



Der Weg der Gerechtigkeit – Das Matthäusevangelium

Plan der Vorlesung im Wintersemester 2008/09

- 29. 10. 1. Das Matthäusevangelium im Kanon
 - 1.1 Mt 1,1 als Eröffnung des Neuen Testaments
 - 1.2 Mt 28,16-20 als Grundlegung des Neuen Testaments

- 5.11 2. Das Matthäusevangelium in der Geschichte des Urchristentums
 - 2.1 Die Diskussion über den Verfasser
 - 2.2. Die Adressaten des Matthäusevangeliums
 - 2.3 Zeit und Ort der Entstehung
- 12.11. 2.4 Die Gliederung des Matthäusevangeliums
 - 2.5. Die Quellen des Matthäusevangeliums
 - 2.6 Grundlinien matthäischer Theologie

- 19.11. 3. Die Geburtsgeschichte
 - 3.1 Der Aufbau des matthäischen Kindheitsevangeliums
 - 3.2 Die Genese des matthäischen Kindheitsevangeliums
 - 3.3 Der Stammbaum Jesu (Mt 1,2-17)
- 26.11. 3.4 Die Verheißung des Immanuel (Mt 1,18.23)
 - 3.5. Die Rettung des Königskindes (Mt 2)
 - 3.6 Fragen der Historizität

- 3.12. 4. Die Taufe Jesu im Jordan (Mt 3,13-17) *von Robert Vorholt*

- 10.12. 5. Die Versuchung Jesu in der Wüste (Mt 4,1-11)

- 17. 12. 6. Die Seligpreisungen (Mt 5,3-12)

- 7.1. 7. Die Erfüllung des Gesetzes durch Jesus in der Bergpredigt
 - 7.1 Die Antithesen (Mt 5,17.48)
 - 7.2 Die Werke der Liebe (Mt 6)

- 14.1 8. Die Heilssendung des Messias: Worte und Taten
- 22.1. 9. Der Einzug nach Jerusalem
- 28.1. 10. Die Passion des Gerechten
- 4.2. 11. Die Auferstehung des Immanuel

Ziel der Vorlesung

Das Neue Testament beginnt mit dem Evangelium nach Matthäus. Es knüpft an das Alte Testament an, indem es an den Beginn einen Stammbaum Jesu stellt. Es weist auf die Missionsgeschichte der Kirche voraus, indem es mit dem Sendungsauftrag des Auferstandenen endet, die Jünger sollten in aller Welt taufen und lehren, was Jesus geboten hat. Worin die Lehre Jesu besteht, kann man dem Evangelium selbst entnehmen, insbesondere den großen Reden Jesu, mit der Bergpredigt am Anfang. Jesu erstes Wort nach Matthäus lautet bei der Taufe im Jordan, an die Adresse des Täufers Johannes gerichtet: "Wir müssen alle Gerechtigkeit erfüllen" (Mt 3,17). Mit dem Stichwort knüpft Matthäus programmatisch an ein zentrales Motiv alttestamentlicher Theologie an. Das Evangelium zeigt Jesus einerseits als den, der den Weg der Gerechtigkeit bis hin zum Kreuzweg geht, andererseits als den, der auf den Weg der Nachfolge führt, die wahre Jüngerschaft als überfließend große Gerechtigkeit leben lässt.

Zentrale Themen heutiger Theologie werden durch das Matthäusevangelium erschlossen: das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Kirche und Israel, zwischen dem Jesus der Geschichte und des Glaubens, zwischen dem Messias und der Kirche.

Die Vorlesung informiert über den kanonischen Rang und die Entstehungsverhältnisse des Matthäusevangeliums, über zentrale Themen der Praxis und Verkündigung Jesu, über seinen Tod und seine Auferstehung im Spiegel des Matthäusevangeliums und über Grundzüge erzählter Theologie des Neuen Testaments jenes Evangelisten, in dem die Tradition den Zöllner und Apostel Matthäus gesehen hat.

Dazu werden ausgewählte Perikopen aus dem gesamten Evangelium vorgestellt. Die Vorlesung wird für alle Studiengänge veranstaltet. Im BA-Studium sind entweder 1 (Teilnahme) oder 3 (mit Prüfung) Creditpoints zu erwerben.

Sprechstunden:

Mi 12-13 Uhr und Do 12-13 Uhr im Raum GA 6/151

Tel.: 0234-33204 (Sekretariat)

Web: www.rub.de/nt

Email: Thomas.Soeding@rub.de

Einführende Literatur

1. Kommentare

- Albright, W.F.; Mann, C.S.*, *Matthew. A New Translation with Introduction and Commentary.* (AncB 26), New York 1971
- Bruce, F.*, *Das Matthäus-Evangelium* (Aus d. Engl. von F. Schwan), Wuppertal 1973
- Fiedler, P.*, *Das Matthäusevangelium* (ThK NT 1), Stuttgart 2006
- Frankemölle, H.*, *Matthäus-Kommentar* (2 Bände), Düsseldorf 1994.1997
- Gaechter, P.*, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck-Wien-München 1964
- Gnilka, J.*, *Das Matthäusevangelium*, 2 Bd. (HThKNT I/1.2), Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1986.1988
- Grundmann, W.*, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHKNT 1), Berlin 1986
- Klostermann, E.*, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1971
- Lohmeyer, E.*, *Das Evangelium des Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übers. u. Erklärung. Für den Druck erarb. U. hrsg. v. W. Schmauch* (KEK Sonderband. 1,1), Göttingen 1956
- Luck, U.*, *Das Evangelium nach Matthäus* (Zürcher Bibelkommentare NT1), Zürich 1993
- Luz, U.*, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1-4), Neukirchen-Vluyn 1985.1990.1997.2002
- Maier, G.*, *Das Matthäus-Evangelium*, Holzgerlingen 2007
- Nolland, J.*, *The Gospel of Matthew* (NIGTC), Grand Rapids 2005
- Rienecker, F.*, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal 1961
- Sand, A.*, *Das Matthäus-Evangelium* (RNT 1), Regensburg 1986
- Schlatter, A.*, *Das Evangelium nach Matthäus: ausgelegt für Bibelleser*, in: *ders., Erläuterungen zum Neuen Testament. – Brosch. Ausg. in Kassette in 10 Bd. der 1961-1965 neu durchges. und sprachlich überarb. Ausg., Bd. 1*, Stuttgart 1995
- Schmid, J.*, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT 1), Regensburg 1959
- Schnackenburg, R.*, *Matthäus-Evangelium*, hrsg. v. J. Gnilka u. R. Schnackenburg (Die neue Echter-Bibel 1/1.2), Würzburg 1985.1987
- Schweizer, E.*, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen-Zürich (16., durchges. Aufl.) 1986
- Strack, H.L.*, *Das Evangelium nach Matthäus. Erl. Aus Talmud und Midrasch v. Hermann L. Strack u. Paul Billerbeck*, München 1922
- Wiefel, W.*, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHKNT 1), Leipzig 1998
- Zahn, Th.*, *Das Evangelium des Matthäus. Nachdr. aus d. Kommentar zum Neuen Testament*, hrsg. v. Th. Zahn, Bd 1: *Das Evangelium des Matthäus, ausgelegt von Theodor Zahn*, Leipzig (4. Aufl.) 1922, Wuppertal 1984

2. Monographien

- Berner, U.*, *Die Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert* (Göttinger theologische Arbeiten 12), Göttingen (2. durchges. und erg. Aufl.) 1983
- Bornkamm, G.; Barth, G.; Held, H.J.*, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn 1960

- Bradley, M.C.*, Matthew: poet, historian, dialectian (Studies in biblical literature 103), New York u.a. 2007
- Ernst, J.*, Matthäus: Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1989
- Finze-Michaelsen, H.*, Das andere Glück: Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt, Göttingen 2006
- Frankemölle, H.*, Jahwe-Bund und Kirche Christi: Studien zur Form- u. Traditionsgeschichte d. „Evangeliums“ nach Matthäus, Münster (2., durchges. u. um e. ausführl. Vorw. erw. Aufl.) 1984
- Kampling, R.* (Hrsg.), „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS Hubert Frankemölle), Paderborn 2004
- Klein, H.*, Bewährung im Glauben: Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1996
- Konradt, M.*, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT), Tübingen 2007
- Lange, J.*, Das Matthäus-Evangelium (WdF 525), Darmstadt 1980
- Lohfink, G.*, Wem gilt die Bergpredigt?: Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg i.Br. 1988
- Luz, U.*, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993
- Studies in Matthew, Grand Rapids 2005
- Münch, Ch.*, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 104), Neukirchen-Vluyn 2004
- Rau, Ch.*, Das Matthäus-Evangelium: Entstehung, Gestalt, essenischer Einfluss, Stuttgart 1976
- Scheuermann, G.*, Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium (FzB 77), Würzburg 1996
- Schmidt, J.*, Gesetzesfreie Heilsverkündigung im Evangelium nach Matthäus. Das Apostelkonzil (Apg 15) als historischer und theologischer Bezugspunkt für die Theologie des Matthäusevangeliums (FzB 113), Würzburg 2007
- Schweizer, E.*, Die Bergpredigt (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1481), Göttingen 1982
- Matthäus und seine Gemeinde (SBS 71), Stuttgart 1974
- Söding, Th.*, Das Matthäus-Evangelium. Anregungen zum Lesejahr A (Exegese und Predigt 1), Würzburg 2001
- Strecker, G.*, Die Bergpredigt: Ein Exegetischer Kommentar, Göttingen 1984
- Tisera, G.*, Universalism according to the gospel of Matthew, Frankfurt a.M. u.a. 1993
- Trilling, W.*, Das wahre Israel (StANT 10), München 1964
- Viviano, B.Th.*, Matthew and his world. The gospel of the open Jewish Christians studies in biblical theology (NTOA 612), Fribourg-Göttingen 2007
- Weder, H.*, Die Rede der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985
- Weinreb, F.*, Die jüdischen Wurzeln des Matthäus-Evangeliums, Zürich 1972
- Wrege, Th.*, Das Sondergut des Matthäus-Evangeliums, Zürich 1991
- Zeilinger, F.*, Zwischen Himmel und Erde: Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5-7, Stuttgart 2002

1. Das Matthäusevangelium im Kanon

a. In allen modernen Bibelausgaben, aber auch in allen antiken Handschriften und Kanonlisten ist das Matthäusevangelium das erste Buch des Neuen Testaments. Auch in allen Codices, die nur die vier Evangelien enthalten, steht das Matthäusevangelium an der Spitze. Dieser Umstand ist desto bemerkenswerter, als keine zentrale Steuerungsinstanz bekannt ist, auch wenn die Ortskirchen von Rom, von Korinth, von Ephesus, von Alexandrien großen Einfluss hatten.¹

b. Über die Gründe für die Spitzenstellung des Matthäusevangeliums kann man ansatzweise Klarheit erlangen.

- Der Evangelist Matthäus, gleichgesetzt mit dem Zöllner Levi, gilt als Apostel Jesu², im Unterschied zu Markus und Lukas, die als Schüler von Petrus und Paulus eingeschätzt werden, aber ähnlich wie Johannes, dessen Werk jedoch der gesamten Antike als Abschluss und Krönung der kanonischen Evangelienschreibung gilt.

Dass Matthäus auch das älteste Evangelium sei, ist eine nachträgliche Deutung der kanonischen Reihenfolge; der wichtigste Gewährsmann ist Augustinus.

- Das Matthäusevangelium gilt seit alters als Kompendium der Lehre Jesu, besonders mit der Bergpredigt (Mt 5-7).³
- Mt 1,1 lässt sich als ein programmatischer Auftakt nicht nur des Matthäusevangeliums, sondern aller Evangelien und des gesamten Neuen Testaments lesen – nicht in der Perspektive historisch-kritischer Differenzierung, sondern kanonischer Rezeption.⁴
- Mt 1,2-17, der Stammbaum Jesu, verwurzelt das Evangelium in der Geschichte des Gottesvolkes Israel, wie sie im „Alten Testament“ bezeugt wird.
- Mt 28,16-20 ist ein Schlusstext, der als Grundstein des Neuen Testaments betrachtet werden kann (Mission – Taufe – Katechese).

c. Die kanonische Spitzenstellung des Matthäusevangeliums im Neuen Testament

- sichert, im Verein mit den anderen Evangelien, den theologischen Primat Jesu,
- verweist das Evangelium an die Heilige Schrift Israels zurück, der es gemäß sein

¹ Cf: *Hermann van Lips*, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

² Euphrosin hat dem den schönen Sinn abgefunden, dass der erste Evangelist ein begnadigter Sünder hat sein müssen, „damit er nicht nur mit dem Wort überzeuge, sondern auch mit seinem Leben das Evangelium verkünde“ (haer. 51,5,2f).

³ Ambrosius fragt: „Wer nämlich hätte mit höherem moralischen Sinn die einzelnen Lebensregeln für den Menschen erforscht und uns herausgegeben als der hl. Matthäus?“ (in Luc. prol. 3).

⁴ Origenes bringt den Beginn des Matthäusevangeliums damit zusammen, dass der Evangelist „für Hebräer schreibt, die den aus Abraham und David erwarten“ (comm. in Joh I 4,22). Ambrosiaster urteilt, das viergestaltige Evangelium habe mit Matthäus beginnen müssen, weil „er den Anfang mit der Verheißung selbst gemacht hat, d.h. bei Abraham, dem die Verheißung der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus gemacht worden war“ (quaest. 4).

muss (1Kor 15,3-5: gemäß den Schriften),

- ordnet die neutestamentliche Theologie der Mission der Kirche zu,
- akzentuiert mit Jesus die Gerechtigkeit als Leitthema neutestamentlicher Theologie.

Andererseits wird das Matthäusevangelium im Kontext des gesamten Neuen Testaments

- durch die drei anderen Evangelien zugleich bestätigt und relativiert,
- durch die Apostelgeschichte insofern konkretisiert, als hier (obgleich als zweites Werk nach dem Lukasevangelium entstanden) auch die in Mt 28 angesprochene Jüngersendung anschaulich werden kann,
- durch die Apostelbriefe erweitert, insofern sie (obgleich zum großen Teil älter als das Matthäusevangelium) die Lehre der Kirche entwickeln,
- durch die Johannesoffenbarung ergänzt, insofern sie (nicht im traditionsge- schichtlichen Sinn fassbar, aber kanonkompositorisch stimmig) die eschatologi- sche Botschaft Jesu ausführt, wie sie grundlegend bei Matthäus dokumentiert ist.

Die Spitzenstellung des Matthäusevangeliums im gesamten Neuen Testament hat erheb- lich dazu beigetragen,

- dass kein Evangelium häufiger kommentiert worden ist als das des Matthäus,
- dass die vorvatikanische Leseordnung, die heute noch weitgehend in der evange- lischen Liturgie erhalten geblieben ist, von Matthäus dominiert ist,
- dass die kirchliche Katechese sich vor allem auf Matthäus gestützt hat,
- dass bis zur Reformation, als Luther den Römerbrief in die hermeneutische Schlüsselposition gebracht hat, uneingeschränkt Matthäus der Leittext des Neu- en Testament war und in der katholischen Lehre bis heute geblieben ist.

d. In einer traditionell historisch-kritischen Exegese spielen die kanonhermeneutischen Fragestellungen programmatisch keine Rolle. In einer kanonischen Exegese aber wird die Frage nach der Stellung eines Textes im Kontext des gesamten Bibel-Buches wich- tig, auch wenn der Rang nicht immer so spektakulär wie im Fall des Matthäus ist.

Die kanonische Exegese kann aber die historisch-kritische nicht ersetzen, sondern nur weiterführen,

- weil die Frage der Kanonisierung beantwortet werden muss
- und weil das Neue Testament, insbesondere das Corpus der Evangelien auf die geschichtliche Gestalt Jesu verweist.

e. Das theologische und historische Interesse der Vorlesung gilt gleichermaßen

- sowohl der Gestalt, der Verkündigung und dem Geschick Jesu, so wie das Mat- thäusevangelium sie widerspiegelt,
- als auch dem erzählerischen und theologischen Profil des Matthäusevangeliums, so wie es die Erinnerung an Jesus von Nazareth schärft und den Glauben an sei- ne heilsmittlerische Sendung für die Gottesherrschaft untermauert.

Literatur:

Thomas Söding, Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons, (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005

1.1 Mt 1,1 als Eröffnung des Neuen Testaments

Der Eröffnungssatz des Matthäusevangeliums lautet:

GNT Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ

Die Übersetzungen markieren große Unterschiede im Verständnis:

Vulgata	liber generationis Iesu Christi filii David filii Abraham
Luther '17	Dies ist das Buch von der Geburt Jesu Christi, der da ist ein Sohn Davids, des Sohnes Abrahams.
Luther '84	Dies ist das Buch von der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.
EÜ '79	Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams:
Elberfeld	Buch des Ursprungs Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.

a. Drei exegetische Fragen haben theologisches Gewicht:

- Ist Mt 1,1 Überschrift der Genealogie⁵ oder des gesamten Evangeliums⁶? Ist „*biblos*“ demnach Gattungsbezeichnung für den Stammbaum Jesu oder das gesamte Evangelium?
- Ist „Genesis“ in Mt 1,1 mit „Herkunft“ („Genese“) oder mit „Geschichte“ (von *gínomai* – werden, geschehen) zu übersetzen?
- Weshalb gibt es die Reihenfolge „Sohn Davids, Sohn Abrahams“ entgegen der biblischen Akolouthie?

b. Der neutestamentliche Sprachgebrauch (Ausnahme Mk 10,4 par. Mt 19,17: „Scheidbrief“) ist klar: „*biblos*“ ist ein biblisches Buch – entweder des Alten Testaments⁷ oder des Neuen (Joh 20,30f.; 21,24f.). Demnach hat Matthäus nach 1,1 ein „Buch“ geschrieben, das von der „Genesis“ Jesu Christi handelt, und dieses Buch als solches gekennzeichnet. In Verbindung mit dem stark akzentuierten Genitiv ist das ein proto-kanonischer Anspruch.

c. Der Genitiv von „Genesis“ greift auf das 1. Buch Mose zurück, aber nicht auf Gen 1,1 (wie Joh 1,1), sondern auf Gen 5,1: den Beginn der Menschheitsgeschichte nach der Vertreibung aus dem Paradies und dem Brudermord an Abel durch Kain mit einem Stammbaum. So macht es Matthäus auch, nur dass er nicht von Adam aus in die Zukunft, sondern von Jesus aus in die Vergangenheit blickt.

d. Die ungewöhnliche Abfolge David – Abraham erklärt sich aus der Retrospektive,

⁵ So *U. Luz*, Mt I 118f.

⁶ So *D. Dormeyer*, Mt 1,1 als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäusevangeliums, in: F. Van Segbroeck u.a. (Hg.), *The Four Gospels* 1992. FS Frans Neirynck (BETHL 100), Leuven 1992, 1361-1383.

⁷ In 2Tim 4,13 steht der Plural βιβλία, Hebr 10,7 der Singular für das Alte Testament. Mk 12,26, Gal 3,10 und Hebr 9,9 handeln vom Gesetz, Lk 3,4 bezieht sich auf Jesaja; Lk 20,42 und Apg 1,20 handeln von den Psalmen, Apg 7,42 meint die Propheten.

während der Stammbaum selbst dann der historischen Chronologie ihr Recht gibt.

- „Sohn Davids“ ist ein Messiasstitel, der zahlreiche Resonanzen im Corpus des Evangeliums findet. Die Genealogie läuft über Josef, der als „Sohn Davids“ (Mt 1,20) angesprochen wird. Die Christologie hingegen bricht das genealogische Prinzip auf: durch die Geburt Jesu als Davidssohn aus der Jungfrau Maria (Mt 1,18-23). Das ist die Basis des messianischen Davidsohntitels bei Matthäus (Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30f.; 21,9.15) und seiner Transformation in die Sohn-Gottes-Theologie (Mt 22,42-45 par. Mk 12.,35ff.).
- „Sohn Abrahams“ ist jeder Jude (und Araber) im genealogischen Wortsinn, im soteriologischen aber jedes Kind der Verheißung (wie Paulus in Gal 3-4 und Röm 9-11 ausführt). Abraham ist nach der Täuferpredigt (Mt 3,9) und der Eschatologie Jesu (Mt 8,11; 22,32) der Stammvater des Gottesvolkes, zu dem zählen, die umkehren und sich in die Gottesherrschaft einladen lassen.

Jesus verwirklicht nach Matthäus den Segen Abrahams für alle Völker (Gen 12,3), indem er als Jude in Israel die messianische Sendung als Davidssohn lebt und durch den Tod hindurch in seiner Erhöhung vollendet.

Insofern bindet Mt 1,1 die Jesusgeschichte nicht nur an die Heilsgeschichte Israels zurück, sondern öffnet sie auch für die Heilsgeschichte der Kirche.

e. Insofern Mt 1,1 das Matthäusevangelium überschreibt, eröffnet es (nach dessen Bildung) auch das Neue Testament. Es bindet es (auch auf der Ebene der *intentio auctoris*) an die Genesis zurück und stellt es der Heiligen Schrift Israels gegenüber. Den *sensus textus* des Neuen Testaments hat der Evangelist mit seiner programmatischen Überschrift nachhaltig geprägt.

