

Luise Schottroff

# Der Anfang des Neuen Testaments

Matthäus 1 – 4 neu entdeckt  
Ein Kommentar mit Beiträgen  
zum Gespräch

**Kohlhammer**

**Kohlhammer**



Luise Schottroff

# Der Anfang des Neuen Testaments

Matthäus 1–4 neu entdeckt

Ein Kommentar mit Beiträgen  
zum Gespräch  
herausgegeben von Frank Crüsemann,  
Claudia Janssen und Rainer Kessler

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Cornelia Schütte, Wuppertal

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-032573-9

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17- 032574-6

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhalt

Ein Wort zuvor	9
<hr/>	
Zum Gebrauch dieses Buches	11
<hr/>	
Luise Schottroff, Das Evangelium nach Matthäus Wie lese ich das Matthäusevangelium?	13
<hr/>	
Frank Crüsemann, Kontinuität im Neuanfang. Oder: Der Anfang des Neuen Testaments in der Perspektive des Alten	15
<hr/>	
1,1–25	26
1,1–17 (v. 1)	26
<hr/>	
Basisinformation 1: Messias, Davidsson, König des jüdischen Volkes. Zu den Aufstands- bewegungen im jüdischen Volk während der Herrschaft Roms	29
<hr/>	
Aliyah El Mansy, Die messianischen Aufstände und der Messiasbegriff	37
<hr/>	
Fortsetzung 1,1–17 (v. 2–3)	49
<hr/>	
Basisinformation 2: Die Frauen in Jesu Stammbaum – Vergewaltigung, Prostitution, Ehebruch und die Ideale einer patriarchalen Gesellschaft	51
<hr/>	
Fortsetzung 1,1–17 (v. 3–17)	55
<hr/>	
Rainer Kessler, Jesu Stammbaum und das Alte Testament	60
<hr/>	
1,18–25	68
<hr/>	

Basisinformation 3: Gemeinsamkeiten zwischen Mt 1,18–25 und Lk 1,26–2,7	69
<b>Fortsetzung 1,18–25 (v. 18–19)</b>	71
<b>Charlotte Voß, Josef und das biblische Prinzip der Gerechtigkeit</b>	73
Basisinformation 4: Gewalt gegen Frauen im jüdisch-römischen Krieg 66–70 und in der Nachkriegszeit	82
<b>Fortsetzung 1,18–25 (v. 20–21)</b>	84
Basisinformation 5: Die Sünde der Menschen und die Befreiung der Erde	87
<b>Fortsetzung 1,18–25 (v. 21–25)</b>	91
<b>Ruth Poser, Maria: gewaltvoll beschämt – aufgerichtet aus Geistkraft</b>	95
2,1–23	109
2,1–12	109
Basisinformation 6: Herodes der Große und die Magier aus Parthien	111
<b>Fortsetzung 2,1–12 (v. 2–12)</b>	116
<b>Claudia Janssen, Die königlichen Magier aus dem Osten</b>	122
2,13–15	129
2,16–18	133
2,19–23	136
3,1–17	138
3,1–6	139
Basisinformation 7: Johannes der Täufer und die jüdischen Wasserrituale seiner Zeit	140
<b>Fortsetzung 3,1–6</b>	151

<b>Carsten Jochum-Bortfeld, Johannes der Täufer – Bote der gerechten Welt Gottes</b>	155
<hr/>	
<b>3,7–12</b>	170
<hr/>	
Basisinformation 8: Pharisäer und Pharisäerinnen im Matthäusevangelium und die Grundlagen des Konfliktes zwischen Pharisäismus und Jesusbewegung	171
<hr/>	
<b>Fortsetzung 3,7–12</b>	184
<hr/>	
<b>Ulrike Metternich, Toratreue und Realpolitik? Pharisäische Diskurse unter der Observanz des Imperiums</b>	187
<hr/>	
<b>3,13–17</b>	197
<hr/>	
<b>Jürgen Ebach, Beobachtungen und Impressionen zur Taufe Jesu und zur Frage seiner „Sündlosigkeit“</b>	200
<hr/>	
<b>4,1–11</b>	215
<hr/>	
<b>Luzia Sutter Rehmann, Der Teufel ist los</b>	223
<hr/>	
<b>4,12–22</b>	233
<b>4,23–25</b>	241
<hr/>	
Basisinformation 9: Schalom für die Kranken. Medizin für Körper und Seele: die Wunder	243
<hr/>	
<b>Fortsetzung 4,23–25</b>	253
<hr/>	
<b>Marlene Crüsemann, Schalom für die Kranken</b>	256
<hr/>	
Literaturverzeichnis	267
<hr/>	
Verzeichnis der Mitwirkenden	287
<hr/>	





## Ein Wort zuvor

Dieses Buch hat eine in der heutigen Wissenschaft völlig ungewöhnliche Form. Sie erklärt sich aus seiner Entstehungsgeschichte. Luise Schottroff (11.4.1934 – 8.2.2015) hatte sich nach ihrer Emeritierung ins Kommentarschreiben verliebt. Kaum hatte sie ihre wunderbare Auslegung des Ersten Korintherbriefs beendet (ThKNT 7, 2013), drängte es sie, mit einem Kommentar zum Matthäusevangelium zu beginnen. Und das Schreiben machte sie glücklich, obwohl sie sich zugleich dessen sehr bewusst war, dass sie die Auslegung des Matthäusevangeliums auf Grund ihrer schweren Krankheit nicht zu Ende bringen würde.

Im Sommer vor ihrem Tod, als sie Matthäus 1–4 nahezu fertig ausgelegt hatte, bat sie Frank Crüsemann, ihren Text herauszugeben und ihn zugleich durch eine zweite Auslegung aus der Perspektive der „Schrift“, also des Alten Testaments, zu ergänzen. Sie stellte sich eine Art Doppelkommentar vor, der diesen Anfang des Neuen Testaments gewissermaßen von vorn und von hinten betrachtet. Denn diese Kapitel hatten sich für sie nicht nur als bewusst gestaltete Einleitung des Matthäus-Evangeliums erwiesen, sondern damit zugleich als Overtüre für das gesamte Neue Testament, als so etwas wie ein Vorzeichen vor der Klammer, das Sinn und Perspektive alles Folgenden mitbestimmt. Und das Verhältnis zur Schrift erwies sich immer mehr als der entscheidende Schlüssel zum Verständnis.

Als Frank Crüsemann, der sich zunächst gerne auf dieses neue exegetische Format hatte verpflichten lassen, dann allerdings Luise Schottroffs Text genauer las, wurde ihm klar, dass ein Einzelner der Fülle von exegetischen Erkenntnissen, die hier vorliegen, nicht alleine gerecht werden konnte. Schottroff liest die Texte durch eine Kombination von konsequent sozialgeschichtlicher Fragestellung mit einer ebenso konsequenten Einordnung in die alttestamentlich-jüdische Tradition und bricht dabei in vielen Fällen mit bisherigen theologischen Konsensen, sowohl solchen der exegetischen Wissenschaft, wie solchen der traditionellen christlichen Dogmatik (und deren geheimen und offenen Zusammenhängen).

