

Der Lehrer der Gottesherrschaft

Die Reden Jesu im Matthäusevangelium

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2017/18

Vorlesungsplan

	1. Einführung Verstehenszugänge und Lektüreinteressen
18. 10.	1.1 Jesus als Lehrer: Didaktische Christologie im Neuen Testament
	1.2 Matthäus als Evangelist: Der Schüler Jesu in der Lehre der Kirche
	1.3 Lehren als Reden: Das Programm der Jüngerschaft im Matthäusevangelium
	2. Überblick: Die Reden Jesu als Rückgrat matthäischer Theologie
25. 10.	2.1 Reden als Handeln: Die Heilssendung Jesu in Wort und Tat nach Matthäus
	2.2 Komposition als Redaktion: Akoluthie, Struktur und Genese der Reden Jesu im Matthäusevangelium
[1. 11.	Allerheiligen]
	3. Die Bergpredigt (Mt 5-7): Gottes und der Menschen Gerechtigkeit
8. 11.	3.1 Zuspruch als Anspruch: Der Duktus der matthäischen Bergpredigt
	3.2 Einladung als Berufung: Die Seligpreisungen (Mt 5,3-12) als programmatische Eröffnung der Bergpredigt
15. 11.	3.3 Ethik als Christologie: Die Rolle Jesu in der Bergpredigt
	3.4 Jüngerschaft als Lernweg: Die Weisungen Jesu in die Nachfolge
22.11.	3.5 Gehorsam als Erfüllung: Das Gesetz als Maßstab
	4. Die Aussendungsrede (Mt 10): Die Mission Jesu auf dem Weg seiner Jünger
29. 11.	4.1 Aufbrechen als Ankommen: Der Duktus der matthäischen Aussendungsrede
	4.2 Sendung als Auftrag: Das matthäische Profil des vorösterlichen Missionsauftrages

- 4.3 Armut als Segen:
Die Regeln Jesu als konkretes Evangelium
5. Die Gleichnisrede (Mt 13):
Die Geheimnisse der Gottesherrschaft
6. 6. 5.1 Lehre als Interaktion:
Komposition und Genese der Gleichnisrede Mt 13
- 5.2 Offenbarung als Verhüllung:
Die Gleichnistheorie nach Matthäus
13. 12. 5.3 Jesus als Gleichnis:
Die indirekte Christologie von Mt 13
- 5.4 Kirche als gemischte Gesellschaft:
Ekklesiologische Perspektiven der Gleichnisrede Mt 13
6. Die Gemeinderede (Mt 18):
Konfliktmanagement in der Jüngerschaft
20. 12. 6.1 Erfahrung als Provokation:
Der Duktus der matthäischen Gemeinderede
- 6.2 Vollmacht als Dienst:
Der Auftrag zur Versöhnung nach der Gemeinderede Mt 18
7. Die Endzeitrede (Mt 23-25)
Orientierung an der Zukunft
10. 1. 7.1 Ende als Anfang:
Der Duktus der matthäischen Endzeitrede
- 7.2 Wehe als Warnung:
Die Polemik gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 23)
17. 1. 7.3 Katastrophe als Chance:
Die Apokalypse Jesu nach Matthäus (Mt 24)
24. 1. 7.4. Barmherzigkeit als Kriterium:
Die Stunde der Wahrheit im Jüngsten Gericht (Mt 25)
8. Auswertung:
Impulse aus dem Matthäusevangelium
31. 1. 8.1 Der Lehrer als Retter:
Der christologische Impuls
- 8.2 Lehren als Lernen:
Der didaktische Impuls
- 8.3 Glaube als Nachfolge:
Der ekklesiologische Impuls

Die Vorlesung beginnt mittwochs in GA 03/149 pünktlich um 8.30 und endet gleichfalls pünktlich um 10.00 Uhr.

Thomas Söding

Der Lehrer der Gottesherrschaft. Die Reden Jesu im Matthäusevangelium

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Jesus verkündet nach Matthäus das Evangelium vorzugsweise als Lehrer. Er ist ein messianischer Didaktiker. Von der Bergpredigt (Mt 5-7) über die Aussendungs- (Mt 10), die Gleichnis- (Mt 13) und die Gemeinderede (Mt 18) zieht sich der Bogen bis zur Endzeitprophetie (Mt 23-25). Auf diese Weise entsteht ein Kompendium der Lehre des Christseins an der Schnittstelle von Juden- und Heidenchristentum – nicht in Form eines Katechismus, sondern in Form einer Erzählung, die aufleben lässt, was Jesus seinen Jüngern mit auf den Weg der Verkündigung gegeben hat (Mt 28,16-20).

Das Matthäusevangelium zeichnet ein christologisches Portrait Jesu als Lehrer, der sich weniger über Hoheitstitel und Glaubensformeln als über Prophetie und Weisheit, Heilsverkündigung und Ethik, Nachfolge und Sendung definiert. Deshalb klärt die Matthäusexegese, welchen theologischen Rang Lehren und Lernen haben, welche Rollen Lehrerinnen und Lehrer, Schülerinnen und Schüler einnehmen und welche Wechsel es zwischen den Rollen geben muss - dies alles nicht theoretisch, sondern praktisch, aus dem Vollen der Reich-Gottes-Botschaft heraus.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verwendet die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der Matthäusexegese fordert sie den Primat der Synchronie von der Diachronie, die gesammelte Aufmerksamkeit für die Rückbindung Jesu an das Zeugnis der Bibel Israels und die Öffnung der erzählten Lehre Jesu für die Orientierungssuche der jungen Gemeinden.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Matthäusexegese fordert sie die methodische Einbeziehung des synoptischen Vergleichs, der konzentrierten Aufmerksamkeit für Korrelationen mit der Situation der Gemeinden und die Suche nach der persönlichen Handschrift des Evangelisten.

Im Matthäusevangelium lässt die historisch-kritische Exegese den Rückbezug zu Jesus, die kanonische die Zugehörigkeit zur Heiligen Schrift erkennen.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz historisch-kritischen und kanonischen Lesens des Neuen Testaments. Sie vermittelt die Fähigkeit selbstständiger philologischer, historischer und theologischer Orientierung in dem Evangelium, das am wirkungsmächtigsten geworden ist. Sie führt zur Auseinandersetzung mit zentralen Themen und typischen Lehrformen Jesu. Sie vermittelt die Fähigkeit, eine exegetisch begründete Rollentheorie der Didaktik zu rekonstruieren.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien. Zwei werden vom Dozenten entwickelt:

- der freie Vortrag, der den biblischen Text diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist;
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Reden WS201718 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das die *basics* in komprimierter Form darstellt;
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der wichtigsten Texte,
 - eine Powerpointpräsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.

Das wichtigste Medium ist das dritte: die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im *MagTheol* kann die Vorlesung in M 17 eingebracht werden. Sie wird dann Gegenstand der MAP; die individuelle Studienleistung ist dann ein Essay.

Im *BA* wird die Vorlesung entweder in M II eingebracht (Fachgespräch), oder sie wird in M VII (individuelle Studienleistung: Essay) mit dem Hauptseminar „Diakonie im Neuen Testament“ (Seminararbeit) kombiniert.

Im *MEd* neuer Ordnung (ab 2013) wird die Vorlesung in M B oder D eingebracht; individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Im *MA* wird die Vorlesung entweder in M IV oder in M VI in die MAP eingebracht; individuelle Leistung ist ein Essay.

Die Vorlesung wird im *Optionalbereich* im Modul „„Religion und Leben - Mission in einer pluralen Welt“ mit dem Hauptseminar „Diakonie im Neuen Testament“ (Mi 10-12) kombiniert.

Nach freier Wahl ist in einer Veranstaltung eine „große“ Studienleistung in Form einer schriftlichen Hausarbeit von ca. 15 Seiten, in der anderen eine „kleine“ Studienleistung in Form eines Essays von ca. 10.000 Zeichen nachzuweisen.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Donnerstag 14-15 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Die Essaythemen werden persönlich in der Sprechstunde festgelegt.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Facebook: www.facebook.com/neues.testament.

Literaturhinweise

Übergreifende Darstellungen

- Byrskog, Samuel, *Jesus the only teacher, didactic authority and transmission in ancient Israel, ancient judaism and the Matthean community*, Stockholm 1994.
- , *Jesus as Messianic Teacher in the Gospel According to Matthew: Tradition History and/or Narrative Christology*, in M. Müller – H. Tronier (Hg.), *The New Testament as Reception*, Sheffield 2002, 83-100.
- Dormeyer, Detlev, *Jesus als Lehrer und Modell weisheitlichen und prophetischen Lernens. Sozialgeschichtliche, texttheoretische und erfahrungsbezogene Zugänge zur Wortverkündigung Jesu von Nazareth*, in: H. Ulonska (Hg.), *Die Bibel: Erleben, Verstehen, Weitersagen. Elementare und neue Zugänge zur Bibel*, Rheinbach-Merzbach 1994, 13-38.
- Karrer, Martin, *Der lehrende Jesus - Neutestamentliche Erwägungen*. In: ZNW 83 (1992) 1-20.
- Maier, Friedrich W., *Jesus. Lehrer der Gottesherrschaft*, Würzburg 1965.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, *Jesus als Lehrer der Gottesherrschaft und die Weisheit. Eine Problemskizze*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53 (2001) 116-132.
- Riesner, Rainer, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien - Überlieferung (WUNT 2)*, Tübingen 1988.
- Schröter, Jens, *Jesus als Lehrer nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 53 (2001), 116-132.
- Söding, Thomas, *Kommt zu mir. Die Botschaft des Matthäusevangeliums*, Stuttgart – Maria Laach 2016 (Erstausgabe 2009).
- , *Das Matthäus-Evangelium. Exegese und Predigt. Anregungen zum Lesejahr A*. Würzburg 2001.
- , *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg - Basel - Wien, 2. Auflage 2012.
- Tropper, Veronika, *Jesus Didáskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte*, Frankfurt am Main [u.a.] 2012.
- Yieh, John Yueh-Han, *One Teacher. Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*, (BZNW 124), Berlin - New York, 2004.
- Überdies die Kommentare zum Matthäusevangelium von Ulrich Luz, Joachim Gnllka, Hubert Frankemölle, Eduard Schweizer, Rudolf Schnackenburg, Alexander Sand.

Die Bergpredigt (Mt 5-7)

- Becker, Hans-Jürgen/Ruzer, Serge (Hg.), *The sermon on the mount and its Jewish setting*, Paris 2005.
- Betz, Hans Dieter, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985.
- , *Bergpredigt und Sinaitradiation. Zur Gliederung und zum Hintergrund von Matthäus 5-7*, in: ders., *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie*, (WUNT 42), Tübingen 1987, 333-384.
- , *The Sermon on the Mount. Commentary on the Sermon on the Mount Including the Sermon on the Plain (Matthew 5.3 - 7.27 and Luke 6.20-49)* (Hermeneia), Minneapolis 1995.
- Bornkamm, Günther, *Der Aufbau der Bergpredigt*, in: ders., *Studien zum Matthäus-Evangelium*, (WMANT 125), Neukirchen-Vluyn 2009, 43-58.