Literatur:

Th. Söding, „Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe“ (Mt 28,20). Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums, in: R. Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle, Paderborn 2004, 21-48

Thomas Hieke, Biblos Geneseos – Mt 1,1 vom Buch Genesis her gelesen, in: J.-M. Auwers – H.J. de Jonge (ed.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003, 635-650

1.2 Mt 28,16-20 als Grundlegung des Neuen Testaments

a. „Matthäi am Letzten“ ist ein programmatischer Abschluss des Evangeliums, der den Ausblick auf die Geschichte der Kirche und ihrer Mission öffnet.

b. Mt 28,16-20 hat eine leicht zu erkennende Struktur:

16f. Die erzählerische Einleitung:
Die österliche Erscheinung Jesu

18ff. Das österliche Manifest Jesu

18	Die Vollmachtsaussage Jesu
19f.	Der Sendungsauftrag Jesu
19a	Der Missionsauftrag
19b	Der Taufbefehl
20a	Der Lehrauftrag
20	Die Beistandsverheißung Jesu

c. Mt 28,16-20 gehört zur Gattung der österlichen Erscheinungsberichte, die ihrerseits den alttestamentlichen Theophanie- und Angelophaniegeschichten verwandt sind. Gattungsparallelen finden sich in den Osterevangelien des Lukas und Johannes, im sekundären Markusschluss (Mk 16,9-20), in den Erscheinungserzählungen der Apostelgeschichte und der apokryphen Evangelien. Gattungsmerkmale sind

- die Initiative Gottes resp. des Göttlichen,
- die Zweifel derer, denen die Erscheinung widerfährt,
- die Überwindung der Zweifel durch den Zuspruch des in Erscheinung Tretenden,
- der Sendungsauftrag an die Adressaten der Erscheinung.

Im gattungsgeschichtlichen Vergleich tritt das Erzählerische in Mt 28,16-20 ziemlich weit zurück. Im Zentrum steht das Manifest Jesu und damit das Deklaratorische. Der Missionsbefehl Jesu hat testamentarischen Charakter.

- Diskutiert wird ein Rückbezug auf das Kyros-Edikt 2Chron 36,23⁸, zumal mit diesem Wort die *Biblia Hebraica* – heute – endet.
- Strukturverwandt ist das Wort Josefs an seine Brüder Gen 45,9-11⁹: Beteuerung der eigene Macht – Auftrag – Beistandszusage.

In beiden Fällen bleibt aber ein erheblicher Unterschied sowohl in der Person als auch im Inhalt der Erklärung.

- Das Gewicht der Aussage lässt sich nur mithilfe von Dan 7,13f. vermessen – nur dass, was dort für den Jüngsten Tag angekündigt wird, hier für die österliche Gegenwart in Anspruch genommen und von dort her für die futurische Eschatologie geöffnet wird.
- Der Ort der Aussage, der Berg, die Gattung der Theophanie und der Inhalt verweisen – so meine These – auf die Sinaioffenbarung Ex 34 zurück. Sie hat auch die (allerdings nicht ganz reine) Grundstruktur Selbstvorstellung (Ex 34,6f.10) – Auftrag (Ex 34,11-22.25f.) – Zusage (Ex 34,23f.26). Es geht hier um den Abschluss des neuen Bundes. Freilich bleiben die Unterschiede unüberseh-

⁸ So Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, pass.

⁹ So Bruce J. Malina, *The Literary Structure and Form of Mt 28,16-20*, in: NTS 17 (1970/71) 87-103.

bar: Ex 34 richtet den Blick nach innen und auf das Gesetz, Mt 28 nach außen und auf die Lehre Jesu.

d. Mt 28,16-20 bringt wesentliche Aspekte urchristlichen Auferstehungsglaubens zum Ausdruck:

- die Erscheinungen des Auferstandenen als – neben dem leeren Grab – Ursprung des Osterglaubens,
- die Erhöhung des Auferstandenen, seine Partizipation an Gottes Allmacht,
- das „Für“ der Auferstehung Jesu Christi, das Paulus betont (Röm 8,31-38), konzentriert im Immanuel-Motiv Mt 28,20,
- die missionarische Sendung der Apostel als Ziel der österlichen Erscheinung.

e. Der trinitarische Taufbefehl gilt meist als jung, weil trinitarisch, dürfte aber doch eine alte judenchristliche Tradition wiedergeben.¹⁰

- Die Taufe nimmt die Johannestaufe auf und transformiert sie christologisch.
- Der Bezugstext im Evangelium ist die Erzählung der Taufe Jesu (Mt 3,13-17), die eine narrative Trinitätstheologie liefert.¹¹
- Die Einheit Gottes ist gewahrt, weil im Singular von *dem* Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Rede ist.
- Getauft wird „auf den Namen“ (εἰς τὸ ὄνομα) des dreieinen Gottes – nicht „im Namen“, womit die Autorität des Täufers betont wäre, seine Legitimation durch Gott, sondern „auf ... hin“ (Akkusativ der Richtung), womit die Unterstellung unter die Herrschaft Gottes gemeint ist, die Anteilhabe an seinem Leben, entsprechend der Bitte an den Vater um die Heiligung seines Namens (Mt 6,9-13).

f. Die Lehre der Jünger soll sich an der Lehre Jesu orientieren – die im Matthäusevangelium selbst dargestellt wird. Damit wird das „Buch der Geschichte Jesu Christi“ zur Grundlage christlicher Theologie.

g. Die Adressaten der Mission sind „alle Völker“ – ob ein- oder ausschließlich Israels, ist eine heiß diskutierte Frage. Die umfassende Aussage der Vollmacht lässt eher an eine Inklusion Israels gelten, wie sie für die Frühzeit auch für die Petrus- und Paulusmission bezeugt ist.

Literatur:

Albert Denaux, Matthew's Story of Jesus' Burial and Resurrection (Mt 27,57 – 28,20), in: R. Bieringer u.a. (Hg.), Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht (BETHL 165), Leuven 2002, 123-145

¹⁰ Vgl. *Peter Stuhlmacher*, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20: EvTh 59 (1999) 108-130.

¹¹ Vgl. *Th. Söding*, Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung, in: Bert Groen – Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg - Basel - Wien 2008, 12-57.

2. Das Matthäusevangelium in der Geschichte des Urchristentums

a. Der Kanon ist ein geschichtlich gewachsenes Dokument. Deshalb gehört zur kanonischen Exegese die Erforschung der Entstehungsgeschichte nicht nur des Alten Und Neuen Testaments selbst, sondern auch der kanonisierten Schriften.

Andererseits ist die Kanonisierung eine Rezeption, die den Anspruch des Textes bejaht, die sich aus seinem Thema, seinem Verfasser, seiner Rezeption ergibt.

b. Ein Evangelium ist weniger eng auf die Situation seiner Entstehung bezogen als ein Brief. Es kann zwar einen konkreten Anlass für die Entstehung gegeben haben: auch ein Evangelium ist zeitgedingt und kann auf – damals – aktuelle politische und kirchliche Ereignisse anspielen, um sie zu kommentieren. Aber jedes Evangelium dient vorranglich der Erinnerung an Jesus Christus, dem Gedächtnis seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferstehung. Der historische Entstehungskontext muss erschlossen werden, um den Standpunkt, die Perspektive, die Interessen und die Traditionsgeschichte des Evangeliums zu eruieren; beides ist eine Voraussetzung, um sowohl den historischen Quellenwert einzuschätzen wie auch die Tendenzen der Darstellung.

2.1 Die Diskussion über den Verfasser

a. Die gesamte Alte Kirche hält den in Mt 9,9 (diff. Mk 2,14 und Lk 5,27: Levi) und Mt 10,3 (par Mk 3,18; Lk 6,15; vgl. Apg 1,13) genannten Apostel Matthäus für den Verfasser. Diese Auffassung geht auf die von Eusebius überlieferte Mitteilung des Papias zurück (h.e. III 39,16):

Matthäus hat also in hebräischer (aramäischer) Sprache die Worte (des Herrn) zusammengestellt, übersetzt aber hat sie ein jeder so, wie er es konnte.

Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinasien, stellt sehr früh im 2. Jh. zwei Behauptungen auf:

1. Matthäus habe sein Werk auf aramäisch verfasst.
2. Das kanonische Matthäusevangelium, das griechisch ist, verdanke sich einer von mehreren Übersetzungen.

Beide Auffassungen werden von Irenäus (haer III 1,1), Origenes (bei Eus h.e. VI 25,4) und Eusebius (h.e. III 24,6) geteilt und haben bis in die Neuzeit hinein das Urteil geprägt.

b. Die historisch-kritische Exegese ist allerdings sehr skeptisch.

1. Matthäus ist keine Übersetzung aus dem Aramäischen (oder Hebräischen), sondern original griechisch (gute Koine; griechische Quellen: Mk; Q; LXX-Zitate).
2. Das Evangelium ist nicht das Werk eines Augenzeugen. Der Zugang zu Jesus ist durch Traditionen vermittelt (Mk; Q, Sondergut), die der Evangelist redigiert.

c. Schwerer fällt ein positives Urteil. Der Verfasser ist kein Heidenchrist (gegen G. Strecker), sondern ein Judenchrist. Er ist fest in der Gemeindefradition verwurzelt und

lässt sich nicht zuletzt durch ihren Gottesdienst inspirieren (6,9-13). Vermutlich gehört er zu einer Schule christlicher Schriftgelehrter (23,24; U. Luz). In 13,52 könnte er ein kleines Selbstportrait zeichnen.

Erklärungsbedürftig bleibt dann aber die Frage, warum der Text als „Mathäusevangelium“ firmiert.

- Eine Erklärung lautet, die Zuschreibung sei aus Mt 9,9-13 gewonnen. In der markinischen Parallele steht „Levi“. Als Grund für die Umwidmung wird angeführt, Matthäus nähere den Kreis der Jünger an den der Zwölf an. Dann wäre die traditionelle Autorangabe ein gescheitertes Missverständnis: Was Ausdruck einer sekundären Veränderungen wäre, würde fälschlich als Ausdruck besonderer Originalität genommen. Allerdings könnte diese Erklärung ihrerseits etwas zu intelligent sein, weil im Text des Matthäusevangeliums (auch wenn man es synoptisch liest) nichts dafür spricht, dass ausgerechnet dieser Zöllner, der bei Markus und Lukas Levi heißt, aber nicht zu den Zwölfen gehört, und bei Matthäus nicht Levi, sondern Matthäus heißt und zu den Zwölf rechnet, der ideale Verfasser des Evangeliums ist.
- Eine andere Erklärung lautet, der Apostel Matthäus sei zwar nicht der Verfasser, aber der Gewährsmann im Hintergrund (ähnlich wie nach einer verbreiteten Auffassung der Lieblingsjünger im Johannesevangelium). Dafür spricht das recht hohe Alter der Evangelienüberschrift „Evangelium nach Matthäus“; es ist nicht unplausibel, wenngleich handschriftlich (noch) nicht bezeugt, dass eine solche Überschrift bis in die Zeit der ersten Sammlung zurückreicht, wenn das Matthäus- vor das Markusevangelium gestellt worden ist.¹² neben Markus gestellt worden ist. Auch die Papiasnotiz bezeugt ein hohes Alter der Matthäustradition. Autorschaft wird in der Antike zuweilen breiter als heute gesehen. Freilich muss dann der Wechsel von Levi zu Matthäus einen plausiblen Grund gehabt haben. Zwei Varianten werden diskutiert (wenn man vom Prinzip Zufall absieht):
 - Levi-Matthäus ist ein Doppelname (wie Saulus-Paulus).
Problem: Levi und Matthäus sind aramäische Namen; Doppelnamen (wie bei Saulus Paulus) gibt es als jüdisch-griechische Variante.
 - In der Tradition wusste man, dass Matthäus Zöllner war und hat deshalb die Levi-Geschichte umgeschrieben.

2.2 Die Adressaten des Matthäusevangeliums

Die Adressaten des Matthäus sind in ihrer Mehrzahl griechischsprachige Christen, die weder Aramäisch noch Hebräisch verstehen.

Allerdings ist das Matthäusevangelium stark durch jüdische Traditionen geprägt: Gesetzesfrömmigkeit wird hochgehalten (5,17ff). Das ist kaum nur ein Phänomen der Matthäus vorausliegenden Überlieferung, sondern ein aktuelles Problem, sowohl innergemeindlich wie auch im Verhältnis zum Judentum. Das spricht für einen starken judenchristlichen Anteil, womöglich auch für Christen, die aus Judäa und Galiläa (nach 70) zur matthäischen Gemeinde gestoßen sind und nun mit Heidenchristen zusammen in einer Gemeinde leben, die sich mit dem zeitgenössischen Judentum auseinandersetzt.

¹² Vgl. M. Hengel, Die Evangelienüberschriften: Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse 3 (1984).

2.3 Zeit und Ort der Entstehung

a. Sowohl die Zeit als auch der Ort der Entstehung lassen sich nur ungefähr, nur hypothetisch und nicht ohne erhebliche Bandbreite von Varianten eruieren.

b. *Terminus a quo* ist (nach der Zwei-Quellen-Theorie) das Markusevangelium. Für eine Entstehung nach 70 spricht auch Mt 22,7. Dort scheint auf die Zerstörung des Tempels angespielt zu sein.

Terminus ad quem ist die Bezeugung durch die Didache anfangs des 2. Jh.

Am wahrscheinlichsten ist eine Entstehung zwischen 80 und 90 (Wikenhauser/Schmid; vgl. Gnllka: um 80; Luz: kurz nach 80; Kümmel: 80-100; Lohse: um 90). Spätdatierungen jenseits der Jahrhundertwende setzen problematische Konstruktionen der neutestamentlichen Theologie- als Konfliktgeschichte voraus (Hengel)

c. Der wahrscheinlichste Entstehungsort ist Syrien:

- Mt 2,23 und Mt 4,24 steht „Nazoräer“. Das ist die (Selbst-)Bezeichnung der Christen in Syrien.
- Die Vokalisation *ῥακά* (*rhakká*) in Mt 5,22 („Tor“; „Trottel“) verweist auf das syrische Aramäisch.
- Die Bekanntschaft des Evangelisten sowohl mit dem Markusevangelium als auch mit Q als auch mit z.T. sehr altem Sondergut macht ebenso wie die Bezeugung durch die in Syrien beheimatete Didache eine Entstehung in Syrien plausibel.

In Syrien (aber prinzipiell nicht nur dort) lässt sich auch sehr gut erklären, dass es eine gemischte christliche Gemeinde mit einem starkem judenchristlichen Anteil gibt in einem Umfeld, das durch einen erheblichen jüdischen Bevölkerungsanteil geprägt ist. Innerhalb Syriens ist am ehesten an eine größere Stadt und Gemeinde mit einer gewissen Infrastruktur (z.B. einer Jüngerschule) zu denken, z.B. in Antiochia (Luz) oder in Damaskus (Gnllka).

d. Zeit und Ort – soweit sie sicher eruiert werden können – haben erhebliche theologische und kirchengeschichtliche Bedeutung.

- Die Zeit nach 70 ist durch eine dramatische Auseinandersetzung bestimmt:
 - mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels,
 - mit dem Ende der Urgemeinde in Jerusalem,
 - mit dem Beginn einer Konsolidierung des Judentums ohne Tempel und Opferkult, ohne aktive Priesterschaft,
 - mit dem Erfolg der Völkermission und allen Fragen hinsichtlich der Bedeutung des Gesetzes, der Judentums, der Heiligen Schrift (Alten Testaments) und des Judenchristentums
- Syrien steht zwar im Schatten der paulinischen Mission (die Apostelgeschichte zeichnet den Missionsweg nach Westen), ist aber ein Zentrum des frühen Christentums, das viele verschiedene Traditionen bündelt, nahe bei Israel liegt und enge jüdisch-christliche Kontakte vorsieht.

2.4 Gliederung des Matthäusevangeliums

I. Das Werden des Messias Jesus (1,1 – 4,11)

1. Der Stammbaum (1,1-17)
2. Die „Kindheitsgeschichte“ (1,18 - 2,23)
3. Die Vorbereitung des Wirkens Jesu durch den Täufer (3,1-12)
4. Die Taufe Jesu (3,13-17)
5. Die Versuchung Jesu (4,1-11)

II. Jesu messianische Worte und Taten (4,12-10,42)

1. Die Anfänge des Wirkens Jesu in Galiläa (4,12-25)

2. Die Bergpredigt: Jesu Rede über die Gerechtigkeit (5-7)	1. Rede Jesu
--	---------------------

3. Zehn Wunder Jesu (8-9)

4. Die Aussendungsrede Jesu (10)	2. Rede Jesu
----------------------------------	---------------------

III. Das Wirken des Messias Jesus im Widerstreit der Meinungen

1. Jesus und der Täufer (11)
2. Der Widerstand der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen Jesus (12)

3. Jesu Gleichnisrede über die Gottesherrschaft (13,1-53)	3. Rede Jesu
---	---------------------

4. Die galiläische Krise (13,54 – 14,12)
5. Die Hinwendung Jesu zum heidnischen Land (14,13 - 16,12)

IV. Leidensansagen und Jüngerunterweisungen (16-20)

1. Das Petrus-Bekenntnis (16,13-20)
2. Der Kreis um die 1. Leidensansage (16,21 - 17,21)
3. Der Kreis um die 2. Leidensansage (17,22 – 20,16)

- Die Rede von der Bruderschaft (18)	4. Rede Jesu
--------------------------------------	---------------------

- Probleme des Gemeindelebens: Ehe - Kinder - Reichtum (19)

- Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (20,1-16)

4. Der Kreis um die 3. Leidensansage (20,17-34)
 - Die Notwendigkeit des gegenseitigen Dienens (20,20-28)
 - Die Heilung von zwei Blinden bei Jericho (20,24-34)

V. Die Vorbereitung auf die Passion in Jerusalem (21-25)

1. Der Einzug in Jerusalem (21,1-11)
2. Tempelreinigung und Feigenbaumverfluchung (21,12-22)
3. Die letzten Streitgespräche Jesu mit seinen Gegnern (21,23 – 22,30)

4. Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (23)	5. Rede Jesu
---	---------------------

5. Rede Jesu über die Endzeit und das Weltgericht (24-25)

VI. Passion und Auferstehung Jesu

1. Die Passionsgeschichte (26-27)
2. Die Auferstehungsbotschaft im leeren Grab (28,1-8)
3. Erscheinung und Missionsbefehl des Auferstandenen (28,9-20)

2.5 Die Quellen des Matthäusevangeliums

a. Nach der Zwei-Quellentheorie hat Matthäus sowohl das Markusevangelium als auch die Redenquelle verarbeitet, die auch Lukas gekannt und benutzt hat.

- Matthäus folgt nicht dem roten Faden, aber der Grundstruktur des Markusevangeliums:
 - Der Lebensgeschichte folgt die Leidensgeschichte.
 - Die Schauplätze sind Galiläa und Jerusalem.
 - Nach der Taufe im Jordan beginnt die Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat
 - Ein durchlaufendes Motiv ist die Berufung, Schulung und Sendung der Jünger.
 - In Auseinandersetzungen mit Pharisäern und Schriftgelehrten profiliert Jesus seine Lehre.
 - Den Interpretationsschlüssel liefert die Auferstehung Jesu.

Matthäus bildet aber neue thematische und inhaltliche Schwerpunkte

- durch die Integration zahlreicher weiterer Traditionen (denen einige wenige Kürzungen entgegenstehen),
- durch die Komposition thematischer und formaler Einheiten, besonders der fünf große Reden Jesu mit starkem katechetischen Interesse.
- Matthäus greift die Q-Reden auf¹³, scheint sie sprachlich weniger durchgeformt zu haben als Lukas, folgt aber weniger der in Q vorliegenden Abfolge der Worte, sondern baut sie so in den Gang des Evangeliums ein, wie es zu den thematischen Schwerpunkten passt.

Durch die Q-Stoffe unterstreicht Matthäus

- die Basileia-Thematik, und zwar weniger durch Gleichnisse als durch Proklamationen, z.B. die Seligpreisungen,
- die Gerichtsbotschaft Jesu, sowohl in der Kritik an gegenwärtigen Reaktionen als auch im Blick auf die Vollendung,
- das Leiden Jesu als Prophet.

Matthäus hat aber nicht nur das Markusevangelium und die Redenquelle verarbeitet, sondern in erheblichem Maße auch weitere Traditionen:

- In der Forschung ist unstrittig, dass man mit erheblichem Sondergut rechnen muss, das eine dritte Quelle des Matthäus ist, sondern eine Sammelbezeichnung für jene Stoffe, die nur bei Matthäus zu finden sind, also nicht aus der Rezeption des Markusevangeliums und der Redenquelle erklärt werden können. Zum Sondergut gehören wichtige Überlieferungen: die Kindheitsgeschichte und (wahrscheinlich) das Osterevangelium, zudem große Gleichnisse wie das von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) und vom Weltgericht (Mt 25,31-46).
- In der Forschung ist aber strittig, ob die Veränderungen bei Matthäus gegenüber Markus und Q Redaktion dieser Überlieferung ist oder – im Einzelfall, ggf. aus Mischung – eine eigene Tradition repräsentiert.

b. Die Traditionen des Matthäus sind durch charakteristische Spannungen gekenn-

¹³ Den Versuch einer Rekonstruktion dokumentiert: Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch – Deutsch. Griechischer Text nach der „Critical Edition of Q“, hg. v. Paul Hoffmann und Christoph Heil, Darmstadt 2002.

zeichnet.