So entstand die Idee, den geplanten Doppelkommentar auf Schlüsselpassagen ihrer Auslegung von Mt 1–4 zu konzentrieren und dafür weitere Mitarbeitende zu gewinnen. Claudia Janssen und Rainer Kessler waren bereit, in die Herausgeberschaft einzusteigen, sodass wir die Herausgabe des Bandes

jetzt zu dritt verantworten. Das Projekt wurde im Heidelberger Arbeitskreis für sozialgeschichtliche Bibelauslegung, an dem Luise Schottroff von seinem Anfang im Jahr 1977 an prägend mitgewirkt hat, im Detail entwickelt und kann jetzt als weitere Publikation dieses Kreises erscheinen. Die meisten Autoren und Autorinnen entstammen diesem interdisziplinär arbeitenden Kreis. Ihm ist die Zusammensetzung aus alt- und neutestamentlich Arbeitenden, Frauen und Männern, Jüngeren und Älteren zu verdanken. Es lag nahe, darüber hinaus weitere Mitarbeitende zu gewinnen, die mit Luise Schottroff seit langem kollegial und freundschaftlich verbunden waren. Auslegung in Gemeinschaft war für Luise Schottroff ein großes Anliegen. Hier wird der Versuch unternommen, dies auch in Buchform durchzuführen.

Was nun vorliegt ist ein schriftlicher Dialog, eine Einordnung, kritische Auseinandersetzung mit und Weiterführung von Luise Schottroffs herausfordernder Auslegung des Matthäus-Textes, wobei ein besonderes Augenmerk stets auf die Art und Weise der Anknüpfung an das Alte Testament gerichtet sein sollte. Der Sache nach ist ja jedes wissenschaftlich-exegetische Gespräch eine solche Auseinandersetzung mit dem biblischen Text und mit vorangegangener Auslegung. Doch dieses vielstimmige Gespräch in einen Band zu bringen, dafür gibt es derzeit keinen Fachterminus und keine drucktechnische Darstellungsform. Denn weder die sachlich naheliegende Form der klassischen Rabbinerbibel, wo um den Bibeltext herum mehrere auf diesen und aufeinander bezogene Auslegungen angeordnet sind, noch ein einfacher Paralleldruck ließen sich realisieren. So kam es zur jetzigen Lösung, Schottroffs Text jeweils nach den entscheidenden Passagen zu unterbrechen, um darauf zu reagieren. Wir sind dem Kohlhammer Verlag und besonders seinem Lektor Herrn Dr. Sebastian Weigert sehr dankbar, dass sie sich auf ein solches Projekt eingelassen haben.

Die Entstehung des Manuskripts dieser Arbeit erfolgte in mehreren Stufen. Ute Ochtdung, Kassel, hat das Manuskript des Kommentars von Luise Schottroff, der dem Buch zugrunde liegt, erstellt. Dafür danken wir ihr. Die Arbeit, den elektronischen Satz in eine reproduktionsfähige Druckvorlage zu bringen, hat Frau Cornelia Schütte, Wuppertal, übernommen. Ihr danken wir für die sorgfältige Arbeit. Die Hauptlast der Korrekturarbeiten und vor allem ihrer Koordination hat Rainer Kessler übernommen, dem Mitherausgeberin und Mitherausgeber dafür danken. Ein besonderer Dank gilt auch der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel, die dies finanziert hat.


Frank Crüsemann  
 Claudia Janssen  
 Rainer Kessler

## Zum Gebrauch dieses Buches

Dieses Buch vereint auf ungewohnte Weise mehrere Arten von Texten.

Der Grund- und Ausgangstext ist die Übersetzung der Kapitel 1-4 des Matthäusevangeliums durch Luise Schottroff. Dieser Text ist **serifenlos in Fettdruck** gesetzt.

Der Kommentar von Luise Schottroff ist ebenfalls serifenlos, aber in Normaldruck gehalten.

In den Kommentar sind von Luise Schottroff verfasste Basisinformationen eingefügt, insgesamt neun an der Zahl. Sie sind ebenfalls serifenlos in Normaldruck gesetzt. Sowohl der Kommentartext als auch die Basisinformationen aus der Hand von Luise Schottroff haben einen grauen  Randstreifen.

Der Kommentar von Luise Schottroff einschließlich ihrer Übersetzung und der Basisinformationen kann fortlaufend gelesen werden. Vor jeder Unterbrechung des Schottroffschen Textes steht der Hinweis → *weiter auf S. xx*. Jede Wiederaufnahme des Schottroffschen Textes wird mit → *Fortsetzung von S. xx* begonnen.

In den Text von Luise Schottroff sind die Kommentare zum Kommentar eingeschoben, deren Zustandekommen im „Wort zuvor“ erläutert wurde. Diese Texte sind in Serifenschrift in Normaldruck gesetzt.



## Luise Schottruff

### Das Evangelium nach Matthäus

Wie lese ich das Matthäusevangelium?

Das Matthäusevangelium<sup>1</sup> spricht auf zwei Ebenen: der des Lebens Jesu von Nazaret und der von messianischen Gemeinden späterer Zeit. Die Entstehungszeit kann nur vermutet werden.<sup>2</sup> Die deutlichsten Hinweise darauf, dass der Text nach 70 n. Chr. entstanden ist, sehe ich in der vorausgesetzten Situation im sozialgeschichtlichen Sinne: Roms Armee hat das Land im Griff (vgl. 8,5) und Krankheiten sind ein zentrales Problem für das ganze Volk (s. zu 4,23). Jüdische Menschen müssen Rom die Tempelsteuer bezahlen, weil sie ihrem Gott dienen. Doch die Steuer dient Roms Jupiter Capitolinus und seinem Tempel (Mt 17,24–27). Es spricht vieles dafür, die römische Provinz Syrien (s. zu 4,24), vielleicht sogar Antiochien mit seinem großen jüdischen Bevölkerungsanteil als Entstehungsort<sup>3</sup> anzusehen.

Die Erzählung von Jesus, dem Messias des jüdischen Volkes (1,1), kann nicht als historischer Bericht gelesen werden. Sie will die Erinnerung der Gemeinden an Jesus darstellen. Diese Erinnerung beruht auf mündlicher Tradition über einen Zeitraum von mindestens dreißig Jahren hinweg. Jesus starb zur Zeit, als Pilatus römischer Präfekt in Judäa war (26–36 n. Chr.). Wann solche Erinnerungen an Jesus zuerst aufgeschrieben wurden, ist unbekannt.

Die zweite Ebene, die von messianischen Gemeinschaften nach 70 n. Chr., ist daran zu erkennen, dass die Erzählung transparent für eine andere Zeit

- 
- 1 Die altkirchliche Tradition schreibt bereits ca. 125 n. Chr. den Text dem Apostel genannten Jünger Jesu Matthäus (Mt 9,9; 10,3; Lk 6,15; Apg 1,13) zu, s. z. B. Davies / Allison 1, 1988, 8. Im Folgenden nenne ich das Matthäusevangelium auch kurz „Matthäus“ (Mt), obwohl ich nicht annehme, dass der Text von diesem Matthäus stammt. Ich rechne damit, dass der Text in seiner uns überlieferten Gestalt von mehreren Menschen, Männern und Frauen, stammt, die in messianischen Gemeinden zusammenlebten. Auch die durchdachte inhaltliche Gesamtstruktur sollte nicht mehr als Argument für einen „Verfasser“ genommen werden, der als theologisch gebildeter Autor vorgestellt wird, s. dazu auch Schottruff 2013, 18. Zum Verhältnis zu schriftlichen Quellen s. zu 1,18.
  - 2 Die Datierung des Matthäusevangeliums bewegt sich in einem weiten Rahmen von der Mitte des 1. Jahrhunderts bis zum Beginn des 2. Jahrhunderts. Ich gehe mit der Mehrheit der neueren Forschung von einer Entstehung des Mt im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts aus. Forschungsübersichten z. B. Davies / Allison 1, 1988, 127; Luz 1, 5. Aufl. 2002, 104 Anm. 296.
  - 3 Auch über den Ort der Entstehung sind nur Vermutungen möglich. Einen Überblick über solche Hypothesen bei Davies / Allison 1, 1988, 139. Zu Antiochien in der frühen Kaiserzeit s. bes. Kolb 1996; Überblick über den jüdischen Teil der Bevölkerung des antiken Antiochien bei: Brooten 2000.