- Feldmeier, Reinhard, Verpflichtende Gnade. Die Bergpredigt im Kontext des ersten Evangeliums, in: ders., „Salz der Erde“. Zugänge zur Bergpredigt (BTSP 14), Göttingen 1998, 15-107.
- Greenman, Jeffrey, The Sermon on the Mount through the centuries, Grand Rapids 2007.
- Hengel, Martin, Die Bergpredigt im Widerstreit, in: ThBeitr 14 (1983) 53-67
- , Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: ders., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II (WUNT.1 109), Tübingen 1999, 219-292.
- , Leben in der Veränderung. Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt, in: ders., Jesus und die Evangelien, Kleine Schriften V, (WUNT.1 211), Tübingen 2007, 205-216.
- Lambrecht, Jan, Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7; Lk 6,20-49), übers. L. Hug, Stuttgart 1984.
- Neumann, Nils, Die Anschaulichkeit der Rede Jesu. Ein Beitrag zur Rhetorik der Bergpredigt, in: D. Senior (Hg.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity, (BETHL 243), Leuven - Paris - Walpole, MA 2011, 621-636.
- Pokorný, Petr, Die Bergpredigt / Feldrede als supra-ethisches System, in: K. Wengst – G. Saß (Hg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. FS W. Schrage, NeukirchenVluyn 1998, 183-193.
- Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI, Jesus von Nazareth. Bd. 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, Freiburg - Basel - Wien 2007.
- Schnackenburg, Rudolf (Hg.), Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 107), Düsseldorf 1982.
- Schrage, Wolfgang, Bergpredigt und Christologie, in: J. Mrázek/J. Roskovec (Hgg.), Testimony and Interpretation. Early Christology in Its Judeo-Hellenistic Milieu. Studies in Honour of Petr Pokorný, (JSNT.S 272), London - New York 2004, 171-188.
- Stock, Klemens, Nur einer ist euer Lehrer, Christus, nur einer ist euer Vater, der im Himmel (Mt 23,8-10). Personale Beziehungen als Fundament des Handelns nach der Bergpredigt, in: Biblical Exegesis in Progress, Old and New Testament Essays, (AnBib 176), Roma 2009, 299-333.
- Strecker, Georg, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen ²1985 (¹1984).
- , Das Gesetz in der Bergpredigt - die Bergpredigt als Gesetz, in: T. Veijola (Hg.), The Law in the Bible and in its Environment, Helsinki 1990, 109-125.
- Vahrenhorst, Martin, Die Bergpredigt als Weisung zur Vollkommenheit. Noch ein Versuch, die Struktur und das Thema der Bergpredigt zu finden, in: V.A. Lehnert/U. Rösen-Weinhold (Hg.), Logos - Logik - Lyrik, Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes. Festschrift für Klaus Haacker (ABG 27), Leipzig 2007, 115-136.
- Weder, Hans, Die Rede der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985.
- Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.), Er stieg auf den Berg und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), Stuttgart 2012.
- Wengst, Klaus, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010.
- Wick, Peter, Volkspredigt contra Gemeinderegel? Matthäus 5-7 im Vergleich zu Matthäus 18: Kirche und Israel 13 (1998) 138-153.
- Zeilinger, Franz, Zwischen Himmel und Erde: Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5- 7, Stuttgart 2002.

Thomas Söding

Zeller, Dieter, Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5-7) und der hellenistische Gesetzgeber, in: L. Schenke (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch, Stuttgart 1988, 299-317.

Die Aussendungsrede (Mt 10)

Cuvillier, Elian, La construction narrative de la mission dans le premier évangile. Un déplacement théologique et identitaire, in: D. Senior (Hg.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity (BETHL 243), Leuven - Paris - Walpole, MA 2011, 159-175.

Dobbeler, Axel von, Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums, in: ZNW 91 (2000) 18-44.

Fuchs, Albert, Die synoptische Aussendungsrede in quellenkritischer und traditionsgeschichtlicher Sicht, in: SNTU.A 17 (1992), 77-168.

Giesen, Heinz, Jesu Sendung zu Israel und die Heiden im Matthäusevangelium, in: Ch. Niemand (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Festschrift für Albert Fuchs (LPhThB 7), Frankfurt am Main 2002, 123-156.

Keith, Pierre, L'envoi en mission selon Mt 10,5-15: à propos de quelques affirmations contraires, in: D Böhler/I. Himbaza/Ph. Hugo (Hg.), L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker (OBO 214), Fribourg - Göttingen 2005, 143-151.

Lohmeyer, Monika, Der Apostelbegriff im Neuen Testament. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden, (SBB 29), Stuttgart 1995, 379-386.

Luz, Ulrich, Die Jüngerrede des Matthäus als Anfrage an die Ekklesiologie oder: Exegetische Prolegomena zu einer dynamischen Ekklesiologie, in: K. Kertelge/T. Holtz/C.-P. März (Hg.), Christus bezeugen. Für Wolfgang Trilling, Freiburg 1990, 84-101.

Tomson, Peter J., Das Matthäusevangelium im Wandel der Horizonte: vom „Hause Israels“ (10,6) zu „allen Völkern“ (28,19), in: L. Doering/H.-G. Waubke/F. Wilk (Hgg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft, Standorte - Grenzen - Beziehungen, (FRLANT 226), Göttingen 2008, 313-333.

Robinson, James M., From Safe House to House Church: From Q to Matthew, in: ders., The Sayings Gospel Q, Collected Essays (BETHL 189), Leuven - Dudley, MA 2005, 629-644.

Jesu Gleichnisrede über die Gottesherrschaft (Mt 13,1-53)

Alkier, Stefan, Himmel und Hölle. Zur Kontextualität und Referenz gleichnishafter Rede unter besonderer Berücksichtigung des Gleichnisses vom Fischnetz (Mt 13,47-50), in: R. Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu, Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, (WUNT.1 231), Tübingen 2008, 588-602.

Bornkamm, Günther, Die Gleichnisrede (13,1-52), in: ders., Studien zum Matthäus-Evangelium, (WMANT 125), Neukirchen-Vluyn 2009, 339-378.

Hagner, Donald A., Matthew's Parables of the Kingdom (Matthew 13:1-52), in: R.N. Longenecker (Hg.), The Challenge of Jesus' Parables, (MMNTS), Grand Rapids 2000, 102-124.

Münch, Christian, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium (WMANT 104), Neukirchen-Vluyn 2004.

Rohmer, Céline, Valeurs et Paraboles. Une lecture du discours en Matthieu 13, 1-53, Pendé 2014.

Roloff, Jürgen, Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13,1-52 (BThSt 73), Neukirchen-Vluyn 2005.

Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh, 2007.

Die Gemeinderede (Mt 18)

Bornkamm, Günther, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, in: ders., Studien zum Matthäus-Evangelium, (WMANT 125), Neukirchen-Vluyn 2009, 79-93.

Dobbeler, Stephanie von, Die Versammlung „auf meinen Namen hin“ (Mt 18:20) als Identitäts- und Differenzkriterium, in: NT 44/3 (2002), 209-230.

Dormeyer, Detlev/Grilli, Massimo, Gottes Wort in menschlicher Sprache. Die Lektüre von Mt 18 und Apg 1-3 als Kommunikationsprozess, (SBS 201), Stuttgart 2004.

Ebner, Martin, Ein Skandal! Oder: Weichenstellungen für eine notwendige Umkehr. Rezeptionsästhetische Lektüre von Mt 18,1-20, in: W. Eisele/Ch. Schaefer/H.U. Weidemann (Hg.), Aneignung durch Transformation, Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald (HBS 74), Freiburg - Basel - Wien 2013, 99-125.

Grundeken, Mark R.C., Community Formation in Matthew. A Study of Matthew 18,15-18, in: D. Senior (Hg.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity (BETHL 243), Leuven - Paris - Walpole, MA 2011, 453-463.

Hermant, Dominique, Structure littéraire du "Discours communautaire" de Matthieu 18, in: RB 103/1 (1996) 76-90.

Hysten, Susan E., Forgiveness and Life in Community, in: Interp. 54/2 (2000), 146-157.

Kampen, John I., Communal Discipline in the Social World of the Matthean Community, in: J. Hills u.a. (Hgg.), Common Life in the Early Church. Essays Honoring Graydon F. Snyder, Harrisburg 1998, 158-174.

Koch, Stefan, Rechtliche Regelung von Konflikten im frühen Christentum, (WUNT.2 174), Tübingen 2004.

Konradt, Matthias, "Whoever humbles himself like this child...". The Ethical Instruction in Matthew's Community Discourse (Matt 18) and Its Narrative Setting, in: R. Zimmermann/J.G. van der Watt (Hgg.), Moral Language in the New Testament, The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings, (WUNT.2 296) (KNntE 2), Tübingen 2010, 105-138.

Luther, Susanne, Sprachethik im Neuen Testament. Eine Analyse des frühchristlichen Diskurses im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und im 1. Petrusbrief, (WUNT.2 394), Tübingen 2015.

Marguerat, Daniel, Mise en discours et mise en récit en Matthieu 18, in: C. Clivaz u.a. (Hgg.), Écritures et réécritures, La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010 (BETHL 248), Leuven - Paris - Walpole, MA 2012, 299-318.

Park, Jeongsoo, Sündenvergebung im Matthäusevangelium. Ihre theologische und soziale Dimension, EvTh 66/3 (2006), 210-227.

Schenk-Ziegler, Alois, Correctio fraterna im Neuen Testament. Die „brüderliche Zurechtweisung“ in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften, (FzB 84), Würzburg 1997.

Thomas Söding

Stuhlmacher, Peter, Leben unter der Vergebung, in: U. Mittmann-Richert/Fr. Avemarie/G.S. Oegema (Hgg.), *Der Mensch vor Gott: Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*, Festschrift für Hermann Lichtenberger zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2003, 161-168.

Walter, Nikolaus, Zum Kirchenverständnis des Matthäus, in: ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, (WUNT.1 98), Tübingen 1997, 118-143.

Endzeitrede (Mt 23-25)

Arnold, Matthieu/Dahan, Gilbert/ Noblesse-Rocher, Annie (Hgg.), *La parabole des talents (Matthieu 25, 14-30) (LeDiv 242) (EHEX 2)*, Paris 2011.

Broer, Ingo, Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24:1-28, in: NT 35 (1993), 209-233.

—, Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25,31-46, in: SBAB.NT 41, Stuttgart 2007, 11-35.

—, Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24,1-28, in: SBAB.NT 41, Stuttgart 2007, 209-233.

Dschulnigg, Peter, Israel. Kennt das Matthäusevangelium eine abschliessende Heilsverheissung für Israel?, in: ders., *Studien zu Einleitungsfragen und zur Theologie und Exegese des Neuen Testaments*, hg. v. : B. Kowalski/R. Höffner/J. Verheyden (BiTS 9), Leuven - Paris - Walpole, MA 2010, 159-162.

Eltrop, Bettina, Das Jüngste Gericht im Horizont von Gerechtigkeit, Liebe und Solidarität. Mt 25,31-46 von seinen alttestamentlichen Bezugstexten her gelesen, in: BiKi 63/4 (2008) 219-225.

Esler, Philip F., Intergroup Conflict and Matthew 23: Towards Responsible Historical Interpretation of a Challenging Text, in: BTB 45/1 (2015), 38-59.

Fricke, Michael, Wer ist der Held des Gleichnisses? Kontextuelle Lesarten des Gleichnisses von den Talenten, in: BiKi 63/2 (2008) 76-80.

Gnilka, Joachim, Apokalyptik und Ethik. Die Kategorie der Zukunft als Anweisung für sittliches Handeln, in: H. Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg 1989, 464-481.

Hahn, Ferdinand, Die eschatologische Rede Matthäus 24 und 25, in: L. Schenke (Hg.), *Studien zum Matthäusevangelium*, Festschrift für Wilhelm Pesch, (SBS), Stuttgart 1988, 107-126.

Harb, Gertraud, Die eschatologische Rede des Spruchevangeliums Q. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Q 17,23-37, (BiTS 19), Leuven - Paris - Walpole, MA 2014.

Huber, Konrad, Zu Amt und Ämtern im Matthäusevangelium, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, (QD 239), Freiburg / Basel / Wien 2010, 34-71.

Lau, Markus, Geweißte Grabmäler. Motivkritische Anmerkungen zu Mt 23.27-28, in: NTS 58/4 (2012), 463-480.

Locker, Markus, Reading and Re-reading Matthew's Parable of the Talents in Context, in: BZ 49/2 (2005) 161-173.

Luz, Ulrich, The Final Judgment (Matt 25:31-46): An Exercise in "History of Influence" Exegesis, in: D. Bauer/M.A. Powell (Hg.), *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies (SBL.SyS)*, Atlanta 1996, 271-310.

- , Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, Heuchler! Ja und Nein zu einem schwierigen Text, in: Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage, Neukirchen-Vluyn, 1998, 265-276.
- Marguerat, Daniel, Quand Jésus fait le procès des juifs. Matthieu 23 et l'antijudaïsme, in: ders., L'aube du christianisme, (MdB 60), Genève - Paris 2008, 333-354.
- Suh, Joong Suk, Das Weltgericht und die Matthäische Gemeinde, in: NT 48/3 (2006), 217-233.
- Viviano, Benedict Thomas, Social World and Community Leadership: The Case of Matthew 23:1-12,34, in: Trinity - Kingdom - Church. Essays in Biblical Theology, (NTOA 48), Freiburg - Göttingen 2001, 196-212.
- Wengst, Klaus, Aspects of the Last Judgment in the Gospel according to Matthew, in: H.G. Reventlow (Hg.), Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition (JSOT.S 243), Sheffield 1997, 233-245.
- , Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 2004.

1. Einführung

Verstehenszugänge und Lektüreinteressen.

a. Das Matthäusevangelium ist in jeder Bibelausgabe der Auftakt des Neuen Testaments.¹ Dies ist von Anfang an im kanonischen Prozess angelegt. Bereits die ältesten Papyrussammlungen sehen immer Matthäus an der Spitze. Daraus folgt, dass kein anderes Evangelium die Liturgie und Katechese, die Spiritualität und Ethik, die Theologie und Didaktik der Kirche so stark geprägt hat wie Matthäus. Die Spitzenstellung hängt nicht am Alter (obwohl Matthäus lange Zeit auch als das ältesten Evangelium galt), sondern an der Programmatik:

- Matthäus beginnt sein Evangelium mit einem Stammbaum Jesu und verwurzelt so, anachronistisch gesprochen, das Neue im Alten Testament (Mt 1,1-18).
- Matthäus beendet sein Evangelium mit dem Missionsauftrag des auferstandenen Jesus, dass seine Jünger alle Völker zum Glauben und zur Taufe führen sollen (Mt 28,16-20), und öffnet so die erzählte Erinnerung an Jesus programmatisch für die Entwicklung der urchristlichen Mission und Theologie.
- Matthäus bereitet die Verkündigung Jesu didaktisch so auf, dass sie auf biblisch-theologischer Grundlage eine überzeugende Lebensperspektive für den Alltag und den Festtag öffnet. Hier spielen die Reden Jesu eine Schlüsselrolle. Sie offenbaren die Vollmacht und das Recht Jesu (Mt 7,29). Sie sind kompakt und programmatisch; sie sind theologisch stimmig und ethisch anspruchsvoll; sie öffnen die Vergangenheit der Lehre Jesu für die Gegenwart gläubigen Lebens in der Nachfolge Jesu.

An allen drei Stellen öffnen sich Zugänge zum Lesen und Verstehen; alle drei begründen und leiten Lektüreinteressen; alle drei beziehen sich aufeinander, indem sie einander wechselseitig begrenzen und bestärken.

b. Die Exegese hat drei wesentliche Dimensionen:

- die philologische Analyse des Textes,
- die historische Rekonstruktion der Ereignisse, die sie voraussetzen, und der Konstellationen, in denen sie überliefert worden sind,
- die theologische Interpretation der Aussagen in ihren genuinen Kontexten und im Lichte ihrer Rezeption.

Im Fall des Matthäus verlangt dies:

- die Rekonstruktion der Texte in ihrer Komposition und Struktur aus der Geschichte der Überlieferung heraus,
- die Recherche, welche Reflexe der Verkündigung Jesu sie einfangen und auf welchen Wegen sie ins Matthäusevangelium gelangt sind,
- die Deutung der Texte von dem ihnen innewohnenden Anspruch her, mit einem Problembewusstsein, das durch die Wirkungsgeschichte geschärft wird (Hans-Georg Gadamer).

Die Reden sind Paradebeispiele einer solchermaßen historisch-kritischen und kanonischen Exegese.

¹ Vgl. *Th. Söding*, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg i. Br. 2008 (2005), 273-277.

c. Das aktuelle Interesse an der Matthäusexegese und speziell an den Jesusreden erklärt sich aus der Notwendigkeit, in einer Gesellschaft religiöser Freiheit und in einer Kirche nachlassender Glaubensbindung die Frage nach Identität und Reform, Religionsalphabetisierung und Kommunikationskompetenz neu zu beantworten. Matthäus bietet sich an – nicht weil dort die Antworten parat lägen, aber weil durch eine hermeneutisch aufgeschlossene Lektüre im Dialog mit dem Text zentrale Fragen schärfer gestellt, gängige Antwort kritischer geprüft und neue Ansätze fundierter entwickelt werden können.

1.1 *Jesus als Lehrer:*
Didaktische Christologie im Neuen Testament

a. Jesus ist selbstverständlich ein großes, vielleicht das wichtigste Thema im christlichen Religionsunterricht. Üblicherweise werden von der Grundschule an von den Gleichnissen und Wundern über die Bergpredigt und die Jüngerunterweisungen bis zum Letzten Abendmahl und zur Kreuzigung Jesu wesentliche Aspekte der Reich-Gottes-Botschaft Jesu erschlossen, mit traditionell starker Berücksichtigung des Matthäusevangeliums. Charakteristisch ist, im Zuge einer „Christologie von unten“ den Zusammenhang mit dem Auferstehungsglauben und der Gottessohnschaft zu rekonstruieren.

b. Das Matthäusevangelium unterstützt eine solche Didaktik, die Bildung fördert, um das Recht, zu wissen, mit der Freiheit, zu glauben, zu vermitteln, weil es selbst das Christentum als Bildungsreligion formiert. Es treibt aber keine „Christologie von unten“ oder „von oben“, sondern „von vorne“: Jesus wird aus der Dynamik der Verheißungsgeschichte Israels verstanden, die sich nur *sub specie Dei* erschließt. Jesus ist deshalb in seinem Wirken und Leiden der „Immanuel“, der „Gott mit uns“ (Mt 1,23: Jes 7,14), so wie er in seiner Auferstehung zurück an seine Lehre als jüdischer Messias verweist (Mt 28,19f.).

c. Charakteristisch ist, dass Jesus nach dem Matthäusevangelium selbst Lehrer ist – und zwar in einem eminenten Sinn, der sich nur im Raum des Monotheismus und unter den Vorzeichen der voll entfalteten Christologie erschließt (Mt 23,8ff.). Jesus ist nicht *ein*, sondern *der* Lehrer, weil er in seiner Lehre nicht nur das vermittelt, was auch unabhängig von ihm als Weisheit und Wissen aufgebaut worden ist, sondern weil er (nicht nur alternative, sondern) eschatologische Fakten schafft, die er lehrend erschließend. Dadurch ist das Lehren integraler Bestandteil seines Heilswirkens.

d. Die Lehre Jesu hat, wie die Reden zeigen, zahlreiche Themen: vom Reich Gottes (bei Matthäus meist: Reich der Himmel) über die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bis zum Endgericht.

- Keine einzige Rede befasst sich explizit mit christologischen Debatten – die durchaus geführt werden, aber nicht, weil Jesus selbst Hoheitstitel und Messiasatzen zum Gegenstand seiner Lehre machte, sondern weil er mit christologisch kodierten Erwartungen konfrontiert wird, zu denen er sich verhalten muss (vgl. Mt 11,2-6; 16,13-23 u.ö.).
- Jede Rede ist aber Christologie pur: weil nach Matthäus nur Jesus als Christus so lehren kann, wie er im Evangelium tut: mit der Thematik des Reiches Gottes (vgl. Mt 4,17), mit der Autorität des Messias (vgl. Mt 7,28f.), mit dem Anspruch des Gottessohnes (Mt 21,12-32).

Im Spiegel der Reden zeigt sich, dass die Christologie nicht um sich selbst kreisen darf, sondern theozentrisch und soteriologisch orientiert sein muss (Mt 12,15-21: Jes 42,1-4).

e. Die entscheidende christologische Frage lautet, weshalb der „Immanuel“ als Lehrer auftritt, die entscheidende hermeneutische, weshalb das Lehren ein integraler Bestandteil der Verkündigung Jesu ist. Die Antwort wird im Matthäusevangelium nicht theoretisch besprochen, aber praktisch gegeben.

- Jesus setzt nach Matthäus (wie nach allen Evangelien) auf den Glauben (Mt 8,10 u.ö.). Der Glaube aber will verstehen, wie Anselm von Canterbury formuliert hat: *credo ut intelligam*. Der Glaube will nicht nur die Welt und das Geheimnis Gottes, er will auch sich selbst verstehen. Sonst wäre der Glaube blind. Im Lehren kommt die Wahrheit des Glaubens zur Sprache, zu der in Freiheit Ja oder Nein gesagt werden kann. Das Bekenntnis und die Praxis des Glaubens beruhen auf Erkenntnis. Die vermittelt die Lehre.
- Jesus ist als Messias nach dem Matthäusevangelium ein Mann der Tat: Er lässt aber nicht nur Taten sprechen, sondern auch Worte wirken. Seine Lehre schafft die Möglichkeit einer qualifizierten Stellungnahme; sie öffnet die Räume einer neuen Begegnung; sie stellt eine Wirklichkeit vor Augen, die Jesus verkündet, verkörpert und verwirklicht.
- Mit seiner Lehre will Jesus überzeugen; sie ist nicht nur eine interessante Information über religiöse Angelegenheiten, sondern ein aus der messianischen Sendung Jesu selbst heraus ergehendes Wort der Einladung, die überlegt und begründet angenommen werden soll.

Die grundlegende Bedeutung des Lehrens macht aus dem Evangelium kein Dogma, zeigt aber, dass jedes Dogma, das seinen Namen verdient, im Evangelium gründet.

f. Weil Jesus der einzig wahre Lehrer ist, kann kein Lehrer in seiner Nachfolge die Stellung Jesu einnehmen. Keiner seiner Nachfolger ist selbst der Retter; jeder kann durch sein Lehren, wie Jesus gelehrt hat, an der Rettung von Menschenleben durch Jesus teilhaben. Das Lehren im Namen Jesu umschließt diese Selbstrelativierung, die erst ein realistisches Selbstbewusstsein von Lehrerinnen und Lehrern begründet, die wissen, dass sie zeitlebens Schülerinnen und Schüler bleiben, und wollen, dass alle, die sie lehren, so lernen, dass sie ihrerseits lehren können: auch ihre Lehrerinnen und Lehrer.

Literatur:

Th. Söding, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016.

1.2 *Matthäus als Evangelist:*
Der Schüler Jesu in der Lehre der Kirche

a. Die gesamte Alte Kirche hält den in Mt 9,9 (diff. Mk 2,13ff. par. Lk) und Mt 10,3 (par. Mk 3,18; Lk 6,15; vgl. Apg 1,13) genannten Apostel Matthäus für den Verfasser. Diese Tradition lässt sich bis auf eine von Eusebius überlieferte Mitteilung des Papias zurückführen (*hist. eccl.* 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.²

Die „Worte“ (*ta logia*) beziehen sich nach herrschender Forschungsmeinung nicht auf eine (oder die) Logienquelle, sondern auf das Evangelium, allenfalls eine Grundschrift desselben. Papias stellt zwei Behauptungen auf:

1. Matthäus hat sein Werk auf Aramäisch verfasst.
2. Das kanonische Matthäusevangelium verdankt sich einer der zahlreichen Übersetzungen.

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

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

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

Die Papias-Notiz lässt sich in ihrer traditionellen Form nicht nach modernen Maßstäben als historisch verlässliche Angabe ansehen.

c. Deshalb die Folgerung:

Der Verfasser des Evangeliums ist nicht der Apostel Matthäus. Die Zuschreibung kann aus Mt 9,9-13 gewonnen sein – oder der Abschnitt spiegelt die besondere Bedeutung des Zöllners Matthäus für den Verfasser wider.

Im Übrigen gibt es nur Vermutungen.

Der Verfasser ist kein Heidenchrist³, sondern ein Judenchrist. Er ist fest in der Gemeindefradition verwurzelt und lässt sich nicht zuletzt durch ihren Gottesdienst inspirieren (Mt 6,9-13). Vermutlich gehört er zu einer Schule christlicher Schriftgelehrter (Mt 23,24; U. Luz). In Mt 13,52 könnte er ein kleines Selbstportrait zeichnen: „ein Schriftgelehrter, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist und einem Menschen gleicht, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt.“

Die Zuschreibung an „Matthäus“, die alt ist und durch die Überschriften in den Papyri belegt ist, erklärt sich am leichtesten, wenn es einen indirekten Bezug zum Apostel Matthäus gibt, der durch die auf ihn übertragene Levi-Perikope ein menschliches Gesicht und den Ansatz einer Biographie erhält.

