juden*, Münster Westfalen, 1984
- Keegan, Terence J., *Introductory Formulae for Matthean Discourses*, CBQ, 1982
- Keener, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Cambridge, 1999
- Kingsburg, Jack D., *Matthew : Structure, Christology and Kingdom*, London
- Konradt, Matthias, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, Tübingen, 2007
- Küchler, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen, Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*, Freiburg (Schweiz), 1979
- Kupp, David D., *Matthew's Emmanuel*, Cambridge, 1996
- Leloup, Jean-Yves, *L'absurd et la grâce*, Paris, 1994
- Levine, Yisra'el L., *Caesarea under Roman Rule*, Leiden, 1975
- Lohfink, Gerhard, *Wem gilt die Bergpredigt?*, Tübingen, 1985
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, Zürich, 1985
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 2, Zürich, 1990
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 3, Zürich, 1997
- Luz, Ulrich, *Matthew 1-7*, Band 1, Minneapolis, 2007
- Luz, Ulrich, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn, 1993
- Luz, Ulrich, *Matthew, A Commentary*, übersetzt von James E. Crouch, Minneapolis, 2007
- Meeks, Wayne A., Wilken, Robert L., *Jews and Christen in Antiochia in the first four centuries of the common era*, Missoula, 1978
- Meier, John P., *Antioch*, in: *Antioch and Rome*, (Hg.) Brown, R.E., Meier, J.P., New York, 1983

- Meier, John P., *Law and History in Matthew's gospel*, Rom, 1976
- Meier, John P., *The Vision of Matthew, Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York, 1978
- Mello, Alberto, *Evangile selon Saint Matthieu: commentaire midrashique et narratif*, übersetzt aus dem Italienischen von Aimée Chevillon, Paris, 1999
- Ngayihembako, Samuel, *Les temps de la fin, Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genf, 1994
- Mora, Vincent, *Le Refus d'Israel, Matthieu 27,25*, Paris, 1986
- Morris, Leon, *The Gospel according to Matthew*, Leicester, 1992
- Nolland, John, *The Gospel of Matthew, A commentary on the greek text*, Michigan, 2005
- Overman, Andrew J., *Church and Community in Crisis*, Harrisburg, 1996
- Overman, Andrew J., *Matthews's Gospel and Formative Judaism*, Minneapolis, 1990
- Park, Tae-Sik, *Ὅμιλος im Neuen Testament*, Göttingen, 1994
- Park, Eung C., *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*, Tübingen, 1995
- Przybylski, Benno, *Righteousness in Matthew and his world of thought*, Melbourne, 1980
- Saldarini, Anthony J., *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago, 1994
- Schnackenburg, Rudolf, *Matthäusevangelium 1,1-16,20*, Würzburg, 1991
- Schnackenburg, *Matthäusevangelium 16,21-28,20*, Würzburg, 1991
- Schweizer, Eduard, *Matthäus und seine Gemeinden*, Stuttgart, 1974
- Schweizer, Eduard, *The Good News according to Matthew*, übersetzt aus dem Englischen von Green David E., Atlanta, 1975
- Senior, Donald, *Matthew*, Nashville, 1998
- Sim, David C., *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, Cambridge, 1996

Ska, Jean-Louis, *De l'ancien et du nouveau*, übersetzt aus dem Ital. von Marchal Denise, Brüssel, 2008

Stanton, Graham N., *A Gospel for a new People*, Edinburgh, 1992

Stark, Rodney, *Antioch as the Social Situation for Matthew's Gospel*, in: *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, (Hg.) Balch, D., Minneapolis, 1991

Thompson, William G., *Matthew's Advice to a divided community, Mt 17,22-18,35*, Rom, 1970

Trilling, Wolfgang, *L'évangile selon Matthieu*, übersetzt von Carl de Nys, Band 2, Paris, 1974

Warren, Carter, *Matthew, Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Massachusetts, 1996

Wong, Kun-Chun, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium*, Göttingen, 1992

Yang, Yong-Eui, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*, Sheffield, 1997