als die Zeit Jesu gestaltet ist: Sie erzählt von damals, um im Heute die Hoffnung auf Gerechtigkeit und Gottes heilvolle Macht lebendig zu erhalten. Die Erinnerungen an Jesus von Nazaret sind wie das Evangelium des Paulus an der Tora als Quelle des Lebens orientiert. Sie dienen der Toraauslegung im Heute wie Paulus es ausgedrückt hat: „Alles was einst aufgeschrieben wurde, wurde verfasst, damit wir daraus lernen und durch die Widerstandskraft und den Trost der Schriften Hoffnung haben“ (Röm 15,4). Das Matthäusevangelium reflektiert die Schrift nicht wie hier Paulus auf einer Metaebene, aber es praktiziert das Trösten durch die Schrift (s. nur 4,15–16). Das Leben Jesu ist Verkörperung der Beziehung zur Tora und der Toraauslegung zur Zeit Jesu und zur Zeit dieser späteren messianischen Gemeinschaften. Jesus war Lehrer der Tora und er lebte die Beziehung zur Tora mit seiner ganzen Existenz, seit seiner Geburt.

→ *weiter auf S. 26*

## Frank Crüsemann

### Kontinuität im Neuanfang

### Oder: Der Anfang des Neuen Testaments

### in der Perspektive des Alten

Luise Schottroff hat mit ihrem begonnenen Kommentar über das Matthäusevangelium einen weiteren großen Schritt in Richtung eines Verständnisses dieses Anfangs des Neuen Testaments als einer jüdischen Schrift getan, einer Schrift, die ganz und gar innerhalb des Judentums bleibt. Eine solche Interpretation gewinnt sie, indem sie das Evangelium einerseits konsequent sozialgeschichtlich aus der Situation und den Konflikten nach dem jüdischen Krieg mit dem Untergang des Tempels (und den Quellen darüber) und andererseits ebenso konsequent von den zitierten oder anklingenden alttestamentlichen Texten her versteht.

Sie setzt damit deutlich das fort, was sich in der Forschung der letzten zwei Jahrzehnte angebahnt hat. Stand am Anfang eine Sicht, wonach das Evangelium als „christliche Antwort auf Israels Nein zu Jesus“ zu verstehen sei<sup>1</sup>, also den endgültigen Bruch mit dem Judentum bereits hinter sich habe, so ist durch neuere Arbeiten<sup>2</sup> zunehmend deutlicher geworden, dass der harte Konflikt mit der pharisäischen Bewegung und anderen Führungsgruppen nicht einen Bruch mit dem Judentum bedeuten muss<sup>3</sup>. Dennoch ist, wenn ich recht sehe, die Voraussetzung eines grundsätzlichen Bruchs mit dem Judentum irgendwo immer wirksam geblieben. Man findet auch noch in neueren Arbeiten, sei es bei der Beschreibung der Gestalt Jesu und seiner Heilsbedeutung, sei es im Konflikt mit den Pharisäern<sup>4</sup> einen Bruch, der die spätere feindliche Trennung vom Judentum und die antijüdische Lesart des Evangeliums mindestens partiell vorausnimmt.

Ob wir mit Luise Schottroffs Interpretation zu einer konsequent nicht-antijüdischen Theologie im Anfang und damit im Portal zum Neuen Testament gelangen, ist aus mancherlei Gründen eine sich heute dringend stellende Frage. Treffen wir hier auf ein Reden von Christus, das jüdisches Leben nicht ausschließt, sondern bestärkt? Finden wir hier also die Grundlagen für eine nicht-antijüdische Christologie, von der gilt, dass das „Bekenntnis zu Jesus Christus“ das Zeugnis über „die bleibende Erwählung der Juden und Gottes

---

1 Luz 1985, 71.

2 Seit Saldarini 1994; Frankemölle 1994; 1997. Für die sozialgeschichtliche Verortung des Evangeliums sind für Luise Schottroff besonders die Arbeiten von Warren Carter wichtig (2001 u. a.).

3 So z. B. die Kommentare von Fiedler 2006 und Konradt 2015.

4 Zu Wengst 2016 s.u. S. 23.



Bund mit ihnen“ einschließt, wie es die Formulierung der Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) sagt<sup>5</sup>. Um die Absage an jede Judenmission, wie sie die Synode der EKD formuliert hat<sup>6</sup>, wirklich biblisch und christologisch zu begründen, wäre das ein fundamental wichtiger Schritt.

Um mir selbst über Luise Schottroffs Auslegung Klarheit zu verschaffen, werde ich im Folgenden zunächst den durchgängigen Bezug auf die Schrift kurz rekapitulieren und dabei an einige von Schottroffs innovativen Schritten erinnern (I). Von da aus soll dann gefragt werden, wie sich das Evangelium selbst im Gegenüber zu seiner kanonischen Grundlage versteht (II) und ob der heftige Konflikt mit dem Pharisäismus einen Bruch mit dem alttestamentlich-jüdischen Denken bedeutet (III).

### 1. Das Neue als Konzentrat des Alten

Was das Matthäusevangelium über Jesus erzählt, ist vom ersten Vers an mit Worten des Alten Testaments gestaltet. Dass es im „Resonanzraum der Schrift“<sup>7</sup> spricht, ist heute weitgehend Konsens der Wissenschaft. Der Befund liegt zum großen Teil offen zu Tage und ist in den letzten Jahren immer deutlicher und umfassender herausgearbeitet worden. Hier braucht als Grundlage des Folgenden nur an die wichtigsten Befunde an Hand weniger Beispiele erinnert zu werden.

Unübersehbar sind die grundlegenden Aussagen in Gestalt direkter Zitate, ob nun als solche eingeleitet oder nicht. So wird Jesus sofort im ersten Vers als Nachkomme Davids und Abrahams bezeichnet, und dann wird praktisch die ganze kanonische Geschichte des Gottesvolkes in Gestalt einer Genealogie von Abraham bis Josef rekapituliert (1,2-16). Von da an findet sich im gesamten Evangelium praktisch keine Aussage von Gewicht, die nicht mit Worten der Schrift gestaltet ist oder erläutert wird.

Aber gerade auch die expliziten und also unübersehbaren Zitate sind traditionellerweise und vielfach bis heute so verstanden worden, dass dadurch die angededete Gemeinde zur einzig „wahre(n) Sachwalterin der theologischen Traditionen Israels“<sup>8</sup> erklärt wird und durchgängig eine trennende „Überlegenheitsideologie“<sup>9</sup> gefunden wird. Das gilt einmal besonders für die sogenannten Erfüllungszitate, die mit 1,22 beginnend das Evangelium durchziehen. Seit Justins Interpretation ist ab der Mitte des 2. Jahrhunderts daraus das Schema Verheißung/Erfüllung und mit seiner Hilfe die Christologie zum hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des Alten Testaments geworden.

5 Kirchengesetz vom Dezember 1991 (Henrix / Kraus 2001, 668f).

6 Vom 9. 11. 2016; Text z. B. unter ekd.de.

7 Konradt 2015, 1.

8 Konradt 2015, 2.

9 Schottroff in ihrer Auslegung von 1,23-24 (S. 92).

Luise Schottroff hat auf Grund neuerer Arbeiten<sup>10</sup> mit diesem Verständnis gebrochen und sieht den Bezug der Schriftzitate auf Jesus im Sinne von „Gott setzt neu in Kraft“<sup>11</sup>. Das Neue, was sich mit Jesus ereignet, wird in den durch die alttestamentlichen Texte ausgespannten Raum hineinerzählt.

