

MATTHIAS KONRADT

Studien zum
Matthäusevangelium

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

358

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

358



Matthias Konradt

Studien zum
Matthäusevangelium

herausgegeben von

Alida Euler

Mohr Siebeck

MATTHIAS KONRADT, geboren 1967; Studium der Ev. Theologie in Bochum und Heidelberg; 1996 Promotion; 1999 Ordination; 2002 Habilitation; seit 2009 Professor für Neues Testament an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

ALIDA EULER, geboren 1987; Studium der Ev. Theologie und Economics in Heidelberg, Helsinki und Mainz; seit 2015 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

e-ISBN PDF 978-3-16-153887-2

ISBN 978-3-16-153886-5

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Sammelband vereinigt Aufsatzstudien zum Matthäusevangelium, die im Zeitraum von 2003 bis 2015 entstanden sind. Für die Initiative zu diesem Sammelband möchte ich Herrn Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck meinen herzlichen Dank aussprechen. Seine Einladung und seine Ermutigung zu diesem Projekt haben es mir ermöglicht, nach meiner Monographie „Israel, Kirche und die Völker nach dem Matthäusevangelium“ (WUNT 215, Tübingen 2007, in überarbeiteter und erweiterter englischer Übersetzung: Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew, BMSEC 2, Tübingen – Waco 2014) und nach meinem Kommentar (Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015) die in Aufsatzform erschienenen Arbeiten zum Matthäusevangelium zusammenhängend zu publizieren.

Bei der Annahme der Einladung habe ich mir selbst zwei Bedingungen gesetzt: Zum einen sollte der Band neue, noch unveröffentlichte Arbeiten enthalten; zum anderen sollten die bereits erschienenen auf den aktuellen Stand der Forschung gebracht werden. So bietet dieser Band fünf Studien, die hier erstmals veröffentlicht werden (zwei von ihnen werden noch an anderer Stelle erscheinen). Die übrigen zehn Aufsätze sind durchgesehen und z.T. erheblich überarbeitet worden; in einem Fall hat sich dies auch in der Veränderung des Titels niedergeschlagen („Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markusevangelium“). Nur ein Beitrag wird in seiner ursprünglichen Fassung wieder abgedruckt. Bei der Überarbeitung habe ich mich ferner bemüht, die Aufsätze aufeinander abzustimmen; sofern es einzelne Überschneidungen gab, sind diese, soweit dies um des Verständnisses des jeweiligen Argumentationsgangs willen möglich war, reduziert worden.

Die Beiträge sind nach drei Rubriken geordnet. Zu Beginn stehen Studien, die das Matthäusevangelium in seinem frühjüdischen und frühchristlichen Kontext verorten. Für anregende Diskussionen zu diesem Themenbereich habe ich den Kolleginnen und Kollegen zu danken, die sich im Rahmen des von Wolfgang Kraus, William Loader und mir geleiteten Seminars „Matthew in Context. An Exploration of Matthew in Relation to the Judaism and Christianity of its Time“ im Rahmen der General Meetings der Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) von 2011 bis 2015 mit diesen Fragen auseinandergesetzt haben. Die den Band eröffnende Studie „Matthäus im Kontext. Eine Bestandsaufnahme zur Frage des Verhältnisses der matthäischen Gemeinde(n)

zum Judentum“ geht auf einen von mir im ersten Jahr des Seminars gehaltenen Vortrag zurück. Meine Überlegungen zur Stellung des Matthäusevangelisten zum Markusevangelium konnte ich 2012 im Rahmen des Seminars zur Diskussion stellen. In der zweiten Rubrik sind Aufsätze zusammengestellt, die christologische und israeltheologische Fragen behandeln. Die dritte Rubrik dokumentiert einen weiteren Schwerpunkt meiner Beschäftigung mit dem Matthäusevangelium: die Analyse der matthäischen Ethik und der Stellung der Tora darin. Die Rubrik wird ergänzt durch eine Studie zum matthäischen Glaubensbegriff.

Zu danken habe ich den Verlagen, bei denen die Erstfassungen erschienen sind, für die freundliche Genehmigung des Wiederabdrucks. Namentlich sind dies die Verlage Brill (Leiden), Kohlhammer (Stuttgart), Neukirchener (Neukirchen-Vluyn), Peeters (Leuven), SBL Press (Atlanta) sowie Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen). Die Details sind am Ende des Buches in dem Nachweis der Erstveröffentlichungen zu finden.

Mein herzlicher Dank gilt ferner allen, die bei der Vorbereitung dieses Bandes geholfen haben, allen voran meiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Alida Euler. Sie hat alle Aufsätze mit großer Sorgfalt durchgesehen, sie so weit wie möglich formal vereinheitlicht, die Druckvorlage vorbereitet, die Federführung bei der Erstellung der Register übernommen und mir nicht zuletzt zahlreiche wertvolle inhaltliche Hinweise gegeben. Für ihren großen Einsatz und die hohe Kompetenz, die sie in das Projekt eingebracht hat, habe ich sehr zu danken. Wichtige Vorarbeiten bei der formalen Bearbeitung der Beiträge hat als studentische Hilfskraft Salome Lang geleistet. Bei der Erstellung der Register waren ferner meine studentischen Hilfskräfte Carina Kammler und Anja Steinberg sowie meine Mitarbeiterin Annette Dosch behilflich.

Mein Dank gilt ferner Jörg Frey für die freundliche Aufnahme der Aufsatzsammlung in die „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“ sowie Herrn Matthias Spitzner und den übrigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck für die gute Zusammenarbeit und umsichtige Betreuung der Drucklegung.

Heidelberg, am 29. Januar 2016

Matthias Konradt

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

I Matthäus im Kontext

Matthäus im Kontext. Eine Bestandsaufnahme zur Frage des Verhältnisses der matthäischen Gemeinde(n) zum Judentum	3
Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markusevangelium	43
Matthäus als Zeuge eines unpaulinischen Christentums. Anmerkungen zur These einer antipaulinischen Ausrichtung des Matthäusevangeliums	69
The Love Command in Matthew, James and the Didache	95

II Christologie und Israeltheologie

Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie	115
Davids Sohn und Herr. Eine Skizze zum davidisch-messianischen Kolorit der matthäischen Christologie	146
„Ihr wisst nicht, was ihr erbittet“ (Mt 20,22). Die Zebedaidenbitte in Mt 20,20f und die königliche Messianologie im Matthäusevangelium	171
Die Taufe des Gottessohnes. Erwägungen zur Taufe Jesu im Matthäusevangelium (Mt 3,13–17)	201

Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Matthäusevangelium	219
--	-----

III Glaube und Handeln

Die Rede vom Glauben in Heilungsgeschichten und die Messianität Jesu im Matthäusevangelium	261
---	-----

Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium	288
---	-----

Rezeption und Interpretation des Dekalogs im Matthäusevangelium	316
---	-----

„... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet“. Erwägungen zur ‚Logik‘ von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38–48	348
---	-----

“Whoever humbles himself like this child ...”. The Ethical Instruction in Matthew’s Community Discourse (Matt 18) and its Narrative Setting	381
---	-----

„Glücklich sind die Barmherzigen“ (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium	413
---	-----

Nachweis der Erstveröffentlichungen	443
---	-----

Stellenregister	445
Autorinnen- und Autorenregister	475
Personen- und Sachregister	482
Register griechischer Begriffe	488

I Matthäus im Kontext

Matthäus im Kontext

Eine Bestandsaufnahme zur Frage des Verhältnisses der matthäischen Gemeinde(n) zum Judentum¹

Fragt man nach dem Kontext des Matthäusevangeliums, sticht, wenn man die letzten beiden Dekaden forschungsgeschichtlich überblickt, die historische Verortung des Trägerkreises des Matthäusevangeliums bzw. der matthäischen Gemeinde(n) im Verhältnis zum Judentum als prominenter Diskussionspunkt hervor, während die Stellung des Matthäusevangeliums innerhalb des entstehenden Christentums lange vernachlässigt wurde und erst ca. in der letzten Dekade mehr Aufmerksamkeit auf sich zog.² Donald Senior hat in einem Aufsatz aus dem Jahre 1999 als *magnus consensus* der Matthäusforschung notiert, „that Matthew’s interface with Judaism [...] is the fundamental key to determining the social context and theological perspective of this gospel“³. Unterhalb dieses Konsenses werden aber nicht nur Details nach wie vor kontrovers diskutiert. So ist im Blick auf die soziale Verortung der Gemeinde umstritten geblieben, ob, wie z.B. prominent von Ulrich Luz vertreten, Matthäus mit seiner Weise der Neuerzählung der Jesusgeschichte auf einen schmerzhaften Prozess der

¹ Der bisher unveröffentlichte Beitrag basiert auf einem Paper für das Seminar „Matthew in Context. An Exploration of Matthew in Relation to the Judaism and Christianity of its Time“ im Rahmen des 66. General Meeting der Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) in Annandale-on-Hudson vom 2.–6. August 2011. Für die Veröffentlichung habe ich das Paper leicht überarbeitet.

² Verwiesen sei exemplarisch auf den von D.C. SIM und B. REPSCHINSKI herausgegebenen Sammelband: *Matthew and His Christian Contemporaries*, LNTS 333, London – New York 2008.