² Anders übersetzt freilich *Josef Kürzinger*, Papias von Hierapolis und die Evangelien des NT, Regensburg 1983, 103.

³ So aber *Georg Strecker*, Der Weg der Gerechtigkeit (FRLANT 82), Göttingen ³1971 (¹1962): Die universalistischen Motive seien redaktionell, die israeltypischen traditionell. Diese These scheint nur in einer kurzen Phase zu Beginn der „Redaktionsgeschichte“ plausibel.

d. In der kanonischen Biographie wird Matthäus als Jünger – als Schüler – Jesu stilisiert, der dadurch zum (schriftgelehrten) Lehrer wird, dass er in seinem Evangelium dem Lehrer Jesus ein Denkmal setzt. Sein Evangelium ist deshalb als didaktischer Text auf verschiedenen Ebenen rezipiert worden:

- Das Evangelium erzählt die Lehre Jesu im Zusammenhang seiner ganzen Lebens- und Leidensgeschichte unter dem Vorzeichen der Bibel Israels in der Perspektive von Ostern.
- Das Evangelium erzählt die (idealtypische) Geschichte seines Autors, der in die Jüngerschaft berufen und dadurch zum Schriftsteller geworden ist.
- Das Evangelium erzählt, wie es gelesen werden will, so dass im Lernen das Lehren begründet wird: weil die von Jesus selbst intendierten Rezeptionen gesteuert werden.

Die kanonische Biographie darf nicht ohne weiteres historisiert werden, ist aber nicht ohne historische Anhaltspunkte entstanden und hat ihrerseits Geschichte gemacht: nämlich das Nachdenken darüber angestoßen, wie wichtig das Lehren in der Kirche ist wie sehr sich ein Mensch durch die Nachfolge ändern kann und wie stark Menschen motiviert werden sollen, ihrerseits die Bibel zu lesen.

e. Die Adressaten des Matthäus sind in ihrer Mehrzahl griechischsprachige Christen, die weder Aramäisch noch Hebräisch verstehen. Die legendarischen Stoffe werden von hellenistischen Judenchristen und von Heidenchristen überliefert worden sein.

Allerdings ist das Matthäusevangelium stark durch jüdische Traditionen geprägt: Gesetzesfrömmigkeit wird hochgehalten (Mt 5,17ff.); Heidenmission ist ein Diskussionsthema (Mt 10,5f.; 15,24; aber dann Mt 28,16-20). 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.

Vieles spricht für Syrien als Entstehungsort: „Nazoräer“ (Mt 4,24; Mt 2,23) ist die (Selbst-)Bezeichnung der Christen in Syrien; Vokalisation *raka* Mt 5,22 („Tor“; „Trottel“); Bekanntschaft des Evangelisten sowohl mit dem Markusevangelium als auch mit Q als auch mit z.T. sehr altem Sondergut; Bezeugung durch die Didache; gemischte Gemeinden mit starken judenchristlichem Anteil; erheblicher jüdischer Bevölkerungsanteil. Innerhalb Syriens ist am ehesten an Antiochia (Luz) oder Damaskus (Gnilka) zu denken.

f. *Terminus a quo* der Entstehungszeit ist (nach der Zwei-Quellen-Theorie) das Markusevangelium. Für eine Entstehung nach 70 spricht vor allem auch Mt 22,7.

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. Gnilka: um 80; Luz: kurz nach 80; Kümmel: 80-100; Lohse: um 90).

g. Vieles spricht für Syrien als Entstehungsort: Mt 4,24; Mt 2,23: „Nazoräer“ als Bezeichnung der Christen in Syrien; Vokalisation *raka* Mt 5,22 („Tor“; „Trottel“); Bekanntschaft des Evangelisten sowohl mit dem Markusevangelium als auch mit Q als auch mit z.T. sehr altem Sondergut; Bezeugung durch die Didache; gemischte Gemeinden mit starken judenchristlichem Anteil; erheblicher jüdischer Bevölkerungsanteil. Innerhalb Syriens ist am ehesten an Antiochia (Luz) oder Damaskus (Gnilka) zu denken.

1.3 *Lehren als Reden:*

Das Programm der Jüngerschaft im Matthäusevangelium

a. Die Vorlagen des Matthäusevangeliums lassen sich zum Teil besser als die des Markusevangeliums bestimmen, weil die Zwei-Quellen-Theorie eine erste grobe Unterscheidung erlaubt.

- 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 *Q* rezipiert Matthäus israelbezogene Traditionen palästinischer Judenchristen, die inzwischen freilich hellenistisch-judenchristlich und heidenchristlich dominierte Räume erreicht haben.
- Das *Sondergut* enthält einerseits sehr alte Traditionen, die nach Palästina weisen (z. B. 20,1-16; 21,28-31), andererseits legendarische Stoffe, die hellenistischen Geist atmen (z. B. 17,24-37; 27,3-10).

Matthäus hat weit mehr Überlieferungen gesammelt als Markus, weil er in einer anderen Situation mehr Zugänge zu anderen Erinnerungen anderer Gruppen an Jesus gehabt hat.

b. 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?

Mit seinem Evangelium beantwortet Matthäus diese Fragen – auf der Basis des Markusevangeliums und damit einer narrativen Christologie, die auf die Einheit von Vollmacht und Ohnmacht, Wirken und Leiden, Leben, Tod und Auferstehung setzt.

c. Die Jünger sind bei Matthäus so gezeichnet, dass sie „transparent“ für die nachösterliche Gemeinde werden.⁴ Gerade die Reden werden von Matthäus so komponiert, dass sie nicht nur den Blick zurück in die Geschichte der Verkündigung Jesu lenken, sondern das Fenster weit für die Gegenwart der matthäischen Gemeinden öffnen, in der die Nachfolge Jesu gelebt, das Wort Jesu also konkretisiert werden soll. Umgekehrt ist das Matthäusevangelium so angelegt, dass es die Autorität Jesu zur Geltung bringen will: Die nachösterlichen Christusgläubigen sollen sich an der Nachfolge Jesu orientieren, wie Matthäus sie paradigmatisch und programmatisch darstellt. Die kirchliche Lehre soll ihren Anhaltspunkt und ihr Maß, ihren Themen und Inhalte in der Lehre Jesu finden. Damit sind Weiterungen nicht ausgeschlossen; aber das Kriterium ihrer Auswahl und Anpassung wird klar. Die didaktische Kompetenz, die Jesus nach Matthäus seinen Jüngern vermitteln will, zielt genau darauf.

⁴ Vgl. Ulrich Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993.

d. Die Jünger sind im Spiegel des Matthäusevangeliums durchaus wissbegierige und lernfähige lernwillige Schüler Jesu. Sie fragen – und verstehen, weil sie von Jesus Antworten erhalten, mit denen sie etwas anfangen können. Jesus seinerseits will, dass sie hören und verstehen und erteilt ihnen deshalb seine Lektionen.

Allerdings sind die Jünger – ein Charakteristikum des Matthäusevangeliums – „kleingläubig“ (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 17,20; 16,8): Sie glauben, sind aber im Glauben schwach; sie zweifeln, aber sie verzweifeln nicht, sondern hoffen; sie bemühen sich, aber nicht immer mit Erfolg; sie schießen übers Ziel hinaus, aber in bester Absicht; sie verstehen nicht, aber wollen lernen; sie versagen, aber sie wollen besser werden. Dieser Kleinglaube ist nicht nach Ostern mit einem Mal verschwunden. Er bleibt präsent – auch in der Kirche des Matthäus.

Zum didaktischen Programm Jesu nach Matthäus gehört deshalb, den Jüngern klarzumachen, dass und wie sie kleingläubig sind – aber dies nicht, um sie zu demütigen, sondern um sie zu befähigen, gleichwohl mit ihren Kräften auf die Kraft Jesu zu setzen, so dass er in ihnen, durch sie und mit ihnen zum Heil der Menschen und zum Aufbau der Kirche (Mt 16,18f.) wirken kann. Der Kleinglaube selbst wird zum Thema des Lehrens.

2. Überblick:

Die Reden Jesu als Rückgrat matthäischer Theologie

a. Nach allen Evangelien verkündet Jesus das Evangelium in Wort und Tat.

- Er setzt „Zeichen“ wie die Heilung von Kranken und die Befreiung von Dämonen, aber auch die Berufung von Jüngern und die Einsetzung der Zwölf oder die Gastmähler mit Zöllnern und Sündern.
- Er ist in den Evangelien aber ein Mann nicht nur der großen Gesten, sondern auch der großen Worte. Die Evangelien kennen verschiedene Redeformen:
 - den Disput mit Gegnern,
 - die Verständigung mit Freunden,
 - die Unterweisung von Jüngern.

In den synoptischen Evangelien sind die meisten Wortbeiträge Jesu kurz und pointiert. Ausnahmen bilden längere Reden, die meist an die Jünger, aber auch an das Volk gerichtet sind, nicht jetzt an die Gegner.

In keinem anderen Evangelium hält Jesus so viele und so lange Reden wie im Matthäusevangelium. Allenfalls ist ihm das Johannesevangelium an die Seite zu stellen. Dort sind aber lange Dialoge typisch, während die matthäischen Reden Jesu Monologe sind – freilich sehr kommunikative, weil Jesus immer die Menschen im Blick hat, zu denen er spricht.

b. Matthäus erzählt als Evangelist eine Geschichte: die Geschichte Jesu. Auch die Reden, die im Evangelium stehen, sind erzählte Reden. Sie bilden das Rückgrat der matthäischen Theologie.

- Von einer Theologie des Matthäus kann man nicht so sprechen, wie man von einer Theologie des Paulus spricht.
 - Der Apostel nutzt seine Briefe, um im eigenen Namen – mit Verweis auf die „Schrift“, auf das apostolische Bekenntnis und auch zuweilen auf die Verkündigung Jesu – seine eigenen Reflexionen über das Bekenntnis und die Praxis des Glaubens anzustellen.
 - Matthäus tritt nur selten aus seiner Erzählung heraus. Er lässt Jesus zu Wort kommen. Er hat aber als literarischer Regisseur das Heft des Handelns in der Hand. Im synoptischen Vergleich zeigt sich, wie er Jesusüberlieferungen, die er wie alle Evangelisten gesammelt hat, filtert und verstärkt. Dadurch entsteht ein besonderes Profil der Verkündigung Jesu bei Matthäus. Das prägt seine Theologie.

Die matthäische Theologie formt sich in der Überlieferung und Präsentation von Taten und Worten Jesu.

- Die Evangelien geben der nach-neutestamentlichen Theologie Nahrung, indem sie die Jesusgeschichte in Erinnerung halten, ohne die es keinen Zugang der christlichen Überlieferung zum Alten Testament, aber auch keine Basis für Christologie gäbe.

Die erzählten Reden Jesu zeigen, welche Inhalte die Lehre Jesu hat, die weiterzugeben Motiv und Mittel der urchristlichen Mission ist (Mt 28,18ff.).

c. 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.

d. 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.
- Andererseits vermittelt er der heidenchristlichen Welt ihr judenchristliches Erbe und führt sie zu den alttestamentlich-jüdischen Wurzeln zurück, die Jesus selbst hat.

In späterer Zeit ist diese Synthese zwischen Juden- und Heidenchristlichem kaum mehr gelungen.

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

f. Matthäus weiß Jesu Wirken programmatisch auf Israel konzentriert (Mt 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 Judentum, das sich nach der Tempelzerstörung unter der Ägide gemäßigter Pharisäer im Zeichen der Toraobservanz und der Synagogenfrömmigkeit konsolidiert, spitzt sich in der Christologie zu, dreht sich aber auch um das richtige Verständnis, die wahre Interpretation und die authentische Praxis des Gesetzes.

g. 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).