Noch massiver als Bruch mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition sind die sogenannten Antithesen der Bergpredigt 5,21-48 verstanden worden, und das obwohl die einleitenden Verse 5,17-19 ein solches Verständnis ausdrücklich ausschließen. Eine ganze Reihe neuerer Arbeiten haben diese christliche Tradition eindeutig widerlegt<sup>12</sup>. Kurz gesagt geht es in der Lehre Jesu darum, mit dem zeitgenössischen jüdischen Ausdruck „einen Zaun um die Tora zu machen“ (mAv 1,1), also bereits im Vorfeld anzusetzen – bei heftigen Beschimpfungen bzw. beim geilen Blick, um nicht erst in Situationen zu geraten, wo man Töten resp. die Ehe brechen könnte. Mit dieser Lehre setzt Jesus alttestamentliche Ansätze fort – man vergleiche nur Hi 31,1; Prov 24,17.29 u.v.a. – und sie hat enge Parallelen im zeitgenössischen Judentum.

Neben derartigen expliziten Zitaten steht eine Fülle von Anklängen und Anspielungen unterschiedlicher Art an alttestamentliche Texte. Das beginnt ebenfalls in 1,1, denn dieser Satz entspricht wörtlich Gen 5,1 in der Fassung der LXX, und setzt sich durch das gesamte Evangelium hindurch fort. Die Bergpredigt etwa beginnt vor den expliziten Zitaten mit den Seligpreisungen, die man nicht selten als Spezifikum Jesu verstanden hat. Doch jede einzelne von ihnen hat inhaltliche Vorläufer im Alten Testament und sie stammen vor allem aus den Psalmen<sup>13</sup>.

Nun steht im Zentrum des Evangeliums wie des gesamten Neuen Testaments die Gestalt Jesu von Nazareth als des Messias. Und in dieser Zentrierung liegt auch das Neue des Neuen Testaments, nach dem so oft gefragt wird. Das Neue liegt nicht im Inhaltlichen, es liegt nicht in einer traditionell verstandenen „Erfüllung“ und es liegt auch nicht in dem, was das Neue Testament mit Sprache und Formulierungen des Alten das „Neue“ nennt.

Doch im ersten Evangelium wie im gesamten Neuen Testament werden ganz unterschiedliche Heilsverheißungen, die im Alten Testament unverbunden nebeneinanderstehen, mit dem einen Menschen Jesus verbunden. Diese Kombination bringt eine überraschende Dynamik hervor, der sich die Dynamik des Urchristentums zumindest teilweise verdankt. Ich verweise beispielhaft auf die wichtigsten Bezeichnungen Jesu, die sogenannten „Hoheitstitel“. Sie gelten im Alten Testament mehreren, durchaus verschiedenartigen Heilsgestalten, werden aber im Matthäusevangelium wie sonst im Neuen Testament alle auf den einen bezogen. Ob Messias oder Gottessohn (Ps 2,7;

10 U. a. Crüsemann 2015, 242ff; Wengst 2016, 40ff.

11 Schottroff in ihrer Auslegung von 1,23-24 (S. 92).

12 Vahrenhorst 2002; Deines 2004; Wengst 2010, bes. 77ff.

13 Hossfeld / Zenger 2004, 137ff.

Mt 3,17), Menschensohn (Dan 7,14; Mt 26,64) oder Gottesknecht (Jes 42,1-4; Mt 12,18-21. Jes 53,4; Mt 8,17) und manche andere. Dazu kommt aus dem Bereich eschatologischer Hoffnungsbilder eine Fülle anderer, nicht personaler Heilskonzepte, wie die Auferstehung der Toten, die anthropologische Erneuerung, der neue Bund. Doch auch außerhalb der in sich so vielfältigen Hoffnungssprache reiht sich eine Fülle weiterer theologischer Themen ein in diese Konzentration auf den einen. Man denke nur an die ethische Tradition der Tora oder an die grundlegenden anthropologischen Aussagen aus dem Beginn der Genesis. Diese Konzentration der alttestamentlichen Vielfalt auf den einen Jesus von Nazareth kann man schon als das grundstürzend Neue bezeichnen, nach dem immer wieder gefragt wird.

Nun hat man trotz dieser Einbettung der Gestalt Jesu in die jüdisch-alttestamentliche Tradition ihn immer wieder daraus hervorgehoben und über alles Menschliche gesetzt. Luise Schrottroff hat bereits in den ersten Kapiteln mit einer Reihe von solchen Versuchen gebrochen. Die Geburt Jesu ist in ihrer Deutung nicht als Jungfrauengeburt dargestellt<sup>14</sup>. Johannes wird nicht als bloßer Vorläufer eines weit überlegenen Nachfolgers verstanden.<sup>15</sup> Und dass sich Jesus wie alle anderen taufen lässt, zeigt, dass er nicht von vornherein der Sünde und ihrer Macht entzogen gedacht ist<sup>16</sup>.

Und gerade auch dort, wo man es auf den ersten Blick nicht vermutet, geht es bei der matthäischen Darstellung Jesu um Schriftauslegung. Das gilt etwa für die gesamte Bergpredigt<sup>17</sup> und dort auch für Passagen, wo sich eine christologische Deutung anzubieten scheint. So etwa, wenn es in der letzten Seligpreisung plötzlich um einen Bezug auf den geht, der diese Worte sagt: „um meinetwillen“ (Mt 5,11). Zum Verständnis legt sich ein Beharren auf der erzählten Situation nahe. Von Jesus sind außer der Ankündigung der kommenden gerechten Welt Gottes keine öffentlichen Äußerungen überliefert worden. Worauf bezieht sich die Möglichkeit, dass um seinetwillen Menschen ausgegrenzt, verfolgt und verleumdet werden? Hat er denn, wie nach wie vor zu hören ist, etwas Neues und Unerhörtes gesagt oder getan, das die Grenzen des Judentums und seiner Bibel gesprengt hätte? Ich bin überzeugt, das Gegenteil ist der Fall. Die letzte Seligpreisung kann sich nur auf die vorangegangenen beziehen und auf die Ankündigung der gerechten Welt Gottes und die Forderung der Umkehr. Und da ist jedes Wort und jede Vorstellung, jeder Begriff und jeder Akzent biblisch, tief verankert in der Schrift Israels. Inhaltlich gibt es hier nichts Neues. Jesus sagt das Alte noch einmal neu, er macht das so, dass die Tradition wieder zu einer gegenwärtigen Kraft wird. Was Anstoß

---

14 Schrottroff zu 1,22-23; dazu der Beitrag von Poser in diesem Band.

15 Schrottroff zu 3,1-6; sowie die Weiterführung ihres Ansatzes durch Jochum-Bortfeld in diesem Band.

16 Schrottroff zu 3,13-17, dazu Ebach in diesem Band.

17 Crüsemann 2017.

gibt, ist nicht etwas Neues und Unbekanntes, das Anstößige ist vielmehr die ungeheure Sprengkraft des doch eigentlich längst Bekannten. Kehrt um, geht zurück zu dem, was ihr kennt und vielleicht für überholt haltet. Jesus selbst macht in den Seligpreisungen genau das, was er von anderen fordert: Er kehrt zurück zur alten Lehre und zeigt neu die Kraft, die in ihr steckt. Und wo das geschieht werden Grenzen gesprengt, nicht die Grenzen der Tradition, sondern die der Zügel, die man ihr angelegt hat, der Zählung, die ihr widerfahren ist.