³ D. SENIOR, *Between Two Worlds. Gentiles and Jewish Christians in Matthew’s Gospel*, CBQ 61 (1999), 1–23: 5 (vgl. jetzt auch D. SENIOR, *Matthew at the Crossroads of Early Christianity. An Introductory Assessment*, in: *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, hg. v. D. Senior, BETL 243, Leuven 2011, 3–23: 6–15). Siehe neben Senior exemplarisch U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1: Mt 1–7, EKK 1.1, 5., völlig neu bearbeitete Aufl., Düsseldorf – Zürich – Neukirchen-Vluyn 2002, 85–89.

Trennung der eigenen Gruppe vom Judentum zurückblickt und diesen zu verarbeiten sucht⁴, oder aber die Gemeinde sich in einem *aktuellen* und für sie bedrängenden Konflikt mit dem pharisäischen Gegenüber befindet⁵, wer legitimer Sachwalter der theologischen Traditionen Israels ist.⁶ Die Position einer innerjüdischen Verortung der matthäischen Gruppe im Rahmen der jüdischen Neuformierungsprozesse im Nachgang des römisch-jüdischen Krieges hat sich seit den 1990er Jahren, wesentlich angestoßen durch die Arbeiten von Andrew Overman und Anthony Saldarini, zu einer einflussreichen Position entwickelt.⁷ Die matthäische Gemeinde wird hier als eine deviante jüdische Gruppe gesehen; die universalistischen Züge des Evangeliums, insbesondere die Sendung zu allen Völkern in Mt 28,18–20, treten dabei in den Hintergrund. Neben anderen haben Boris Repschinski und in zugespitzter Form David Sim den von Overman und Saldarini betretenen Pfad weiter verfolgt.⁸ Diese kontextuelle Einordnung des Matthäusevangeliums kann sich terminologisch dahingehend verdichten, dass die matthäische Gruppe nicht als *Judenchristentum* bezeichnet wird, sondern das Judentum als übergeordnete Referenzgröße erscheint und also vom matthäischen oder christlichen Judentum die Rede ist.⁹ Freilich ist

⁴ Siehe LUZ, *Evangelium nach Matthäus I⁵* (s. Anm. 3), 96; U. LUZ, *Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze*, *EvTh* 53 (1993), 310–327: 319.

⁵ Vgl. vor allem J.A. OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis (MN) 1990, 35–38.68–70.79–90.115f; A.J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*, CSHJ, Chicago – London 1994, 44–67.

⁶ Weitere Positionen (für eine Übersicht s. LUZ, *Evangelium nach Matthäus I⁵* [s. Anm. 3], 95f), die in der gegenwärtigen Forschung, wenn ich recht sehe, nur eine geringe Rolle spielen, klammere ich hier aus.

⁷ Siehe oben Anm. 5. Siehe ferner J.A. OVERMAN, *Church and Community in Crisis. The Gospel According to Matthew, The New Testament in Context*, Valley Forge (PA) 1996; A.J. SALDARINI, *The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict*, in: *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, hg. v. D.L. Balch, Minneapolis (MN) 1991, 38–61; A.J. SALDARINI, *Delegitimation of Leaders in Matthew 23*, *CBQ* 54 (1992), 659–680.

⁸ D.C. SIM, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community*, *Studies of the New Testament and Its World*, Edinburgh 1998; B. REPSCHINSKI, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism*, *FRLANT* 189, Göttingen 2000.

⁹ Siehe OVERMAN, *Matthew's Gospel* (s. Anm. 5), 2 und öfter; SALDARINI, *Community* (s. Anm. 5), 1.4.7f und öfter; SIM, *Christian Judaism* (s. Anm. 8), passim; A. RUNESSON, *Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict*, *JBL* 127 (2008), 95–132, 100 sowie P.J. HARTIN, *The Woes Against the Pharisees (Matthew 23,1-39). The Reception and Development of Q 11,39-52 within the Matthean Community*, in: *From Quest to Q* (FS J.M. Robinson), hg. v. Asgeirsson, Leuven 2000, 265–283: 277. – Für eine kritische Replik auf diesen Ansatz s. D.A. HAGNER,

gegen den Ansatz, die matthäische Gemeinde als eine deviante jüdische Gruppe zu sehen, auch Widerspruch vorgebracht worden.¹⁰

Die folgenden Überlegungen zielen weniger darauf, die neuere Forschung in all ihren Verästelungen detailliert darzubieten. Primäres Ziel ist vielmehr, vor dem Hintergrund der zurückliegenden Diskussionen Hauptpunkte der Kontroversen aufzuweisen und dabei die den Dissensen zugrunde liegenden Interpretationsprobleme zu orten. Ich beginne mit der Deutung der matthäischen Rede von „ihren/euren Synagogen“ (1). Sodann ist die in der gegenwärtigen Forschung unterschiedlich beantwortete Frage zu thematisieren, ob die Gemeinde noch in der Israelmission engagiert ist oder nicht (2). Umgekehrt wird auch die Frage, seit wann die Gemeinde Völkermission betreibt bzw. ob sie diese überhaupt als eine sie angehende maßgebliche Aufgabe begreift, unterschiedlich beantwortet (3). Charakteristisch für die zurückliegende Forschungsphase ist ferner, dass die Selbstverständlichkeit, mit der die Völkermission als eine beschneidungsfreie Mission angesehen wurde, in Frage gestellt wurde, und der Modus des Eintritts von Menschen aus den Völkern in die Gemeinde ebenfalls kontrovers diskutiert wird (4). Dass diese Frage für die historische Kontextualisierung des Matthäusevangeliums von zentraler Bedeutung ist, liegt auf der Hand: Wenn Heidenchristen beschnitten wurden, wäre die matthäische Gruppierung als ein konservatives christusgläubiges Judentum zu klassifizieren. Schließlich gehe ich kurz auf die beliebte metaphorische Darstellung der Verortung der Gemeinde durch das Bild der *muri* im Rahmen der *intra/extra muros*-Alternative ein (5) und frage, ob die statische Metaphorik der *muri* überhaupt geeignet ist, um die soziale Verortung des Trägerkreises bzw. der matthäischen Gemeinde(n) adäquat zu beschreiben. Am Ende sollen kurz mögliche Perspektiven für die weitere Forschung skizziert werden.

1. Die matthäische Rede von ‚ihren‘ bzw. ‚euren Synagogen‘

Ein verbreitetes und prominentes Argument der Vertreter der *extra-muros*-Position ist die matthäische Rede von „ihren“ bzw. „euren Synagogen“ (Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34). Dies mache deutlich, dass sich die matthäi-

Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?, NTS 49 (2003), 193–209. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Bezeichnungen „Jewish Christianity“ und „Christian Judaism“, speziell mit Blick auf die Positionen von Hagner einerseits, Saldarini andererseits, bietet W. CARTER, Matthew’s Gospel: Jewish Christianity, Christian Judaism, or Neither?, in: Jewish Christianity Reconsidered. Rethinking Ancient Groups and Texts, hg. v. M. Jackson-McCabe, Minneapolis (MN) 2007, 155–179.

¹⁰ Verwiesen sei exemplarisch auf die Monographie von P. FOSTER, Community, Law and Mission in Matthew’s Gospel, WUNT II.177, Tübingen 2004.

sche Gemeinde außerhalb des Synagogenverbandes und also außerhalb des Judentums befinde.¹¹ Dagegen ist eingewandt worden, dass eine nähere Sichtung der Belege eine Differenzierung notwendig macht: Nicht alle Belege zeigen in gleicher Weise Distanz an.¹² Umgekehrt kann man aber auch nicht, wie Peter Fiedler dies postuliert hat, alle Belege auf den Nenner bringen, dass das Possessivpronomen „nur aus der Perspektive des außerhalb Israels schreibenden Autors an[deutet], dass die Synagogen in Galiläa und Judäa gemeint sind, die Jesus und seine Schüler/innen ebenso selbstverständlich aufsuchen wie die übrige jüdische Bevölkerung dort“¹³, was nach Fiedler dann auch für die matthäische Gemeinde gilt: „[D]ie Gemeindemitglieder des Mt gehen offenbar in dieselbe(n) Synagoge(n) wie seine Widersacher“¹⁴.

Im Einzelnen: In den Summarien des Erzählers in Mt 4,23 (par Mk 1,39) und 9,35 kann man „ihre Synagogen“ auf die Synagogen in Galiläa beziehen, ohne dass eine Distanzierung sichtbar wird. Auch die redaktionelle Anfügung von *αὐτῶν* in Mt 13,54, wo es um Jesu Ablehnung in Nazareth geht, lässt sich im Sinne von 4,23 verstehen: „Ihre Synagoge“ ist die Synagoge der Nazarener. In 12,9 hingegen ist „ihre Synagoge“ dem Kontext nach die Synagoge der Pharisäer, und die wiederum redaktionelle Rede von der Geißelung „in ihren/euren Synagogen“ in 10,17; 23,34 – beide Belege begegnen in einer Rede Jesu – weist deutlich auf Distanz hin; in 23,34 geht es zudem dem Kontext nach, ähnlich wie in 12,9, um die Synagogen der Schriftgelehrten und Pharisäer. Zu verweisen ist ferner darauf, dass Markus’ *ἀρχισυνάγωγος* Jairus (Mk 5,22) in Mt 9,18 zu einem bloßen *ἄρχων* geworden ist. Dass Matthäus anders als bei den Schriftgelehrten, von denen es neben „ihren“ (7,29) auch eigene Schriftgelehrte gibt (13,52; 23,34), „Synagoge“ nie zur Bezeichnung eigener Versammlungen oder Versammlungsorte benutzt, sondern von der *ἐκκλησία* spricht (16,18; 18,17), ist hingegen nicht als Indiz der Distanzierung vom *Judentum* auszuwerten. Matthäus greift hier (wenngleich als einziger Evangelist) bekanntlich den im christusgläubigen Bereich etablierten Terminus auf, dessen Gebrauch schon auf die christusgläubigen Jerusalemer Hellenisten zurückgehen dürfte¹⁵ und dort gerade nicht einen Standpunkt außerhalb des Judentums markiert, sondern ‚lediglich‘ dem besonderen Selbstverständnis der Gruppe Ausdruck verleiht.