- Das *Sondergut* enthält einerseits sehr alte Traditionen, die nach Palästina weisen (z.B. Mt 20,1-16; 21,28-31), andererseits legendarische Stoffe, die hellenistischen Geist atmen (z.B. 17,24-37; 27,3-10).
- Mit dem *Markusevangelium* rezipiert Matthäus gesetzeskritische und universalistische Traditionen. Allerdings zeigt sich Matthäus häufig um den Nachweis bemüht, dass die Gesetzeskritik Jesu von der Schrift selbst gedeckt ist (vgl. Mk 2,23-28 par Mt 12,1-8; Mk 3,1-6 par Mt 12,9-14) und dass die gesamte Geschichte Jesu eine Erfüllung der Schrift ist (Erfüllungszitate).
- Mit der *Redenquelle* rezipiert Matthäus israelbezogene, aber pharisäismuskritische Traditionen palästinischer Judenchristen, die inzwischen freilich hellenistisch-judenchristlich und heidenchristlich dominierte Räume erreicht haben.

Die Traditionen des Matthäusevangeliums sind durch die Spannung von universalistisch ausgerichteten, heidenchristlich orientierten und israelzentrierten, palästinisch-judenchristlich geprägten Traditionen gekennzeichnet.

Diese Spannung signalisiert die Hauptprobleme der matthäischen Gemeinde:

- Wie verhält sich Gottes Handeln in und an Jesus zum Handeln Gottes in der Geschichte Israels?
- Wie verträgt sich die nachösterliche Universalität der Evangeliumsverkündigung mit der Konzentration Jesu auf Israel?
- Welche Rolle spielt das Gesetz für das authentische Christsein?

Auf diese Fragen gibt Matthäus Antworten, die seinem Buch eingeschrieben sind.

2.6 Die Grundlinien matthäischer Theologie

a. Matthäus will in einer großen, alttestamentlich geprägten, christologisch orientierten und universalistisch ausgerichteten Neukonzeption eines Evangeliums zeigen, dass Jesus Christus die Erfüllung der Verheißungen Gottes ist und dass in ihm die Spannung zwischen den universalistischen und den israelzentrierten Traditionen ebenso aufgehoben ist wie die Spannung zwischen gesetzeskritischen und toraorientierten Überlieferungen. Damit will Matthäus zugleich den hellenistisch-judenchristlichen und heidenchristlichen Flügel seiner Gemeinde(n) mit dem palästinisch-judenchristlichen versöhnen. Insofern ist Matthäus ein „ökumenisches Evangelium“ (U. Luz).

- Einerseits zeigt Matthäus, dass die missionarische Öffnung für die Heiden aus der inneren Dynamik des Heilshandelns Gottes folgt und der Grundintention Jesu entspricht.¹⁴ Weil Jesus sich vorösterlich zurückhält, kann er nachösterlich universal präsent sein.
- Andererseits vermittelt er der heidenchristlichen Welt ihr judenchristliches Erbe und führt sie zu den alttestamentlich-jüdischen Wurzeln zurück, die Jesus selbst hat.

Damit bezieht Matthäus eine Position, die an beiden Stellen mit der älteren – und anders entwickelten – Position des Apostels Paulus kompatibel ist: Jesus ist der Retter aller, weil er geborener Jude ist; und als Messias ist er in Israel geboren, um allen Glaubenden den Segen Abrahams zu erschließen.

b. Jesus Christus erfüllt die Verheißungen Israels. Jesus erscheint als „Sohn Abrahams und Sohn Davids“ (1,1), der „alle Gerechtigkeit erfüllt“ (3,15): Er ist „Jesus“, der „sein Volk von den Sünden rettet“ (1,21); gleichzeitig ist er der „Immanuel“, der „Gott mit uns“ (1,23; Jes 7,14), der sich allen zusagt, die in seinem Namen versammelt sind (18,20), und der die nachösterlich-universale Mission durch seine Beistandsverheißung trägt (28,16-20).

Der zentrale Hoheitstitel ist - wie bei Markus - Sohn Gottes (16,16; Petrus; 26,63f; Selbstbekenntnis Jesu; 27,54; Hauptmann).

c. Israel- und Heidenmission sind dialektisch miteinander verbunden, Matthäus weiß Jesu Wirken programmatisch auf Israel konzentriert (15,24; vgl. 10,5f). Darin sieht er nicht nur eine historische Erinnerung (Strecker; Trilling), sondern einen theologisch relevanten Ausweis der Verheißungstreue Gottes und der darin begründeten Kontinuität zwischen Israel und der Ekklesia. Freilich holt das eschatologische Geschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung zugleich die ursprüngliche Universalität des Heilswillens Gottes ein.

Der Konflikt mit dem zeitgenössischen Judentum¹⁵, das sich nach der Tempelzerstörung unter der Ägide gemäßigter Pharisäer im Zeichen von Toraobservanz und Synagogenfrömmigkeit konsolidiert, spitzt sich in der Christologie zu (Vollmacht und Leiden Jesu), dreht sich aber auch um das richtige Verständnis, die wahre Interpretation und die authentische Praxis des Gesetzes.

¹⁴ Vgl. *Florian Wilk*, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker* (BZNW 109), Berlin 2002.

¹⁵ Stark akzentuiert von *Marlis Gielen*, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte* (BBB 115), Bodenheim 1995.

d. Die Bergpredigt ist die Magna Charta christlicher Jüngerschaft. Mt 5,17-20 zeigt als Vorspann zu den Antithesen, dass Jesus das Gesetz als den Ausweis des Willens Gottes erfüllt, indem er in kritischer Auseinandersetzung mit dem, was „(zu den Alten) gesagt worden ist“ (5,21.27.31.33.38.43), d.h. mit der zeitgenössischen jüdischen Halacha (vgl. 15,1-20; 23,23), freilegt, worin er im Grunde besteht: im Liebesgebot (Mt 5,43-48; vgl. 7,12; 22,40).¹⁶
Wer dem folgt, lebt die „überfließend größere Gerechtigkeit“, die sich von derjenigen der Pharisäer und Schriftgelehrten qualitativ unterscheidet (5,20).

Literatur:

Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I/4, Neukirchen-Vluyn 2005

¹⁶ Zu wichtigen Details: *Martin Vahrenhorst*, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“. Matthäus im halachischen Diskurs (WMANT 95), Neukirchen-Vluyn 2002.

3. Die Geburtsgeschichte (Mt 1-2)

- a. Die matthäische Kindheitsgeschichte (Mt 1-2) ist nicht ganz so populär wie die lukanische, aber von großer Intensität und von hohem christologischem Gehalt, weil der Evangelist sie zur theologisch programmatischen Einführung der Person Jesu nutzt hat: seiner Verwurzelung in Israel, seiner Namensgebung und -deutung, seiner Anbetung durch Heiden, seiner tödlichen Bedrohung und Rettung, seiner Übersiedlung nach Nazareth ins „Galiläa der Heiden“ (Mt 4,15 – Jes 8,23).
- b. Die matthäische Kindheitsgeschichte (Mt 1-2) ist allerdings auch stark umstritten:
- theologisch, weil sie mit Betonung von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria handelt,
 - historisch, weil weder der Kindermord zu Bethlehem aus anderen Quellen belegt noch der Besuch der Sterndeuter oder die Flucht nach Ägypten verifizierbar ist und selbst die Tradition der Geburt Jesu in Bethlehem bezweifelt wird.
- c. Gemeinsam mit Lukas hat Matthäus wichtige Erzählelemente.
- Die Mutter Jesu heißt Maria.
 - Josef und Maria sind verlobt, aber nicht verheiratet (Mt 1,18; Lk 1,27).
 - Josef stammt aus dem Hause Davids (Mt 1,20; Lk 1,27).
 - Josef ist nicht der leibliche Vater Jesu.
 - Ein Engel kündigt die Geburt Jesu an und fordert zur Namensgebung auf.
 - Maria ist Jungfrau (Mt 1,18.20.23; Lk 1,27.30-35).
 - Ihre Schwangerschaft geht auf das Wirken des Hl. Geistes zurück (Mt 1,20; Lk 1,35).
 - Jesus ist der Messias Israels (vg. Mt 1,21; Lk 1,32f).

Dennoch bleiben beträchtliche Unterschiede:

- Bei Matthäus wird Josef, bei Lukas Maria angeredet.
- Bei Matthäus erscheint der Engel nach, bei Lukas vor Eintritt der Schwangerschaft.
- Bei Matthäus hat Josef eine Traumvision, bei Lukas Maria eine Erscheinung.
- Bei Matthäus lautet die Deutung des Jesus-Namens: „Er wird sein Volk von seinen Sünden retten“ (1,21), bei Lukas: „Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und es wird ihm Gott, der Herr, den Thron seines Vaters David geben, und er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (1,33f).
- Matthäus reflektiert die Jungfrauengeburt mit Jes 7,14LXX, Lukas nicht.

Diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sowohl nach dem Profil der matthäischen Kindheitsgeschichte als auch nach den traditionsgeschichtlichen Bezügen zu Lukas und zu Sonderüberlieferungen fragen.

3.1 Der Aufbau des matthäischen Kindheitsevangeliums

- a. Matthäus hat dem Kindheitsevangelium eine klare Struktur gegeben.

Mt 1,2-17	Der Stammbaum Jesu
Mt 1,18-2,23	Die „Kindheitsgeschichte 1,18 - 2,23
Mt 1,18-23	Die Verheißung de Geburt
Mt 2,1-12	Die Anbetung der Magier
Mt 2,13-15	Die Flucht nach Ägypten
Mt2,16-18	Der Kindermord in Bethlehem
Mt 2,19-23	Der Umzug nach Nazareth

Durch die Regiebemerkung: „Mit der Geschichte Jesu verhielt es sich so: ...“ (Mt 1,18) wird die zentrale Frage des Stammbaums, wie Jesus in den Linie Davids und Abrahams hineinkommt, so dass er als Messias die Verheißung des Segens für alle Völker verwirklicht, beantwortet, und zwar nicht nur durch die Geschicht von der Verheißung seiner Geburt mit dem Auftrag zur Namensgebung und dessen Deutung, sondern durch die gesamte Jesusgeschichte, die damit beginnt.

b. Die Struktur gewinnt eine Tiefendimension durch die Schriftzitate, die jeden einzelnen Erzählschritt reflektieren. Die Zitate sind so disparat, die erzählte Geschichte hingegen ist so konzis, dass die Episoden nicht aus den Zitaten herausgesponnen sind (so als ob sie messianische Postulate wären¹⁷), sondern die Geschichte nachträglich ins rechte theologische Licht tauchen.

c. Die Struktur gewinnt Profil im religionsgeschichtlichen Vergleich zahlreicher Erzählungen von Königskindern, die tödlich bedroht, aber wunderbar gerettet werden.¹⁸ Am nächsten liegt die Mosegeschichte (Ex 2), insbesondere, wie Josephus sie nacherzählt (ant. 2). Das Problem liegt in der Verbindung zwischen der Rettung des einen Kindes und der Ermordung vieler anderer Kinder. Im Mythos liegt hier eine Balance zugrunde, die auf ungelöste Götterkonflikte zurückzuführen ist: Die vielen Kinder müssen sterben, damit das eine Kind leben kann. Anders bei Mose: Er soll als Säugling sterben, weil alle Erstgeborenen der Israeliten sterben sollen, wird aber gerettet und später zum Retter. Wieder anders bei Jesus: Die Kinder von Bethlehem müssen sterben, weil Jesus geboren worden ist – aber nicht aus der Rache Gottes, sondern wegen der Bosheit des Herodes; Jesus wird gerettet – nicht nur, um leben, sondern auch um sterben zu können für diejenigen, zu deren Erlösung er gesandt ist. „König der Juden“ ist Jesus als der Gekreuzigte. Die unschuldig getöteten Kinder teilen das Schicksal des unschuldig getöteten Jesus; Jesus teilt ihr Schicksal –und wird es dadurch wenden, dass er den Tod bezwingt.

¹⁷ So aber die Leitidee der „formgeschichtlichen Schule“; vgl. *Martin Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, ed. Günther Bornkamm, Tübingen 1971 (¹1919.²1933)..

¹⁸ Eine breite Dokumentation und Diskussion bei *Ulrich Luz*, Mt I 127. 182f.

3.2 Die Genese des matthäischen Kindheitsevangeliums

a. Matthäus und Lukas sind voneinander unabhängig. Sie greifen eine gemeinsame Tradition auf, die von der Geburt des messianischen Gottessohnes aus der Jungfrau Maria erzählt.

- Das Lokalkolorit spricht für die Herkunft aus dem jüdischen Judenchristentum, das Thema für eine Überlieferung aus der Familie Jesu.
- In der exegetischen Literatur dominiert allerdings die These, es handle sich um eine sekundäre Narrativierung des Christudogmas im Geist des christlichen Hellenismus. Als Argumente werden angeführt:
 - die Parallelen zur Jungfrauengeburt im Mythos
 - und die Reflexion mit Jes 7,14 nach der Septuaginta („Jungfrau“).

Doch gibt es Gegenargumente.

- Wie Lk 1-2 zeigt, ist die Erzählung von der Jungfrauengeburt in Bethlehem nicht aus dem Schriftzitat Jes 7,14 herausgesponnen. Vielmehr dient das Reflexionszitat, die ältere Überlieferung der Jungfrauengeburt ins Licht der Bibel Israels zu stellen.
- Eine Ableitung aus dem Mythos gelingt nicht, weil dort, wenn von Jungfrauengeburt gehandelt wird, die sakrale Überhöhung eines Sexualaktes erzählt wird, der die Göttlichkeit des Königskindes zur Folge hat; in Mt 1 (und Lk 1-2) aber wird der Monotheismus gewahrt: Für die Geburt des messianischen Gottessohnes gibt es keine natürliche Erklärung, sondern nur eine streng theologische des eschatologischen Handelns Gottes in der Geschichte.

b. Die einzelnen Überlieferungen haben eine eigene Überlieferungsgeschichte.

- Der Stammbaum ist schriftgelehrte Arbeit, die man dem Evangelisten selbst¹⁹ oder (wenn man mir rechnen will) einer Schule zurechnen darf²⁰, zu der er gehört.
- Die Geburtsgeschichte Mt 1,18-23 steht für sich und ist eine Parallele zu Lukas, nur dass dort eine marianische Perspektive geöffnet wird, während hier – konventioneller, aber nicht ohne Dramatik – aus der Perspektive Josephs erzählt wird,
- Der Erzählfaden von Mt 2 ist fein verwoben, setzt eine Geburtsgeschichte irgendwie voraus, ist aber kaum von Matthäus selbst gesponnen; auf sein Konto sind vielmehr die Schriftzitate zu buchen.

Literatur:

Rudolf Pesch. Über das Wunder der Jungfrauengeburt. Ein Schlüssel zum Verstehen (Urfelder Reihe 5), Bad Tölz 2002

Thomas Söding, Apokryphe Weihnachten? Ochs und Esel, Stall und Krippe, Jungfrau und Kind, in: Pastoralblatt 57 (2005) 355-361

¹⁹ So *Joachim Gnilka*, Mt I 4f.

²⁰ So *Ulrich Luz*, Mt I 130.

3.3 Der Stammbaum Jesu (Mt 1,2-17)

a. Mt 1,2-17 ist eine kurzgefasste Geschichte Israels im Stile alttestamentlicher Genealogen, wie sie vor allem das Geschichtswerk der Chronik auszeichnen (1Chron 3,9-24). Eine neutestamentliche Parallele zieht Lk 3,23-38, allerdings in rückläufiger Folge und bis Adam; die vielfach von Mt 1,2-17 abweicht. Die Linie ist patrolinear gezogen, wie meist in den alttestamentlichen Parallelen.²¹

b. Das Kompositionsprinzip nennt 1,17 in zweifacher Weise.

- Einerseits gibt es Periodisierung der Geschichte Israels in drei Phasen.
 - Von Abraham zieht sich eine Linie durch Berg und Tal bis zum Höhepunkt Davids, dem gesalbten König Israels und Begründer der davidischen Königsdynastie.
 - Von David zieht sich wieder eine Linie, auf- und absteigend, bis zum Ende seiner königlichen Gefolgschaft im Tiefpunkt des babylonischen Exils.
 - In Babylon hört die Geschichte Israels nicht auf, sondern beginnt die dritte Phase, die bis zum Kommen des Messias weist. Er ist nicht nur Höhe-. Sondern Wendepunkt der Heilsgeschichte; mit ihm beginnt eine neue Ära – im Zeichen der Abrahamsverheißung, im Lichte der Davidsverheißung, im Schatten des babylonischen Exils.
- Andererseits gibt es ein Gleichmaß n 3 x 14 (= 2 x 7) Generationen: Zeichen für eine göttliche Planung. Dieses Gleichmaß war aber nur durch eine Verkürzung der Königsliste in Mt 1,11:erreicht (wobei auch die Chronik und Lk 3 Abweichungen in den Königslisten aufweisen.)

c. Auffällig sind die wenigen Frauen im Stammbaum Jesu:

- Tamar (Mt 1,3; vgl. Gen 38)
- Rahab (Mt 1,5; vgl. Jos 2.6)
- Rut (Mt 1,5; vgl. Rut)
- die Frau des Urija (Mt 1,6; vgl., 2Sam 11-12)
- Maria.

Was zur Nennung (nur) dieser Frauen geführt hat und den roten Faden liefert, ist umstritten: Rut und Rahab sind Nicht-Jüdinnen, die Frau des Urija gilt als Hethiterin, Tamar als Kanaanäerin. Damit könnten die vier alttestamentlichen Frauen Signal setzen, dass die jüdische Genealogie sich in einem weltweiten Horizont vollzieht. Alle Frauen haben Großes für Israel vollbracht. Das gilt besonders für Maria.

Literatur:

M. Mayordomo-Marin, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Mt 1-2 (FRLANT 1, Göttingen 1998)

²¹ Origenes, der die Unterschiede zu Lukas genau beobachtet, erklärt, Jesus habe „aus dem Geschlechte Salomos ... geboren werden“ wollen (wobei er Röm 1,3f im Sinn gehabt haben dürfte), akzentuiert aber nicht die Heilsgeschichte, sondern die Sündengeschichte Israels, an der Jesus, um die Schuld zu vergeben, Anteil genommen habe (comm. in Luc. XXVIII). Augustinus leitet aus der matthäischen Genealogie ab, der Erste Evangelist habe „die Inkarnation des Herrn gemäß königlicher Abkunft“ darstellen wollen (cons. ev. I 2,4).

3.4 Die Verheißung des Immanuel (Mt 1,18-25)

a. Der Stammbaum Jesu endet mit einer Leerstelle: Wie Jesus in die Genealogie Abrahams und Davids gehört, bleibt offen; denn ins Stammbuch ist Joseph geschrieben. Es wird – außer in einer sekundären Textvariante – nicht gesagt, dass Joseph Jesus „zeugte“, sondern dass er mit Maria verheiratet war, „aus der Jesus geboren wurde“ (Mt 1,16). Diese Leerstelle wird durch Mt 1,18-25 ausgefüllt.

Dass es die Leerstelle gibt, ist nicht dem christologischen Dogma geschuldet, das eine direkte Genealogie nicht erlauben würde, sondern der jüdischen Messiaserwartung, die zwar wegen 2Sam 7 einerseits an der Davidssohnschaft des Messias festhält, andererseits aber angesichts der geschichtlichen Katastrophen, von den die babylonische Gefangenschaft die bis dato größte gewesen ist, nicht mehr auf das genealogische Prinzip der Dynastie setzen kann und deshalb einen schöpferischen Neueinsatz prägt. Kennzeichnend ist die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ in 2Sam 7 zum „Spross Isaais“ in Jes 9 und 11.

b. Mt 1,18-23 setzt bei der Schwierigkeit Josephs an, das Geschehen zu begreifen. Angesichts ihrer Schwangerschaft denkt er an Ehebruch, ist aber „gerecht“ und will Maria nicht bloßstellen, sondern in aller Heimlichkeit aus der Verlobung entlassen (wohl damit sie eine Verbindung mit dem Vater des Kindes eingehen kann).

Damit aber Jesus in Joseph einen gerechten Vater hat, erscheint ihm der Engel, um ihn ins Geschehen einzuweißen. Zur Gerechtigkeit Josephs gehört, diesem Wort zu glauben und sich Jesu anzunehmen.

c. Mt 1,18-25 ist ein christologischer Schlüsseltext des Evangeliums:

- Mt 1,20 erklärt die Herkunft Jesu aus Gott, durch den Heiligen Geist. Gottes Geist ist seine Schöpferkraft, die sich menschlicher Vermittlung, hier der Mutterschaft Marias, bedient, aber nicht von ihr abhängig ist.
- Mt 1,21 deutet den Namen Jesus („Je schua“ – „Gott hilft“) mit seiner soteriologischen Rolle: Er ist der Erlöser, der die Sünden seines Volkes wegnimmt.
 - Sein „Volk“ ist Israel. Das „Volk“ Jesu ist das „Haus Israel“ (Mt 15,24), werden aber auch alle Jünger aus den Völkern (Mt 28,19f.). Es sind „viele“, für die Jesus lebt und stirbt (Mt 26,28).
 - Die Vergebung der Sünden taucht an zwei weiteren Stellen des Evangeliums explizit auf:
 - bei der Heilung des Gelähmten (Mt 9,1-8) nach der Vorlage von Mk 2,1-12,
 - Letzen Abendmahl (Mt 26,28) über die Markusvorlage hinaus (Mk 14,22-25).

Der Zusammenhang verweist auf das gesamte Leben und auf das Sterben Jesu. Die Erlösung geschieht durch die Vollmacht und Lebenshingabe Jesu. Beides gehört zusammen:

- Die Macht Jesu ist die Macht Gottes und deshalb die Liebe.
- Die Hingabe Jesu ist die Hingabe Gottes und hat deshalb Macht.