## 2. Kanonische Kontinuität – ein Vergleich mit den Chronikbüchern

Was ist das für ein Text, der wie das Matthäusevangelium von diesem Messias Jesus als etwas Neuem erzählt, das aber tut, indem er ihn in den Rahmen des Alten stellt, ja geradezu als das Konzentrat des Alten darstellt? Wie versteht sich ein solcher Text selbst? Wie sieht er seine Funktion neben dem kanonisch vorgegebenen und durch das Neue bestätigten Alten? Es handelt sich zweifellos weder um einen Kommentar zum noch einfach um eine Fortsetzung des Alten. Und gerade auch die Kategorie der Erfüllung des Alten, die nach wie vor so stark nachwirkt, selbst da wo sie deutlich widerlegt ist, trifft mit ihrer Herabwürdigung des Alten zur bloßen Ankündigung keineswegs das Gemeinte. Dass diese Frage, die sich für mein Gefühl so stark aufdrängt, bisher so selten und so wenig radikal gestellt wurde, liegt wohl nicht zuletzt daran, dass man immer schon einen Bruch mit dem Alten voraussetzt. Der Glaube an Jesus als den Christus wird fast automatisch als das Trennende vom Judentum verstanden. Man sieht sich sozusagen automatisch jenseits des Bruches mit dem Alten, fast unabhängig davon, wie tief und auf welcher Ebene man diesen Bruch ansetzt. Aber zielt das Evangelium auf einen solchen Bruch? Das ist die Frage, die sich durch die Neuinterpretation von Luise Schottroff verstärkt stellt.

Manchmal kann man Fragen nur präzise stellen, wenn einem die Antwort bereits vor Augen steht. Nun gibt es im alttestamentlichen Kanon eine in mancher Hinsicht überraschende Parallele zum Matthäusevangelium, durch die vielleicht eine präzisere Fragestellung möglich wird. Das sind die Bücher der Chronik. Auf drei zentrale Punkte dieser Entsprechung sei hingewiesen.

- Da ist zunächst ein paralleler Anfang. Er besteht jeweils in einer Genealogie, die weite Teile des alttestamentlichen Kanons knapp zusammenfasst und das zu Erzählende in diesen Rahmen hineinstellt.
- Da ist zum zweiten der Befund, dass die gesamte Darstellung mit Hilfe von Zitaten und Anklängen aus den älteren Kanonteilen erfolgt. Dabei wird die Schrift in beiden Fällen in einer erstaunlichen Breite von Texten wie Themen herangezogen<sup>18</sup>, so dass die eigene Schrift mit ihren Neuaakzenten als Summe

---

18 Vgl. bes. Steins, 1995.

resp. Konzentrat des Kanons bezeichnet werden kann. Inhaltlich erwachsen daraus trotz starker Differenzen überraschende Entsprechungen, etwa in der Ausrichtung auf ganz Israel als 12-Stämme-Volk.

- Und das ist zum dritten die fast wörtliche Entsprechung des jeweiligen Schlusses:

**2Chron 36,22f:** *Es war im ersten Jahr des Königs Kyrus von Persien, als das Wort des Ewigen aus dem Mund Jeremias erfüllt werden sollte. Und der Ewige weckte die Geistkraft des Kyrus, des Königs von Persien, und es ging ein Ruf durch sein ganzes Reich, und auch folgender Brief: 23 „So spricht Kyrus, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat der Ewige, die Himmelsgottheit, mir gegeben. Und er war es, der mich aufgesucht hat, ihm in Jerusalem, das in Juda liegt, ein Haus zu bauen. Wer immer von euch aus seinem ganzen Volk ist: mit euch ist der Ewige, eure Gottheit! Ihr sollt hinaufziehen.“<sup>19</sup>*

**Mt 28,16-20:** *Die elf Jünger wanderten nach Galiläa auf den Berg, auf den Jesus sie hingewiesen hatte. 17 Und als sie ihn sahen, huldigten sie ihm, einige aber zweifelten. 18 Jesus trat heran und sprach zu ihnen: „Gott hat mir alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben. 19 Macht euch auf den Weg und lasst alle Völker mitlernen. Taucht sie ein in den Namen Gottes, Vater und Mutter für alle, des Sohnes und der heiligen Geistkraft. 20 Und lehrt sie, alles, was ich euch aufgetragen habe, zu tun. Und seht: Ich bin alle Tage bei euch, bis Zeit und Welt vollendet sind.“*

Auf die Parallelität hat vor längerer Zeit Hubert Frankemölle<sup>20</sup> hingewiesen, und obwohl sie in der Folge mehrfach aufgegriffen worden ist<sup>21</sup>, spielt sie in der neueren Matthäusauslegung keine Rolle. Das mag auch daran liegen, dass die These auf die Abhängigkeit des Schlusses des Evangeliums von 2Chron beschränkt war und dabei noch ganz im Banne formgeschichtlicher Fragestellungen lag. Von wirklicher Relevanz aber wird die Parallelität, wenn man die Funktion für das Ganze des damit abgeschlossenen Textes ins Auge fasst – und das angesichts der fundamentalen inhaltlichen Differenzen, die zwischen einer Rekapitulation der Königszeit einerseits und der Darstellung des Messias Jesus andererseits bestehen.

Mit diesem kurzen und überraschenden Schlussteil wird im Grunde jeweils auf die hermeneutische Situation verwiesen, in der die Schriften

19 Übersetzung hier und im Folgenden nach oder in enger Anlehnung an: BigS <sup>4</sup>2011.

20 Frankemölle 1974, 50ff; ders., 1997, 556ff.

21 Z. B. Zenger 1993, 48.

entstanden sind und in die hinein sie reden. Es handelt sich jeweils um einen Neuanfang, der in einem tiefen Bruch mit dem Bisherigen besteht und zugleich Zukunft eröffnet. Im Zentrum steht jeweils ein Wort dessen, dem Gott die Macht über Gegenwart und Zukunft gegeben hat, und diese Macht prägt die Gegenwart, in der der Text entsteht und für die er spricht. Gott hat auf Kyros seinen Geist gelegt und ihm die Macht über alle Königreiche der Erde gegeben. Und das Wort dieses von Gott mit solcher Macht Betrauten formuliert einen Auftrag an die angeredeten Menschen des Gottesvolks und sagt das Mitsein Gottes für diese Zukunft und das Hinaufziehen nach Jerusalem zu. Genau parallel spricht im Matthäuseusschluss der mit aller Macht betraute Jesus, gibt den Auftrag alle Völker zu lehren und zu taufen und sagt sein Mitsein und damit das Mitsein Gottes für alle Zukunft an.

Es geht um die Bewältigung einer jeweils tief veränderten neuen Situation, die aber mit den Mitteln und in der Perspektive des Alten erreicht wird. Da ist einmal die durch das Exil entstandene und dann nach dem Exil bleibende Herausforderung des Lebens unter Fremdherrschaft, einer positiv bewerteten Fremdherrschaft freilich, die vom Gott Israels herbeigeführt und gewollt wird, und in der das Gottesvolk nach Gottes Willen leben kann und soll. Und es ist zum anderen die Lage nach der Zerstörung des Tempels und dem Tod des Messias Jesus, also im Grunde nach dem Ende eben der Lage, die das Chronikende ins Auge gefasst hat. Das Neue wird beherrscht durch den, den der Gott Israels von den Toten erweckt hat und besteht darin, dass nun alle Völker durch die Lehre Jesu für den Gott Israels gewonnen werden sollen. Und beide Male wird das radikal Neue ganz und gar mit Worten des alten, des bereits dreiteiligen Kanons beschrieben und also die Diskontinuität als Kontinuität interpretiert.