Wie ist dieser Befund zu deuten? Nicht in Abrede zu stellen ist meines Erachtens, dass die matthäische Gemeinde sich als eigene Gruppe abseits der Synagoge(n) organisiert hat, ihre eigenen Versammlungen abhält und die ‚Synagoge(n)‘ als von den Gegnern dominierten Ort betrachtet. Anders gesagt: Es

¹¹ Siehe für viele G.N. STANTON, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh 1992, 128f.

¹² Vgl. zum Folgenden SALDARINI, *Community* (s. Anm. 5), 66f sowie auch B. PRZYBYLSKI, *The Setting of Matthean Anti-Judaism*, in: *Anti-Judaism in Early Christianity*, Vol. 1: *Paul and the Gospels*, hg. v. P. Richardson, SCJud 2, Waterloo 1986, 181–200: 193f.

¹³ P. FIEDLER, *Das Matthäusevangelium*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1, Stuttgart 2006, 102.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ So zuletzt P. TREBILCO, *Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?*, NTS 57 (2011), 440–460.

ist schwerlich zu bestreiten, dass eine gewisse institutionelle Verfestigung abseits synagogaler Zusammenkünfte erreicht ist.

Zu fragen ist freilich, ob die sich hier artikulierende Distanz zur Synagoge ohne Weiteres mit einer Stellung ‚außerhalb des Judentums‘ gleichzusetzen ist, ob es also ausgeschlossen oder zumindest unwahrscheinlich ist, die Differenzierung in Synagoge und *ecclesia* noch als einen innerjüdischen Differenzierungsprozess zu begreifen. Die Beantwortung der Frage, welche Schlüsse sich aus dem skizzierten Befund ergeben, ist von textexternen Faktoren abhängig, nämlich davon, wie man sich das Judentum und seine Vielfalt zur Zeit (und im lokalen Umfeld) des Matthäus vorstellt. Dabei spielt ferner die Problematik hinein, dass man das Matthäusevangelium nicht mit hinreichender Sicherheit lokalisieren kann.

Würde das Evangelium einem lokalen Kontext entstammen, in dem es nur eine Synagoge gab und diese – in ihren bekanntlich nicht nur religiösen Funktionen – ein wesentlicher Einheit stiftender Bezugspunkt für die ortsansässigen Juden war, wäre die Etablierung einer eigenständigen Organisation kaum anders als ein bedeutender Schritt im Zuge eines *Trennungsprozesses* zu werten. Ein anderes Gesamtbild könnte sich aber ergeben, wenn das Matthäusevangelium einem städtischen Kontext mit einem größeren jüdischen Bevölkerungsanteil entstammte, in dem es – wie etwa im Falle von Alexandria¹⁶, Rom¹⁷ oder, blickt man auf den syrischen Raum, dem das Evangelium wahrscheinlich entstammt, Damaskus¹⁸ und sicher auch Antiochien¹⁹ – mehrere Versammlungsstätten gegeben hat. Denn hier ergibt sich die Frage nach möglichen Faktoren, die die Zugehörigkeit zu einer Synagoge bestimmten. Wenn ich recht sehe, lässt die derzeitige Quellenlage zu der im hier verfolgten Zusammenhang entscheidenden Frage, inwiefern die Zugehörigkeit zu einer Synagoge durch eine bestimmte religiöse Prägung (mit)bestimmt war, weder in die eine noch in die andere Richtung hinreichend gesicherte Schlüsse zu. Zwar kann man auf die Erwähnung von essenischen Synagogen in Philo, Prob 81 verweisen. Aber lässt

¹⁶ Für die Existenz mehrerer Synagogen in Alexandria s. exemplarisch Philo, LegGai 132–138.

¹⁷ Siehe z.B. Philo, LegGai 156f sowie ferner die auf der Auswertung von Grabinschriften beruhende Übersicht bei H.J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, updated edition, Peabody 1995, 135–166. Vgl. ferner z.B. C. CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*, StUNT 27, Göttingen 2002, 103–111.

¹⁸ Apg 9,2.

¹⁹ Leider ist gerade für Syrien, wo die meisten Matthäusforscher die Entstehung des Evangeliums lokalisieren, die Quellenlage (insbesondere was Inschriften angeht) nicht die beste (s. L.I. LEVINE, *Synagoge*, TRE 32, Berlin – New York 2001, 499–508: 501).

sich dies verallgemeinern bzw. auf die Diaspora übertragen?²⁰ Wenn ‚Richtungsdifferenzen‘ eine Rolle spielten, gewönne es an Plausibilität, zwischen der Stellung zur (pharisäisch dominierten) Synagoge und der Zugehörigkeit zum Judentum zu differenzieren, auch wenn als Besonderheit bliebe, dass das theologische Differenzbewusstsein der matthäischen bzw. überhaupt der christusgläubigen Gruppen mit der Vorliebe für ἐκκλησία als Gruppenbezeichnung einhergeht.

Die skizzierte Problematik führt zumindest dazu, dass die Rede von ‚ihren/euren Synagogen‘ als alleiniges Indiz nicht ausreicht, um einen Standort der matthäischen Gemeinde außerhalb des Judentums zu begründen. Es kommt hinzu, dass die angezeigte Distanzierung ohnehin nicht eine völlige Loslösung bedeuten muss. Der zweimalige Verweis darauf, dass die Jesusjünger auf Geißelung in ‚ihren/euren Synagogen‘ gefasst sein müssen (10,17: Καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς; 23,34: ... καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν), macht vielmehr wahrscheinlich, dass Gemeindeglieder nach wie vor in der Synagoge zugegen sind – und dies vermutlich nicht bloß als stille Zuhörer, sondern in werbend-missionarischer Absicht.²¹ Denn anders dürften die in 10,17; 23,34 vorausgesetzten Konflikte, die in einer Geißelung enden können, kaum zu erklären sein.²²

2. Aktualität und Bedeutung der Sendung zu Israel

Einen wichtigen Faktor für die Beantwortung der Frage, was genau die skizzierte Entwicklung zu institutioneller Selbständigkeit mit Blick auf die Zugehörigkeit zum Judentum bedeutet, bildet die Frage nach Aktualität und Bedeutung der Sendung zu Israel für die matthäischen Christusgläubigen. Wenn die matthäische Gruppe, wie unter anderen Ulrich Luz vertreten hat, keine großen Hoffnungen mehr in die Israelmission investiert hat²³, lässt sich dies gut mit

²⁰ Für Alexandria etwa wäre konkret zu fragen: Wo trafen sich eigentlich die sog. konsequenten Allegoristen, die Philo in Migr 89–93 kritisiert? In eigenen Versammlungen? Gab es dafür, dass nach den antijüdischen Pogromen in Alexandrien (38/39 n.Chr.) unter Gaius Caligula gleich zwei Gesandtschaften aus dem alexandrinischen Judentum bei Claudius (41–54) vorstellig wurden (vgl. CPJ I 153, Z. 90–92), einen institutionellen Hintergrund im Blick auf unterschiedliche Prägungen von Synagogengemeinschaften?

²¹ Dazu passt, dass der erste Beleg (10,17) im Kontext der Aussendungsrede steht und beim zweiten erneut vom ἀποστέλλειν die Rede ist (23,34).

²² Es sei denn, man schiebt das Vorkommen von Geißelungen in der Synagoge auf die Vergangenheit ab. Insbesondere angesichts ihrer doppelten Erwähnung wäre dies freilich kaum anders denn als willkürlich zu werten.

²³ U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 4: Mt 26–28, EKK 1.4, Düsseldorf – Zürich – Neukirchen-Vluyn 2002, 451.

der Annahme verbinden, dass der erreichte Grad organisatorischer Eigenständigkeit mit einer Abwendung vom Judentum einhergeht. Geht man hingegen davon aus, dass sich die matthäische Gemeinde noch intensiv bemühte, Jüdinnen und Juden für die *ecclesia* zu interessieren, gewinnt die Option einer Verortung innerhalb des Judentums an Plausibilität.