Zing, Paul, *Das Wachsen der Kirche*, Göttingen, 1974

Abstract

In der vorliegenden Arbeit versucht der Verfasser auf die Frage nach dem Schicksal der Nichtjuden in Matthäus eine Antwort zu geben. Er zeigt zwar, dass sich die Matthäusgemeinde(n) überwiegend aus Juden zusammensetzt/zusammensetzen, die Nichtjuden aber eine immer größer werdende Zahl darstellt. Das hat einerseits mit den Auseinandersetzungen zwischen Matthäus und dem Judentum zu tun: dieses scheint immer weniger Interesse an Matthäus zu haben bzw. lässt dessen Gläubige verfolgen. Andererseits mit der Diversität in der/den Matthäusgemeinde(n) selbst. Bedingt durch die Feindseligkeiten mit dem Judentum, wendet sich Matthäus immer mehr den Nichtjuden zu. Und weil in Matthäus sich offensichtlich auch gemäßigte Juden befinden und wahrscheinlich auch schon konvertierte Nichtjuden, dürfte die Integration (neuer) Nichtjuden „nicht so“ schwer gefallen sein.

Ein Großteil der Arbeit widmet sich daher der Frage nach der Beziehung zwischen Matthäus und dem Judentum respektive Matthäus und dem Nichtjudentum. Das Matthäusevangelium selbst hüllt sich über die Frage nach Stellung, Bedeutung und Gegenwart der Nichtjuden in seiner/seinen Gemeinde(n) mehr oder weniger in Schweigen. Das Pferd muss deshalb von hinten aufgezünt werden. D.h. wir kommen dem Phänomen „Nichtjuden“ in Matthäus immer nur in Auseinandersetzung mit der Judaizität dessen Gemeinde(n) näher.

Nachdem in den ersten zwei Drittel der Arbeit Fragen über Heimat, Verfolgung, Mission und Identität geklärt werden, geht der Verfasser im letzten Kapitel ausführlich auf die Stellung der Thora in Matthäus ein. Durch eine Evaluierung des praktischen Thoragehorsams – in Punkto Sabbatobservanz, Tischgemeinschaft und Beschneidung – bzw. einer Erörterung des hermeneutischen Verständnisses dergleichen (in Matthäus), erläutert der Verfasser schlussendlich, dass sich die Nichtjuden ebenfalls an (gewisse) jüdische Bräuche und Sitten halten müssen ohne dass damit die umfassende Befolgung von 613 Geboten einher gehen würde.

Die gesamte Arbeit beschäftigt sich auf Grund der Thematik und des Interesses seines Verfassers in weiten Strecken aber auch mit der Problematik bzw. der Beziehung von Gesetz und Glauben und behandelt folglich ein sowohl (früh-)christliches als auch typisch reformatorisches Thema.

Lebenslauf

Vorname: Jürgen
Nachname: Fesenmayr
Wohnhaft in: Freyung 6/5/3, 1010 Wien
Geboren am: 03. März 1985
Geboren in: Bregenz
Familienstand: ledig
Eltern: Helga- Maria (geb. Nußbaumer), Johann
Geschwister: 2 Schwestern
Staatsangehörigkeit: Österreich
Kontaktnummer: 06507512332
E- Mail: juegge@gmx.at

Schulbildung:

1991- 1995: Volksschule Bregenz Stadt
1995- 2000: Privatgymnasium Zisterzienser Mehrerau
2000- 2005: Oberstufenrealgymnasium (BORG): musikalischer Zweig

Universitäre Berufsausbildung:

2005/6- 2006/7: Translationswissenschaften und Politologie
2007/8- 2013: Lehramtsstudium evangelische Theologie und Theologie
2010/1- 2011/2: Austauschprogramm Joint-studies in Montreal

Akademische Ausbildung:

Studienassistent im Neuen Testament (bei Prof. Öhler) seit 01.10. 2013

Besondere Kenntnisse:

Englisch und Französisch fließend in Schrift und Wort
Umfangreiche Altlatein- und Altgriechischkenntnisse