Wer dem folgt, lebt die „überfließend größere Gerechtigkeit“, die sich von derjenigen der Pharisäer und Schriftgelehrten qualitativ unterscheidet (5,20).

2.1 *Reden als Handeln:*

Die Heilssendung Jesu in Wort und Tat nach Matthäus

a. Die Gliederung des Matthäusevangeliums spiegelt die Dynamik der Sendung Jesu.

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 wahre 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 (11,1-16,12)	
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)	
- Die Verwerfung Jesu in Nazareth (13,54-58)	
- Die Ermordung des Täufers Johannes (14,1-12)	
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)	
- 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 (20,29-34)	
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)	
Rede Jesu über die Endzeit und das Weltgericht (24-25)	5. Rede Jesu
VI. Passion und Auferstehung Jesu (26-28)	
1. Die Passionsgeschichte (26-27)	
2. Die Auferstehungsbotschaft im leeren Grab (28,1-8)	
3. Erscheinung und Missionsbefehl des Auferstandenen (28,9-20)	

b. Die Gliederung zeigt nicht nur, wie Matthäus Verkündigung und Passion Jesu verbindet: sie zeigt auch, wie er Wort und Tat Jesu miteinander verknüpft. Signifikant ist die Komposition von Mt 4,23ff. (Summarium) – Mt 5-7 (Bergpredigt) – Mt 8-9 (Machtthaten) - Mt 9,35 (Summarium).

2.2 *Komposition als Redaktion:*

Akoluthie, Struktur und Genese der Reden Jesu im Matthäusevangelium

a. Die Reden haben eine je spezifische Thematik, deren Fokussierung und Abfolge signifikant sind:

Mt 5-7	Bergpredigt	Jüngerschaft	Gerechtigkeit
Mt 10	Aussendungsrede	Mission	Frieden
Mt 13	Gleichnisrede	Reaktionen	Himmelreich
Mt 18	Gemeinderede	Miteinander	Vergebung
Mt 23-25	Endzeit	Hoffnung	Barmherzigkeit

Die Reden bauen aufeinander auf: Wer Jünger sein will, wird geklärt (Mt 5-7); wer es ist, wird gesendet (Mt 18); wer gesendet wird, macht ambivalente Erfahrungen (Mt 13); wer in Auseinandersetzungen geführt wird, muss sich selbst zur wechselseitigen Vergebung untereinander verstehen (Mt 18); wer eine Gemeinschaft ist, die Schuld und Vergebung kennt, ist gewappnet, die Zukunft zu bestehen (Mt 23-25). Das Ethos der Hoffnung (Mt 23-25) ist das der Bergpredigt (Mt 5-7); die Friedensmission (Mt 13) muss durch das eigene Miteinander verifiziert werden (Mt 18); die ambivalenten Reaktionen (Mt 13) erfordern die Theologie und Ethik der Bergpredigt (Mt 5-7); sie lassen die Hoffnung nicht zuschanden werden, sondern schärfen ihr Profil (Mt 23-25). Die Leitbegriffe (Gerechtigkeit – Frieden – Vergebung – Barmherzigkeit) gehören zusammen und finden ihr Gravitationszentrum im „Reich der Himmel“ (Mt 4,13), dessen Nähe Jesus von Anfang bis Ende verkündet (Mt 4,17).

b. Alle Reden sind nach didaktischen Prinzipien strukturiert, so dass sie adressiert und pointiert sind:

Mt 5-7	Bergpredigt	Volk – Jünger
Mt 10	Aussendungsrede	Jünger
Mt 13	Gleichnisrede	Volk – Jünger
Mt 18	Gemeinderede	Jünger
Mt 23-25	Endzeit	Volk – Jünger

Durchweg sind vor allem die Jünger angeredet – die ihre Lektionen lernen sollen. Das Volk ist entweder direkt im Blick oder indirekt, so bei der Aussendungsrede und auch im Hintergrund der Gemeinderede. Durch diese Adressierung öffnet sich das Evangelium, das die Lehre Jesu in Erinnerung ruft, der Gegenwart derer, die es lesen, insbesondere wenn sie nachösterlich die Nachfolge leben.

c. Die Reden sind matthäische Kompositionen, die verschiedene Quellen miteinander verbinden, so dass neue Originale entstehen.

Mt 5-7	Bergpredigt	Q
Mt 10	Aussendungsrede	Mk; Q
Mt 13	Gleichnisrede	Mk; S
Mt 18	Gemeinderede	S
Mt 23-25	Endzeit	Mk; S, Q

3. *Die Bergpredigt (Mt 5-7):*

Gottes und der Menschen Gerechtigkeit

a. Die Bergpredigt ist die erste der erzählten Reden Jesu. Sie bietet eine Einführung in die Jüngerschaft. Das ergibt sich bereits aus ihrer Adresse.

b. Matthäus hat die Szenerie der Bergpredigt in gewollter Umständlichkeit gezeichnet, um dadurch die Verbindung zwischen der Jüngerethik und der universalen Verbreitung des Evangeliums samt seiner Moraltheologie darzustellen.

- Mt 5,1f.:
Jesus sieht das Volk und konzentriert sich deshalb auf seine Jünger, die er zuvor berufen hat (Mt 4,18-22 par. Mk 1,16-20) und hernach aussenden wird (Mt 10). Denn die Jünger sind nicht nur seine Boten in das Volk, sondern auch aus dem Volk erwählt, um „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ zu sein (Mt 5,13-16).
- Mt 7,28f.:
Jesus redet zu seinen Jüngern, aber das Volk hört, was er sagt, und soll es hören, um auf diese Weise gleich zweierlei zu erfahren:
 - wie gut die Frohe Botschaft ist
 - und wie schön die Zugehörigkeit zur Jüngerschaft ist.Das Staunen des Volkes ist eine positive Neugier, eine prinzipielle Offenheit, aber noch nicht jene Umkehr, jener Glaube und jene Nachfolge, zu der Jesus seine Jünger führt, damit die Seligpreisungen (Mt 5,3-12) ihnen gelten können.

Jesus ist in der Bergpredigt der Lehrer seiner Jünger, der als solcher in die Öffentlichkeit geht, um mit seiner Lehrer Zustimmung zu finden.

b. Das Volk, das am Fuß des Berges zusammenkommt, ist nach Matthäus von Jesus selbst zusammengeholt worden, der seine Verkündigung – anders als der Täufer Johannes – in Form der Zuwendung zu den Menschen in Galiläa lebt und dadurch weite Zusammenhänge erschließt:

- mit der Prophetie des Jesaja von der messianischen Heilszeit die Geschichte der Verheißung Israels (Jes 8,23 – 9,1),
- mit der Geographie der Umgebung Galiläas die großen Gebiete und offenen Grenzen des davidischen Reiches.⁵

Jesus holt das Volk nicht durch Appelle und Drohungen heran, sondern durch seine heilenden Worte und Taten. In seinem eigenen Verhalten gibt er vor, was er in der Bergpredigt fordert. Sein Ruf reicht bereits weiter, bis nach Syrien. Dieser Ruf eilt ihm und seinen seinen Jüngern voraus.

c. Was Mt 5-7 mitten im Leben Jesu ansiedelt, setzt Mt 28,16-20 österlich am Beginn der Jüngermission an. Sie sollen die Verkündigung Jesu verkündigen und die Taufe, die Johannes der Täufer verheißt hat, in der verwandelten Form der Taufe „mit Heiligem Geist und Feuer“ (Mt 3,11) spenden „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Die Angehörigen der Völker sollen durch die Taufe und die Übernahme der Lehre Jesu in dieselbe Position der Nähe zu Jesus treten, in der die Jünger, die sie missionieren, bereits sind.

⁵ Vgl. *Gerhard Lohfink*, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg - Basel - Wien 1988.

d. Jesus lehrt seine Jünger so, dass die Menge, die zuerst nur aus dem biblischen Israel kommt, verstehen kann, was er sagt, und ins Staunen gerät, um in die Nachfolge eingeladen und dann von den Worten der Bergpredigt direkt angeredet zu werden. Nach Mt 28,16-20 besteht das Missionsprogramm darin, dass die Völker in dieselbe Bewegung hineinkommen. Die Hermeneutik der Ethik Jesu passt nach Mt 5,13-16 genau zur Aufgabe der Jünger, „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ zu sein.

e. Die hermeneutischen Konsequenzen für den matthäischen Ansatz einer christlichen Ethik sind dramatisch:

- Der Bezug zu den Jüngern ist essentiell, aber nicht exklusiv, sondern positiv.
- Die Ethik gehört zum Evangelium, muss also verkündet werden.
- Die Ethik kann in ihrer Attraktivität der Heilsverkündigung nicht nachstehen. Das setzt Verbindungslinien voraus.
 - Im Verhältnis zu den Juden ist es die Treue Jesu – und der Gesetzeslehrer in seiner Nachfolge – zum Gesetz. Der Überfluss an Gerechtigkeit ist groß. Aber er wertet die Tora nicht ab, sondern auf.
 - Im Verhältnis zu den Völkern, das nach Matthäus erst durch Ostern virulent wird, ist die universale Geltung der Tora vorausgesetzt, die auf die universale Evangeliumsverkündigung abfährt.
 - In der Aussendungsrede setzt Jesus nach Mt 10 darauf, dass die allgemeine Tugend der Gastfreundschaft als Lebensgrundlage der Jünger auf Verkündigungsreise ausreicht und sogar zur Schwelle wird, über die sie mit der Friedensbotschaft in die Häuser derer gelangen, denen sie das Wort Gottes bringen wollen.

Die Frage, worin die Attraktivität der Ethik Jesu begründet gewesen sein kann und ist, lässt sich nur konkret an den einzelnen Mahnungen erweisen.

Nach Matthäus lehrt Jesus seine Jünger kein Sonder-, sondern ein Weltethos. Die Jünger sollen Vorbilder sein. Aber sie leben keine ethischen Grundsätze, die nicht für alle gelten würden – so wie auch das Evangelium der Himmelsherrschaft nicht nur eine kleine Herde erreichen soll, sondern alle Völker.

f. Dieser missionarische Impetus stößt – immer und auch heute⁶ – auf Widerstand, weil Überfremdung vermutet wird, steht aber unter dem (oft genug verfehlten) Anspruch auf Gewaltfreiheit und Überzeugungsarbeit in Sachen des Glaubens.

In der Fundamentalmoral kann man sich die Kommunikationssituation durch die Differenzierung von Genese und Geltung verdeutlichen, wird aber wahrscheinlich nicht ohne das Kantische Postulat Gottes als Begründung des Guten⁷ auskommen – und sich im Übrigen mit der Möglichkeit von humanitären Koalitionen auf der Basis gemeinsamer Werte mit Agnostikern und Andersgläubigen einlassen, die auch Jesus nicht verachtet hat.

⁶ Vgl. *Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003; *Peter Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Main 2007.

⁷ Kritik der praktischen Vernunft II 5 A 223-237.

3.1 *Zuspruch als Anspruch:
Der Duktus der matthäischen Bergpredigt*

a. Die Bergpredigt ist eine von Matthäus komponierte Rede, deren rhetorische Architektur entscheidende Hinweise auf die Deutung gibt.