Die Hauptpunkte der Textkonstellation seien rasch vergegenwärtigt: Im Rahmen der Aussendungsrede in Mt 10 werden die Jünger – verbunden mit dem ausdrücklichen Verbot, auf den Weg zu den ‚Heiden‘ oder in eine Stadt der Samaritaner zu gehen – ausschließlich zu „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt (10,5f). Dem korrespondiert in der Darstellung des irdischen Wirkens Jesu, dass dieses ebenfalls programmatisch auf Israel konzentriert wird (2,6; 15,24), Matthäus dieses Programm konsequent der gesamten Erzählung aufprägt²⁴ und sich diese Ausrichtung in der matthäischen Betonung der *königlich-davidischen* Messianität Jesu sogar titular verdichtet. 10,23 lässt ferner erwarten, dass das Ende der Israelmission nicht früher kommen wird als mit der Parusie des Menschensohnes, also mit dem Endgericht. Auf der anderen Seite trifft Jesus in seinem Wirken in Israel nicht nur auf Interesse, sondern auch auf erbitterten Widerstand, der schließlich zu seiner Kreuzigung führt. Und am Ende werden die Jünger dann bekanntlich zu *πάντα τὰ ἔθνη* gesandt, so dass sich als ein zentrales Interpretationsproblem des Matthäusevangeliums ergibt, das Verhältnis zwischen der auf Israel konzentrierten Sendung in Mt 10,5f und der Sendung der Jünger zu *πάντα τὰ ἔθνη* in 28,19 zu bestimmen. Wie sind Israelkonzentration einerseits und Universalismus andererseits in der theologischen Konzeption des ersten Evangelisten miteinander vermittelt?

Ein geläufiges Lösungsmodell sieht 28,19 als Antwort auf die – nach den Vertretern dieser Position – kollektive (oder zumindest weitgehende) Ablehnung, die Jesus (am Ende) in Israel erfahren habe.²⁵ Dem erbitterten Widerstand, der dem Wirken Jesu von Beginn an von den führenden Kräften des Volkes entgegengebracht wird (Mt 2,3–6), schließe sich bei der Kreuzigung

²⁴ Zu den drei aus den Quellen Mk und Q aufgenommenen Erzählungen, in denen es doch zu einem Wirken an Nicht-Juden kommt (8,5–13.28–34; 15,21–28), s. M. KONRADT, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, WUNT 215, Tübingen 2007, 59–81.

²⁵ Siehe exemplarisch J.P. MEIER, *The Vision of Matthew. Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York – Ramsey – Toronto 1979, 180 („The death of Jesus, the result of Israel’s total rejection of its Messiah, frees the church for its mission to all the nations.“) und LUZ, *Evangelium nach Matthäus I⁵* (s. Anm. 3), 92: „Das Matthäusevangelium erzählt [...], wie es dazu kam, daß der größte Teil Israels am Schluß Jesus ablehnt (vgl. 28,11–15). Die Antwort darauf ist der Befehl des Auferstandenen an die Jünger, ‚alle Völker‘ zu Jüngern zu machen (28,16–20).“

das ganze Volk an. Der Verurteilungsszene in 27,24f wird in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zugewiesen.²⁶ Indem Matthäus $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ rufen lasse: „Sein Blut über uns und unsere Kinder“, werde Israel als Ganzes mit der Schuld am Tod Jesu behaftet. Die Auseinandersetzung Jesu mit den Autoritäten in Mt 21–23 wird als finale Abrechnung mit *Israel* gedeutet.²⁷ Die Kirche trete in die Fußstapfen des Gottesvolkes Israel – vor allem 21,43 dient als Beleg für diese These. Ferner: Je nachdem, ob $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \xi\theta\upsilon\eta$ in 28,19 inklusiv oder exklusiv gedeutet wird, tritt die Zuwendung zu den ‚Heiden‘ an die Stelle der Israelmission oder es wird postuliert, dass Israel seine Sonderstellung verloren habe und nur noch als eines der Völker in 28,19 subsumiert sei. Im ersten Fall würde die Gemeinde die Israelmission als abgeschlossene Phase betrachten²⁸ und sich nicht weiter um Juden bemühen; im zweiten Fall würde sie sich in der universalen Mission unterschiedslos an Juden und ‚Heiden‘ wenden²⁹, wobei in diesem Fall konkretisierend geltend gemacht werden kann, dass der Fokus fortan auf die Völkermission gerichtet ist, so dass der Unterschied zur ersten Position kaum ins Gewicht fiel.

Diesem in sich differenzierten Deutungstyp ist in der jüngeren Forschung mit immer breiterer Akzeptanz widersprochen worden: Matthäus rede nicht einer Kollektivschuld und Verwerfung Israels und einer Ersetzung Israels durch die Kirche das Wort.³⁰ Insbesondere im Zuge der dezidiert innerjüdischen Verortung des Matthäusevangeliums bei Overman und Saldarini ist der in der matthäischen Jesusgeschichte erzählte Konflikt, wie bereits angedeutet wurde, als

²⁶ Siehe in der neuesten Literatur z.B. D.J. PAUL, „Untypische“ Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts, NTA NF 50, Münster 2005, 94f.304f („Schlüsselstelle für die mt Konfliktgeschichte zwischen Jesus und Israel“ [94]).

²⁷ Siehe exemplarisch U. LUZ, Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie, JBTh 4 (1989), 233–248: 244 („21,1 – 25,46 schildert Jesu große Abrechnung mit dem ungläubigen Israel in Gleichnissen, Streitgesprächen und durch die große Weherede, die mit Jesu Auszug aus dem Tempel endet.“) und D. MARGUERAT, Le Jugement dans l’Évangile de Matthieu, MoBi(G), Genf 1981, 347: „Mt 21–23 se présente comme une vaste *étologie destinée à montrer pourquoi et comment Israël a été déposé par son Dieu*“ (Hervorhebung im Original).

²⁸ So u.a. G. STRECKER, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, Göttingen ³1971, 33f; D.R.A. HARE, The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew, MSSNTS 6, Cambridge 1967, 147f und LUZ, Antijudaismus (s. Anm. 4), 315f: „Für die matthäische Gemeinde ist nun die Zeit der Israelmission abgeschlossen; sie wendet sich *an der Stelle* Israels den Heiden zu“ (316 [Hervorhebung im Original]).

²⁹ Siehe z.B. E.C. PARK, The Mission Discourse in Matthew’s Interpretation, WUNT II.81, Tübingen 1995, 185: „[T]here will be only one mission, that is, the universal mission to $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \xi\theta\upsilon\eta$ (28:19), which includes all the gentiles as well as the Jews, who are now simply part of the people to be converted into Christianity.“

³⁰ Ausführlich dazu KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 95–284.

Reflex der Konkurrenz von matthäischer Gruppe und Pharisäern um den Führungsanspruch *innerhalb* des sich nach 70 n.Chr. neu formierenden Judentums gesehen worden³¹, bei dem es vorrangig um einen Streit um das richtige Verständnis der Tora gehe.³² In diesem Kontext seien die scharfen polemischen Angriffe des Matthäusevangeliums – allem voran in Mt 23 – zu sehen, mit denen der Evangelist darauf ziele, „to delegitimize rival Jewish leaders“³³.

Weniger Beachtung hat in diesem Zusammenhang die Frage nach der *theologischen* Konzeption gefunden, die die Entwicklung von 10,5f zu 28,19 zu

³¹ Siehe SALDARINI, Community (s. Anm. 5), 44–67.107–116 („deviant Jews [in the technical, sociological sense] still within the community“ [116]). Saldarini wie Overman greifen in diesem Zusammenhang auf den Sektenbegriff zurück (s. z.B. OVERMAN, Matthew’s Gospel [s. Anm. 5], 143.149; SALDARINI, Community [s. Anm. 5], 115: „a sect within first-century Judaism“). Für eine kritische Auseinandersetzung damit s. P. LUOMANEN, The “Sociology of Sectarianism” in Matthew. Modeling the Genesis of Early Jewish and Christian Communities, in: Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity (FS H. Räisänen), hg. v. I. Dunderberg – C. Tuckett – K. Syreeni, NT.S 103, Leiden – Boston – Köln 2002, 107–130, bes. 109–113. – In hohem Maße unplausibel ist der Versuch von R. HAKOLA (Social Identity and a Stereotype in the Making: The Pharisees as Hypocrites in Matt 23, in: Identity Formation in the New Testament, hg. v. B. Holmberg – M. Winnige, WUNT 227, Tübingen 2008, 123–139), die stereotype Negativedarstellung der Schriftgelehrten und Pharisäer *ohne die Annahme eines real zugrundeliegenden Konfliktes* auf der Basis der „Social Identity Theory“ als Resultat eines Prozesses der „self-categorization“ zu erklären, in dem der Betonung der Gemeinsamkeiten mit den Gruppenmitgliedern die Hervorhebung der Differenzen zu Außenstehenden zur Seite stehe. Zudem würde die Darstellung der Pharisäer als Heuchler dazu dienen, die eigene kognitive Dissonanz „between the principle of emphasizing the keeping of the whole Law and the more liberal religious practice of the community“ (138f) zu bearbeiten, indem diese externalisiert werde „by making it a main characteristic of those who represent the most virulent defenders of the Law in Matthew’s gospel, namely the Pharisees“ (139). Den Erweis, dass sich alle Einzelzüge der matthäischen Darstellung der Schriftgelehrten und Pharisäer auf diese Weise erklären lassen, erbringt Hakola – bezeichnenderweise – nicht. Er ließe sich auch nicht erbringen, denn die Konsequenz, mit der das Gegenüber nicht nur als heuchlerisch und inkompetent dargestellt, sondern auch als abgrundtief böse geradezu ‚verteufelt‘ wird (s. v.a. Mt 12,22–45), die Art und Weise, wie auf der narrativen Ebene inszeniert wird, dass die Pharisäer sich der im Volk keimenden Erkenntnis Jesu entgegenstellen (12,23f), oder auch die Hinweise, dass die Jünger mit Geißelung in den Synagogen rechnen müssen (10,17; 23,34), weisen sämtlich in eine andere Richtung.