Diese weitgehenden Parallelen sind gerade deshalb von so großem Gewicht, weil ansonsten die jeweiligen Inhalte so grundlegend verschieden sind. Die Chronikbücher sind im Kern eine Neuerzählung vor allem der Königszeit mit dem Hauptgewicht auf den maßgeblichen ersten Königen, also eine Neugestaltung dessen, was in 1/2 Sam und 1/2 Kön bereits erzählt worden war. Bei Matthäus geht es um eine Erzählung von Leben, Tod und Auferstehung des Messias Jesus. Doch beide Male wird das Neue nach tiefen Abbrüchen von dem her gestaltet, was als Gottes Wort gilt. Es geht jeweils um Kontinuität im Neuanfang.

Nun sind die Chronikbücher der Abschluss des alttestamentlich-jüdischen Kanons geworden<sup>22</sup> und das Matthäusevangelium steht am Beginn des neutestamentlichen. Für die Chronikbücher hat man mit Gründen vermutet, dass sie von vornherein als „kanonisches Abschlussphänomen“ entstanden sind.<sup>23</sup> Leider muss diese Frage wie so viele andere im Zusammenhang der

22 Jedenfalls in der dominanten Gestalt, vgl. den Befund bei Brandt 2001, 148ff.

23 Steins 1995.

Entstehung der beiden Teile des christlichen Kanons letztlich offen bleiben<sup>24</sup>. Eines allerdings scheint sich mir vom dargestellten Befund aus nahezu zwingend nahezu legen: Das Matthäusevangelium sieht sich genau wie die Chronikbücher in der Kontinuität der älteren Kanontteile der jüdischen Bibel und nicht als Bruch mit dieser. Seinem Selbstverständnis nach könnte es genauso gut Teil der jüdischen Bibel sein wie die Chronik. Weder die Konzentration auf die eine messianische Gestalt noch die Sendung zu den Völkern wird als Bruch mit den biblischen Grundlagen verstanden. Das ist deutlich anders, als es in der faktischen Trennungsgeschichte – deren Länge und Komplexität uns allerdings immer deutlicher vor Augen steht – gewirkt hat. Die ursprüngliche Intention des Matthäusevangeliums war dies gewiss nicht.

### 3. Der Konflikt mit der pharisäischen Bewegung und die Sünde gegen den Geist

Die traditionelle Sicht der Überwindung des Judentums durch Jesus oder doch durch die Darstellung des Evangeliums wirkt trotz starker Veränderung der Forschungslandschaft bis in jüngste Publikationen hinein weiter. Das nötigt dazu, der Frage nachzugehen, ob wirklich ein Bruch mit dem Judentum jedenfalls auf sozialer Ebene bereits im Evangelium selbst dargestellt wird.

Zwar hat sich überzeugend herausgestellt, etwa durch die Arbeit von Konradt<sup>25</sup>, dass der Konflikt mit den Pharisäern und anderen Führungsgestalten nicht auch einer mit dem jüdischen Volk ist. Recht eindeutig geht die bleibende und gewollte Identität der Anhänger\*innen Jesu mit dem jüdischen Volk aus Mt 17,24-27 hervor. Die freiwillige Zahlung der ehemaligen Tempelsteuer, die nach der Zerstörung des Tempels in den *Fiscus Judaicus*, also eine spezielle schmählische Judensteuer verwandelt wurde, zeigt, dass ein Bruch mit dem jüdischen Volk auch unter schwierigsten Umständen weder vorlag noch gewollt wurde.<sup>26</sup> Die Frage ist aber, welche Aufgabe die Anhänger und Anhängerinnen Jesu nach Tod und Auferstehung neben der Gewinnung der anderen Völker (Mt 28,18-20) am jüdischen Volk haben. Konradt hat überzeugend gezeigt, dass die Sendung zu den „*verlorenen Schafen des Hauses Israel*“ (10,6) bestehen bleibt und keineswegs überholt ist. Doch wenn er dies dann eine „*Missionsanweisung*“ bzw. „*Israelmission*“ nennt<sup>27</sup> im Sinne einer „*auszurichtenden Heilsbotschaft*“<sup>28</sup>, dann wiederholt er nur leicht abgewandelt die traditionelle antijüdische Sicht, und basiert sie entsprechend auf dem

24 Insbesondere für die Frage, wann und warum das Evangelium nach Matthäus an die Spitze des neutestamentlichen Kanons gestellt wurde, habe ich bisher weder eine Quelle noch auch nur eine ernsthafte Hypothese gefunden.

25 Konradt 2007.

26 Fiedler 2006, 299-301; Cohen 2016, 261ff.

27 Konradt 2007, 82f.

28 Konradt 2015, 163.



„Anspruch der Kirche... die einzig legitime Sachwalterin der theologischen Tradition Israels“ zu sein<sup>29</sup>. Doch der Auftrag in Mt 10 lautet: „7Geht und verkündet: Das Kommen Gottes ist nun nahe! 8Macht Kranke gesund, weckt Tote auf, reinigt Aussätzige, vertreibt Dämonen!“ Von Bekehrung und Mission ist nicht die Rede. Nicht einmal der Ruf zur Umkehr (3,2; 4,17) wird wiederholt. Heilung der Daniederliegenden, Überwindung von Krankheiten in allen ihren Gestalten – das ist der einzige Auftrag im Gegenüber zum jüdischen Volk.

Es bleibt der überaus harte, das ganze Evangelium durchziehende Konflikt mit den Pharisäer\*innen und anderen Führungsgruppen des Gottesvolkes. Luise Schottroff hat die Konflikte mit ihnen und ihre Heftigkeit überzeugend aus den Bedingungen der Zeit nach dem jüdischen Krieg und dem Ende des Tempels erklärt. In den Auseinandersetzungen der beiden in vieler Hinsicht eng verwandten Gruppen geht es um die Überlebenschancen des jüdischen Volkes, das um seine Fortexistenz kämpft, vor allem geht es um den Grad der Anpassung an die Macht Roms. Aus pharisäischer Sicht „spielt der Messianismus im jüdischen Volk mit dem Feuer“ (175). Das erklärt die Härte des Konflikts mit dem Messianismus der Anhänger und Anhängerinnen Jesu. Nun gehören heftige Konflikte und entsprechende Worte, massive Kritik und ein Ringen um das angemessene politische, soziale, religiöse Verhalten seit je zur Prophetie Israels und das setzt sich durchaus im Judentum fort – und hat doch selten zu Absolutheitsansprüchen und zu endgültigen Trennungen geführt.

Nun hat zuletzt Klaus Wengst davon gesprochen, dass Matthäus im Konflikt mit den Pharisäern „den eigenen Anspruch absolut setzt und exklusiv macht.“<sup>30</sup> Wengst begründet das vor allem mit dem Verweis auf die Passage über die unvergebare Sünde gegen den heiligen Geist (Mt 12,31-32) und versteht sie so, dass es um „das als geistgewirkt verstandene Zeugnis über Jesus in der Perspektive des Glaubens an seine Auferweckung“ gehe. „Dagegen zu reden sei eine Sünde, die nicht vergeben werden könne“. Dazu komme, dass Matthäus die Katastrophe des jüdisch-römischen Krieges „als Folge der Ablehnung Jesu ausgibt.“<sup>31</sup>

Im Konflikt mit dem Pharisäertum also gibt es auch nach Klaus Wengst einen theologischen Absolutheitsanspruch und eine darauf basierende grundsätzliche Trennung. Der entscheidende Punkt dabei ist für ihn die Anerkennung der Auferstehung Jesu. Aber bezieht sich darauf wirklich die Episode von der Lästerung des Geistes? Und warum wäre die Nichtanerkennung der Auferstehung wie der Messianität Jesu durch das übrige jüdische Volk grundsätzlich anders zu bewerten als die der Pharisäer? Und so muss auch Klaus Wengst schließlich an diesem zentralen Punkt der Theologie des Matthäus deutlich

29 Konradt 2015, 13.

30 Wengst 2016, 198.

31 Wengst 2016, 199.



widersprechen.<sup>32</sup> Wenn man mit Luise Schottroff bei Matthäus auf eine Theologie stößt, deren Bild von Christus nicht vom Judentum trennt, muss sich das gerade auch an der Passage von der Lästerung des Geistes entscheiden.