5,1f.	Einleitung	
5,3-16	Die Adressaten:	Die Jünger in der Welt
	5,3-12	Die Seligpreisungen
	5,13-16	Die Aufgabe
5,17 - 7,12	Das Programm:	Die volle Gerechtigkeit
	5,17-20	Die Programmatik: Erfüllung des Gesetzes
	5,21-48	Die erste Konkretion: Antithesen
	6,1-18	Die zweite Konkretion: Gute Werke
	6,19 - 7,11	Die dritte Konkretion: Lebensweisheit
	7,12	Die Programmatik: Goldene Regel
7,13-27	Die Perspektive:	Leben mit der Weisung Jesu
	7,13f.	Die beiden Wege
	7,15-23	Gute und schlechte Früchte
	7,24-27	Das Haus auf Fels und das Haus auf Sand
7,28f.	Schluss	

b. Der Aufbau der Bergpredigt hat hermeneutische Konsequenzen:

- Jesus beginnt mit der Zusage der Gottesherrschaft, formuliert sie aber so, dass der Bezug zur Lebensführung deutlich wird. Die Verheißung wird durch die Ethik der Jüngerschaft nicht konditioniert, sondern konkretisiert.
- Jesus fährt fort, indem er sein Programm, die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch Erfüllung des Gesetzes, formuliert (Mt 5,13-17) und konkretisiert.
 - Die Erfüllung des Gesetzes unterstreicht beides: seine Treue zum Gesetz, als Jude unter Juden, und seinen messianischen Anspruch, das zu verkünden und zu verwirklichen, was das Gesetz bezeugen will, den wahren Willen Gottes, der im Kern Heilswille ist.
 - Die Antithesen sind, wie schon die Bezeichnung besagt, oft als Gegensatz zwischen Jesus und dem Gesetz und gar zwischen Christentum und Judentum aufgefasst worden. Dann wird aber die hermeneutische Programmatik von Mt 5,17-20 geleugnet. Jesus stellt sich nicht gegen das Gesetz, sondern erfüllt es: indem er herausarbeitet, was es als wahren Willen Gottes bezeugt.
 - Die guten Werke (Almosen, Beten, Fasten) stehen in einer langen und tiefen jüdischen Tradition, die von Jesus nicht zerstört, sondern weiter entwickelt wird, indem er sie in Zeichen der Herrschaft Gottes stellt.
 - Die Lebensweisheit bezieht sich auf den Umgang mit dem Alltag, nicht zuletzt mit begrenzter Zeit und begrenztem Geld. Sie ist ein Programm gegen Zelotismus und Enthusiasmus, für einen Realismus, der theologische Gründe hat.
 - Die Goldene Regel ist denkbar offen, aber darin genau so programmatisch, wie es die Bergpredigt insgesamt ist.
- Jesus schließt die Bergpredigt, indem er Bilder der Alternative malt, um die Notwendigkeit einer Entscheidung herauszuarbeiten: Weg – Frucht – Baum. Immer geht es um eine grundlegende Alternative und um eine Entscheidung für das Schwere, das das Bessere ist.

Das theologische Leitwort ist „Gerechtigkeit“. Es hat eine christologische Basis (Mt 3,15) und eschatologische Dimensionen (Mt 6,33; vgl. 6,6.10), aber auch eine ethische Dimension (Mt 5,20; 6,1), die mit der christologischen deshalb verbunden ist, weil Jesus lebt, was er verkündet, und mit der eschatologischen, weil die Gerechtigkeit selbst ein theologischer Heilsbegriff von moralischer Qualität ist.

d. Matthäus hat die Bergpredigt so gestaltet, dass er eine programmatische Rede aus der Logienquelle aufgenommen hat, die sich aus der Parallele mit Lk 6,20.49 erkennen lässt. Er stellt sie im Duktus des Evangeliums dort hin, wo eine erste Ausfaltung der Ethik erwartet werden darf. Er hat sie durch einige markinische Stoffe und viel Sondergut erheblich ausgebaut und aufgewertet.

Die redaktionelle Arbeit des Matthäus erklärt sich nicht nur aus Erweiterungen des Q-Textes, den Lukas relativ besser widerspiegelt, sondern auch aus der Integration zahlreicher weiterer Traditionen, die thematisch passen. Matthäus konkretisiert die Ethik. Das passt zu seinem Leitthema der Gerechtigkeit. Im Zentrum der Bergpredigt steht das Vaterunser.

Literatur zum vertieften Studium:

Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I/4, Neukirchen-Vluyn 2005, 51-87.

3.2 *Einladung als Berufung:*

Die Seligpreisungen (Mt 5,3-12) als programmatische Eröffnung der Bergpredigt

a. Die Seligpreisungen bilden den bestimmenden Auftakt der Bergpredigt.

- Sie benennen die Adressaten: die Jünger (Mt 5,1f.) und alle, die es werden wollen (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 an 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.

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.

b. 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.

c. Die Gattung der Seligpreisungen werden oft aus dem Gegensatz der Bibel zum Paganen und des Neuen Testaments zum Alten Testament begriffen. Das 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.

d. 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.

Die Christologie ist indirekt, aber stark.

e. 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.⁸

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. Nach Matthäus spricht Jesus vor dem Volk zu ihnen, so dass die Jünger in den Armen, aber auch die Armen als die Gesegneten erkennen können. Die Seligpreisungen führen die Jünger in ihre Sendung ein, die Weherufe bei Lukas 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.

Im Matthäusevangelium lädt Jesus zur Nachfolge ein, indem er zeigt, was es heißt, zur Jüngerschaft berufen zu sein.

g. 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, die 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 (vgl. 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 kann, als Prophet der Herrschaft Gottes, als Hirt des Volkes Gottes und als Heiland der Welt Gottes.⁹

⁸ 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.“

⁹ 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.“

3.3 Ethik als Christologie:

Die Rolle Jesu in der Bergpredigt

a. Jesus handelt in der Bergpredigt nicht Fragen der Christologie ab, was er dem Matthäusevangelium zufolge vielfach tut. Die Bergpredigt ist vielmehr in sich christologisch virulent.

- Jesus agiert als vollmächtiger Lehrer (Mt 5,1f.; 7,28f.). Sein Thema, die Gerechtigkeit Gottes, seine Autorität, die des Sohnes Gottes, und seine Wirkung, die Verheißung der Seligkeit der Gottesherrschaft, sprechen für sich. Sie begründen eine eigene, eschatologische Qualität, die so weder von den Schriftgelehrten noch von den Pharisäern je angestrebt worden ist.
- Jesus hat die Kompetenz, über die letzten Dinge und ihre erstrangige Bedeutung für die Gegenwart verbindlich zu sprechen.
 - Er sagt den Armen die Seligkeit des Gottesreiches zu (Mt 5,3-12). Er weist die Jünger in ihre Heilssendung ein (Mt 5,13-16).
 - Er identifiziert sich mit dem Gesetz (Mt 5,17-20).
 - Er setzt sich („Ich aber sage euch: ...“) von der Überlieferung der Alten, heißt: der pharisäischen Gesetzesauslegung ab, der Halacha (Mt 5,21-48).
 - Er lehrt seine Jünger zu beten (Mt 6,9-13).
 - Er lädt seine Jünger und alle, die hören wollen, ein, auf seine Art zu leben.
 - Er bahnt den steilen und schmalen Weg, der zum Himmelreich führt, und den breiten, der ins Verderben stürzt (Mt 7,13f.).
- Jesus setzt seine Fähigkeiten ein, um seinen Jüngern und indirekt dem ganzen Auditorium klaren Wein einzuschenken: Welche Aussicht bietet sich ihnen? Und welchen Ansprüchen müssen sie sich stellen?

Es geht in der Bergpredigt nicht nur um Optionen, sondern um Alternativen.

b. Die christologische Valenz verdichtet sich an zwei stark betonten Stellen.

- „Ich bin (nicht) gekommen, um ...“ (Mt 5,17): So spricht der Gesandte Gottes selbst. Er „ist gekommen“, um „Sünder zu retten“ (Mt 9,13), den faulen Frieden zu beenden (Mt 10,34f.) und in der Kulmination seines Dienstes sein Leben zu geben als „Lösegeld für viele“ (Mt 20,28 par. Mk 10,45). Die Worte liegen alle auf derselben Ebene einer Christologie der Heilssendung Jesu.

„Ich aber sage euch: ...“ ist das durchgängige Stilmerkmal der sog. Antithesen (Mt 5,21-48). Das $\acute{\epsilon}\ \acute{\omega}$ ist jedes Mal eigens betont.

- Es unterstreicht auch an anderen Stellen das außergewöhnliche persönliche Engagement Jesu (Mt 8,7), seine göttliche Autorität (Mt 10,16; 23,34) und Präsenz (Mt 14,27), seine Macht (Mt 12,27f.) und seine Passion (Mt 20,22; 26,39).
- Gott sagt mit voller Bedeutung: „Ich“ (Mt 11,10; 22,32).

Das „Ich“ vereinnahmt Jesus nicht als ein göttliches Ego, zeigt aber zweierlei:

- Das Evangelium kann man nicht beweisen, man muss es glauben: Jesus.
- Das Evangelium kann man aber auch glauben: um Jesu willen.

Der Bote steht für seine Botschaft ein. Er ist diese Botschaft. Ihre Glaubwürdigkeit hängt an ihm. Er selbst ist als Verkünder auch Verkündigter.

Jesus setzt sich mit seiner ganzen Person, mit seinem Leben für Gott, seine Gerechtigkeit und seinen Willen ein. Das ist der Pulsschlag der Christologie.

c. Zum Schluss wird die Christologie gebrochen. Wer zu Jesus „Herr“ sagt, ohne den Willen Gottes zu tun, ist ein Heuchler (Mt 7,21ff.). Denn Jesus setzt seine Messianität gerade für die Geltung des Gesetzes und die Rettung der Sünder, nicht zum Zweck der Selbstdarstellung oder Verzerrung im Eigeninteresse.

Mt 7,21	Der Grundsatz
Mt 7,22f.	Das Beispiel
22	Die schlechte Alternative
23	Das harte und gerechte Urteil Jesu

Die schlechte Alternative besteht in vorgeblichen Jüngern, die nur so tun, als ob sie Jesus als „Herrn“ verehrten, während sie aber durch ihre Taten ihr Bekenntnis als Heuchelei entlarven. Dass sie so effektiv waren, wie es die Aussendungsrede (Mt 10) ansprechen wird, rettet sie nicht. Es gilt dasselbe Kriterium wie im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46).

3.4 *Jüngerschaft als Lernweg*
Die Weisungen Jesu in die Nachfolge

a. Die Bergpredigt ist die grundlegende Schulung der Jünger Jesu.

- In der Bergpredigt informiert Jesus seine Jünger über die Kernthemen und die entscheidenden Wirkungen seiner Verkündigung.
- In der Bergpredigt nimmt Jesus seine Jünger mit auf den Weg der Nachfolge.
 - Die Seligpreisungen sind ein Portrait Jesu (Mt 5,3-12).
 - „Salz der Erde und „Licht der Welt“ sind die Jünger durch Jesus (Mt 5,13-16).
 - Sie sollen vorbildlich sein,
 - was die Erfüllung des Gesetzes anlangt (Mt 5,17-20.21-48),
 - was die guten Werken angeht: ohne Heuchelei (Mt 6,1-18),
 - was ein Leben jenseits von Geldgier und Sorge angeht (Mt 6,19 – 7,11),
 - was den rechten Weg angeht, der ins Himmelreich führt (Mt 7,13-27).

Vorbildlich werden sie durch die Nachfolge und Nachahmung Jesu.

- Die Nachfolge setzt Einsicht und Verstand voraus, aber auch Weitsicht und Entschlossenheit. Deshalb gehört die Schulung zur Nachfolge und die Bejahung der Weisung Jesu zu einem Verständnis seines Wortes, das sonst nur Gerede wäre.

Die Schulung der Jünger ist mit der Bergpredigt nicht abgeschlossen. Aber die weiteren Reden fügen nicht wesentliche neue Lehrinhalte denen der Bergpredigt hinzu; sie entfalten sie vielmehr und lassen an ihr neue Aspekte entdecken.

b. Matthäus hat diese Worte Jesu an seine Jünger im großen Schatz seiner Überlieferung gefunden und an ihren Platz in der Bergpredigt gestellt. Sie leiten von den Seligpreisungen (Mt 5,3-12) zu den sog. Antithesen über (Mt 5,17-20.21-48), die im Gebot der Feindesliebe gipfeln (Mt 5,43-48). Im Zwischenstück Mt 5,13-16 sagt der Evangelist, wie er sich die Kirche Jesu Christi (vgl. Mt 16,18) vorstellt: aus welcher Gnade sie lebt, welche Aufgabe ihr gestellt ist, welche Vollmacht sie besitzt und welche Last sie auf sich nimmt.

c. Die Antwort gibt der Evangelist nicht, indem er eine theoretische Abhandlung anfertigt, sondern indem er eine kleine Montage ebenso einfacher wie farbiger und tiefenscharfer Bilder vornimmt:

- Salz der Erde,
- Licht der Welt,
- Stadt auf dem Berge,
- Lampe auf dem Leuchter.