³² Siehe SALDARINI, Community (s. Anm. 5), 124–164. – Auf die These von RUNESSON, Relations (s. Anm. 9), bes. 120–130, nach dem die matthäischen Christuskgläubigen selbst der pharisäischen Bewegung entstammen und das Matthäusevangelium entsprechend im Kontext bzw. als Resultat eines innerpharisäischen Konflikts gelesen werden müsse, kann hier nur hingewiesen werden. Die These leidet m.E. daran, dass sie dem Konflikt um die Auslegung der Tora zwischen dem matthäischen Jesus und den Pharisäern, in dem sich deutlich unterschiedliche Toraverständnisse zu erkennen geben, nicht adäquat Rechnung trägt.

³³ SALDARINI, Delegitimation (s. Anm. 7), 661. Siehe auch SALDARINI, Conflict (s. Anm. 7), 44: „Matthew attacks the Jewish leaders unceasingly in an attempt to delegitimize their authority and teaching and to win the people over to his interpretation of Judaism“. Vgl. ferner OVERMAN, Matthew’s Gospel (s. Anm. 5), 141–149.

erklären vermag, wenn der Umschwung nicht durch die Ablehnung Jesu in Israel evoziert sein soll. Es genügt hier nicht, alternativ zum Ablösungsmodell die These einer komplementären Zuordnung beider zu entwickeln, wie dies Axel von Dobbeler vorgeschlagen hat:³⁴ Die durch Mt 10 begründete Israelmission einerseits und die in Mt 28 promulgierte Heidenmission andererseits seien mit den unterschiedlichen Adressaten auch ihrem Charakter nach voneinander zu separieren, denn im Blick auf Israel ginge es um die *Restitution* des Zwölfstämmevolkes³⁵, in 28,19f aber um die *Bekehrung* von Heiden. Denn mit der Komplementarität³⁶ der beiden Sendungen ist noch nicht das eigentliche Problem, nämlich ihre Phasenverschiebung, erklärt: Warum ist Jesu irdisches Wirken auf Israel konzentriert, während die Völker erst in 28,16–20 in die Heilszuwendung einbezogen werden? Das Lösungsmodell, das ich in meiner Monographie „Israel, Kirche und die Völker“³⁷ vorgeschlagen habe, sei hier nur kurz skizziert. Meines Erachtens ist 28,19 nicht Antwort auf die vermeintlich kollektive Ablehnung Jesu in Israel und hat 28,19 in keiner Weise die Verwerfung der Erstadressaten des Wirkens Jesu zur Kehrseite, sondern die Aufeinanderfolge der beiden Missionsbefehle stellt ein integrales Moment der narrativen Konzeption dar, in der Matthäus seine Christologie entfaltet; es gibt hier keinen „Bruch“ in der matthäischen Jesusgeschichte.³⁸ Vielmehr ist das Nebeneinander von 10,5f und 28,19 darin eingebunden, wie Identität und Bedeutung Jesu sukzessiv enthüllt werden. In das Zentrum der christologischen Konzeption führt dabei die doppelte Entfaltung der Messianität Jesu als Sohn Davids und Sohn Gottes, die Matthäus mit dem Zusammenhang von Zuwendung zu Israel und Einbeziehung der Völker verschränkt hat. Diese Verschränkung bildet das zentrale Moment der matthäischen Erzählkonzeption. Man kann hier von einem Zweistufenkonzept sprechen: Mit dem Kommen des davidischen Messias, der sich seinem aufgrund des Versagens der Autoritäten daniederliegenden Volk zuwendet, kommen die Israel gegebenen Heilsverheißungen zur Erfüllung. Die von Abraham empfangene Segensverheißung für alle Völker wird hingegen erst durch die Passion des Gottessohnes in das Erfüllungsgeschehen einbezogen.³⁹ Der programmatische Ausschluss der Völker

³⁴ A. VON DOBBELER, Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18–20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums, ZNW 91 (2000), 18–44.

³⁵ Siehe a.a.O., 28.

³⁶ Für Einwände gegen von Dobbelters Modell selbst s. KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 338.

³⁷ Siehe Anm. 24. – Vgl. dazu in diesem Band auf 115–145 den Beitrag „Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie“.

³⁸ Anders LUZ, Evangelium nach Matthäus I⁵ (s. Anm. 3), 91.

³⁹ Zur Affinität dieses Zweistufenkonzepts zur in Röm 1,3f rezipierten judenchristlichen Tradition s. in diesem Band „Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie“, 143f.

aus dem messianischen Wirken des Irdischen zugunsten der Sendung zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel ist die Kehrseite des Gedankens, dass Tod und Auferweckung Jesu das soteriologische Grunddatum für das allen Völkern geltende Heil sind.

Festzuhalten ist: Die traditionelle Deutung des Übergangs von 10,5f zu 28,19 hat in der neueren Forschung von verschiedener Seite Konkurrenz bekommen. In welche Richtung sich die Forschung in der nächsten Phase bewegen wird, bleibt abzuwarten.

Wenn man nach Gründen für die unterschiedlichen Rekonstruktionen der theologischen Konzeption fragt, lässt sich auf ein ganzes Bündel von Aspekten verweisen. Denn die Analyse der einem narrativen Text zugrunde liegenden theologischen Konzeption basiert nicht nur

- (1) auf zahlreichen exegetischen Einzelentscheidungen, sondern
- (2) auch darauf, welchen (wie verstandenen) Textpassagen eine konzeptionelle Leitfunktion zuerkannt wird,
- (3) welche möglichen intertextuellen Referenzen in welcher Weise für relevant erachtet werden,
- (4) wie mögliche textinterne Verbindungen beurteilt oder gewichtet werden und
- (5) wie die Leerstellen des Textes gefüllt werden. Es kommt hinzu, dass
- (6) bei der Konstruktion des Textsinns übergreifende Perspektiven zur Entwicklung und zu den Charakteristika des entstehenden Christentums (und des antiken Judentums) einfließen. Schließlich ist
- (7) auf das hermeneutische Problem des eigenen Vorverständnisses und des unbewussten, unterschweligen Einwirkens von aus anderen (Text-)Zusammenhängen stammenden Gedankenmodellen bei der Rekonstruktion hinzuweisen.

Ich illustriere die ersten vier und den letzten Punkt anhand von Beispielen. Für den fünften Punkt bietet sich die Beschneidungsfrage als Beispiel par excellence an; ich gehe darauf später gesondert ein. Punkt 6 lässt sich ebenfalls in diesem Zusammenhang illustrieren.

Ad (1): Für die Kollektivschuldthese ist die Interpretation von Mt 27,25 und dabei insbesondere die Deutung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omicron} \lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma$ in Mt 27,25 von zentraler Relevanz. Die unterschiedlichen Deutungen können sich an den verschiedenen Enden des Bedeutungsspektrums von $\lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma$ festmachen.⁴⁰ Schreibt Matthäus hier betont dem ganzen *Gottesvolk* Israel die Übernahme der Verantwortung

⁴⁰ Vgl. dazu H. FRANKEMÖLLE, $\lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma$, EWNT II, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 837–848; KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 169–172.

für den Tod Jesu zu⁴¹ oder ist λαός hier bloß (aus stilistischen Gründen gewählter) Wechselbegriff zum vorangehenden ὄχλος?⁴² Möglich ist auch eine Zwischenposition – etwa die, dass λαός die vor Pilatus versammelte (Jerusalem!?) Volksmenge als zum Gottesvolk zugehörig ausweist.⁴³ Die Beziehung der weiteren λαός-Belege im Matthäusevangelium reicht für eine eindeutige Entscheidung nicht aus. In 1,21; 2,6; 4,16 und wohl auch in 4,23 dürfte λαός als *terminus technicus* das Gottesvolk bezeichnen, für die weiteren Belege in der Passionsgeschichte in 26,5; 27,64 gilt dies aber nicht. Die Entscheidung ist, anders gesagt, abhängig vom Gesamtverständnis der matthäischen Jesusgeschichte (dazu gleich mehr).

Ad (2): Ein wichtiger Aspekt im hier verfolgten Zusammenhang ist die Analyse der Figurenkonstellation der matthäischen *Story*. Matthäus differenziert wiederholt zwischen den Autoritäten und den Volksmengen. Besonders auffällig ist dies in der von Matthäus verdoppelten Beelzebulperikope in Mt 9,33f; 12,23f, in der jeweils die positive Reaktion den Volksmengen, dagegen der Beelzebulvorwurf den Autoritäten zugewiesen wird. Diese Auffälligkeit wird noch dadurch unterstrichen, dass Matthäus den Volksmengen, die bei Matthäus insgesamt viel stärker als bei Markus als eigene Größe der *Story* hervortreten⁴⁴, Sprache verleiht und zwischen den Äußerungen ein Erkenntnisfortschritt erreicht wird:⁴⁵ Erkennen sie in 9,33 die (heils)geschichtliche Singularität des Wirkens Jesu, so beginnen sie in 12,23, diese in messianischer Kategorie zu benennen – freilich noch mit einem fragenden Unterton, der dann jedoch, in einer dritten Stufe, in 21,9 der förmlichen Akklamation Jesu als Sohn Davids weicht (es sind bei Matthäus auffallenderweise die Volksmengen, denen Matthäus diese Akklamation zuschreibt!).