Der Geist Gottes, der im Evangelium schon bei der Erhebung Marias wirkt und der sich dann bei der Taufe auf Jesus niedergelassen hat (Mt 3,16) – wie einst auf Mose (Num 11,17.25), Elia (2 Kön 2,9) und manche andere – befähigt ihn dann zur Kraft des Heilens (4,23f)<sup>33</sup>. Der Konflikt, in dem das Wort von der unvergeblichen Sünde fällt, erwächst zunächst aus der Heilung eines mehrfach Erkrankten in 12,22. Das Volk erahnt in ihm den Davidsohn (v. 23). Doch die Pharisäer und Pharisäerinnen meinen, dass es dämonische Kräfte sind, mit denen er den Dämon besiegt hat (v. 24). Jesus diskutiert mit ihnen über die Entzweiung der Dämonen (v. 25-30) und verweist auf den Gottesgeist, durch den Gottes Welt schon präsent ist (v. 28). Daran schließt das Votum von der Schmähung des Geistes an: *31 Deshalb sage ich euch, jede Sünde und jede Gotteslästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Verleugnung der Geistkraft wird nicht vergeben werden. 32 Allen, die mich ablehnen, wird vergeben werden, die jedoch die heilige Geistkraft verleugnen, denen wird nicht vergeben werden, weder in dieser Welt noch in der kommenden.*

Was ist die Sünde gegen den Geist? Bezieht sie sich auf Auferstehung und Messianität Jesu, so dass sie von seinem Heil grundsätzlich trennen könnte? Nun werden im direkten literarischen Zusammenhang die Wirkungen des Geistes ausdrücklich mit der Schrift benannt. Denn dem ganzen Konflikt unmittelbar voran geht das für die Christologie zentrale Zitat von Jes 42 in Mt 12,18-21: *18 Seht, mein Kind, das ich erwählt habe, das ich liebe und an dem meine Seele Gefallen gefunden hat! Ich will meine Geistkraft auf diesen Menschen legen, und er wird den Völkern das Recht verkünden. 19 Er wird nicht streiten noch schreien. Niemand wird seine Stimme auf den Straßen hören. 20 Ein geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und einen glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er der Gerechtigkeit zum Sieg verholfen hat. 21 Seinetwegen werden die Völker von Hoffnung erfüllt werden.*<sup>34</sup>

Gott erwählt das Kind, das er liebt und legt seinen Geist auf es, wie es in der Taufe Jesu geschehen ist (Mt 3,16). Die Hauptwirkung ist dann genau wie schon in Mt 4,23-25 die Zuwendung zu den Geschwächten und von Auslöschung Bedrohten. Nicht die Anerkennung Jesu ist gemeint, das sagt er ausdrücklich, denn die Schmähung des Menschensohnes zielt auf ihn selbst, und die ist durchaus vergeblich<sup>35</sup>. Nicht die Schmähung Jesu<sup>36</sup>, sondern die

32 Ebd. 201.

33 Dazu Schottroff zu 4,23-25 sowie M. Crüsemann in diesem Band.

34 In der Fassung des Matthäusevangeliums, Übersetzung BigS (L. Schottroff).

35 Das sieht auch Wengst so (2016, 198).

36 Und wohl auch nicht die Gottes (wie Flusser 1986 meint); vgl. die Übers. von L. Schottroff.

Meinung, dass solche helfende und heilende Zuwendung zu den Schwächsten nicht als Wirkung von Gottes Geist, sondern als Kraft von Dämonen angesehen werden soll – das ist m. E. der eindeutige, im Zusammenhang erkennbare Sinn, wenn man nicht eine christologische Deutung hineinliest<sup>37</sup>.

Sünden mit entsprechenden Folgen kennt das Judentum auch sonst, in diese Tradition gehört diese Aussage. Da ist vor allem mSanh XI,1: „Folgende haben keinen Anteil an der zukünftigen Welt: Wer sagt, die Auferstehung der Toten befinde sich nicht in der Tora... auch wer den Gottesnamen buchstäblich ausspricht.“<sup>38</sup> Im Vergleich mit den üblichen christlichen Deutungen sind diese Urteile konkret inhaltlich bestimmt und erfolgen nicht auf Grund von dogmatischen Richtigkeiten.

Im Übrigen werde ich bis zum Beweis des Gegenteils darauf bestehen, dass mit der Sünde gegen den heiligen Geist, so schlimm sie auch ist, nicht anders umzugehen ist, als mit allen anderen Sünden nach der Bibel Israels. Erstens muss eine Tat, wenn sie denn zu einer harten Verurteilung führen soll, „mit erhobener Hand“ (*b<sup>e</sup>jad rama*) erfolgt sein (vgl. Num 15,30f). Gemeint ist ein mehr als „vorsätzlich“, sondern ein ausgesprochen „demonstrativ“<sup>39</sup> begangener Akt, also im vollen Bewusstsein dessen, was man tut. Und zum anderen sehe ich keinen Grund, warum die von Johannes und Jesus geforderte und jederzeit mögliche Umkehr, die seit Ez 18 das jüdische Gottesbild prägt, hier nicht gelten sollte, und also eine Bitte um Vergebung, die im Matthäusevangelium eine so große Rolle spielt<sup>40</sup>, hier nicht möglich sein sollte.

Dass die Zuwendung zu Schwachen, Kranken und Elenden grundsätzlich von Gott und seinem Geist kommt, darum geht es in den hinter dem Evangelium stehenden Konflikten. Und das passt zum übrigen erzählten Wirken Jesu und zum Auftrag an seine Anhängerschaft für das darniederliegende Israel (Mt 10). Nicht den gleichen Rang und die gleichen Folgen wie eine solche Verleumdung und Schmähung des Geistes hat die des Menschensohns und damit des Messias Jesus. Heftige Konflikte, heftiges Ringen um das, was das am Boden zerstörte Israel aufrichtet, ja, aber keine grundsätzliche Trennung allein auf Grund der Haltung zu diesem Jesus, nicht einmal von den Pharisäern und Pharisäerinnen, mit denen man im Streit liegt, erst recht nicht vom jüdischen Volk.

---

37 Ob das auch für die in Jes 42 verheißene Zuwendung zu den anderen Völkern und damit für die durch Mt 28 bestimmte Lage gilt, wäre als nächster Schritt zu diskutieren.

38 S. Billerbeck IV/2 1961, 1053.

39 Dazu Seebass 2003, 146f.

40 Dazu bes. Osten-Sacken 2016.

→ Fortsetzung von S. 14

## 1,1–25

**1,1-25** 1,1–25 sollte als fortlaufende Erzählung und Einheit gelesen werden, in deren Zentrum Maria und ihr Kind, das Gott als Messias Israels erwählt hat, stehen. Maria ist eine junge, außerehelich schwangere Frau. Gott erklärt die Mutter und ihr Kind als erfüllt von der göttlichen Geistkraft (1,20) und beauftragt Josef, einen Davidsnachkommen, dem Kind den Namen Jesus zu geben (1,21). So wird auch Jesus zum Davidsnachkommen. Davidsnachkommenschaft wird in 1,21 nicht biologisch definiert, sondern durch die göttliche Beauftragung, das Volk Israel zu befreien.