- Mt 1,22f. ist das erste Reflexionszitat des Matthäus.
 - Die zentrale Aussage lautet: Jesus ist der „Immanuel“, der „Gott mit uns“. Jesus verkündet nicht nur Gottes Beistand mit seinem Volk, sondern verkörpert ihn; er verweist nicht nur darauf, dass Gott „mit“ seinem Volk ist, sondern *ist* Gott – als der „mit uns“.
 - Das Immanuel-Motiv durchzieht das gesamte Evangelium. Zwei weitere Stellen stehen hervor:
 - In der Gemeinderede sagt Jesus zu: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).
 - In der österlichen Aussendung der Jünger ist das Schlusswort Jesu: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an Ende der Welt“ (Mt 28,20).

Die Parallelen zeigen, wie das „uns“ zu verstehen ist: Gemeint sind die Jünger (Mt 18) inmitten Israels (Mt 1,23) und der Völker (Mt 28,20).

Sie zeigen auch, wie das „mit“ zu verstehen ist: Gemeint ist der dauernde Beistand in der Kraft Gottes, aber darüber hinaus die Gegenwart Jesu Christi, nicht nur körperlich, sondern auch geistig.

- Mt 1,23 ist, ausdrücklich als Gotteswort in Prophetenmund angekündigt, ein Zitat von Jes 7,14²².
 - Die ursprüngliche hebräische Form fängt eine Szene während des syrisch-ephraimitischen Krieges ein. Um König Ahas vor einem militärischen Abenteuer die warnen, weist der Prophet auf eine junge Frau, die ein Kind empfangen wird, dem sie den Namen „Immanuel“ geben wird: Die Geburt eines Kindes ist ein Zeichen des Friedens.
 - Bei der Übersetzung des Jesajabuches ins Griechische (in Ägypten?) wird erstens die Frau zu einer Jungfrau und zweitens „du“ – entweder Ahas oder der Leser – zu dem, der dem Kind den Namen gibt. Die Übersetzung „Jungfrau“ hat zwei Voraussetzungen:
 - die messianische Deutung von Jes 7,14, die sich von Jes 9 und Jes 11 herleitet,
 - die Bildverschiebung vom „Sohn Davids“ zum „Spross Isais“, der hier auf der weiblichen Seite entsprochen wird. Beidemal geht es um Gottes Schöpferkraft, der allein die Existenz des Messias verdankt wird.

Die verschiedenen Aspekte passen zusammen: „Immanuel“ ist die christologische Zentraussage des Evangeliums: Sie zeigt, wie „hoch“ die matthäische Christologie ist. Das Irdische und Überirdische, das Vor- und Nachösterliche stehen auf einer Höhe. Jesus ist der messianische Davidsohn als „Immanuel“; als „Immanuel“ ist er, der Mensch Jesus von Nazareth, Gott auf Erden. Wäre er es nicht, könnte er der Erlöser nicht sein.

²² Vgl. *Christoph Dohmen*, Das Immanuelzeichen. Ein jesuanisches Drohwort und seine in-neralttestamentliche Rezeption, in: *Biblica* 68 (1987) 305-329.

3.5. Die Rettung des Königskindes (Mt 2)

a. Die Erzählung vom Besuch der Magier (Mt 2,1-12) hat vier Teile:

- 1-2 Die Suche der Weisen nach dem König der Juden
- 3-8 Die Recherche des Herodes
 - 3-4 Die erschrockene Frage
 - 5-6 Die Antwort der Hohenpriester und Schriftgelehrten:
Das Wort des Propheten (Mi 5,1f)
 - 7 Die Instruktion der Weisen
 - 8 Die versuchte Instrumentalisierung der Magier
- 9-11 Die Anbetung der Weisen
- 12 Die Rückkehr in die Heimat

Die Erzählung baut mehrfache Kontraste auf:

- zwischen Herodes und Jesus: der eine – kein geborener Jude – ist ein Mörder, der andere, ein kleines Kind, der König der Juden, ist der von Gott verheißene Friedensherrscher in der bethlehemitischen Tradition Davids;
- zwischen den Weisen und König Herodes: alle sind Nicht-Juden; alle suchen den Judenkönig; aber die einen, um anzubeten, der andere, um ihn zu ermorden;

Mt 2,1-12 verbindet zwei christologische Dimensionen:

- Jesus ist das Ziel der Heiden, die den von Gott verheißenen König suchen; wie im Alten Testament die Völker in der Endzeit zum Zion wallfahren (Jes 60,6; Ps 72,10), so ziehen die Weisen aus dem Morgenland jetzt zu Jesus nach Bethlehem.
- Jesus ist der verheißene Messias Israels. Seine Geburt in Bethlehem ruft die Erinnerung an Michas Prophetie des königlichen Herrschers wach, der als Hirt das Volk Gottes weiden wird (vgl. Ps 2). Wer die Schriftgelehrten fragt, und sei es Herodes, kann nur eine Antwort hören: Der Messias wird wegen Mi 5,1, ein neuer David, in Bethlehem geboren.

Die Proskynese (2,2.8.11) spiegelt die Epiphanie des Gottessohnes (vgl. Mt 14,33). Dem Kind Marias gebührt göttliche Verehrung, weil er der Immanuel ist (Mt 1,18-23 [Jes 7,14]): „Gott mit uns“. Es entsteht eine Klammer zur Proskynese der elf Jünger vor dem Auferstandenen auf dem Berg der Erscheinung in Galiläa (Mt 28,16-20). Die Hoheit eignet dem kleinen Kind; das Jesuskind offenbart die Ehre des Christus.

Im Erzählfaden des Matthäus zeigt die Perikope die tödliche Bedrohung Jesu von Geburt an; die Passion wirft ihre Schatten voraus, Es ist gerade die Messianität, die Jesus in Gefahr bringt.

b. Für die Flucht nach Ägypten (Mt 2,13ff.) gibt es das Vorbild Josephs (Gen 37-50), der allerdings nach Ägypten verkauft wird, freilich dort überlebt. Zieht man das Reflexionszitat Hos 11,1 heran, ist aber die Pointe die Rückkehr des Sohnes Gottes aus Ägypten ins Gelobte Land. Der Prophet hat die Vision eines zweiten Exodus: Jesus trägt schon als Säugling die Folgen mörderischer Sünde, die eigentlich Herodes mit all seinen Helfershelfern büßen müsste, seine Flucht mit Hilfe seiner Eltern ist die Voraussetzung nicht nur seines Überlebens., sondern auch seines Sterbens: nicht als „neugeborener“, aber als gekreuzigter „König der Juden“.

c. Der Kindermord von Bethlehem (Mt 2,16ff.) ist die Schattenseite der Flucht Jesu aus Todesgefahr. Er spricht für die Brutalität des Herodes (die aus vielen Quellentexten bekannt ist), ruft aber auch das Trauma Israels wach, das Babylonische Exil, unter zwei Aspekten:

- dem unsäglichen Leid der Opfer, insbesondere der unschuldigen Kinder, um die ihre Mütter untröstlich weinen,
- dem trotz allem möglichen Neuanfang durch Gott, den Jeremia mit der Verheißung des Neuen Bundes anschließt (Jer 31,15-22.31-34).

d. Der Umzug nach Nazareth (Mt 2,19-23) schafft später die Möglichkeit, dass Jesus von Galiläa aus wirken kann, wie es Jesaja verheißen habe (Jes 8,23 -. 9,1), und ruft hier ein merkwürdiges Schriftzitat hervor, das sich in der Bibel Israels nicht verifizieren lässt und, anders als sonst, im Plural formuliert ist. „Nazoräer“ ist in Syrien, der wahrscheinlichen Heimat des Evangeliums, geläufige Bezeichnung für die Christen, lässt aber im Sinne des Matthäus an Nazareth denken, wiewohl der Wortstamm ein anderer ist, und über die Brücke der Anspielungen auf Ri 13,5.17, die Geburt des Richters Simson. Er ist als „Nasiräer“ geweiht; nach Num 6,1-21 ist ein Nasiräer ein Jude, der ein Gelübde ablegt und – auf Zeit – weder sein Haar schneidet noch Alkohol trinkt: Zeichen der Verbundenheit mit Gott durch Distanzierung von weltlicher Kultur. Diese wilde Heiligkeit passt aber besser zum Täufer Johannes, der Heuschrecken und wilden Honig gegessen hat (Mk 1,6 par. Mt 3,4), als zu Jesus, der als „Fresser und Säufer diffamiert worden ist (Mt 11,19 par. Lk 7,34).

3.6 Fragen der Historizität

a. Die Historizität (nicht nur der apokryphen, sondern auch) der neutestamentlichen Kindheitsevangelien ist stark umstritten. Ein Urteil zu fällen, setzt nicht nur ein historisch-kritisches Quellenstudium voraus, sondern auch ein philosophisch begründetes Problembewusstsein.

b. Umstritten ist der Geburtsort Jesu. Oft wird gegen Bethlehem und für Nazareth votiert.

Als Gründe werden angeführt:

- Jesus heißt „von Nazareth“, nicht „von Bethlehem“. In allen Evangelien gilt Nazareth als Heimatstadt Jesu.
- Matthäus und Lukas widersprechen einander in der Situierung des Bethlehem-Aufenthaltes: Nach Matthäus scheint die Familie dort zu wohnen (was zum lukanischen Zensus passt), nach Lukas machen sich Joseph und Maria auf Befehl des Kaisers Augustus auf den Weg von Nazareth, der Heimat Marias, nach Bethlehem.
- Bethlehem ist der durch Mi 5 verheißene Ort der Geburt des Messias; die neutestamentliche Bethlehem-Tradition sei deshalb einem Postulat geschuldet.

Dagegen gibt es jedoch Einwände:

- Auch bei Matthäus und Lukas ist Nazareth wichtig, ohne dass ein Widerspruch zur Bethlehem-Überlieferung gesehen worden wäre.
- Die Widersprüche in der Überlieferung werden leicht überakzentuiert; die Spannungen können sich so erklären, dass die Bethlehem-Tradition feststand, aber Schwierigkeiten bestanden, sie in den Duktus der Evangelien einzuordnen.
- Wenn Jesus nicht in Bethlehem geboren worden wäre, wäre zu erwarten gewesen, dass dies von jüdischer Seite als Argument gegen seine Messianität vorgebracht worden wäre; man findet aber nur in Joh 7 eine Ironisierung der Kritik.

Für die Bethlehem-Tradition spricht:

- die Übereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas bei literarischer Unabhängigkeit,
- das jüdische Milieu im Umkreis der Verwandtschaft Jesu nach Lk 1-2 (mit Maria und Joseph, Zacharias und Elisabeth).

c. Die größten Schwierigkeiten bereitet die Jungfrauengeburt. Dass es keine natürliche Erklärung gibt, sagt aber auch schon Maria nach Lk 1,34: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne“. Da es aber Matthäus und Lukas um den im strengen Sinn einmaligen Fall der Menschwerdung Gottes handelt, der im Buch der Natur nicht vorgesehen, ist der Geltungsbereich der Naturwissenschaft gar nicht berührt. Sie kann weder verifiziert noch falsifiziert werden.

d. Die Erzählung der Magier aus dem Morgenland stößt auf die Schwierigkeit, den Stern astronomisch zu identifizieren. Theologisch ist seine Identität klar: Es ist den Stern des Messias, den der heidnische Prophet Bileam in Israel aufgehen sieht (Num 27,14). Alle Berechnungen bemerkenswerter astronomischer Phänomene (Supernova; Halley'scher Komet; Jupiter-Saturn-Konstellation) verweisen in den Zeitraum vor dem Tod des Herodes (4 v. Chr.). Die historische Substanz der Magier-Episode ist nicht auszuschließen, aber auch nicht zu beweisen. Sie dient dazu, die Göttlichkeit Jesu darzustellen, und zwar in einem weltweiten Horizont.

e. Die Flucht nach Ägypten mit dem Umzug nach Nazareth wirkt legendarisch; allerdings ist kein rechter theologischer Grund für eine rein fiktive Entstehung zu erkennen. Joseph war als Zimmermann Wanderarbeiter, auch in Ägypten? Auf der Flucht? Vor Herodes?

f. Der Kindermord in Bethlehem würde zu Herodes passen, der brutal bis zum Äußerten sein konnte, wenn er auch andere Seiten hatte. Allerdings berichtet keine andere Quelle als Mt 2 von diesem unerhörten Geschehen, auch Josephus nicht, obwohl er Herodes gegenüber recht kritisch eingestellt ist. Deshalb wird die Historizität der Szene meist bestritten. Freilich sind die Quellen für diese Zeit äußerst lückenhaft; einen Beweis, dass etwas sicher nicht passiert sei, kann die historische Wissenschaft eigentlich nicht führen.

4. Die Taufe Jesu im Jordan (Mt 3,13-17) von Robert Vorholt

4.1 Johannes der Täufer

Dem Evangelisten Matthäus liegt als Quelle Mk 1, 2-8 und ein Stück der Redenquelle Q vor, das vermutlich einen kurzen Bericht über das Auftreten des Täufers mit einem Schriftzitat aus Jes 40,3, die Bußpredigt des Täufers (V7-10), die Ankündigung des Stärkeren und seine Feuertaufe (V11) und das Gerichtswort von der Wortschaufel (V12) umfasste.

Die Zeitangabe „in jenen Tagen“ am Beginn der Täuferperikope deutet an, dass der Evangelist zwischen den Kindheitsgeschichten und dem Auftreten des Täufers keinen Bruch sieht, sondern beides verbinden will.

a) Die Gestalt des Täufers

Der Täufer tritt in der Wüste Juda auf. Damit will der Evangelist nicht nur ein historisches Detail festhalten, sondern auch eine theologische Aussage treffen.

Mt 3,2 wirft Licht auf das Interesse des Evangelisten: Es geht ihm primär um den *Propheten* Johannes, weniger um den *Täufer* – deshalb stellt er die Verkündigung des Johannes voran. Matthäus hat zudem – im Unterschied zur Markusvorlage – den Bußruf vorangestellt und betont damit die ihm wichtige Ausrichtung des Lebens auf das kommende Reich Gottes.

Durch die Schilderung der Nahrung und der Kleidung des Täufers wird Johannes explizit mit Elija identifiziert (2Kön 1,8) und als Asket vorgestellt.

b) Die Predigt des Täufers

Wie schon Markus hebt auch Matthäus den Erfolg des Täufers hervor.

Im Blick auf die Bußpredigt des Täufers übernimmt Matthäus über weite Teile hin (bis Mt 3,12) den Text der Logienquelle Q. Dadurch steht der Aspekt des drohenden Strafgerichts im Vordergrund.

Im Hintergrund der Bußpredigt des Johannes steht Mal 3. Hier findet sich das Thema der „Umkehr“ (Mal 3,7), und zwar unter dem gleichen Aspekt des nahe bevorstehenden Gerichts Gottes an allen Sündern in und um Jerusalem (Mal 3,4; vgl. Mt 3,5).

Diese Gerichtspredigt des Täufers weist vier Erkennungs-Merkmale auf: 1. Das Gericht Gottes ist nahe. 2 Das Gericht Gottes ist Zorngericht. 3. Adressat der Gerichtspredigt des Täufers ist Israel. 4. Forderung zur Umkehr

c) Verbindungen zu Qumran?

Der Vergleich der Predigt des Johannes mit der Essener-Gemeinschaft von Qumran zeigt interessante Berührungspunkte. Eine Verbindungslinie ergibt sich vor allem von Jes 40,3 her, welcher Vers in beiden Traditionen eine wichtige Rolle spielt. Mit einem tiefen Eindruck des essenischen Umkehrthemas auf Johannes ist zu rechnen. Es ist nicht einmal prinzipiell auszuschließen, dass Johannes der Täufer einige Zeit in Qumran gelebt und von der religiösen Gemeinschaft der Essener seine religiöse Formung empfangen hat.

d) Johannes der Täufer und Jesus

Dass Jesus von Johannes getauft wurde, setzt voraus, dass er sich von der Botschaft des Täufers hat ansprechen lassen. Trotzdem sind die Unterschiede in beider Verkündigung groß.

4.2 Die Taufe Jesu

Zur Taufe des Johannes gehört das Bekenntnis von Schuld. Hier ging es wirklich um Überwindung der bisherigen sündigen Existenz, um Aufbruch zu einem neuen, veränderten Leben. Der Vorgang der Taufe versinnbildlicht das.

Den Taufbericht kennt Matthäus von Mk 1, 9-11 her. Bei Matthäus wird die Argumentationsrichtung umgekehrt: Dass Jesus der auserwählte Sohn Gottes war, steht fest. Die Frage lautet (im Sinne eines zu lösenden christologischen Problems): Warum aber hat er dann die Johannestaufe auf sich genommen?

a) Die Taufe Jesu als Antizipation von Kreuz und Auferweckung

Auf den Einwand des Täufers antwortet Jesus mit nur einem Satz, der ein zentrales Anliegen matthäischer Theologie beinhaltet: „Lass jetzt! So ziemt es sich nämlich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,15). V15 ist in doppelter Hinsicht wichtig: einmal dadurch, dass hier das aller erste – und darum programmatische - Wort Jesu im Evangelium ertönt, andererseits dadurch, dass die Hörer des Evangeliums die Taufgeschichte bisher ohne diesen Satz kannten und allein schon von daher auf diesen Satz aufmerksam werden mussten.

Dikaiosyne ist ein matthäischer Zentralbegriff. Nicht in der Johannestaufe besteht alle Gerechtigkeit, sondern sie gehört nur zu ihr. Der dem Willen Gottes gegenüber gehorsame Jesus wird zum Urbild der Christen. Er ist der, der den Willen des Vaters vollständig erfüllen wird. Von hier aus erfährt die Taufe Jesu ihren tiefen Sinn: Weil im Hinabsteigen Jesu in diese Taufe ein Bekenntnis der Schuld und Bitte um Vergebung zu neuem Anfang enthalten sind, liegt in diesem Ja zum ganzen Willen Gottes in einer von der Sünde gekennzeichneten Welt auch ein Ausdruck der Solidarität mit den Menschen, die schuldig geworden sind. Erst vom Kreuz und Auferstehung her ist die ganze Bedeutung dieses Vorganges erkennbar geworden.

b) Die Himmelsstimme, die Taube, der geöffnete Himmel

Höhepunkt der matthäischen Taufgeschichte ist wie bei Markus die Proklamation durch die Himmelsstimme in V17.

Sie wird ergänzt um das Bild vom „sich ihm öffnenden Himmel“ und von der herabschwebenden Taube. Das Bild von der Taube erinnert an das Schweben des Geistes über den Wassern, von dem der Schöpfungsbericht (Gen 1,2) spricht.

c) Der Sohn Gottes

Das Zeugnis des Matthäus gibt Jesus zu erkennen in der inneren Einheit seines Weges vom ersten Augenblick an bis hin zum Kreuz und zur Auferweckung. Jesus steht da, nicht als ein genial begnadeter Mensch, sondern als der „geliebte Sohn“, der nach der Darstellung des Matthäus von Anfang an Gottessohn ist und es nicht erst bei der Taufe wurde.

Die Ostkirche hat in ihrer Liturgie und ihrer Ikonen-Theologie dieses Verstehen der Taufe Jesu weiter entfaltet und vertieft. Sie sieht einen tiefreichenden Zusammenhang zwischen dem Gehalt des Festes Epiphanie und Ostern. Die Ikonographie nimmt diese Entsprechungen auf.

Literatur:

Benedikt XVI, Jesus von Nazareth, Freiburg 2007, 36-51

5. Die Versuchung Jesu in der Wüste (Mt 4,1-11)

a. Die Versuchungsgeschichte gehört zu den christologischen Schlüsseltexten des Matthäusevangeliums. Dass Jesus in Versuchung geführt worden ist, ist ein christologisches Datum seiner Menschlichkeit (Hebr 2,18; 4,14). Alle Synoptiker stellen – anders als Johannes – eine Versuchungsgeschichte an den Beginn ihrer Evangelien. Sie fangen nicht nur die Zeit der Vorbereitung Jesu auf seine öffentliche Wirkung ein, sondern stellen in einer symbolischen Zeit – vierzig Tage nach vierzig Jahren Wüstenwanderung Israels – in einer einzigen Geschichte dar, was für Jesu gesamten Weg kennzeichnend ist: dass er in Versuchung geführt worden ist (Lk 22,28), aber diese Versuchung bestanden hat.

b. Bei Matthäus hat die Versuchungsgeschichte wie bei Markus und Lukas eine Schwellenfunktion:

- Die Taufe offenbart Jesus als messianischen Gottessohn.
- Die Versuchung bewährt seine Gottessohnschaft.
- Die Verkündigung konkretisiert die messianische Sendung.

Jesus wird als Sohn Gottes versucht, um die Herrschaft Gottes zu nahezubringen.

Er erklärt, „alle Gerechtigkeit erfüllen“ zu wollen (Mt 3,15) – und bewährt seine Gerechtigkeit im Anschluss.²³

c. Der synoptische Vergleich zeigt zweierlei“

- Markus hat nur eine knappe Versuchungsgeschichte (Mk 1,12f.). Die ausführlichere Version geht auf die Redenquelle zurück, wie der Vergleich mit Lk 4,1-13 zeigt.
- Im Vergleich mit Lukas zeigen sich neben grundlegenden Übereinstimmungen Differenzen sowohl in der Wortwahl als auch in der Abfolge der beiden letzten Versuchungen. Die Forschung urteilt meist, Matthäus habe die Reihenfolge, Lukas den Wortlaut der Überlieferung besser gewahrt. In beiden Fällen handelt es sich um die Parodie von gelehrten Schriftgesprächen.

d. Die Erzählung ist nach dem Muster einer Parodie eines Streitgespräches angelegt.