⁴¹ So z.B. MEIER, *Vision* (s. Anm. 25), 199f; D.P. SENIOR, *The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study*, BETL 39, Neudruck, Leuven 1982, 258f; V. MORA, *Le refus d'Israël. Matthieu 27, 25, LeDiv 124*, Paris 1986, 33–39; D. VERSEPUT, *The Rejection of the Humble Messianic King. A Study of the Composition of Matthew 11–12*, EHS.T 291, Frankfurt a.M. – Bern – New York 1986, 44; W. KRAUS, *Die Passion des Gottessohnes. Zur Bedeutung des Todes Jesu im Matthäusevangelium*, EvTh 57 (1997), 409–427: 416f; J.R.C. COUSLAND, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, NT.S 102, Leiden – Boston – Köln 2002, 83.

⁴² So z.B. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, Vol. 3, ICC, Edinburgh 1997, 592; F. LOVSKY, *Comment comprendre «Son sang sur nous et nos enfants»?*, ETR 62 (1987), 343–362: 350f; A.-J. LEVINE, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History. “Go nowhere among the Gentiles ...”* (Matt. 10:5b), SBEC 14, Lewiston – Queenston 1988, 266ff; SALDARINI, *Community* (s. Anm. 5), 32f; M. GIELEN, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte*, BBB 115, Bodenheim 1998, 383–386.

⁴³ Vgl. dazu die Überlegungen bei KONRADT, *Israel* (s. Anm. 24), 170–178 und in diesem Band „Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im Matthäusevangelium“, 230f.

⁴⁴ Siehe dazu die monographische Studie von COUSLAND, *Crowds* (s. Anm. 41).

⁴⁵ Vgl. dazu KONRADT, *Israel* (s. Anm. 24), 101–107.

Welches Gewicht soll man dieser Differenzierung im Gesamtkontext der matthäischen *Story* zuweisen? Wird sie durch 27,25 überschrieben (was ist dann aber ihre Funktion?)? Oder ist nicht 27,25 (auf der Basis der Deutung von *λαός* als Gottesvolk), sondern dieser Differenzierung eine konzeptionelle Leitfunktion zuzuweisen und ist sie umgekehrt ein Argument dafür, dass die vor Pilatus versammelte Volksmenge als Volk von *Jerusalem* zu deuten ist? Für Letzteres kann man auf die vorangehende Leserlenkung hinweisen: Jerusalem ist von 2,3 an auf Seiten der Gegner Jesu positioniert; die Jesus als Davidsohn akklamierenden Volksmengen und Jerusalem werden in 21,9–11 einander pointiert gegenübergestellt, so dass man Jerusalem bei Matthäus schwerlich als Repräsentantin Israels auffassen kann; Jesus wird dabei gegenüber Jerusalem als *Prophet* aus Nazareth vorgestellt, womit ein subtiler Querverweis auf 23,37 gesetzt wird, wo Jerusalem als *Propheten* mordende Stadt erscheint; und in dem Blutruf in 27,25 sind die Kinder eingefügt, weil die Strafe für die Kreuzigung erst eine Generation später mit der Zerstörung *Jerusalems* erfolgte.

In textpragmatischer Hinsicht kann man für beide Grundoptionen einen situativen Hintergrund imaginieren (wenngleich meines Erachtens bei der zweiten Option in überzeugender Weise als bei der ersten): Bei der zweiten Option kann man die positiven Züge in der Darstellung der Volksmengen der weiteren Motivierung des missionarischen Wirkens in Israel zuordnen. Zugleich diene das zerstörte Jerusalem in diesem Kontext als aussagekräftiger Beleg, wie es endet, wenn man sich, wie Jerusalem, den falschen Autoritäten anvertraut (s. das Motiv des Überredetwerdens des Volkes in 27,20).⁴⁶ Wenn man hingegen 27,25 so liest, dass dem Gottesvolk im Ganzen die Verantwortung und die Schuld am Tod Jesu zugeschrieben werden, und man diesem Gipfelpunkt der Konfliktgeschichte konzeptionelle Leitfunktion zuweist, könnte man der vorangehenden Differenzierung zwischen Autoritäten und Volksmengen eine Funktion im Rahmen der Strategie der Gemeinde zuweisen, das Scheitern des Versuchs zu bewältigen, eine Mehrheit oder auch nur gewichtige Teile des Volkes hinter sich zu bringen: Jesus hat zunächst durchaus viel Zuspruch gefunden, worin die Gemeinde sich in ihrer Entscheidung bestätigt finden kann; allein der Einflussnahme der durch und durch bösen (vgl. 12,34) Autoritäten in der finsternen Stunde der Passion Jesu ist es geschuldet, dass Jesu Wirken letztlich nicht (noch) größere Kreise gezogen hat.

Ich halte die hier dargestellten Optionen, wie angedeutet, nicht für in gleicher Weise plausibel. Es geht mir hier aber zunächst nur darum aufzuzeigen, wie es zu den unterschiedlichen Deutungen kommt. Zugleich sollte gezeigt werden, dass man schwerlich eine der beiden Deutungen kategorisch ausschließen kann. Es geht vielmehr um Plausibilitätsgrade und Wahrscheinlichkeitsurteile.

Ad (3): Der dritte Aspekt, die Relevanz möglicher intertextueller Referenzen, sei an einem weiteren Text illustriert, der im Rahmen der These der Verwerfung Israels von zentraler Relevanz ist: das Winzergleichnis in Mt 21,33–

⁴⁶ Vgl. dazu in diesem Band „Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im Matthäusevangelium“, 232f.

46. Mt 21,33 spielt deutlich auf Jes 5,2 an.⁴⁷ In dem Weinberglied in Jes 5,1–7 steht der Weinberg für Israel (V.7). Zudem ist ‚Weinberg‘ auch sonst – in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur – als Metapher für Israel belegt.⁴⁸ Wenn man von diesem Lesesignal ausgeht, ist der Weinberg in Mt 21,33–46 als Chiffre für Israel zu lesen. Dann aber kann es im Gleichnis nicht, wie dies die traditionelle Deutung postuliert, um die Ablösung *Israels* durch ein anderes ἔθνος gehen (21,43); vielmehr handelt das Gleichnis dann davon, dass der Weinberg (= Israel) neue Winzer (= eine neue Führungsschicht) bekommt. Nicht die Ablösung Israels als Gottesvolk ist dann das Thema, sondern die Aufgabe der Jesusnachfolger *in Israel*.⁴⁹ Um diese Deutung abzusichern, müsste sie die intratextuelle Gegenprobe bestehen, d.h. man müsste zeigen können, dass die Rede vom Weinberg in 20,1–15 und 21,28–32 nicht andere Deutungsoptionen nahe legt. M.E. schließen diese Texte einen Bezug der Weinbergmetapher auf Israel nicht aus. Ebenso ist es aber möglich, die Weinbergmetapher in diesen Texten semantisch offener im Sinne der Beschäftigung mit der ‚Sache Gottes‘ zu verstehen.⁵⁰ Mit anderen Worten: Die Anspielung auf Jes 5 in Mt 21,33 ist nur *ein* Deutungsaspekt, so dass nur im Zusammenspiel mit anderen Interpretationsfragen eine Entscheidung gesucht werden kann, welches Gewicht diesem intertextuellen Zusammenhang zu geben ist.

Ad (4): Den intertextuellen Referenzen steht die Problematik der Beurteilung intratextueller Querverbindungen zur Seite. In Mt 13,12 wird nicht explizit ausgeführt, was denen, die haben, noch gegeben werden wird, und denen, die nicht haben, genommen werden wird. Daraus, dass das Gegenüber von δοθήσεται und ἀρθήσεται auch in 21,43 begegnet, folgert Ulrich Luz für den negativen Part von 13,12, es ginge darum, „daß Israel seine Erwählung verlieren wird“⁵¹. 21,43 ist in der jüngeren Forschung vielfach anders gelesen worden (s. oben); hier geht es allerdings allein um die Frage der Konstruktion des intratextuellen Netzwerkes. Genügt die genannte verbale Berührung, um eine Interpretation von 13,12 von 21,43 her begründen zu können? Gegen diese Option kann man auf die Differenzen zwischen den Texten hinweisen. Die Verben

⁴⁷ Die Veränderung der Markusvorlage durch die Umstellung von ἐφύτευσεν vor das zugehörige Objekt ἀμπελῶνα und von φραγμὸν vor das zugehörige Verb περιέθηκεν sowie durch die Einfügung von ἐν αὐτῷ zwischen ὄρουξεν und ληνόν in Mt 21,33 dürfte als gezielte redaktionelle Verdeutlichung der Bezugnahme auf den Jesajatext zu lesen sein (vgl. W.J.C. WEREN, The Use of Isaiah 5,1-7 in the Parable of the Tenants [Mark 12,1-12; Matthew 21,33-46], Bib. 79 [1998], 1–26: 19 u.a.).

⁴⁸ Jes 3,14; 27,2–6; Jer 12,10; LAB 28,4 (?); 30,4; gr3Bar 1,2, vgl. auch Herm, Sim V 2,2; 5,2f; 6,2.

⁴⁹ Für diese Deutung sprechen meines Erachtens noch weitere Indizien. Ausführlich zur Deutung von Mt 21,33–46 KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 187–209.