Diese Bilder der Jüngerschaft und damit indirekt der Kirche setzen eine bestimmte Lebens-Situation voraus. Es ist eine Lage, die für das 1. Jahrhundert nicht untypisch ist. Die Christen bilden eine Minderheit. Von den allermeisten ihrer Mitmenschen werden sie schlicht übersehen und überhört; von einigen werden sie aber auch verachtet, verleumdet und verfolgt (Mt 5,11). In dieser Lage sollen sie sich auf ihre Sendung konzentrieren.

d. Matthäus verfolgt zwei scheinbar gegenläufige, in Wahrheit aber hintergründig verbundene Linien.

- Die eine ist durchaus „elitär“. Die Christen sind eine Elite. Das lateinische Wort entspricht dem deutschen „Auswahl“. Die Christen sind "ausgewählt". Das meint: Sie sind von Gott selbst ausersehen und an ihren Platz gestellt worden. Diese Ekklesiologie ist heikel; sie schafft die Versuchung, auf die anderen herabzuschauen und sich für etwas Besseres zu halten. Aber: Von Erwählung im Sinne des Matthäus (und aller biblischen Autoren) zu reden, hat damit zu tun, dass die Jünger um ihr geradezu existentielles Angewiesensein auf Gottes Gnade wissen - dass sie darauf vertrauen, von Gott wirklich angenommen und mit einer Aufgabe betraut zu sein. Und: Ist die Bergpredigt, die den Jüngern geschenkt ist, nicht tatsächlich etwas Besonderes, etwas Einmaliges? Sind die Jünger nicht wirklich dadurch ausgezeichnet, dass sie jene Rede hören können, die Friedrich Dürrenmatt die "Rede der Reden" genannt hat? Müssen sie dann aber diese Worte Jesu nicht hochhalten und vor Vergleichgültigung schützen? Und können sie dies wirklich aus eigener Kraft - oder sind sie nicht vielmehr in allem darauf angewiesen, von Gott zum Zeugnis-Geben ausgesucht und befähigt zu sein?
- Hier setzt die andere Linie des Matthäus an. Sie ist ebenso missionarisch wie diakonisch. Die Kirche kann sich aus der Welt nicht zurückziehen, auch wenn sie sich nur wenigen verständlich machen kann und bei vielen auf Ablehnung stößt. Es bleibt für Matthäus vielmehr gültig, dass der Auferstandene (nach Mt 28,16-20) den Jüngern aufträgt, zu allen Völkern zu gehen, um sie durch Taufe und Lehre zu Jüngern zu machen. Der Evangelist meint, dass die Christen dies der Welt, in der sie leben (und an der sie Anteil haben) schuldig sind: die Frohe Botschaft zu verkünden. Mt 5,13-16 gibt zu verstehen, wie dies geschieht: ohne jene penetrante Rechthaberei, die nur das Zeichen einer inneren Schwäche ist (vgl. Mt 7,1-5), vielmehr im Wissen um die einzigartige Qualität der Botschaft (vgl. Mt 7,6) und in der Demut Jesu Christi selbst (vgl. Mt 5,3-12). Die Christen sollen ihre Taten sprechen lassen. Sie sollen so leben, wie Jesus es ihnen in der Bergpredigt sagt. Wenn ihnen dies in ihrer Gemeinschaft auch nur halbwegs gelingt, geht eine starke Leuchtkraft von ihnen aus. Ein Licht erstrahlt, das wärmt und anziehend wirkt. Mission durch Faszination - und Faszination nicht durch Effekthascherei, sondern durch Güte, also durch Gebete und Werke der Nächstenliebe: das ist die Berufung und die große Chance der Jüngerschaft. Für andere da zu sein, heißt sowohl, nach Kräften ihre Lebensverhältnisse zu verbessern, ihre sozialen, ökonomischen, familiären, persönlichen Konstellationen, heißt aber in all dem und darüber hinaus auch, ihnen die Gnaden-Wirklichkeit der Gottesherrschaft aufgehen zu lassen, also ihr Gottesbild und ihr Selbst-Bild ebenso wie das Bild ihrer Nächsten durch Jesus klären zu lassen und ihre Augen für das Heilende und Rettende der Gegenwart Jesu zu öffnen.

Die guten Werke sind „gut“, wenn sie nichts anderes beabsichtigen, als denen zugute zu kommen, die auf sie angewiesen sind. Matthäus denkt offenbar in erster Linie nicht an Mit-Christen, sondern an Nicht-Christen. Gerade dadurch, dass ihnen einfach nur Gutes getan wird, können sie gewonnen werden, Gott zu loben. Dieses Gotteslob in der Welt hervorzulocken, ist die eigentliche Berufung der Jüngerschaft.

Eine Kirche, die sich durch „gute Werke“ hervortut, ist eine starke Lichtquelle in der Welt. Ohne dieses Licht wäre es dunkel. Wo aber dieses Licht erstrahlt, und sei es nur durch wenige: dort verändert sich die Welt.

3.5 *Gehorsam als Erfüllung:
Das Gesetz als Maßstab*

a. Die Bergpredigt führt nicht nur an Brennpunkte christlicher Ethik, sondern auch an Brennpunkte des jüdisch-christlichen Dialoges, der seinerseits aus christlicher Sicht in erster Linie das Verhältnis von Altem und Neuem Testament zu erhellen hat.

b. Das Verhältnis ist traditionell strittig, weil Markion einen tiefgreifenden Gegensatz gesehen und als „Antithesen“ diskutiert hat, die auf eine Absage an das Alte Testament hinauslaufen (Tertullian, *adv. Marc.* 3,15). Matthäus hat er als zu jüdisch nicht akzeptiert, aber „Antithesen“ ist in der Auslegung zum Markenzeichen des ersten ethischen Hauptteils (Mt 5,21-48) geworden: „Ihr habt gehört, dass (zu den Alten) gesagt worden ist: ... Ich aber sage euch: ...“. Auch wenn Markion früh als Ketzer verurteilt worden ist, bleibt der Markionismus als Alternative und Kritik einer gesetzesfreundlichen Theologie relevant.¹⁰ Hebt das „Evangelium“ das „Gesetz“ auf – und sind die „Antithesen“ dafür Kronzeugen?

c. Von jüdischer Seite wird teils die Übereinstimmung der Bergpredigt mit der jüdischen Ethik der Zeit betont¹¹, teils die prinzipielle Differenz, die Jacob Neusner eingewendet hat, Jesus beanspruche in der Bergpredigt zwar Gesetzeskonformität, stelle aber seine eigene Stimme in den Vordergrund¹². Fällt die Ethik der Bergpredigt – nach eigenem Ermessen und im Blick anderer – aus dem Judentum heraus oder in es hinein?

Die Fragen sind für die christliche Ethik unter dem Aspekt der Vermittelbarkeit interessant, aber mehr unter dem der Quellen und Referenzen: Woher speist sie sich? Worauf bezieht sie sich? Wie prägt sie das?

3.5.1 Der Programmtext Mk 5,17-20

a. Ein Schlüsseltext ist Mt 5,17-20. Er ist die programmatische Eröffnung der Antithesen und leitet zu ihrem genaueren Verständnis an. Der Passus steht aber im Fokus des exegetischen Streits.

- Strittig ist die Frage der historischen Authentizität. Wo das Kriterium der „Unähnlichkeit“ (E. Käsemann) angelegt wird, gilt Mt 5,17-20 oft als Beispiel einer Rejudaisierung Jesu: Seine Gesetzeskritik werde unterminiert. Wo dieses Kriterium kritisiert wird (G. Theißen), ist Mt 5,17-20 ein Paradebeispiel für das Judesein Jesu.
- Strittig ist die Frage des Gesetzesverständnisses. Bedeutet, „Gesetz und Propheten zu erfüllen“, strikte Observanz (K. Wengst)? Oder Aufsprengen der Hülsen (U. Wilckens)? Strittig ist das Verständnis der Antithesen: Legen sie das Gesetz aus? Oder heben sie es auf?

¹⁰ Umfassend aufgearbeitet in: *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

¹¹ Die Bergpredigt: Jüdisches und christliches Glaubensdokument. Eine Synopse der Texte. Mit einer Einleitung hg. von G.B. Ginzler (Tacheles 3), Heidelberg 1985.

¹² Vgl. Jacob Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus (s. Anm. 4).

b. Der Passus Mt 5,17-20 ist dicht formuliert.

- Er hat von vornherein eine antithetische Struktur: „nicht ... sondern“ (V. 17) – „aber“ (V. 19b). Der Gegensatz wird aber nicht am Verhältnis Jesu zum Gesetz und den Propheten festgemacht, sondern am Verständnis Jesu, das die Jünger im Blick auf sein Verhältnis zu Gesetz und Prophetie haben sollen.
- Das „Ich“ der Selbstvorstellung in V. 17 spiegelt sich im doppelten Amen von V. 18 und V. 20.
Was Jesus vorlebt (V. 17) und vorgibt (V. 18f.), soll von seinen Jüngern nachgeahmt und weitergegeben werden (V. 20).
- V. 18 nennt in der Form einer apodiktischen Prophetie den Grund für die Stellung Jesu zum Gesetz wie zur Prophetie (V. 17) und für die angemahte Lehre und Praxis der Jünger.

d. Das Thema ist Jesu Verhältnis zum Gesetz und zu den Propheten (Mt 5,17). Beide stehen für die Heilige Schrift Israels (Mt 7,12; 11,13 [par. Lk 16,16]; 22,40), verstanden als Zeugnis des Wortes Gottes. Weil es um Ethik geht, fokussiert der Gedanke das Gesetz (V. 18) und die „Gebote“ (V. 19). „Gesetz“ und „Propheten“ gehören aber zusammen, weil Mose als Prophet gilt und die Propheten als Interpreten des Gesetzes gesehen werden.

Das Gesetz ist geschrieben. Es ist als solches sakrosankt. Es hat Dauer. Es gilt, solange die Zeit währt. Man kann es nicht portionieren und selektieren, sondern soll es in seiner Ganzheit erschließen. Der Grund wird hier nicht genannt, lässt sich aber erschließen: Die Autorität des Mose und der Propheten stehen im Rahmen der Verheißungsgeschichte Israels außer Diskussion. Die Autorität des Buchstabens erklärt sich aus der Inspiration der Prophetie.

e. Die hermeneutischen Leitkategorien sind

- „erfüllen“ (V. 17) im Gegensatz zu „auflösen“ (V. 17.19a)
- und „überfließen“ (V. 20) in Verbindung mit „tun“ und „lehren“ (V. 19b).

Das „Erfüllen“ (V. 17) ist bei Matthäus eine christologische Kategorie, die die Verheißung der Schrift nicht vereinnahmen, sondern vergegenwärtigen soll. Jesus ist der „Immanuel“ (Mt 1,22f. – Jes 7,14). Als solcher ist er einzig, wie Gott einzig ist, und erschließt „alles“ (Mt 3,15), wie Gott alles erschafft und erlöst. Das „Erfüllen“ ist also die eschatologische Verwirklichung der Verheißung Gottes durch das Gekommensein Jesu, das nicht nur seine Verkündigung (Mt 9,13 [par. Mk 2,17]; 10,34f. [par. Lk 12,51ff.]; 11,19 [par. Lk 7,34]), sondern auch seinen Tod (Mt 20,28 [par. Mk 10,45]) bestimmt. Das „Erfüllen“ ist die Erschließung des Sinns von Gesetz und Propheten nicht nur als Information über ihre Bedeutung, sondern als Verwirklichung ihrer Bedeutung. Das „Überfließen“ (V. 20) ist bei Matthäus eine Praxis und Lehre seiner Jünger. Sie profitiert von der eschatologischen „Erfüllung“, die eine „Überfülle“ produziert. Vom Überfluss sollen die Jünger leben und lehren. Der Vergleich mit den Pharisäern und Schriftgelehrten dient nicht deren Diskreditierung sondern er eine quantitative Steigerung meint. Er meint eine neue Qualität des Lebens und Lehrens. Das ist die „Gerechtigkeit“, die von Jesus mit der Gottesherrschaft gebracht, im Gebet erschlossen und im Reden wie im Tun verwirklicht wird.