- Der Widersacher macht Jesus drei Vorschläge; den letzten begründet er mit der Heil Schrift.
- Jesus antwortet dreimal mit Zitaten aus dem Buch Deuteronomium.

Die Gattungsgrenzen eines Streitgespräches werden durch die Kontrahenten gesprengt: Der Teufel trifft auf den Gottessohn. Deshalb ist es nicht an Raum und Zeit gebunden.

²³ Cf. *Ulrich Luz*, Mt I 161f.167.

e. Die Auslegung der Versuchungsgeschichte folgt verschiedenen Linien, die seit der Antike entwickelt worden sind. Vor allem zwei Typen lassen sich unterscheiden: die ethische und die christologische.

- Die ethische Deutung sieht Jesus Christus als Vorbild. Er habe – in monströser Steigerung – Versuchungen bestanden, die jeder Mensch kenne.
 - Seit alter Zeit gibt es die Deutung auf die Todsünden Gier, Stolz und Geiz²⁴ resp. Selbstgefälligkeit, Hoffart und Machtmissbrauch²⁵.
 - In der Neuzeit werden spezifische Probleme des Glaubens genannt: Heuchelei, Selbstgerechtigkeit, Magie²⁶, oder der Kirche: Macht, religiöse Show, Selbstvergötzung²⁷
- Die christologische Deutung sieht den Sinn der Geschichte meist in der Klärung der Messianität Jesu.
 - auf typologischer Ebene:
Seit der Väterzeit wird der theologische Sinn der Geschichte in Entsprechungen zwischen den beiden Testamenten gesucht:
 - in der Gegenüberstellung des Ungehorsams Adams und des Gehorsams Christi (vgl. Röm 5,21-21)²⁸
 - in der Gegenüberstellung der Versuchungen Israels in der Wüste, die es nicht, und Jesu, der sie bestanden hat²⁹
 - auf ideologischer Ebene:
In der historisch-kritischen Exegese herrscht die Meinung vor, bestimmte, oft als typisch jüdisch hingestellte Messiasvorstellungen würden abgewehrt, besonders politisch ausgerichtete³⁰
 - auf metaphysischer Ebene:
In der Antike und der Neuzeit wird das Verhältnis des Sohnes zum Vater problematisiert:
 - dass Jesus den Vater zwingt, für ihn einzutreten, um ihn vor der Verlassenheit zu bewahren³¹,
 - dass menschliche Bedürfnisse seine göttliche Sendung irritieren³²

Entscheidend ist, dass die Versuchung nicht nur als scheinbare, sondern als reale verstanden wird. Sie richtet sich an den Gottessohn, der seine irdische Sendung beginnt. Deshalb kann man nicht die menschliche gegen die göttliche Seite ausspielen, wie es Teile der Väter in einer undialektischen Zwei-Naturen-Lehre getan haben, sondern muss im Gegenteil gerade die Menschlichkeit des Gottessohnes und die Göttlichkeit Jesu als Angriffsfläche des Teufels sichtbar machen. Es geht darum, zu trennen, was zusammengehört, und zu verschmelzen, was unterschieden werden muss.

²⁴ Gregory d. Gr., XI hom. in Ev. libri II 16,2 (PG 76, 1075-1314: 1135f).

²⁵ Friedrich D.E. Schleiermacher, Predigten IV, Berlin 1844, 430.

²⁶ Rudolf Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition 271.274.

²⁷ Luise Schottroff / Willi Stegemann, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Stuttgart 1981, 72-77.

²⁸ Irenaeus, adv. haer. V 21,2.

²⁹ David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu II (Gesammelte Schriften IV), Bonn 1877, 91.

³⁰ William Bousset, Die Schriften des Neuen Testaments I, Göttingen 1917, 244ff. Gegen die Zeloten: Paul Hoffmann, Tradition und Situation, Münster 1995, 193-207.

³¹ Theodor von Mopsuestia, fragmenta dogmatica 13 (PG 66 989 A); Johannes Calvin, Auslegung der Evangelien-Harmonie, (Neukirchen-Vluyn 1966) I 138.

³² Martin Luther, WA 37, 305/12; 45, 31/33f. 47/34; 29, 58/6;

f. Der Widersacher Jesu ist

- der Versucher (ὁ πειράζων) in Mt 4,3
- der Teufel (ὁ διάβολος) in Mt 4,5 und 4,8 sowie 4,11
- der Satan (Σατανᾶ) im Jesuswort Mt 4,10.

Der Teufel ist der große Gegner Gottes und der Menschen. Wieweit im Matthäusevangelium mythische Motive noch mitschwingen, kann offenbleiben.

Die neuzeitliche Frage nach der Personalität des Teufels ist falsch gestellt; wenn der Teufel etwas ist, dann Unperson.³³ Schon die Frage nach der Existenz des Teufels setzt voraus, dass ihm eine Substanz eignet; er ist aber gerade Gegenteil: die Nicht-Existenz oder, paradox, die Existenz des Nichts.

Die Neuzeit ersucht sich an Abstraktionen: das Böse. Die Antike an Konkretionen: der Böse. Man kann versuchen, den Teufel als eine Größe zu verstehen, die das Unerklärliche, Unerbittliche und Unentschuldbare des Widerspruchs gegen Gott – nicht erklären, erweichen oder entschuldigen, sondern – in seiner Unerklärlichkeit, Unerbittlichkeit und Unentschuldbarkeit darstellen soll.

Die Gefährlichkeit des Teufels in der Versuchungsgeschichte macht sich daran fest, dass er sich den Anschein der Fürsorge (Güte), des Vertrauens (Wissen) und des Könnens (Macht) gibt – als Anti-Gott. Er hat aber nichts Eigenes aufzuweisen. Deshalb will er alles in den Abgrund ziehen. Deshalb muss er besiegt werden. Wie er besiegt wird, sagt die Versuchungsgeschichte,

g. Das Thema der Versuchungen ist die Gottessohnschaft Jesu. Versuchungen sind es nur, wenn Jesus wirklich könnte, wozu der Teufel ihn auffordert:

- Steine in Brot zu verwandeln (Mt 4,3),
- die Engel um Hilfe zu rufen (Mt 4,6 – cf. Ps 91.,11f.),
- die Gottesherrschaft zum Teufel fahren zu lassen (Mt 4,9).

Der Satan versucht den Gottessohn. Er soll mit göttlicher Kraft seine kreatürlichen Bedürfnisse befriedigen, seine privilegierte Stellung beim Vater ausnutzen, die Welt-herrschaft anstreben, kurz; sich den menschlichen Weg des Leben und Sterbens ersparen. Das ist teuflisch, weil es Jesus vom Weg der Liebe abhalten soll.

Die Versuchung ist echt, weil alle den Anschein menschlicher Erleichterungen haben, wie Dostojewskis Großinquisitor messerscharf erkennt.

Das Bestehen der Versuchung ist notwendig, weil nur durch Hingabe und Teilhabe am Leid der Opfer durch den Tod hindurch ewiges Leben entstehen kann.

h Die erste Versuchung setzt beim Hunger an, der Jesus quält, weil er fastet. Das Fasten gehört nach Mt 6,16ff. zu den guten Werken: Fasten macht den Kopf frei für das was zählt: Gottes- und Nächstenliebe. Das Fasten Jesu in der Wüste ist freiwillig. Es dient der Vorbereitung auf seine Sendung. Es zeigt die Bedürftigkeit Jesu und seine Verwurzelung in Gott. Steine in Brot zu verwandeln hieße, sich von Gott abzuwenden und sich den Weg des Menschseins zu ersparen.

Jesus besteht die Versuchung, indem er sich auf das Wort der Schrift konzentriert, das auf das Wort Gottes verweist (Dtn 8,3). Das „Wort“ Gottes meint nach dem alttestamentlichen Kontext die Tora, das „Gesetz“, vom Schöpfungswort bis zur Verheißung des messianischen Propheten Dtn 18,15.

³³ *Joseph Ratzinger, Abschied vom Teufel?, in: ders., Dogma und Verkündigung, München 1973, 225-234: 233f*

- i. Die zweite Versuchung führt in „die heilige Stadt“ auf die Zinne Tempels, wo Israel die Parusie des Messias-Menschensohnes erwartet. Der Teufel zitiert Ps 91,11f. aus dem Vertrauenslied eines Gerechten, der den Tempel als Zufluchtstätte weiß. Der Herabstürzen vom Tempel wäre eine Inszenierung der Herabkunft Jesu aus dem Himmel auf die Erde – die Versuchung bestände darin, dass Jesus der Tod erspart bliebe. Die Antwort Jesu (Dtn 6,16) stellt alles auf seine Theozentrik ab. In ihr wird er auch das Leiden annehmen. Mt 26,53 ist eine Parallele in der Passionsgeschichte.
- j. Die dritte Versuchung führt Jesus auf den Berg der Welt. Sie besteht darin, die Welt-herrschaft zu übernehmen; das wäre satanisch. Die Anweisung mit Dtn 6,13 konkretisiert die theozentrische Frömmigkeit Jesu.

Literatur

Thomas Söding, Der Gehorsam des Gottessohnes. Zur Christologie der matthäischen Versuchungserzählung (4,1-11), in: Chr. Landmesser - H.-J. Eckstein - H. Lichtenberger (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 711-750

6. Die Seligpreisungen (Mt 5,3-12)

- a. Die Seligpreisungen bilden den bestimmenden Auftakt der Bergpredigt.
- Sie benennen die Adressaten: die Jünger (Mt 5,1f.) und alle, die es werden sollen (Mt 7,28f.); Mt 5,13-16 nennt diejenigen, die Jesus seligpreist, Salz der Erde und Licht der Welt.
 - Sie konkretisieren die Reich-Gottes-Verkündigung, indem sie die Verheißung der künftigen Teilhabe als ihr als Grund der Freude über den Statusgewinn schon heute verkünden.
 - Sie stellen vor den Anspruch den Zuspruch und wahren so den Primat der Liebe vor der Forderung Gottes; sie sind aber offen für das Ethos der Gerechtigkeit, weil sie die Haltung beschreiben, in der Gottes Herrschaft angenommen wird.
- b. Die drei plus eins Seligpreisungen von Lk 6,20-23 gehen auf die Redenquelle (in Palästina) zurück, die acht plus eins Seligpreisungen von Mt 5,3-12 auf die Traditionspflege christlicher Schriftgelehrter (in Syrien). Beide Versionen spiegeln in stilisierter Form Jesu Wort und Botschaft, Lk 6,20-23 durch gezielte Reduktion, Mt 5,3-12 durch gezielte Kompilation.
- c. Jesus greift aus der alttestamentlichen Prophetie (Jes 52,7-10) und der Apokalyptik (Dan 2,44; 7,14.27) das Hoffnungswort Gottesherrschaft auf und deutet es neu durch seine Sendung (Mk 1,15). Die Seligpreisungen bauen die Spannung zwischen der zukünftigen Vollendung und der gedrängten Gegenwart auf, die lukanischen betonen den Kontrast, um Gottes Schöpferkraft, die matthäischen die Entsprechung, um Gottes Gerechtigkeit in seiner Erlösung sichtbar zu machen.
- d. Die Gattung der Seligpreisungen werden oft aus dem Gegensatz der Bibel zum Paganen und des Neuen Testaments zum Alten Testament begriffen. D gilt es zu differenzieren.
- Griechische Makarismen rühmen das Glück gelingenden Lebens im Angesicht der Götter,
 - die weisheitlichen des Alten Testaments die Zugehörigkeit der Gerechten zur guten Ordnung der Schöpfung und des Bundes,
 - die frühjüdisch-apokalyptischen die künftige Teilhabe der Gerechten am ewigen Leben,
 - die jesuanischen die erlösende Zueignung der Liebe Gottes durch die Gemeinschaft mit Jesus.
- Die lukanischen und vor allem die matthäischen Makarismen zeigen, wie farbig Jesu Hoffnungsbilder vom Reich Gottes sind.
- e. Die Seligpreisungen spiegeln die Praxis und Messianität Jesu. Matthäus und Lukas zeigen in der Bergpredigt und Feldrede Jesus als Lehrer, der praktiziert, was er fordert, und verwirklicht, was er verheißt: radikale Barmherzigkeit (Lk 6,36) und vollendete Gerechtigkeit (Mt 5,17-20).
- Jesus spricht als messianischer *Lehrer*, insofern er die Menschen im Licht der Basileia-Gnade betrachtet. Seine Weisheit besteht darin, ihr eschatologisches Sein vor Gott aufzudecken und zuzusagen.

- Er spricht als messianischer *Prophet*, insofern er die Verheißung kommender Erlösung gibt. Seine Prophetie besteht nicht nur in der Ankündigung, sondern in der Anteilgabe an der sich realisierenden Erfüllung.

Lk 6,20-23 spiegelt den Dienst Jesu an den Armen im Rahmen seiner Sammlung ganz Israels (Jes 61,1f; Lk 4,18ff) zur Rettung auch der Völker; diese Option setzt die Armut Jesu selbst voraus – von der Krippe bis zum Kreuz.

Mt 5,3-12 spiegelt das Ethos Jesu wider, das seine Verkündigung glaubwürdig macht und seine Liebe konkretisiert, von der sein Heildienst lebt.³⁴

f: Die Seligpreisungen spiegeln die Sendung der Kirche. Nach Lukas redet Jesus die Jünger selbst als Arme an, die hungern und weinen – aber auch als Reiche, die satt sind und lachen. Die Seligpreisungen führen die Jünger in ihre Sendung ein, die Weherufe warnen sie vor dem Missbrauch ihrer Macht.

- Die lukanische Version spiegelt die Option Jesu für die Armen, denen ein Ort in der Kirche gegeben werden muss, weil Jesus sie zum Gastmahl der Vollendung eingeladen hat.
- Die matthäische Version spiegelt das Ethos der Nachfolge, damit die Jünger ihr Ziel erreichen, Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen.

Die Seligpreisungen bezeugen ein das Ethos prägendes Mitleid mit den Armen, den Schwachen, den Leidenden. Getragen ist es von Jesus selbst, seiner demütigen Anteilnahme am Leben und Sterben der Menschen; wirksam ist es durch Gott, der Jesus gesandt hat, damit die Armen, wie Paulus es formuliert, in seiner Armut reich würden (2Kor 8,9) – am Ende durchs Sterben hindurch.

Die Seligpreisungen erheben die Stimme der Opfer, indem sie Gerechtigkeit als Inbegriff des endgültigen Heiles zu hoffen geben, als himmlische Gerechtigkeit, die alle irdische Gerechtigkeit in die Schranken weist und darin machtvoll die Konvergenz von Recht und Gerechtigkeit einklagt – im Interesse derer, sich in der Welt nicht helfen können, und derer, die glauben, dass ihnen „auf Erden nicht zu helfen“ ist (Kleist).

Die Seligpreisungen verkünden das Evangelium so, dass es verheißt, urmenschliche Hoffnungen auf Erlösung über die Maßen zu erfüllen. Nicht nur glücklich, sondern selig sein zu dürfen, und selig nicht in der teuer bezahlten Anleihe am Glück der Götter, selig auch nicht schon in der unendlichen Steigerung irdisch erfahrener Gerechtigkeit, sondern in der Teilhabe am Leben Gottes selbst durch die unverbrüchliche Gemeinschaft mit Jesus im Reich seines Vaters (cf. Mt 26,29) – diese Hoffnung ist so groß, dass sie in einer Sprache ausgedrückt werden kann, die weit für die Religiosität und das Ethos Israels wie auch der Völker geöffnet ist, und sie ist so tief, dass sie Jesus in seiner ureigenen Proexistenz und Patrozentriz zeigen, als Prophet der Herrschaft Gottes, als Hirt des Volkes Gottes und als Heiland der Welt Gottes.³⁵

³⁴ *Gregor von Nyssa, De Beatitudinibus* 8,6 (PG 44, 1194-1302: 1301s): „Was ist, worauf wir aus sind? Was ist der Preis? Was ist der Kranz? Mir scheint, auf keinen andern soll'n wir hoffen als den Herrn. Er ist der Erste der Athleten und der Siegeskranz. Er, der das Erbe teilt, er ist das gute Erbe; er, der gute Anteil, ist es, der dir deinen Anteil schenkt; er, der reich macht, ist der Reichtum; der auch dir den Schatz zeigt, ist dein Schatz geworden; der in dir Verlangen nach der guten Perle weckt, ist auch dein Einsatz, dass du freudig mitgehst, sie zu kaufen.“

³⁵ *Augustinus, De Sermo Domini in Monte* I/3 10 (CCSL 35 [1967] 9): “Sieben sind es also, die zur Vollkommenheit führen. Denn die achte klärt und erhellt, was vollkommen ist, wie auch die anderen über diese Stufen zur Vollkommenheit geführt werden, gleich als ob sie am Anfang wieder begönne.“

Seligpreisungen – Synopse

Matthäus 5	Lukas 6
³ Selig die Armen im Geiste, ihrer ist das Himmelsreich.	²⁰ Selig ihr Armen, euer ist das Gottesreich
⁴ Selig, die trauern, sie werden getröstet werden.	
⁵ Selig, die Demütigen, sie werden das Land erben.	
⁶ Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, sie werden gesättigt werden.	²¹ Selig, die ihr jetzt hungert, ihr werdet gesättigt werden Selig, die ihr jetzt weint, ihr werdet lachen.
⁷ Selig die Barmherzigen sie werden Barmherzigkeit finden.	
⁸ Selig, die Reinen im Herzen, sie werden Gott schauen.	
⁹ Selig, die Frieden stiften, sie werden Söhne Gottes genannt werden	
¹⁰ Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, ihrer ist das Himmelsreich.	
¹¹ Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und verlästern um meinetwillen, ¹² jauchzt und jubelt, euer Lohn in den Himmeln wird groß sein; denn so haben sie vor euch die Propheten verfolgt	²² Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und ausgrenzen und schmähen und euren Namen schlechtmachen um des Menschensohnes willen, ²³ freut euch an jenem Tag und springt, siehe, denn euer Lohn im Himmel wird groß sei, ebenso haben es ja ihre Väter mit den Propheten gemacht
	²⁴ Doch wehe ihr Reichen, ihr habt euren Trost dahin.
	²⁵ Wehe euch, die jetzt satt seid, ihr werdet hungern. Wehe euch, die ihr jetzt lacht, ihr werdet weinen und klagen.
	²⁶ Weh euch, wenn alle Menschen euch loben, ebenso haben es ja ihre Väter mit den Falschpropheten gemacht.

Seligpreisungen – Paralleltexte

Lukas 14,15

Selig, wer Brot isst im Reich Gottes.

Lukas 11,27f

*Selig der Schoß, der dich getragen, und die Brust, die dich genährt hat. -
Mehr noch selig, die das Wort Gottes hören und befolgen.*

* * *

Euripides, fr. 256 (Nauck)

Selig, der Verstand hat und Gott ehrt;
das wird ihm großen Nutzen bringen

* * *

Psalm 1

¹*Selig der Mann, der nicht dem Rat der Gottlosen folgt
und nicht den Weg der Sünder geht und nicht im Kreis der Spötter sitzt,
²sondern seinen Willen auf das Gesetz des Herrn richtet
und über sein Gebot nachsinnt Tag und Nacht.
³Er wird sein wie ein Baum, an Wasserbächen gepflanzt,
der seine Frucht bringt zur rechten Zeit
und dessen Blatt nicht welkt,
und alles, was er tut, wird ihm gelingen.*

Psalm 32

¹*Selig, deren Frevel vergeben und deren Sünden bedeckt sind,
²selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet ...*

Jesaja 32,30

*Selig, die ihr über allen Wassern sät,
wo Ochs und Esel weiden!*

Äthiopisches Henochbuch 58,2

Selig seid ihr Gerechten und Erwählten,
herrlich wird euer Los sein.

7. Die Erfüllung des Gesetzes durch Jesus in der Bergpredigt

Nach der Bergpredigt begründet Jesus in zwei Durchgängen das Ethos der Jüngerschaft: Beide sind durch das Leitwort „Gerechtigkeit“ verbunden.

- in Mt 5,13-48 durch die sogenannten Antithesen, die sich – locker – an der zweiten Tafel des Dekaloges orientieren,
- in Mt 6,1-18 durch die drei Liebeswerke Almosen – Beten – Fasten, die sich an jüdischer Tradition orientieren und im Vaterunser aufgebrochen werden.

7.1 Die Antithesen (Mt 5,17-48)

a. Mt 5,21-48 werden klassisch als „Antithesen“ bezeichnet, weil Jesus sagt: „Ihr habt gehört, dass (zu den Alten) gesagt worden ist ... - Ich aber sage euch“. Doch ist der Begriff problematisch, weil er, auf Markion zurückgehend, einen Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Evangelium behauptet, der im Licht von Mt 5,17-20 aber nicht besteht.

b. Der Blick in die Synopse lässt unterscheiden:

- zwischen Stoffen aus Q (Mt 5,35-48 par. Lk 6,27-36: Gewaltverzicht und Feindesliebe),
- und Sondergut (Mt 5,21-34), zu dem es teils entferntere Parallelen bei Markus und in Q gibt (Mk 10,1-12 par. Mt 19,3-9 sowie Lk 16,18: Ehescheidung), teils aber keine Parallele zu erkennen ist (Mt 5,21-26: Versöhnung; 5,27-30: Ehebruch; 5,33-37: Schwören).