⁵⁰ Vgl. K. SNODGRASS, The Parable of the Wicked Tenants. An Inquiry into Parable Interpretation, WUNT 27, Tübingen 1983, 74.

⁵¹ U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 2: Mt 8–17, EKK 1.2, Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1990, 313.

begegnen in 21,43 in umgekehrter Reihenfolge. Vor allem aber wird in 21,43 nicht dem, der schon hat, gegeben, sondern Gottes Reich von den einen weggenommen und den anderen gegeben. Es ist also eine nicht unerhebliche syntaktische und sachliche Differenz zu konstatieren. Viel enger als 21,43 ist 25,29 mit 13,12 verwandt. Zudem begegnet das Nebeneinander von *δοθήσεται* und *ἀρθήσεται* auch anderorts.⁵² Vom unmittelbaren Kontext von 13,12 her kann man zumal angesichts der durch *γάρ* angezeigten Verknüpfung daran denken, dass es um die Kenntnis bzw. Unkenntnis der Geheimnisse des Himmelreiches geht. „Knowledge is rewarded with knowledge, ignorance with ignorance“⁵³. Umgekehrt schließt aber eine Erläuterung der Leerstelle von 13,12 aus dem unmittelbaren Kontext nicht aus, dass es durch 21,43 zu einer Relektüre kommt und sich das Sinnspektrum von 13,12 für den Leser im Lichte von 21,43 erweitern soll. Pointiert: Wer Letzteres verneint, wird die genannten Differenzen zwischen den Versen betonen; wer Letzteres bejaht, die Gemeinsamkeit. Nahe liegen dürfte die Annahme, dass bei der Gewichtung von Berührungen und Differenzen die bis dahin bereits entwickelte Gesamtperspektive auf das Matthäusevangelium nicht ohne Einfluss ist.

Ad (7): Durch den jeweiligen Zeitgeist bestimmte Plausibilitätsstrukturen, die die Generierung des Sinns eines Textes mitsteuern, lassen sich retrospektiv in der Regel leichter erkennen als für die eigene Zeit. Gleichwohl darf die Vermutung gewagt werden, dass die Veränderungen in der Matthäusdeutung nicht unwesentlich mit der auf christlicher Seite deutlich veränderten Sensibilität gegenüber dem Judentum zu tun haben.⁵⁴ Allerdings lässt sich dieser Hinweis

⁵² Vgl. grLAE 13,5: Ὅτι ἀρθήσεται ἀπ' αὐτῶν ἡ καρδιά ἢ πονηρά, καὶ δοθήσεται αὐτοῖς καρδιά συνειζομένη τὸ ἀγαθόν.

⁵³ W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, Vol. 2, ICC, Edinburgh 1991, 391. – Die ‚Habenden‘ sind die Jünger, und was sie haben, ist eben das, was ihnen nach V.11 gegeben worden ist, also die Kenntnis der Geheimnisse des Himmelreiches, d.h. sie vermögen Jesu Wirken als messianisches Geschehen zu verstehen und darin das Andringen des Reiches Gottes zu erkennen (vgl. 12,28). Sie werden durch die Deutung des Gleichnisses vom Sämann über die Verkündigung des Himmelreiches bzw. in den in 13,24–33 nachfolgenden Gleichnissen über das Himmelreich selber weiter belehrt und wachsen so in ihrer Kenntnis der *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (13,11). Nach 13,35 tut Jesus durch die Gleichnisse Verborgenes kund, und dieses Verborgene gehört mit zu den *μυστήρια* von 13,11. Den Volksmengen hingegen fehlt mit der Erkenntnis, dass in Jesu Wirken das Himmelreich andringt, die Grundvoraussetzung auch für das Verständnis der Gleichnisrede, so dass durch ihre Unfähigkeit, die Gleichnisse vom Himmelreich in ihrem Sinn und ihrer aktuellen Relevanz zu erfassen, ihr Defizit ans Licht tritt.

⁵⁴ Geradezu als Programm der Auslegung erscheint dies bei PETER FIEDLER. Siehe dessen „Überlegungen zur Hermeneutik“ in: *Israel bleibt Israel. Überlegungen zum Kirchenverständnis des Matthäus*, in: „Dies ist das Buch ...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), hg. v. R. Kampling, Paderborn u.a. 2004, 49–73: 61f. Siehe ferner z.B. die klare Tendenz in der Auslegung von R. FENEBERG, *Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium*, HBS 58, Freiburg i. Br. u.a. 2009.

sogleich dadurch neutralisieren, dass umgekehrt manche Zweige der traditionellen Deutung durch jahrhundertlang in den ‚christlichen‘ Kirchen etablierte, das Judentum abwertende Denkweisen mitgeprägt sind.

Wie dem auch sei: Für ein adäquates Verständnis des Matthäusevangelium, das kirchengeschichtlich im Blick auf die jüdisch-christlichen Trennungsprozesse offenkundig an einer ganz anderen Stelle steht als seine heutigen Leser, erscheint es mir wichtig, sich der Frage zu stellen, inwiefern das vom heutigen Standpunkt aus vertraute Gegenüber von Kirche und Israel als Rezeptionsfilter die Lektüre leitet und von daher die Differenzierung zwischen den Jüngern Jesu / der *ecclesia* und (anderen) jüdischen Gruppen in der matthäischen Jesusgeschichte fast selbstverständlich, aber möglicherweise vorschnell im Sinne des Gegenübers von Christentum und Judentum gelesen wird. So haben z.B. W.D. Davies und D.C. Allison einen Zusammenhang zwischen den in der Forschung verbreiteten Generalisierungstendenzen und der kirchlichen Perspektive der Exegeten vermutet: „[S]cholars, who tend to read the gospel through later ecclesiastical lenses, often approach Matthew with subtle biases. Only this explains why, whenever Jewish figures oppose Jesus, it is regularly assumed that their opposition foreshadows Israel’s complete rejection of her Messiah and portends God’s rejection of Israel“⁵⁵.

Natürlich hat jeder Exeget und jede Exegetin eine ihm bzw. ihr eigene Lesebrille auf. Ich möchte dennoch darauf insistieren, dass dies nicht für eine Not zu halten ist, aus der man eine Tugend machen sollte, und möchte daran festhalten, dass die exegetische Aufgabe zentral darin besteht, im Bewusstsein der Bedeutung von Vor-Urteilen im Verstehensprozess durch die exegetische Arbeit am Text die Kraft des Vor-Urteils, soweit dies geht, zugunsten des Textes zu schwächen.⁵⁶ Das ist wesentlich eine Frage der Muße zum *langsamen* Lesen und der Bereitschaft zur steten Selbstreflexion bei der Deutung, wo in welcher Weise Leerstellen des Textes aufgefüllt wurden bzw. werden mussten. Grund zur Relektüre und zur kritischen Überprüfung der eigenen Ergebnisse dürfte vor allem dann gegeben sein, wenn eine Deutung den eigenen theologischen Lieblingsgedanken zu sehr ähnelt.

Die oben dargelegten Beispiele bieten nur einen Ausschnitt aus den Fragen, die im Rahmen der Analyse der theologischen Konzeption des ersten Evangelisten

⁵⁵ W.D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, Vol. 1, ICC, Edinburgh 1988, 23. Siehe auch a.a.O., 24: „[W]henever Gentiles appear in Matthew in a positive light, commentators always see this as foreshadowing the great commission and the future influx of Gentiles; yet the significance of the ethnic identity of Jews such as Joseph, Mary, and Peter is passed over in silence.“

⁵⁶ Es geht hier nicht darum, dem Phantom einer objektiven Lektüre nachzujagen. Dass „Auslegung [...] nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen [ist]“ (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986, 150), dürfte heute als hermeneutischer Grundsatz allgemein akzeptiert sein. Gleichwohl bleibt es im Rahmen historisch-kritischer Exegese das Ziel, mögliche Subjektivismen und potentielle, durch die Distanz zum historischen Kontext des exegierten Textes bedingte Verzerrungen *so weit wie möglich* aufzudecken.

im Blick auf die Bedeutung der Sendung zu Israel zu erörtern sind. Das Ziel war allein zu illustrieren, dass die Entwicklung einer Hypothese zur theologischen Konzeption von zahlreichen, sich zum Teil gegenseitig beeinflussenden exegetischen Entscheidungen abhängt. Genauer: *Jeder* Versuch, einem narrativen Text wie dem Matthäusevangelium eine theologische Konzeption abzugewinnen, basiert darauf, dass – für sich genommen zuweilen mehrdeutige – Textphänomene interpretiert, miteinander abgeglichen und gewichtet und konstruktiv wie zu einem Mosaik zusammengesetzt werden; und dabei entsteht nicht nur das Mosaik aus der Interpretation der Einzeltexte, sondern zugleich beeinflusst auch die (vorläufige) Vorstellung vom Gesamtmosaik die exegetischen Entscheidungen bei den einzelnen Texten. Im Rahmen einer hermeneutisch reflektierten Exegese sind solche Konstruktionsleistungen zudem kritisch darauf zu befragen, inwiefern bei der Wahrnehmung bzw. bei der konzeptionellen Verknüpfung und dem – die Leerstellen des Textes füllenden – Zusammendenken einzelner Textaspekte (unbewusst) aus anderen Zusammenhängen vertraute Modelle einwirken und Textindizien vorschnell im Sinne bekannter Konzeptionen interpretiert werden.