Der Stammbaum 1,1–17 erzählt die Geschichte Israels entsprechend diesem Ziel:<sup>1</sup> Gott bewahrt das Volk durch die Jahrhunderte, erwählt Menschen für diese Bewahrung einzustehen – auch solche, die dazu nicht geeignet erscheinen. Drei Frauen, Tamar, Rahab und Rut werden beim Namen genannt, weil sie für Israels Bewahrung eingestanden haben, obwohl sie dafür nicht prädestiniert erschienen (s. zu 1,3). Batsebas Name kommt nicht vor. David brach mit ihr die Ehe und doch wurde sie zur Mutter Salomos. Gottes Erwählung orientiert sich nicht an gesellschaftlichen Vorstellungen. Er erwählt sogar einen Ehebrecher (1,6) – David –, der nicht nur gegen gesellschaftliche Normen, sondern auch gegen die Tora gehandelt hat. Der Stammbaum ist auf die Erwählung Marias und ihres ungeborenen Kindes ausgerichtet. Er zeichnet nicht die Linie des Blutes, gar besonders wertvollen Blutes nach oder die Linie der Vererbung von Führungsqualitäten, sondern die Geschichte der Erwählungen Israels auf dem Weg der Gerechtigkeit. Welche Funktion die Genealogie für das Kind Marias hat, wird zu fragen sein (s. bei 1,6).

## 1,1–17

- 1,1-17**
- 1 Buch des Ursprungs Jesu, des Messias, des Nachkommen Davids und Abrahams.**
  - 2 Abraham war der Vater von Isaak, Isaak von Jakob, Jakob von Juda und seinen Geschwistern.**
  - 3 Juda war der Vater von Perez und Serach, ihre Mutter war Tamar. Perez der Vater von Hezron, Hezron von Aram,**
  - 4 Aram von Amminadab, Amminadab von Nachschon, Nachschon von Salmon;**

---

<sup>1</sup> Das Wort „Ziel“ bezieht sich auf die Erzählung, nicht auf die Erwählungsgeschichte, s. zu 1,6.

- 5 Salmon war der Vater von Boas, seine Mutter war Rahab. Boas war der Vater von Obed, seine Mutter war Rut. Obed war der Vater von Isai.
- 6 Isai war der Vater von David, dem König. David war der Vater von Salomo, seine Mutter war die Frau des Urija.
- 7 Salomo war der Vater von Rehabeam, Rehabeam von Abija, Abija von Asa;
- 8 Asa war der Vater von Joschafat, Joschafat von Joram, Joram von Usija;
- 9 Usija war der Vater von Jotam, Jotam von Ahas, Ahas von Hiskija;
- 10 Hiskija war der Vater von Manasse, Manasse von Amos, Amos von Joschija,
- 11 Joschija von Jojachin und seinen Schwestern und Brüdern zur Zeit der Babylonischen Zwangsumsiedlung.
- 12 Nach der Babylonischen Zwangsumsiedlung wurde Jojachin Vater von Schealtiël, Schealtiël war Vater von Serubbabel,
- 13 Serubbabel von Abihud, Abihud von Eljakim, Eljakim von Azor.
- 14 Azor war Vater von Zadok, Zadok von Achim, Achim von Eliud,
- 15 Eliud von Eleasar, Eleasar von Mattan, Mattan von Jakob.
- 16 Jakob war Vater von Josef, dem Mann von Maria. Sie wurde die Mutter von Jesus, der Messias [*christos*] genannt wird.
- 17 Es sind – zusammengezählt – 14 Generationen von Abraham bis David und 14 Generationen von David bis zur Babylonischen Zwangsumsiedlung und 14 Generationen von der Babylonischen Zwangsumsiedlung bis zum Messias.

## 1,1

„Das Buch des Ursprungs Jesu“ ... Die Formulierung *biblos geneleos* findet sich auch Gen 2,4; 5,1. In der LXX hat das erste Buch der Tora die Überschrift „Genesis“. Diese Einführung in das Matthäusevangelium bezieht sich zunächst auf die Geburt Jesu (s. zu 1,18). Darüber hinaus bezieht sie sich auch auf das gesamte Evangelium. Jesu Erwählung durch Gott (Kapitel 1.2) ist Quelle der Kraft für sein Leben und Wirken.<sup>2</sup> *Biblos* / Buch meint nicht ein gebundenes Buch, das es um diese Zeit noch nicht gab, auch nicht eine Textrolle, wie sie gängig war, vielmehr im weiteren Sinne: aufgeschriebene Geschichte der Erinnerung an Gottes Handeln in Israel. Das Geschriebene, das Buch von Jesus, wird eine Unterstützung für die Menschen sein, die sich an Jesus erinnern werden. Es hat Bedeutung für die mündliche Kultur dieser Menschen, aber es ersetzt sie nicht.

2 Feneberg 2009, 103. Zur Bedeutungsbreite des Wortes Genesis Mayordomo-Marín 1998, 209–214. Dort auch die Begründung, warum die vieldiskutierte Frage, ob sich *biblos geneleos* nur auf Mt 1 oder auf das Gesamt-evangelium zu beziehen ist, nicht alternativ beantwortet werden sollte.

Jesus, der Messias / *Christos* – so beginnt eine Reihe von Bezeichnungen Jesu, die ihn in die Geschichte Israels einordnen. Die Erwartung von Gesalbten ist eine Form der messianischen Hoffnungen der biblischen Tradition. Die messianischen Hoffnungen haben unterschiedliche Gestalt,<sup>3</sup> aber doch immer einen gleichbleibenden Inhalt: „Die Herstellung von Freiheit und Gerechtigkeit für Arme und Unterdrückte – das ist der Kern der messianischen Hoffnung und der Sinn der grundlegenden und fundamentalen Kennzeichnung Jesu im Neuen Testament als ‚Christus‘.“<sup>4</sup> Auf die Bezeichnung Jesu als Messias folgt die als **Dauids**-Nachkomme. Nach dem Matthäusevangelium ist der Messias Davidsnachkomme und in einem besonderen Sinne „König“.<sup>5</sup>

Mit dem Namen David ist die Hoffnung auf gerechtes Regieren in Israel verbunden – im Sinne der Verheißungsgeschichte eines Königs wie David (s. z. B. Jer 22,2.4).<sup>6</sup>

Für das Verstehen von Mt 1,1 ist der Kontext zu berücksichtigen, in den hinein das Matthäusevangelium spricht. Die Bezeichnungen „Gesalbter“ und „Dauidsachkomme“ nehmen Bezug auf die Schrift, aber auch auf die Geschichte Israels zu dieser Zeit.

---

3 Schottroff 2013, 18; Karrer 1998, 135–140. Überblicksinformation Butting / Kampling 2009, 380–384.

4 F. Crüsemann 2011, 292.

5 Als solcher könnte er König genannt werden, doch dieses Wort fehlt in Mt 1,1 mit Bedacht. Jesus ist zwar im Mt König, aber ein König, der anders ist als alle anderen Könige (vgl. 21,5) und der für Gottes Königtum arbeitet (zum Königsein Jesu s. auch Basisinformation 1).

6 Weiteres Material Deines 2004, 517–638. Z. B. Jer 23,4–8; Ez 37,24; Jes 9,6. Zu David s. auch zu 1,6.