Die antithetische Form ist typisch matthäisch, aber deshalb noch nicht notwendig redaktionell. Sie spiegelt die Autorität Jesu, der die überfließende Gerechtigkeit schafft.

c. Die Antithesen beziehen sich auf die Zehn Gebote (Ex 20; Dtn 5). Unmittelbar ist der Bezug

- der ersten Antithese Mt 5,21 auf das Fünfte Gebot „Du sollst nicht töten“ (Ex 20,13; Dtn 5,17),
- der zweiten Antithese Mt 5,27 auf das Sechste Gebot: „Du sollst nicht die Ehe brechen“ (Ex 20,14; Dtn 5,18), indirekt auch der dritten Mt 5,31 von der Ehescheidung, die allerdings direkt Dtn 24,1 zitiert;
- der vierten Antithese Mt 5,33-37 vom Schwören, die sich direkt auf die Schwurgesetzgebung Lev 19,12; 23,6-12) bezieht, auf das Achte Gebot Ex 20,16; Dtn 5,20: „Du sollst nicht falsch Zeugnis geben wider deinen Nächsten.“

Andere Bezüge haben die auf Q zurückgehenden (dort aber nicht antithetischen) letzten Antithesen:

- Die fünfte Antithese kritisiert Ex 21,24: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“.
- Die sechste Antithese kritisiert Lev 19,18 „Du sollst deinen Nächsten lieben“ in Verbindung mit der nichtbiblischen Maxime „... und deinen Feind hassen“.

Durchweg geht es um eine Auseinandersetzung mit der Tora: mit hochrangigen Geboten des Alten Testaments, nicht nur mit der kontroversen Auslegung der Texte im frühen Judentum.

Allerdings zielen die Antithesen nicht auf einen Widerspruch zum Gesetz, sondern in unterschiedlicher Weise auf seine Erfüllung.

- Die ersten drei Antithesen decken den ureigenen Sinn der Gebote auf: dass sie nicht unterhalb der Schwelle Mord und Totschlag resp. Ehebruch alles tolerieren, sondern ihrem Geist auch all das ausschließen, was zerstörerisch wirkt, auch wenn es nicht gesetzlich sanktioniert werden kann. Das entspricht einer Lektüre der Zehn Gebote im Lichte des neunten und zehnten Gebotes: „Du sollst nicht begehren ...!“
- Die dritte und vierte Antithese kritisiert spätere Gesetze als weniger bedeutsam, weil sie Konzessionen an die Hartherzigkeit und Schwäche Israels darstellen, das ums Goldene Kalb getanz hat und deshalb mehr als nur die Zehn Gebote braucht (Ex 32; noch deutlicher: Dtn 5-10).
- Die fünfte Antithese kritisiert gleichfalls ein alttestamentliches Gebot, das ursprünglich der Kultivierung der Vergeltung diene, am Liebesgebot Lev 19,18, das die zweite Gebotstafel zusammenfasst, ohne auf ihr zu stehen.
- Die sechste Antithese kritisiert ein Verständnis des Liebesgebotes, das mit Berufung auf die erste Tafel – die Gottesverehrung – einschränkend interpretiert wird.

d. Gewaltverzicht und Feindesliebe gehören zusammen. Sie bilden den Höhepunkt der Antithesen.

- Die fünfte Antithese nennt entwürdigende Formen der Feindschaft (Mt 5,39ff):
 - körperliche Gewalt,
 - Ausbeutung mithilfe der Justiz,
 - politische Unterdrückung.

Die sechste Antithese fügt die Verfolgung um des Glaubens willen hinzu (vgl Mt 5,11f.).

- Die Feindesliebe zeigt sich:
 - in der Fürbitte für die Verfolger (Mt 5,44),
 - in der Bereitschaft zum Geben und Grüßen (Mt 5,46f.), also darin, den ersten Schritt der Versöhnung zu tun (vgl. Mt 5,21-26),
 - in der Unterstützung der Bedürftigen (Mt 5,42),
 - in aktiver, entwaffnender Gewaltlosigkeit (Mt 5,39ff.).
- Jesus begründet die Feindesliebe theologisch. Feindeshass wird in Schriften aus Qumran gelehrt: als gewaltloser Abscheu vor denen, die Gott hasst, weil sie das Gute und die Guten hassen (1QS 1,9ff.; 9,21ff.; 10,17-21; 1QH 14,8-12). Jesus muss deshalb die Feindesliebe begründen – in der Liebe Gottes zu den Bösen und Ungerechten. (Explizit von Gottes Feindesliebe spricht Paulus in Röm 5,5ff.)

Literatur:

Th. Söding, Der Anstoß des Glaubens. Anmerkungen zum Streit um die Ethik Jesu, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995, 175-198

Das Gebot der Feindesliebe – Paralleltexte

1. Die Begründung nach Matthäus

⁴⁴Liebt eure Feinde und betet für eure Verfolger,
so dass ihr Kinder eures Vaters in den Himmeln werdet,
⁴⁵denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute
und lässt es regnen über Gerechte und Ungerechte.
⁴⁶Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben – welchen Lohn habt ihr dann?
Tun nicht auch die Zöllner dasselbe?
⁴⁷Und wenn ihr nur die grüßt, die euch grüßen – was tut ihr besonderes?
Tun das nicht auch die Heiden?
(Mt 5,44-47)

2. Die Begründung nach Seneca

Wenn Du die Götter nachahmen willst, so lass auch dem Undankbaren Wohltaten zukommen; denn auch den Bösen geht die Sonne auf und auch den Piraten stehen die Meere offen. (De Beneficiis IV 26,1)

„Die Götter“, lässt sich sagen, „schenken viel den Undankbaren“. Aber was sie schenken, bereiten sie den Guten, und die Bösen haben daran ebenso ihren Anteil, weil sie nicht ausgenommen werden können. Es ist besser, zum Nutzen der Guten ebenso den Bösen Gutes zu tun, als aus Furcht, den Bösen zu nutzen, es den Guten zu verweigern. Deshalb haben die Götter alles geschaffen, von dem du sprichst, die Tag, die Sonne, den Wechsel von Sommer und Winter, den Übergang im Frühjahr und Herbst von einem Extrem zum anderen, Regen, Quellen zum Trinken und wehende Winde zum Gebrauch für alle, weil nicht einzelne vom Genuss dieser Güter ausnehmen können. (De Beneficiis IV 28,1ff.)

Seneca lebte 4 v. Chr – 65 n. Chr. Sein Buch „De Beneficiis“ – „Über Wohltaten“ – schrieb er nach 54 n. Chr., in der Zeit, da er, als Vormund Neros, de facto das Imperium Romanum regierte.

Feindeshass in Qumran-Texten

1. Die Gemeinderegel (IQS)

^{1,9} ... und alle Söhne des Lichtes zu lieben, jeden ¹⁰nach seinem Los in der Ratsversammlung Gottes, aber alle Söhne der Finsternis zu hassen, jeden nach seiner Verschuldung, ¹¹in Gottes Rache.

^{9,21} ... Dies sind die Bestimmungen des Weges für den Unterweiser in diesen Zeiten, für sein Lieben wie für sein Hassen: ewigen Hass ²²gegen die Männer der Grube im Geist des Verbergens, ihnen Besitz und Arbeit der Hände zu lassen, wie ein Sklave dem gegenüber handelt, der ihn beherrscht, und Demut übt gegen ²³den, der sein Herr ist.“

^{10,17} Nicht will ich jemandem seine böser Tat vergelten, ¹⁸mit Gutem will ich jeden verfolgen. Denn bei Gott ist das Gericht über alles Lebendige, und er vergilt dem Mann seine Tat. Ich will nicht eifern im Geist ¹⁹der Gottlosigkeit und nach gewaltsam angeeignetem Besitz soll meine Seele nicht trachten. Und Streit mit den Männern der Grube will ich nicht aufnehmen bis zum Tag der Rache. Aber meinem Zorn ²⁰will ich nicht wenden von den Männern des Frevels, und nicht will ich mich zufrieden geben, bis er das Gericht festgesetzt hat. Nicht will ich Groll bewahren gegenüber denen, die sich von der Sünde abgewendet haben, aber nicht will ich mich erbarmen ²¹über alle, die den Weg verlassen, nicht will ich trösten die Geschlagenen, bis ihr Wandel vollkommen ist. Böses will ich nicht in meinem Herzen bewahren, und nicht werde in meinem Munde Torheit vernommen.

2. Die Psalmenrolle von Qumran (1QH)

^{14,8}Ich preise dich, Herr,
der du in das Herz [deines] Knechtes Einsicht gibst
⁹[...] und um sich zusammenzunehmen gegen die Ta[ten] des Frevels
und zu preisen, was du liebst,
und zu hassen, was ¹¹[du hasst ...] ...
denn entsprechend den Geistern [scheidet] er sie zwischen ¹²dem Guten und dem Frevelhaften.

Literatur:

Thomas Söding, Feindeshaß und Bruderliebe. Beobachtungen zur essenischen Ethik, in: Revue de Qumran 17 (1995) 601-619

7.2 Die Werke der Liebe (Mt 6)

a. Die Antithesen sind durch die Seligpreisungen vorbereitet (Mt 5,3-12), die Katechese über die guten Werke im Bildwort vom Salz der Ede und Licht der Welt (Mt 5,13-16).

b. Die Katechese Mt 6,1-18 ist, wie der synoptische Vergleich zeigt, eine Komposition des Evangelisten bzw. der ihm vorausliegenden Tradition. Der Spitzentext ist das Vaterunser, das in reduzierter Form – durch die Redenquelle – in Lk 11,1-4 eine Parallele hat (die aber nicht aus der lukanischen Predigt am Berge stammt wie die meisten Parallelen Mt 5-7).

c. Liebeswerke³⁶ sind nach alttestamentlicher und frühjüdischer Überlieferung Taten der Barmherzigkeit und Frömmigkeit, die zwar nicht *expressis verbis* in der Tora vorgeschrieben, aber doch (vor allem durch Ex 18,6 und Mi 6,8) als verpflichtende Weisung Gottes ausgewiesen sind (Jes 58,6f Ez 18,7f Spr 25,21 Hiob 22,6f Tob 1,17f 4,16f Sir 7,29-36 sIHen 9 AbRN 7,3c MidrPs 188⁺ 17; vgl. TestJos 1):

- Fremde zu beherbergen (Gen 18f TestSeb 6,5),
- Hungernde zu speisen und Nackte zu kleiden (TestSeb 7; sIHen 42,8 63,1),
- Kranke (MekEx 18,20 67b; BQ 99b; Ned 39b nach Ex 18,20; Num 16,29) und Gefangene zu besuchen,
- Trauernde zu trösten (Sota 14a nach Gen 25,11),
- Tote zu bestatten (Tob 1,17ff 2,4-8 12,12f) etc.

Diese Tradition wird in rabbinischer Zeit breit ausgefaltet (Str.B IV/1, 559-610).

d. Die jüdische Tradition der Liebeswerke findet ein starkes Echo in der Jesustradition.

- Sie ist im Gleichnis vom Weltgericht Mt 25,31-46 vorausgesetzt³⁷ und christologisch überhöht.
- Im Hintergrund steht die Glaubensüberzeugung, dass Jesus sich als Bote und Repräsentant der Basileia mit den Schwachen und Notleidenden identifiziert, um ihnen in Wort (Lk 6,21s. 10,30-35) und Tat (Mt 11,5) die Barmherzigkeit Gottes mitzuteilen (Mt 9,13.36 12,7).

In den neutestamentlichen Briefen begegnen Liebeswerke immer wieder als Konkretionen der Agape:

- Gastfreundschaft (Röm 12,13; Kol 4,10; 1Tim 5,10; 1Petr 4,8f.; Hebr 13,2; 3Joh 5ff.),
- Krankenpflege (Jak 5,13ff.; Hebr 13,3; vgl. Lk 10,30-35),
- Trost (1Kor 12,26; Röm 12,15),
- Diakonie (Röm 12,20; 1Tim 5,10; Jak 2,15ff).

e. In der Bergpredigt wird die Tradition profiliert durch den Gegensatz zur Heuchelei. Damit ist die Versuchung der Frommen erkannt. Die Gegenmaßnahmen sind radikal. Sie sind nicht nur Gefahrenabwehr, sondern Annahme der Gottesherrschaft³⁷ und Darstellung des Glaubens.

³⁶ Der folgende Passus basiert auf: *Th. Söding*, Art. Liebeswerke, in: *Neues Bibellexikon II* Lfg. 9 (1994) 645

³⁷ Vgl. *Egon Brandenburger*, *Das Recht des Weltenrichters* (SBS 99), Stuttgart 1980, 60-67.

Einleitung (5,1f)

A. Die Adressaten

1. Die Seligpreisungen (5,3-12)

1. der Armen im Geist 5,3
2. der Trauernden 5,4
3. der Gewaltlosen 5,5
4. der nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden 5,6
5. der Barmherzigen 5,7
6. derer, die reinen Herzens sind 5,8
7. der Friedensstifter 5,9
8. der um der „Gerechtigkeit“ willen Verfolgten 5,10
9. der um Jesu willen Verfolgten 5,11f

<= Lk 6,20b

<= Lk 6,21b

<= Lk 6,21a

<= Lk 6, 22f

2. Die Aufgabe der Jünger für die Welt (5,13-16)

Salz der Erde -Licht der Welt

<= Lk 14,34f; 8,16;

Mk 9,49f; 4,21

B. Die „überfließend größere Gerechtigkeit“

1. Die Erfüllung des Gesetzes (5, 17-20)

2. Die Antithesen (5,21-48)

1. Töten -Zorn -Versöhnung (5,21-26)
2. Ehebruch (5,27-30)
3. Ehescheidung (5,31-32)
4. Schwören (5,33-37)
5. Gewaltlosigkeit (5,38-42)
6. Feindesliebe (5,43-48)

<= Lk 12,57ff

<= Lk 16,18

<= Lk 6,29f

<= Lk 6,27-36

3. Die guten Werke (6,1-18)

Der Grundsatz: Gerechtigkeit vor Gott (6,1)

1. Almosen (6,2-4)
2. Beten (Vaterunser) (6,5-15)
3. Fasten (6,16-18)

<= Lk 11,1-4

4. Grundhaltungen (6,19 – 7,11)

1. Die Gefahren des Reichtums (6,19-24)
2. Die rechte und die falsche Sorge (6,25-34)
3. Heuchlerisches Richten (7,1-5)
4. Wahrung des Heiligen (7,6)
5. Vertrauen beim Beten (7,7-11)

<= Lk 11,34ff

<= Lk 12,22-34

<= Lk 6,37-42

<= Lk 11,9-13

5. Die Goldene Regel (7,12)

<= Lk 6,31

C. Leben mit der Weisung Jesu (7,13-27)

1. Die beiden Wege (7,13f)

<= Lk 13,24

2. Gute Früchte (7,15-23)

<= Lk 6,43f.46;
13,25ff

3. Das Haus auf dem Felsen (7,24-27)

<= Lk 6,47-49

Schlussnotiz (7,28f)

8. Die Heilssendung des Messias: Worte und Taten

8.1 Die Taten Jesu (Mt 8-9)

a. Auf die Bergpredigt, die den Messias des Wortes zeigt, folgen zehn Wundergeschichten, die den Messias der Tat vor Augen führen. Dann (in 9,35) schließt sich der in Mt 4,23 begonnene Kreis. Die Bergpredigt und die Machttaten gehören zusammen.

b. Matthäus hat die zehn Wundergeschichten in gezielter Kompositionsarbeit miteinander verbunden. Er hat offenbar die markinische Versfolge vor Augen, variiert sie aber und kombiniert mit Stoff aus Q und dem Sondergut.

c. In die Serie von Wundergeschichten sind zwei Nachfolgegeschichten eingebaut:

- die Radikalisierung des Jüngerwunsches in Mt 8,18-22 („Lass die Toten ihre Toten begraben!“),
 - und die Berufung des Matthäus (Mt 9,9-13 par. Mk 2,13-17);
- und die Klärung zum Fasten (Mt 9,14-17 par. Mk 2,18-22)

d. Die Abfolge der Wundergeschichten lässt einen Weg Jesu erkennen:

- vom Berg der Verkündigung hinab zur Begegnung mit einem Aussätzigen (Mt 8,1-4 par. Mk 1,40-45),
- nach Kapharnaum hinein, wo er den Knecht des heidnischen Hauptmannes heilt (Mt 8,5-13 par. Lk 7,1-10),
- und ins Haus des Petrus, wo er dessen Schwiegermutter kuriert (Mt 8,14f. par. Mk 1,29ff.), und abends viele Kranke heilt (Mt 8,16f. par. Mk 1,32-35),
- dann des nachts über den See, dessen Sturm er stillt (Mt 8,23-27 par. Mk 4,35-41),
- morgens nach Gadara (in der Dekapolis), wo er zwei Besessene exorzisiert (Mt 8,28-34 par. Mk 5,1-20),
- wieder zurück über den See nach Kapharnaum, „seine Stadt“ (Mt 9,1), wo er auf offener Straße einen Gelähmten heilt (Mt 9,1-8 par. Mk 2,1-12, dort im Haus),
- worauf er im Weitergehen Matthäus beruft und in dessen Haus mit Zöllnern und Sündern tafelt (Mt 9,9-13), was Anlass gibt, das Thema des Fastens (vgl. Mt 6) noch einmal anzusprechen (Mt 9,14-17 par. Mk 2,18-22),
- wo ihn der Synagogenvorsteher aufsucht, dass er in sein Haus mitkomme, seine Tochter von den Toten aufzuerwecken (Mt 9,18f.23-26 par. Mt 5,21-24.35-43),
- während er auf dem Weg die blutende Frau heilt (Mt 9,20ff par. Mk 5,25.34),
- und, aus dem Haus des Jairus wieder heraus, auf seinem weiteren Weg zuerst zwei Blinde (Mt 9,27-31),
- dann einen Stummen heilt (Mt 9,32ff.),
- was die Pharisäer zum Vorwurf der Teufelsbesessenheit (Mt 9,34),
- das Volk aber dazu führt, in hellen Scharen zu Jesus zu strömen (Mt 9,33.35).

Dieser Weg zeigt keine Hektik, sondern die dynamische Sendung Jesu: Wer ihm begegnet,

begegnet dem „Evangelium vom Reich“; wer sich nicht sperrt, wird gesund, wenn er krank war, und in die Nachfolge gerufen, wenn er glaubt.

Doch es gibt auch Widerstand – nicht beim Volk, das Interesse zeigt, wenngleich vor der Härte der Nachfolge zurückschreckt, aber bei den Pharisäern. Umgekehrt gibt es auch Zustimmung bei Heiden: beim Hauptmann von Kapharnaum und in der Dekapolis.

e. Die „Wunder“ heißen bei Matthäus – wie bei den anderen Synoptikern – „Machtthaten“ (*dynameis*), weil sie die „Vollmacht“ (*exousia*) Jesu, des Gottessohnes, zeigen, die sich auch in seinen Wort erwiesen hat (Mt 7,28f.).

f. Die Reihe der Wundergeschichten umfasst

- Heilungen, die stark auf das Engagement der Kranken und ihrer Angehörigen setzen,
- und Exorzismen, die ganz auf der Souveränität Jesu beruhen.

Die Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers von den Toten ist als ein gesteigertes Heilungswunder erzählt. Die Stillung des Sees ist bei Matthäus – stärker als bei Markus – als Rettung aus Todesgefahr geschildert.

g. Große Bedeutung hat der Glaube:

- Der Glaube des Hauptmanns ist einer, wie ihn Jesus „in Israel noch bei keinem gefunden“ hat (Mt 8,10). Er erweist sich in zweierlei: im Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit, als Heide Jesu Aufmerksamkeit zu finden („Herr, ich bin nicht würdig ...“), und im Zutrauen zur Vollmacht des Wortes Jesu („... aber sprich nur ein Wort ...“).
- Der Glaube des Gelähmten und seiner Träger ist reines Vertrauen auf Jesu Wunderkraft (Mt 9,2), ebenso der blutenden Frau (Mt 9,22 par. Mk 5,34),
- Die Blinden zeigen ihren Glauben, indem sie nach dem Davidssohn rufen (Mt 9,27-31).
- Die Jünger sind willig, aber kleingläubig (Mt 8,23-27 – ohne Wortparallele bei Markus).

h. Die Wundergeschichten sind von der Israel-Thematik geprägt. Jesus verbreitet die Herrschaft Gottes im heiligen Land für das Volk Gottes und definiert es dadurch neu.

Die Israelthematik baut einen Rahmen:

„Solchen Glauben habe ich in Israel noch bei keinem gefunden“ (Mt 8,11).

„Solches ist in Israel noch nie geschehen“ (Mt 9,33).

Die Öffnung des Gottesvolkes ereignet sich in eschatologischer Perspektive durch den Umsturz der Verhältnisse (Mt 8,112f.):

Jesus arbeitet dafür, indem er Israel von seiner Unreinheit befreit (Mt 8,1-4) und auch das „schweinische“ Heidenland (Mt 8,28-34). Es folgt aus gutem Grund die Aussendungsrede (Mt 9,36 – 11,1).