Geht es bei der Frage, ob die Gemeinde noch Israelmission betreibt, um ein wichtiges Indiz dafür, wie sich die Gemeinde zum Judentum stellt, so stehen dem die Frage nach der Völkermission und ihrem Beginn in der matthäischen Gemeinde sowie die damit verbundene Frage nach der Zusammensetzung der Gemeinde zur Seite, auf die im nächsten Abschnitt einzugehen ist. Dabei wird sich zeigen, dass nicht nur, wie eben skizziert, die Erhebung der theologischen Konzeption eines Autors bei einem narrativen Text eine komplexe Aufgabe ist, sondern es ferner auch notorisch schwierig ist, aus einem narrativen Text Schlüsse auf die zugrunde liegende Gemeindesituation zu ziehen.

3. Die Zusammensetzung der Gemeinde oder die Frage nach der Völkermission

Zwar besteht zumindest darüber ein weitreichender Konsens in der Matthäusforschung, dass der Evangelist ein gebürtiger Jude war⁵⁷ und die matthäische Gruppe *ihre Anfänge* im Judentum hatte. Über die Zusammensetzung der Gruppe zur Zeit der Abfassung des Evangeliums besteht aber weniger Klarheit. Es ist bereits eingangs angemerkt worden, dass der (rein) jüdische Charakter

⁵⁷ Kritisch dazu aber C.M. TUCKETT, *Matthew: The Social and Historical Context – Jewish Christian and/or Gentile?*, in: *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, hg. v. D. Senior, BETL 243, Leuven 2011, 99–129: 108–116. Tuckett verweist dabei – in Auseinandersetzung mit P. FOSTER, *Why Did Matthew Get the Shema Wrong? A Study of Matthew 22:37*, JBL 122 (2003), 309–333 – vor allem auf die Zitation von Dtn 6,5 in Mt 22,37 als Indiz für eine nichtjüdische Herkunft von Matthäus.

der matthäischen Gruppe in der neueren Forschung auch für die Zeit der Abfassung des Evangeliums vertreten wurde. Die Alternative ist, dass sich zur Zeit der Abfassung des Evangeliums der Charakter der matthäischen Gruppe durch das Hinzukommen von Christusgläubigen aus den Völkern bereits verändert hat. Wenn man diese Variante verfolgt, ist weiter zu fragen, wie stark dieser heidenchristliche Anteil bereits war. Ist von einer noch größtenteils oder zumindest noch mit klarer Mehrheit judenchristlichen Gemeinde⁵⁸ oder von einer gemischten Gemeinde zu sprechen?⁵⁹ Die Übergänge sind dabei eher fließend als klar zu definieren. Je nachdem, wie man sich hier entscheidet, ist das Verhältnis der matthäischen Gemeinde zum Judentum in sozialer Hinsicht unterschiedlich zu nuancieren. Als Grundsatz dürfte gelten: Je höher man den Anteil der Heidenchristen veranschlagt, desto geringer wird die Plausibilität, dass die Gemeinde einfach als (devianter) Teil des Judentums zu betrachten ist.⁶⁰

Gefragt ist damit, mit anderen Worten, ob der Evangelist mit dem universalen Missionsbefehl in 28,18–20 eine neue Praxis anstoßen möchte oder ob die Gemeinde schon (länger?) Völkermission betreibt. Die radikale, vor allem von David Sim vertretene Sicht, dass die Völkermission für die matthäische Gemeinde zwar als (eschatologisches) Programm theoretisch akzeptiert war, aber selbst nicht praktiziert wurde⁶¹, hat sich bis jetzt nicht durchsetzen können. Sie scheitert schon daran, dass sie dem Gewicht von 28,16–20 als Zielpunkt der gesamten Erzählung nicht Rechnung zu tragen vermag. Und der Hinweis darauf, dass das Matthäusevangelium einige abwertende Aussagen über die

⁵⁸ So z.B. D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, SaPaSe 1, Collegeville (MN) 1991, 2 („a largely Jewish-Christian community“); DAVIES/ALLISON, *Matthew III* (s. Anm. 42), 695.702 (s. aber auch unten Anm. 59); D. SENIOR, *Matthew*, ANTC, Nashville 1998, 21 („but a growing number of Gentile converts were beginning to swell its membership“); PRZYBYLSKI, *Setting* (s. Anm. 12), 192.

⁵⁹ So z.B. DAVIES/ALLISON, *Matthew II* (s. Anm. 53), 192 („a mixed community“); E. K.-C. WONG, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium*, NTOA 22, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1992 (s. bes. 187–195); H.-J. ECKSTEIN, *Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium*, in: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, hg. v. C. Landmesser – H.-J. Eckstein – H. Lichtenberger, BZNW 86, Berlin – New York 1997, 379–403: 387–390; W. WEREN, *The History and Social Setting of the Matthean Community*, in: *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, hg. v. H. van de Sandt, Assen – Minneapolis (MN) 2005, 51–62: 60.

⁶⁰ Vgl. exemplarisch die These von FOSTER, *Community* (s. Anm. 10), 79, „that the attitude towards Gentile Mission more naturally reflects a community that had stepped outside the bounds of Judaism.“

⁶¹ Siehe SIM, *Christian Judaism* (s. Anm. 8), 242–245 (vgl. D.C. SIM, *The Gospel of Matthew and the Gentiles*, JSNT 57 [1995], 19–48: 41–44); J.L. HOULDEN, *The Puzzle of Matthew and the Law*, in: *Crossing the Boundaries* (FS M.D. Goulder), hg. v. S.E. Porter – P. Joyce – D. Orton, BiInS 8, Leiden – New York 1994, 115–131: 123.

ἔθνικοί (Mt 5,47; 6,7; 18,17⁶²) bzw. die ἔθνη enthält (6,32)⁶³, vermag zwar die jüdische Perspektive von Matthäus zu verdeutlichen, doch ist dem kein Indiz für eine Ablehnung der Völkermission zu entnehmen. Auch Paulus kann deziidiert pejorativ von den ‚Heiden‘ sprechen, wie 1Thess 4,5 mit exemplarischer Klarheit belegt.⁶⁴ Auch dass Matthäus sich keine Illusionen darüber macht, dass die Jünger in der paganen Welt angefeindet werden (vgl. 24,9: Καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου), lässt sich hier nicht ins Feld führen; Verfolgung ist ebenso Signatur der Israelmission.⁶⁵

Eine Antwort auf die Frage, *seit wann* die Gemeinde sich der Völkermission zugewandt hat, ist dem Matthäusevangelium allerdings nicht mit hinreichender Sicherheit zu entnehmen. Deutlich ist immerhin, dass die Aufgabe, die spezifische Zuwendung zu Israel mit der Universalität des Heils zu vermitteln, ein zentrales Anliegen der matthäischen Neuerzählung der Jesusgeschichte darstellt, und zwar von 1,1 an.⁶⁶ Dieser Befund ist kaum anders zu deuten, als dass diese Frage für den Evangelisten und seinen Adressatenkreis von hoher *aktueller* Bedeutung war. Matthäus betreibt sowohl im Blick auf die Betonung der Erfüllung der Heilsverheißungen für Israel im messianischen Wirken Jesu als auch hinsichtlich der Begründung der Völkermission und insbesondere ihrer Verankerung in den Schriften Israels einen erheblichen Begründungsaufwand.⁶⁷

Auch dann allerdings, wenn, was meines Erachtens nahe liegt, aus Letzterem der Schluss gezogen werden darf, dass die Völkermission im matthäischen Kreis nicht unumstritten ist⁶⁸, ist damit noch keine sichere Basis für Aussagen

⁶² Ἐθνικός wird von Matthäus durchgehend pejorativ gebraucht.

⁶³ SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 226–231.

⁶⁴ Im Übrigen begegnen in Mt 5,46; 18,17 auch die Zöllner als Negativbeispiele bzw. Außenstehende, ohne dass dies für den Evangelisten ausschließt, dass ihnen die Zuwendung Jesu gilt (9,9–13; 11,19; 21,31f).

⁶⁵ Immerhin macht dieser Hinweis aber deutlich, dass der den Jesusboten in Israel entgegengebrachte Widerstand kein Grund dafür ist, die missionarischen Aktivitäten einzustellen. Ansonsten müsste Gleiches auch für die Völkermission gelten. Siehe dazu KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 9f.

⁶⁶ H. FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus, NTA NF 10, Münster ²1984, 318 hat diesen Vers mit der Bemerkung geädelt, dass er „in nuce das ganze mt Evangelium“ enthalte. Darin ist insofern Richtiges gesehen, als mit der doppelten Prädikation Jesu als Sohn Davids und Sohn Abrahams die beiden soteriologischen Horizonte der matthäischen Jesusgeschichte, die Zuwendung zu Israel und die Ausweitung des Heils auf die Völkerwelt, aufgeworfen werden.

⁶⁷ Siehe dazu KONRADT, Israel (s. Anm. 24), bes. 17–94.285–348. Für eine Skizze s. unten S. 34–36.

⁶⁸ Zur Erwägung, dass sich Matthäus bei konservativen Gemeindegliedern mit Reserven gegenüber der Integration von Nichtjuden konfrontiert sah, vgl. z.B. M. SLEE, The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict, JSNTS 244, London – New York 2003, 134; FOSTER, Community (s. Anm. 10), 20; KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 389f