Literatur:

Christof Landmesser, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9-13 (WUNT 133), Tübingen 2001

8.3. Die Gleichnisse Jesu (Mt 13)

a. Markus illustriert Jesu öffentliche Reich-Gottes-Verkündigung mit einer Folge von drei Saatgleichnissen in Mk 4,1-34. Diese Sammlung bildet die Basis für die weit umfangreichere Gleichnisrede Jesu nach Mt 13.

b. Die Gleichnisrede hat folgenden Aufbau:

13,1f	Einleitung	Mk 4,1f.
13,3-9	Sämann	Mk 4,3-9
13,10-17	Wirkung der Gleichnisrede Jesu	Mk 4,10-12
13,18-23	Deutung des Sämanngleichnisses	Mk 4,13-20
13,24-30	Unkraut unter dem Weizen	
13,31f.	Senfkorn	Mk 4,30ff.
13,33	Sauerteig	
13,34f.	Absicht der Gleichnisse	Mk 4,33f.
13,36-43	Deutung des Unkrautgleichnisses	
13,44	Schatz im Acker	
13,45f	Perle	
13,47-50	Fischnetz	
13,51ff.	Schluss	

Matthäus orientiert sich zuerst stark an Mk 4 (lässt aber die Bildworte 4,21-25 sowie das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat aus) und baut später Sondergut ein. Die markinische Schlussnotiz Mk 4,33f. wird ihm zur Zwischenreflexion Mt 13,34f. Mt 13,36 beschreibt einen Ortswechsel: Von der öffentlichen Rede kommt es zur Jüngerbelehrung im Haus.

Matthäus erzählt (Mt 13,1f.53 sowie kurze Regiebemerkungen bei der Einleitung von Jesusworten) und kommentiert die Rede Jesu (Mt 13,34f.). In der Rede selbst erzählt und kommentiert Jesus Gleichnisse.

Erzähler	Gleichnis Jesu	Gleichnisreflexion Jesu
13,1f: Einleitung		
	13,3-9: Sämann	
		13,10-17: Verstockung und Erschließung: <i>Jes 6,9f.</i> 13,18-23: Deutung des Sämanngleichnisses
	13,24-30: Unkraut 13,31f.: Senfkorn 13,33: Sauerteig	
13,34f.: Reflexion der Gleichnisrede: <i>Ps 78,2</i>		

13,36a: Ortswechsel		
		13,36b-43: Deutung des Unkrautgleichnisses
	13,44: Schatz im Acker 13,45f.: Perle 13,47-50: Fischnetz	
		13,51f.: Schlussfrage an die Jünger
13,53: Schlussnotiz		

Durch die Komposition wird ein matthäisches „Gattungsbewusstsein“ (Christian Münch) ebenso deutlich wie eine matthäische Gleichnistheologie Jesu.

c. Gleichnisse sind eine bevorzugte Verkündigungsform Jesu, weil sie eine erzählte Welt aufbauen, in die sich die Hörer verstricken lassen. Jesus kann Gleichnisse der Gottesherrschaft aus der Welt der Hörer erzählen, weil es eine Analogie zwischen der Schöpfung und dem Reich Gottes gibt. Die Gleichnisse werben für die Gottesherrschaft, decken aber auch die Widerstände auf, die sie hervorrufen.

Matthäus sieht diese Dialektik in dem Verstockungswort des Jesaja (6,9f.) und seiner Aufhebung in der Seligpreisung Jesu begründet. Es bleibt einerseits beim Gegensatz zwischen Verstehen und Unverständnis, Jüngerschaft und Ablehnung Jesu; andererseits dient gerade die Gleichnisrede dazu, die Grenzen der Jüngerschaft auszuweiten. Das unterstreicht der Erzählerkommentar in Mt 13,34f., der mit Ps 78,2 der Gleichnisrede Jesu Offenbarungsqualität zuspricht.

d. Das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3-9) hat programmatische Bedeutung. Es zeigt, wie es dem Evangelium ergehen wird, wenn es verkündigt wird: Obgleich es auf vielerlei Widerstände und Gegenwehr stößt, wird es am Ende hundertfältige Frucht bringen.

Dieses Thema wird im folgenden konkretisiert und reflektiert, durchweg vor den Jüngern (Mt 13,10), aber zunächst in der Öffentlichkeit (Mt 13,34), dann im Haus (Mt 13,36).

In der Öffentlichkeit deckt Jesus zuerst die dialektische Funktion der Gleichnisrede auf, die seiner gesamten Verkündigung entspricht (Mt 13,10-17), und konkretisiert dies in der Deutung des Sämanngleichnisses (Mt 13,18-23), die typische Gründe des Widerstandes gegen die Botschaft nennt. Die drei folgenden Gleichnisse knüpfen an die Spannung des Sämanngleichnisses an. Das Unkrautgleichnis (Mt 13,24-30) klärt, dass bis zur Ernte das Unkraut toleriert werden muss, die Gleichnisse vom Senfkorn (Mt 13,31f.) und Sauerteig (Mt 13,33) klären, dass der Widerstand gegen Jesus und sein Wort keine echte Bedrohung sind, es genügen die wenigen Jünger, dass die Gottesherrschaft sich durchsetzt.

Im „Haus“ schlagen die Deutung des Unkrautgleichnisses (Mt 13,36-43) und das Gleichnis vom Fischnetz (Mt 13,47-50) einen Bogen mit eschatologischen Tönen (Mt 13,40-43. 49f.), während die dazwischenstehenden Gleichnisse vom Schatz im Acker (Mt 13,44) und der Perle (Mt 13,45f.) die Entschiedenheit der Jünger ins Licht setzen – und zugleich die Chancen der Mission erhellen.

Literatur:

Christian Münch, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 104), Neukirchen-Vluyn 2004

9. Der Einzug nach Jerusalem

a. Nach allen vier Evangelien leitet der Einzug Jesu in Jerusalem die letzte Phase des öffentlichen Wirkens ein, die mit der Passion endet. Alle Evangelien bauen den Kontrast zwischen „Hosanna“ und „Kreuzige ihn“ auf nicht eigentlich, um die Wankelmütigkeit des jüdischen Volkes, sondern um den Kontrast zwischen dem messianischen Erwartungen und der christologischen Erfüllung aufzuweisen.

b. Anders als bei Johannes ist bei den Synoptikern der Einzug Jesu mit der Tempelaustreibung verbunden. Nirgendwo ist die Verbindung enger als bei Matthäus geknüpft. Denn während nach Markus (dem Lukas gefolgt ist) Jesus nach dem Einzug (Mk 11,1-10) wieder Jerusalem verlässt, um in Bethanien zu übernachten (Mk 11,11), und am nächsten Morgen auf dem Weg in den Tempel einen Feigenbaum verflucht (Mk 11,12ff.), den er nach der Vertreibung der Händler aus dem Tempel (Mk 11,15-19) vertrocknet findet (Mk 11,20), zieht er nach Matthäus direkt in Tempel ein, so dass die dortige Aktion eine Einheit mit dem Einzug bildet und die Verfluchungsszene nachgestellt wird (Mt 21,18-22). Dem entspricht, dass die Tempelszene eine neue Wendung nimmt, in der das Hosanna nachhallt und die Frage, wer zu Jesus und zu wem Jesus steht, neu diskutiert wird..

9.1. Der messianische Einritt (Mt 21,1-11)

a. Matthäus folgt beim Einzug nach Jerusalem im wesentlichen Markus setzt aber zwei starke Akzente:

- durch die Einfügung des Reflexionszitates, das Sach 9,9 mit Jes 62,11 verknüpft und an das er das Bild des Reittieres Jesu anpasst,
- und durch die Einfügung einer Szene, die summarisch die positive Einstellung des Volkes zu Jesus feststellt (Mt 21,10f.).

Beides entspricht den Grundlinien seiner Jesusgeschichte:

- Jesus erfüllt die Heilige Schrift – nicht indem er sie überflüssig macht oder Israel das Existenzrecht bestreite, sondern indem er Jesus der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk zuordnet und die präsentische Eschatologie, die durch das geschichtliche Kommen Jesu begründet wird, mit der futurischen Eschatologie vermittelt, die mit der Vollendung der Gottesherrschaft nach der Wiederkunft des Messias vollendet sein wird.
- Jesus ist als Prophet messianischer Lehrer, der als solcher beim Volk erst ganz am Ende auf Ablehnung, zuvor aber auf viel Interesse und Zustimmung stößt.

Daneben kürzt Matthäus den Ausführungsbericht Mk 11,4ff. und unterstreicht somit die Autorität Jesu.

b. Durch Redaktion entsteht bei Matthäus folgender Aufbau der Einzugs geschichte:

Mt 21,1-6	Jesu Auftrag, das Reittier zu finden Reflexionszitat: Sach 9,9 mit Jes 62,11
Mt 21,7-9	Jesu Einzug in Jerusalem Volksjubiläum: Ps 118,25
Mt 21,10f.	Die Volksmeinung über Jesus

c. Die Aussendung zweier Jünger

- weist zurück zur Aussendungsrede Mt 10, wo gleichfalls Jüngerpaare ausgesandt worden sind,
- und voraus auf die Geschichte von der Auffindung des Abendmahlssaales Mt 26,17f. (par. Mk 14,12-16).

Matthäus betont wie Markus die Souveränität Jesu. Jesus stellt sich nach Mt 21,3 (par. Mk 11,3) als „Kyrios“ vor. Das zeigt den Status dessen, der Jünger hat und befehlen kann, ist aber offen für mehr.

d. Matthäus reflektiert das Geschehen mithilfe von Sach 9,9, indem er die Einleitung von Jes 62,11 (zum Stichwort Tochter Zion) übernimmt. Durch das Schriftzitat werden beleuchtet:

- die Adressaten des Ereignisses: Tochter Zion,
- die Identität Jesu als König,
- die Art seiner Herrschaft; Demut,
- die Reittiere, Eselin und Füllen.

Jes 62,11 ist Teil einer Heilsverheißung für Jerusalem, die Matthäus wegen der direkten Anrede gewählt haben dürfte. Sie passt zur Sendung Jesu „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. 10,6). Spielt aber eine eher starke Zion-Theologie ein und nimmt deshalb auch das Tempelthema vorweg.

Sach 9,9 ist Teil eines messianischen Szenarios³⁸: Der König zieht nicht auf einem Schlachtrösser, sondern einem Esel nach Jerusalem, wie in Gen 49,11 auf David hin vorhergesagt, um von dort aus ein universales Friedensreich zu errichten. Der König ist „demütig“ (ἡπώτατος), weil er Gott fürchtet und keine Gewalt ausübt. Beides ist für die matthäische Christologie grundlegend (vgl. Jes 42,1-4 in Mt 12,15-21). Dass bei Sacharja auch von der Gerechtigkeit und dem Rettungswerk des Königs gesprochen wird, lässt Matthäus aus – nicht weil es unwichtig, sondern weil es klar ist.

e. Das Volk ruft mit Worten von Ps 118,25f³⁹.

- „Hosanna“ – (Hilf doch!) richtet sich an Gott, hier an den Davidsson (vgl. Mt 20,29-34 (par. Mk 10,46-52)).
- Von der Davidssohnschaft leitet sich das Königsmotiv, das in Ps 118 impliziert, aber nicht expliziert ist.
- „In Namen des Herrn kommt“, der um das Kommen der Gottesherrschaft beten lässt und die Erfüllung der Bitten zusagt (Mt 6,9-13).
- Weil Jesus „im Namen des Herrn“ kommt, kann sich das Hosanna auf ihn richten.

Wie nach Ps 118 der Priester am Tempel den Pilger begrüßt, so wird hier der – in einem Rollentausch – der pilgernde Priester, der gleich in den Tempel eilen wird, von der Menge begrüßt, die in ihm den Friedensbringer erkennt.

f. Das Volk, das den Propheten Jesus begrüßt, bestätigt das Hosanna des Einzugs, auch wenn weder ein Hoheitstitel gebraucht wird noch der bestimmte Artikel die Einzigartigkeit der Prophetie Jesu bezeugt.

³⁸ Vgl. *Alfons Deissler*, *Zwölf Propheten III* (NEB, Würzburg 1988, 296f.

³⁹ Zur Auslegung; *Eich Zenger*, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen 101-150* (HThK.AT), Freiburg - Basel - Wien 2008, 310-336.

9.2 Die Tempelaktion

a. Nach den Synoptikern hat Jesus vor seinem Leiden, nach Johannes aber zu Beginn seines öffentlichen Wirkens die Händler und Wechsler aus dem Tempel vertrieben. Es handelt sich um eine prophetische Aktion im Stile eines Jeremia (Jer 7). Sie ist so oder so programmatisch, weil sie die religiöse, politische, kulturelle und soziale Zentrale des Judentums berührt.

Die historisch-kritische Exegese urteilt meist, dass die synoptische Tradition plausibler sei. Tatsächlich bildet nach Mk 11,18 par. Lk 19,47 – anders als nach Matthäus – die Tempelaktion für die Synhedristen den Anlass, Jesus nach dem Leben zu trachten. Dazu könnte auch der Auftritt von Lügenzeugen passen, die ihm nach Mk 14,58 par. Mt 26,61 – anders als nach Lukas – vorwerfen, den Tempel zerstören zu wollen (Apg 6,14), der aber nur in der johanneischen Erzählung (Joh 2,19) einen Anhaltspunkt hat, nicht in den synoptischen Traditionen. Doch nach allen neutestamentlichen Überlieferungen wird Jesus vor dem Hohen Rat resp. in einer Versammlung des Synhedrions vor dem kann aber nicht erklären, weshalb es vor dem Hohen Rat – nachdem die Anklage der Lügenzeugen, die Jesus den Versuch der Tempelzerstörung vorgeworfen haben, zusammengebrochen ist – um die Gottesherrschaft geht und der Tempel im Pilatusprozess nach keiner neutestamentlichen Variante eine Rolle spielt, obwohl die Römer als Schutzmacht des Heiligtums aufgetreten sind, sondern durchweg der Königsanspruch Jesu, der seine Gefährlichkeit aus der Vermischung der messianischen Sendung Jesu mit unterstellten politischen Ambitionen Jesu gewinnt..

b. Die Tempelaktion wird in der Exegese – sei es auf der Ebene der historischen Rückfrage, sei es auf der Ebene der Evangelienerzählung – unterschiedlich gedeutet.

- Die traditionelle Lesart als „Tempelreinigung“ rekurriert auf Sach 14,21 (nur MT, nicht LXX), die Vision einer radikalen Heiligung des Heiligtums, würde aber auf eine Reform des vorhandenen Kultes zielen⁴⁰ und verträgt sich weder mit der jesuanischen Prophetie der Tempelzerstörung noch mit der Vision der kommenden Gottesherrschaft.
- Die sozialgeschichtliche Deutung, die der traditionelle Deutung eine Wendung ins Soziale gibt und den „Tempelbetrieb“ anprangert, sieht eine Attacke Jesu gegen die Wirtschaftsmacht des Tempels – die Händler und Wechsler hatten eine Konzession des sadduzäischen Priesteradels⁴¹. Dazu würde das Jeremia-Zitat mit der Räuberhöhle passen; aber der Jerusalemer Opferkult war kein soziales Problem.
- Die politische Deutung als Fanal eines – gescheiterten – messianischen Aufstandes, die seit der Aufklärung begegnet⁴², widerspricht nicht nur der gesamten Ausrichtung des Wirkens Jesu und der kompletten (auch der jüdischen) antiken Auslegungsgeschichte sondern auch dem Umstand, dass keine umgehende Reaktion der jüdischen

⁴⁰ So *Wolfgang Stegemann*, Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: Eberhard Blum u.a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 503-516; *Peter Fiedler*, Mt 325.

⁴¹ Favorisiert von *U. Luz*, Mt 187.

⁴² So *Hermann Samuel Reimarus*, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, ed. G. Alexander, Frankfurt/M. 1972.

Polizei resp. der römischen Truppen erfolgt.

- Die heilsgeschichtliche (oder unheilsgeschichtliche) Interpretation als Ankündigung der Tempelzerstörung⁴³ passt zwar zu wichtigen Motiven der Jesustradition, aber nicht zu erzählten Aktion im Vorhof der Heiden.
- Die religionssoziologische Deutung sieht in der Aktion Jesu die Aufhebung des Opfertempels und seine Ersetzung durch den unblutigen Kult, den Jesus mit dem letzten Abendmahl stiftet.⁴⁴ Allerdings wird durch die Texte ein solcher Zusammenhang nicht angezeigt – den aber der Hebräerbrief in seiner Soteriologie entwickelt.

d. Die Frage nach dem Ursprungssinn der Tempelaktion ist nicht ohne eine Hypothese zu beantworten.

- Die Aktion Jesu spielt sich im Vorhof der Heiden ab.
- Sie richtet sich nicht gegen die Priester, sondern gegen diejenigen, die das Funktionieren des Tempels garantieren.
 - Die Geldwechsler tauschen hellenistische Münzen (mit Herrscherportraits und paganen Symbolen) gegen „koschere“ jüdische Münzen, mit denen Opfertiere im Heiligtum bezahlt werden konnten,
 - Die Tauben sind Opfertiere für Arme. Andere Opfertiere nennt Joh 2,14f.

Am wahrscheinlichsten ist deshalb eine Deutung als symbolische Unterbrechung des Kultes, die anzeigt, dass eine neue Zeit angebrochen ist, die Zeit der Gottesherrschaft, deren Nähe nicht an das Heiligtum, sondern an Jesus gebunden ist.

Literatur:

Christine Metzdorf, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003

⁴³ So *Ed P. Sanders*, Jesus and Judaism, Philadelphia 1985, 61-71; *Joachim Gnilka*, Jesus von Nazareth, Freiburg - Basel - Wien 1990, 279f.

⁴⁴ So *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen, Gütersloh 2000, 195-222.

e. Matthäus arbeitet nicht nur den Zusammenhang mit dem Einzug Jesu in Jerusalem heraus, sondern setzt eine Reihe eigener Akzente.

- Er streicht das markinische „für alle Völker“ (Mk 11,17), obwohl Jes 56,7 es vorgibt – wohl weil er die programmatische Universalisierung der Zeit nach Ostern vorbehält.
- Er fügt eine Szene an, in der er die Einzugs-geschichte mit der Tempel-erzählung verklammert, aber auch an das gesamte Wirken Jesu zurückbindet:
 - Jesus kümmert sich, so wie in Galiläa und in den Synagogen auch in Jerusalem und im Tempel um die Kranken, die er heilt.
 - So wie er die Kinder in Galiläa gesegnet hat (Mt 19,13-15 par., Mk 10,13-16), so steht er auch in Jerusalem an ihrer Seite.
 - So wie die Menschen am Wege Hosanna gerufen haben, so rufen es im Tempelbezirk die Kinder.

Die angehängte Szene könnte religionspolitische Brisanz haben, weil es im Judentum der Zeit Jesu – auch – strikte Positionen gab, die Kindern und Kranken den Zutritt zum Heiligtum verweigert haben.⁴⁵ Stärker ist aber die positive Ausrichtung: Jesus macht den Tempel durch seine Heilungen zum Vorort der Gottesherrschaft – ähnlich wie er am Sabbat Gutes tut und ihn dadurch zu seinem Ursprung zurückführt (Mt 12,9-14 par. Mk 3,1-6).

Tiefenschärfe erhält die Szene durch die eingebauten Schriftzitate.

- Die Kinder rufen: „Hosanna dem Sohn Davids“ (Mt 21,15), und zitieren damit Ps 118,25 – wie zuvor die Menge beim Einzug. Durch die Weitererzählung gewinnt Ps 118 im matthäischen Kontext und gewinnt Mt 21 im Kontext des Psalms neue Bedeutung.
 - Ps 118 wird von der Exegese als Dankliturgie am Tempel nach dem Ende einer Pilgerreise interpretiert; das bestens zur matthäischen Szenerie passt und so eine messianische Ausrichtung erfährt.
 - Jesus wird nach Matthäus von den rufenden Kindern in den Horizont des Psalms gestellt, der von Israels Erlösung handelt.
 - Der Psalm handelt von der Rettung von Kranken und Armen; was Jesus praktiziert und die Kinder erleben wie preisen.

Ps 118, doppelt zitiert, erweist die Tempelaktion Jesu nicht als Unheils-, sondern als Heilszeichen – das auch nach der Zerstörung des Tempels Hoffnung macht⁴⁶, weil Jesus prophetisch gezeigt hat, dass Gott andere

⁴⁵ Mt 21,14 ist als Kontrast zu 2Sam 5,8LXX gestaltet. Freilich trägt der Satz in seinem ursprünglichen Kontext nur geringes Gewicht und fehlt in der jüngeren Parallele 1Chron 11 fehlt. Noch schärfer als 2Sam 5,8 sind die einschlägigen Bestimmungen in 1QSa 2,5-7; 1QM 7,4f; 4QDb/Dam 15,15ff. Die essenischen Restriktionen sind jedoch für das Judentum nicht repräsentativ. Die Anspielung auf 2Sam 5,8LXX bei Matthäus dient auch weniger einer Disqualifizierung alttestamentlicher und frühjüdischen Sakralrechtes als einer positiven theologischen Qualifizierung des Wirkens Jesu.

⁴⁶ *Erich Zenger* (Ps III 335) betont, dass Jesus nicht die Verwerfung, sondern die Wiederherstellung Israels prophezeit – was richtig ist, aber die Tempelkritik nicht übersehen darf.

Wege der Vergebung, der Heilung und Rettung sucht und findet als jene, die an den Opferkult gebunden sind.

Hier zeigt sich eine Verbindung zu Mt 23,27ss. par. Lk 13,33f.: Jesus kündigt die Zerstörung des Tempels als Gottes Strafe für die Ablehnung des Messias durch Jerusalem an und als Zeichen dar, dass Gott den Tempel verlassen hat, sieht aber das Ende des Tempels nicht als Ende des Gottesvolkes Israels, sondern setzt auch die Parusie, in der ein neuer messianischer Einzug eine neue Welle der Zustimmung verursacht, die nicht mehr verebbt.

- Jesus weist die Kritik der Hohenpriester und Schriftgelehrten zurück, die wollen, dass er den Kindern den Mund verbietet, indem er Ps 8,3 – in der Version der Septuaginta – zitiert.⁴⁷
 - In Ps 8^{LXX} gehört das Lob, das die Kinder anstimmen, zur universalen und kosmischen Macht des Schöpfergottes, der des Menschen gedenkt, auch wenn er ein schwaches Adamskind ist, und ihn an seiner Herrschaft partizipieren lässt (Gen 1,25ff.). Dass er des Menschen gedenkt, ist schon dadurch vorbereitet, dass er Kindermund Wahrheit kundtun lässt. Dass er dieses Lob zum Mittel macht, um seinen Gegnern Einhalt zu gebieten, verbindet seine Macht und Größe mit seiner Zuwendung und Barmherzigkeit, von der Ps 8 handelt.
 - Durch Ps 8 wird die Tempelaktion wie der Einzug in den Kontext der Anthropologie und Kosmologie von Ps 8 gestellt: Jesus realisiert durch seine Sendung den Schöpfungsfrieden mit den zentralen Stellung des Menschen, den Ps 8 besingt.
 - Durch Mt 21 wird der Psalm von einer grundsätzlichen Meditation der Schöpfungsgute Gottes und des Menschenbildes zu einer konkreten Verheißung, dass Gott des Menschen in der Weise gedenkt, dass er ihn – durch Jesus Christus erlöst.

Ps 118 und Ps 8 werden durch Mt 21 in einen engen Zusammenhang gestellt; wie recht die Kinder haben, wenn sie Ps 118 zitieren und an den Davidssonohn adressieren, sagt Jesus, indem er den Davidpsalm 8 zitiert und an die Adresse der Gegner richtet, die sich gattungsgemäß eigentlich Ps 118 zu eigen machen sollten.

Die vertauschten Rollen entsprechen dem eschatologischen Wechsel, den Jesus auch mit seinem messianischen Jubelwort Mt 11,25ff. ansagt. Was er dort bejaht, dass die Unmündigen und Kindlichen (νήπιοι) erkennen, was den Weisen und Klugen verborgen bleibt, ereignet sich beispielhaft im Tempel von Jerusalem.

⁴⁷ Dazu umfassend *Esther Brünenberg*, Der Mensch im Gedenken Gottes. Ps 8 in neutestamentlicher Rezeption, Diss. Bochum 2008.

10. Die Passion des Gerechten

a. Die Matthäuspassion ist ein theologischer Höhepunkt des Evangeliums und des gesamten Neuen Testaments; sie ist auch der große Schlüsseltext abendländischer Kultur, weil sie das Leiden Christi als Offenbarung Gottes zum Heil der Welt vor Augen führt.

b. Der Tod Jesu ist, historisch betrachtet, das sicherste Ereignis seines Lebens und, theologisch betrachtet, das Skandalon, an dem das Heil der Welt hängt.

Die vier Evangelien sind mit ihren Passionsgeschichten die wichtigste historische und theologische Quelle. Sie bezeugen, je auf ihre Weise, das Geschehen, erschließen es aber auf unterschiedliche Weise. Auf diese Perspektiven achtet die Exegese.

- Das Markusevangelium arbeitet den Kontrast zwischen der Unschuld Jesu und dem Verbrechertod am Kreuz heraus und erhellt den theologischen Sinn durch Einspielungen von Ps 22: Jesus ist der leidende Gerechte. Der Kreuzestitulus ist ein paradoxales Bekenntnis zur Messianität Jesu.⁴⁸
- Die Lukaspassion⁴⁹ emotionalisiert die Leidensgeschichte, indem sie menschliche Reaktionen der Abscheu und Ablehnung, aber auch der Reue und Umkehr festhält.⁵⁰
- Johannes deutet die Kreuzigung als Erhöhung. Jesus wird erniedrigt (*ecce homo*), aber sein Tod vollendet sein Heilswerk; alle, die auf den Durchbohrten schauen, werden gerettet.⁵¹

c. Die Matthäuspassion folgt weitgehend Markus und entwickelt dieselbe kreuzestheologische Erzähldramatik, setzt aber durch den Vorbau der Lebensgeschichte Jesu und den Einbau eigener Passionsszenen eigene Akzente.

- Jesus ist der leidende Gottesknecht, der die Gewaltlosigkeit, die er in der Bergpredigt fordert, selbst bis zum Ende lebt, wie das Schwertwort in Gethsemane zum Ausdruck bringt (Mt 26,52).
- Der Suizid des Judas⁵² spiegelt auf verzerrte Weise den Heilstod Jesu und stellt die

⁴⁸ Vgl. Th. Söding, Lernen unter dem Kreuz - Neutestamentliche Lektionen. Zum markinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20-41), in: H. Maier (ed.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (QD 166), Freiburg - Basel - Wien 1996, 77-108.

⁴⁹ Vgl. Peter Dschulnigg, Kreuzigung und Tod Jesu nach Lk 23,26-49, in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 33 (2008) 115-128.

⁵⁰ Vgl. Th. Söding, „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts, in: ZThK 104 (2007) 381-403.

⁵¹ Vgl. Th. Söding, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: ZThK 103 (2006) 2-25.

⁵² Zur historischen Einordnung und zur Aufarbeitung der problematischen, von Antijudaismen kontaminierten Auslegungsgeschichte cf. Hans-Josef Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg - Basel - Wien 1987; Martin Meiser, Judas Iskariot. Einer von uns, Leipzig 2004.

- Frage nach dem Fluch im Widerspruch zum Segen Gottes (Mt 27,3-7).
- Pilatus wird von seiner Frau gewarnt und wäscht seine Hände in Unschuld, verurteilt aber dennoch Jesus zum Kreuzestod (Mt 27,19).
 - Das Volk (Mt 27,25: „Sein Blut über uns unsere Kinder“) übernimmt, in Schuld und Tragik verstrickt, die Verantwortung für den Tod Jesu⁵³, unterstellt sich dabei allerdings, ohne es zu wissen, der Sühnwirkung des Todes Christi.
- d. Den Tod Jesu gestaltet Matthäus als Apokalypse auf Golgatha: als Zerstörung, die zu neuem Leben führt.
- Das Zerreißen des Tempelvorhangs (Mt 27,51) bleibt auch bei Matthäus ein vieldeutiges Zeichen, sei es des Gerichtes, sei es des Heiles.
 - Die Erschütterung der Erde, das Spalten des Felsen, die Öffnung der Gräber, das Erscheinen der Toten sind aus der alttestamentlichen und frühjüdischen Prophetie und Apokalyptik Motive der Endzeit, die Matthäus auf die neunte Stunde des Todes Jesu vorzieht, um die Kreuzigung als eschatologische Wende, als Antezipation der Vollendung vorzustellen (Mt 27,52ff.).

Literatur:

Th. Söding, Spaltung und Erschütterung. Golgatha in der Matthäuspassion (erscheint 2009; steht als Manuskript in Blackboard)

⁵³ Vgl. *Rainer Kampling*, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA 16), Münster 1984.

11. Die Auferstehung des Immanuel

a. Matthäus hat nicht die ausführlichen Erscheinungsberichte des Lukas und Johannes, geht aber nach dem Bericht vom leeren Grab (Mt 28,1-8 par. Mk 16,1-8) in einigen Perikopen über Markus hinaus:

- in der Erscheinung Jesu vor den beiden Frauen, die vom leeren Grab zu Jesu Jüngern gehen (Mt 28,9f.),
- im Betrug der Hohenpriester, Jesu Leichnam sei von seinen Jüngern gestohlen worden (Mt 29,11-15),
- in der Erscheinung des Auferstandenen vor den elf Jüngern auf dem Berg in Galiläa (Mt 28,16-20).

b. Matthäus arbeitet gegenüber Markus das christologische Profil schärfer heraus. Jesu Erscheinung wird nicht nur angekündigt, sondern auch – doppelt – erzählt. Er steht zu seinen Verheißungen; er tritt mit Gottes Allmacht in Erscheinung.

c. Im gesamten Matthäus-Oster-Evangelium wird die Rolle der Frauen gegenüber dem Markusevangelium gesteigert.

- Nach Markus schweigen sie vor Angst und Schrecken und fliehen aus dem Grab (Mk 16,8), nach Matthäus eilen sie, den Auftrag zu erfüllen (Mt 28,8).
- Nach Markus empfangen die Frauen die Offenbarung durch den Mund eines Engels, (Mk 16,5ff.), nach Matthäus zusätzlich durch den Mund des Auferstandenen selbst (Mt 28,9f.).

d. Es ist in der kritischen Forschung unstrittig, dass Erscheinungen des Auferstandenen (heißt: Visionen, die als göttliche Offenbarung wahrgenommen und gedeutet worden sind) am Anfang des Osterglaubens stehen.

Strittig ist zweierlei:

- ob Jesus nicht nur den Zwölf (und weiteren Aposteln, zuletzt Paulus), sondern auch den Frauen aus Galiläa mit Maria Magdalena an der Spitze erschienen ist,
- und ob das Grab leer gefunden und von Anfang an als Zeichen für die leibhaftige Auferstehung Jesu von den Toten gedeutet worden ist.

Es ist also gerade die historisch-kritische Exegese, die die Jerusalemer Frauentraditionen attackiert, während die kanonische Exegese ihre Bedeutung festhält.

e. Für die historische Realität einer Ostererscheinung auch und zuerst vor Frauen in Jerusalem spricht die Korrespondenz zwischen Mt 28,9f. und Joh 20,1.18, wo Maria Magdalena hervorgehoben wird.

Gegen sie spricht nicht 1Kor 15, weil Paulus sich mit dem Credo, das er zitiert (1Kor 15,3-5) auf diejenigen Zeugen konzentriert, die mit der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums zur Gründung der Kirche beauftragt sind (1Kor 3,10-17): Petrus und die Zwölf, dann alle Apostel, zuletzt er selbst (1Kor 15,3-11).

f. Dafür, dass Jesu Grab leer war, weil Jesus von den Toten auferweckt wurde, gibt es keine rationale Erklärung. Das spricht aber nicht gegen das Faktum. Denn die Auferstehung Jesu ist – wie die Menschwerdung Gottes – ein *per definitionem* einmaliges, eschatologisch einzigartiges, unwiederholbares Ereignis, das sich eben deshalb einer historischen Beweisführung entzieht, weil die Geschichtswissenschaft *a priori* nur analoge Phänomene erkennen kann.

Es gibt aber einen Indizienbeweis:

- De Bestreitung der Historizität des leeren Grabes⁵⁴ ist nur dann konsequent, wenn die These vertreten wird, der Urgemeinde sei Jesu Grab unbekannt gewesen. Das aber widerspricht nicht nur dem Osterevangelium, sondern auch dem Abschluss der Passionsgeschichte, zu schweigen von der Lokaltradition der Grabeskirche in Jerusalem⁵⁵.
- Die Erklärung, der Leichnam sei irgendwie entwendet worden, wird in Mt 28,11-15 aufgegriffen; er unterschätzt das Problembewusstsein der neutestamentlichen Berichte und muss zu kruden Psychologisierungen greifen.
- Der Umstand, dass trotz ungünstigster Umstände der Auferstehungsglaube hat entstehen können, wäre mit der Tatsache eines – bekannten – Grabes mit dem Leichnam Jesu kaum erklärlich, wird aber durch die Konvergenz mit den Erscheinungserzählungen, die durch die leibliche Auferstehung Jesu voraussetzen, plausibel.⁵⁶

⁵⁴ Vgl. Anton Vögtle, *Biblischer Osterglaube. Hintergründe, Deutungen, Herausforderung*. Eingeleitet, bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Hoppe. Mit einem Beitrag von Eduard Lohse, Neukirchen-Vluyn 1999, 42-51.

⁵⁵ Vgl. Klaus Bieberstein, *Die Grabeskirche im Wandel der Zeiten*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 1 (1996) 35-43.

⁵⁶ Vgl. Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/2*, Neukirchen-Vluyn 2002, 108-123.

a) Die Osterbotschaft im leeren Grab

a. Die Auffindung des leeren Grabes erzählt Matthäus im Anschluss an Mk 16,1-8, aber mit einzelnen Modifikationen:

- Während Markus „Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome“ zum Grab gehen sieht, hat Matthäus nur zwei Frauen im Blick: Maria Magdalena und „die andere Maria“ (Mt 28,1).
- Während nach Markus (Mk 16,1f.) die Frauen vorhaben, den Leichnam zu salben, was aber nach der Salbung Jesu in Bethanien nicht mehr nötig ist (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13) und auch Fragen der logistischen Plausibilität aufwirft, sind die Frauen nach Matthäus auf dem Weg zu einem Trauerbesuch am Grab des geliebten Toten (Mt 28,1).
- Während nach Markus die Frauen erst auf dem Weg überlegen, wer ihnen den Stein wohl wegwälzen werde (Mk 16,2), tritt dieses Problem bei Matthäus, der einen Weg zum Friedhof schildert, nicht auf.
- Während nach Markus die Frauen sehen, dass der Stein weggewälzt ist (Mt 28,4), schildert Matthäus ein Erdbeben durch das Erscheinen eines Engels, das zum Wegrollen des Steines führt (Mt 28,2f.). – mit der besonderen Pointe, dass die römischen Soldaten in Ohnmacht fallen (Mt 28,4), während die galiläischen Frauen dem Engelwort standhalten (Mt 28,5).
- Während nach Markus das leere Grab zum Ort der Auferstehungsverkündigung wird (Mk 16,7), ist es nach Matthäus der Stein, der ins Rollen kam: Der Engel macht ihn zu seinem Lehrstuhl (Mt 28,2).
- Während nach Markus die Frauen so erschüttert sind, dass sie fliehen und schweigen (Mk 16,7), führen nach Matthäus die Frauen den Auftrag, den ihnen der Engel erteilt, sofort aus (Mt 28,8).

Matthäus lässt den Markusbericht plausibler und dramatischer erscheinen, hält aber am Grundduktus fest: Das leere Grab ist ein Zeichen für die Auferstehung Jesu von den Toten.

b. Der Weg der Frauen am Ostermorgen zum Grab setzt ihre Rolle bei der Kreuzigung und beim Begräbnis Jesu voraus.

- Im Gegensatz zu den Zwölf harren die Frauen – wenn auch in sicherer Entfernung – beim Kreuz Jesu aus (Mt 27,55f. par. Mk 15,10.). Sie sind Zeuginnen seines Todes.
- Weil die Frauen beim Kreuz geblieben sind, wissen sie auch, wo er, durch Joseph von Arimathäa, begraben worden ist (Mt 27,57-61 par. Mk 15,42-47).

Das volle und das leere Grab⁵⁷ steht für die Realität des Todes wie der Auferstehung Jesu (vgl. 1Kor 15,3f.). Die Frauen sind die – einzigen – Zeugen, die den Zusammenhang aus eigener Anschauung verbürgen können. Dieses Motiv hat Matthäus durch die Einfügung der Christophanie Mt 28,19f. noch konsequenter als Markus entfaltet.

c. Die Engelsbotschaft ist genau auf das urchristliche Credo (1Kor 15,3-5) abgestimmt

- Der erste Hinweis gilt der Identifizierung Jesu als des Gekreuzigten (Mt 28,5 par.

⁵⁷ Vgl. Th. Söding, Das volle und das leere Grab. Zur theologischen Bedeutung einer schwierigen Ostertradition, in: Pastoralblatt 57 (2005) 67-72.

Mk 16,6). Der Auferstandene ist kein anderer als er.

- Der zweite Hinweis gilt dem (leeren) Grab (Mt 28,6 par. Mk 16,6). Er ist das Zeichen, dass Jesus wirklich tot und auferstanden ist.
- Der dritte Hinweis gilt der Auferstehung (Mt 28,6f. par. Mk 16,6f.). Sie allein erklärt das leere Grab
- Der vierte Hinweis gilt den Erscheinungen des Auferstandenen (Mt 28,7 par. Mk 16,8).

Im Kanon erscheint dadurch das Credo als Antwort der Glaubenden auf die Verkündigung des Evangeliums.

Die Botschaft des Engels ist genau auf die erzählte Situation abgestimmt:

- auf die Suche der Frauen (Mt 28,5 pa. Mk 16,6), die Ausdruck ihrer Liebe zu Jesus ist,
- auf den unerklärlichen Umstand des leeren Grabes, dessen sich die Frauen nach Matthäus, die Botschaft des Engels von der Auferstehung im Ohr, vergewissern sollen (Mt 28,6).
- auf die Erfüllung ihres Auftrages, Brücke zwischen Jesus und den elf Jüngern zu sein (Mt 28,7f.).

Das leere Grab erscheint nicht als Beweis für die Auferstehung Jesu, sondern als Zeichen, dass die Glaubwürdigkeit der Botschaft unterstreicht, wenn man an den totenerweckenden Gott glaubt und der Verheißung Jesu Vertrauen schenkt.

b) Die Erscheinung des Auferstandenen

a. Der Auferstandene bestätigt die Botschaft des Engels und bestärkt damit die Intention der Frauen, den Jüngern die Auferstehung zu verkündigen.

b. Die Frauen reagieren uneingeschränkt angemessen:

- Sie erkennen Jesus an seinem Gruß sofort als denjenigen, der ihnen verkündet worden war.
- Sie gehen zu Jesus und beten ihn fußfällig an – wie die Magier aus dem Osten das Messiaskind in der Krippe angebetet haben (Mt 2,1-11).

c) *Die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa (Mt 28,16-29)*

a. Mt 28,16-20 schlägt den Bogen zurück zu Mt 1,1-23 (vgl. Kap. 1). Der verheißene Immanuel (Jes 7,14), geboren von Maria (Mt 1,23), erscheint nach seinem Tod als Auferstandener seinen Jüngern, um sich ihnen und allen, zu denen sie gesandt sind, als derjenige zuzusagen, der Gott mit ihnen ist. Durch diesen Rahmen wird die gesamte Geschichte des Lebens und Leidens Jesu, die dazwischen eingespannt ist, als Offenbarung Gottes unter den Menschen zu ihrem Heil erhellt, als durch das Gericht hindurch erfolgt.

b. Die Ostererscheinung greift auf das ganze Evangelium zurück.

- Das „Galiläa der Heiden“, der Hauptschauplatz des öffentlichen Wirkens Jesu (Mt 4,23), wird zum Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen und zum Ausgangspunkt der Völkermission.
- Der Berg der Erscheinung erinnert an den der Predigt Jesu, auf die Mt 28,19 zurückverweist.
- Die elf Jünger, denen Jesus erscheint, sind diejenigen die Jesus schon während seines irdischen Wirkens zu Jüngern berufen und zur Verkündigung des Evangeliums berufen hat (Mt 10). Die Zwölf stellen den Anspruch Jesu auf ganz Israel dar. Er Auferstandene hält daran fest. Israel wird nicht abgetan, sondern das Gottesvolk wird ausgeweitet: Die Völker haben Zutritt; durch die Taufe erlangen sie Bürgerrecht.
- Dass die Jünger zwar niederfallen, aber zweifeln (Mt 28,17)⁵⁸, entspricht ihrem Kleinglauben, von dem Jesus nach Matthäus oft spricht. Dass der Auferstandene sie nicht wegen ihrer Schwäche demütigt, sondern auf sie zugeht, ist eine kleine Geste, die der großen Linie seines gesamten Wirkens entspricht.
- Die Taufe „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ ist nicht einfach die von Johannes verheißene Taufe „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer“ (Mt 3,11); das ist vielmehr die gesamte Sendung Jesu, die erst mit der Parusie beendet sein wird. Die Taufe, die Jesu Jünger spenden sollen, konzentriert diese Sendung, stellt sie dar und eignet sie (sakramental) denen zu, die umkehren und glauben: Die Taufe führt in die Gemeinschaft mit Gott hinein, wie Jesus ihn verkündet hat. Die ganze Sendung Jesu läuft auf die Taufe zu, weil sie auf die Vermittlung der rettenden Gemeinschaft mit Gott zuläuft; auf das Eingehen ins Reich Gottes, das jetzt schon zugesagt werden kann.
- Die Lehre der Jünger vergegenwärtigt – und aktualisiert – alles, was Jesus gelehrt hat, heißt: seine gesamte Verkündigung, besonders die Bergpredigt.

c. Mt 28,16-20 krönt das matthäische Osterevangelium.

- Maria von Magdala „und die andere Maria“ (Mt 28,1) hören im leeren Grab die Stimme des Engels, der ihnen aufträgt, die Jünger an die Verheißung Jesu zu erinnern, dass er ihnen nach Galiläa vorangehe (Mt 28,7).

⁵⁸ Die Einheitsübersetzung schönt: „Und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel“. Ebenso die Lutherbibel: „Und als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder; einige aber zweifelten.“

- Beide Frauen begegnen auf dem Weg, ihren Auftrag auszufüllen, dem Auferstandenen selbst, der den Auftrag wiederholt (Mt 28.9f.).

d. In Mt 28,16-20 bleiben zwar die Frauen unerwähnt, weil nur die von den Zwölfen übriggebliebenen elf Jünger im Blick stehen, die vorösterlich ausgesendet waren (Mt 10) und es nun nachösterlich werden, aber die Komposition des Matthäus stellt die Frauengeschichte mit dem leeren Grab voran, um zu zeigen, dass der Weg der Jünger nach Galiläa, der zur Völkermission führt, nicht voraussetzungslos war, sondern auf der Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen und die Offenbarung an sie beruhte.