Dieser „Überfluss“ führt dazu, dass das Gesetz zur Gänze bestehen bleibt und zur Gänze im Horizont der Gottesherrschaft neu verstanden und verwirklicht wird. Die Goldene Regel (Mt 7,12) und das Doppelgebot (Mt 22,40) bilden den Kompass.

3.5.2 Die fünfte und sechste Antithese (Mt 5,38-42)

a. Die fünfte und sechste Antithese bilden den Höhepunkt der Reihe. Die Feindesliebe bezeichnet in größter Konsequenz den Standpunkt der Moralität, steht aber auch im Brennpunkt der Kritik.

- Ist Gewaltlosigkeit würdelos, verantwortungslos, kraftlos?
- Ist Feindesliebe unrealistisch?

Die Kritik ist alt; aber es ist gerade der Widerspruch, der Jesu Ethik inspiriert. Die antithetische Form zeigt das Potential der Kontroverse.

b. Der Blick in die Synopse zeigt im Vergleich mit Lk 6,27-36 zweierlei:

- Die antithetische Form ist – hier wie sonst – ein matthäisches Spezifikum. Sie dient der Profilierung der Ethik Jesu im Gegenüber zur Tora – unter dem Vorzeichen der Erfüllung (Mt 5,17-20).
- Bei Lukas ist Gewaltverzicht Ausdruck der Feindesliebe. Matthäus differenziert und kombiniert, um zu akzentuieren.

Matthäus hat stark gestaltet.

c. Das Gebot der Feindesliebe, tradiert über die Redenquelle (Q), ist Urgestein und Herzstück der Ethik Jesu. Die Stellung in der matthäischen Bergpredigt und der lukanischen Feldrede zeigt, dass im Urchristentum diese zentrale Stellung gesehen und tradiert worden ist. Paulus reflektiert sie in Röm 12,9-21. Auch im johanneischen Konzept der Bruderliebe ist sie vorausgesetzt.

d. Die Feindschaften, die Jesu Gebot anspricht, sind so paradigmatisch ausgewählt und scharf zugespitzt, dass prinzipiell jede denkbare Feindschaft im Blick stehen muss. Es geht um

- religiöse Verfolgung (Lk 6,28; Mt 5,44),
- körperliche Gewalt, selbst wenn sie demütigen soll (Lk 6,28f.; Mt 5,39),
- wirtschaftliche Ausbeutung, auch wenn sie sich den Anschein des Rechts gibt (Mt 5,40),
- politisch-militärische Unterdrückung, auch wenn sie schier übermächtig scheint (Mt 5,41).

Jede denkbare Grenze der Feindesliebe wird überschritten: der Familie und Verwandtschaft, des Freundeskreises, der Glaubensgenossen, der (mehr oder weniger) Guten, der Angehörigen des eigenen Volkes (vgl. Lk 10,25-37).

e. Die Feindesliebe zeigt sich in den gleichfalls paradigmatischen Konkretisierungen

- als Fürbitte für die Verfolger (Lk 6,28 par. Mt 5,44) und Segnen der Blasphemiker (Lk 6,28) – als Gegensatz zum Verfluchen und zur Bitte um ihre Vernichtung durch Gottes Strafgericht,
- als aktiver Gewaltverzicht gegenüber erlittener Übermacht (Lk 6,29; Mt 5,38-42) – als Gegensatz dazu, Unrecht mit gleicher Münze heimzuzahlen,
- als selbstlose Unterstützung der Armen, auch wenn deren Bitten lästig fällt (Lk 6,30) – als Gegensatz zum Kalkül des *do ut des*,
- als engagierter Einsatz für das Gute (Lk 6,27.33) – im Gegensatz zu einem Mitmachen wie zur Resignation.

f. Das „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,24) begrenzt die Vergeltung; das „Ich aber sage euch“ aktiviert zur Versöhnung.

Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe umfasst innerhalb Israel Feindesliebe (Lk 19,17f.) und weitet sie aus (Lev 19,34). Das „Ich aber sage euch“ setzt sich von einer Auslegung ab, die aus Sorge um Gottes Gerechtigkeit die Grenzen der Erlösung zu eng zieht. Dafür gibt es Beispiele in Qumran.

g. In diesen Konkretisierungen erhellt die Feindesliebe als radikalisierte Nächstenliebe (Lev 19,17f.), die im Kontext der Gottesliebe steht (Mk 12,28-34 parr.). Sie ist nicht das Einverständnis mit Sünde und Schuld, schon gar nicht schwächliches Hinnehmen von Unrecht, sondern im Gegenteil starkes, aber deshalb auch leidensfähiges Eintreten dafür, Böses durch Gutes zu überwinden (Röm 12,21).

h. Die Feindesliebe ist theologisch begründet und motiviert:

- Der theologische *Grund* ist das Handeln Gottes selbst, der als Schöpfer und Erlöser permanent Feindesliebe praktiziert (Lk 6,35; Mt 5,45; vgl. Röm 5,5ff.).
- Das theologische *Motiv* ist die Nachahmung Gottes, die *imitatio Dei* (Lk 6,36; Mt 5,48), der die Verheißung ewigen Lebens gilt, des „Lohnes“, der in der Gotteskindschaft besteht.

In dieser Theozentrik ist die Feindesliebe Zustimmung zu der Liebe, mit der Gott auch die Ungerechten und Sünder liebt – ohne ihre Sünde gutzuheißen, aber auch ohne ihnen wegen ihrer Schuld seine Zuwendung zu entziehen.

i. Das Gebot der Feindesliebe ist angewandte Christologie.

- Einerseits ist es Jesus, der das Gebot – nach Matthäus im Gegensatz zur herrschenden Auslegung des atl. Liebesgebotes – der Feindesliebe aufstellt.
- Andererseits ist es Jesus, der das Gebot umfassend verwirklicht – vorbildlich in seinem Leiden, heilbringend in seiner Lebenshingabe aus reiner Liebe.

Durch die christologische Begründung kommt nicht nur die Vorbildlichkeit heraus, sondern auch die Begründung: weil Jesus die Feindesliebe Gottes garantiert und durch seine Lebenshingabe verifiziert.

j. Das psychologische Problem, das Sigmund Freud scharf markiert hat, besteht darin, dass blinde Aggressionen entwickelt, wer sich moralisch überfordert. Dieses Problem lässt sich wohl nur spirituell lösen: in der Nachfolge Jesu, die auf *seiner* Kraft setzt, in den Nachfolgern das Gute zu tun.

Das ethische Problem, das Fjodor Dostojewski (Die Brüder Karamasow) Iwan in den Mund legt, lautet, dass Feindesliebe letztlich Kumpanei mit den Tätern auf Kosten der Opfer sei. Dieses Problem, das häufig nicht gesehen wird, lässt sich nur soteriologisch lösen; weil derjenige, der selbst aus reiner Liebe die Schuld der anderen ertragen und vergeben hat, das Reich Gottes als umfassende Vollendung von Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17) verwirklicht.

k. Das Problem der Erfüllbarkeit der Bergpredigt und speziell des Gebotes der Feindesliebe bewegt Theologie und Kirche seit ältester Zeit. Eine erhebliche Verschärfung des Problems geschieht durch eine Emotionalisierung der Feindesliebe, die aber – in der Nachfolge Jesu – eine Praxis des Glaubens aus der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist und als solche eingeübt, ausgebildet, gefestigt werden kann. Sie setzt die Suche nach dem besten Weg der Verwirklichung nicht aus, sondern ein. Sie entspricht aber darin der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und der Gotteskindschaft der zu Erlösenden, dass sie an der Unbedingtheit der Bejahung, die Gott ihnen zuteil werden lässt, Anteil hat.

Literatur:

Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2012, 570-583.

4. Die Aussendungsrede (Mt 10):

Die Mission Jesu auf dem Weg seiner Jünger

a. Nachdem die Jünger bei Jesus in die Schule gegangen sind (Mt 5-7) und gelernt haben, wie er wirkt (Mt 8-9), sendet Jesus sie aus, um das Evangelium Gottes zu verbreiten. Dieser Zusammenhang ist basal: Die Sendung Jesu geht weiter. Wie, klärt der Text.

b. Der Aussendung geht die Einsetzung der Zwölf voraus (Mt 10,1-4). Die Zwölf symbolisieren den Anspruch und Zuspruch Jesu, ganz Israel zu sammeln, um das Gottesvolk in seiner ursprünglichen Ganzheit wiederherzustellen. Die Vollmacht, die Jesus den Zwölf überträgt, nehmen sie wahr, indem sie dem Auftrag Jesu Folge leisten.

c. Die Einsetzung der Zwölf ist ihrerseits eine Reaktion auf die Notwendigkeit, die Jesus sieht: seine Sendung (Mt 9,35) auszuweiten (Mk 9,36ff.): So viele Menschen des Evangeliums bedürfen, so wenige gibt es, die es verkünden. Deshalb sollen alle um „Arbeiter“ im „Weinberg“ (vgl. Mt 20,1-16) bitten – und Jesus geht voran, indem er mit der Auswahl und Aussendung der Zwölf Fakten schafft.

d. Die vorösterliche präludiert die nachösterliche Sendung der Jünger durch Jesus (Mt 28,16-20). Der Inhalt der Botschaft ändert sich nicht. Es ändern sich aber erstens der weltweite Horizont und zweitens die Taufe. Beides setzt die Auferstehung Jesu voraus.

4.1 *Aufbrechen als Ankommen:*

Der Duktus der matthäischen Aussendungsrede

a. Die Aussendungsrede scheint nach dem Auftakt, der eigentlichen Entsendung, ein wenig den Faden zu verlieren, verfolgt aber konsequent alle Facetten, die im Zuge einer Nachfolge zu bedenken sind, die sich der Sendung verpflichtet weiß.

Mt 10,5-15	Die Entsendung der Jünger
5-6	Die Adresse
7-8	Die Botschaft in Wort und Tat
9f.	Der Lebensstil der Boten
11-15	Die positiven und negativen Reaktionen
11f.	Die positiven Reaktionen
13ff.	Die negativen Reaktionen
Mt 10,16-23	Die Verfolgung der Jünger
16a	Die Sendung
16b	Die Tugenden der Jünger
17f.	Öffentliche Verfolgungsszenarien
19f.	Gegenwärtige Verheißung
21.22a	Familiäre Verfolgungsszenarien
22b.23	Zukünftige Verheißung
Mt 10,24-43	Die Leidensnachfolge der Jünger
24f.	Orientierung an Jesus
26-33	Furchtlose Verkündigung
34-39	Krise als Chance in der Familie und im eigenen Leben
40-43	Sendungsgemeinschaft mit Jesus

b. Der Duktus der Rede klärt sich, weil zuerst der Auftrag einschließlich der Ambivalenzen der Reaktionen beschrieben wird, danach die Unausweichlichkeit von Verfolgungen in einer Welt, wie sie ist, und schließlich die Haltung der Jüngerschaft eingehend beschrieben wird: als Leidensnachfolge in einem eschatologischen Horizont, der durch Katastrophen, das Gericht und die Verheißung der Vollendung charakterisiert ist. Der Schluss mit der Verkündigung (Mt 10,26-33) und der Sendungsgemeinschaft mit Jesus lenkt auf den Anfang zurück (Mt 10,5-8); die Verfolgungsszenarien extrapolieren die vorösterlichen Missionserfahrungen.

4.1.1 Der Gedankengang der Rede

a. Mt 10 beschreibt einen großen Aufbruch, der vorösterlich beginnt und auch nachösterlich die Mission bestimmt.

- Es ist keineswegs so, dass überall eitel Freude herrscht, wo die Jünger hinkommen, wenn sie die Frohe Botschaft bringen. Sie werden auf Zustimmung, aber auch auf Ablehnung stoßen.
- Die Zustimmung führt zu einer Verbindung, die Frieden stiftet, weil er angenommen wird (V. 13). Friede kann nicht einseitig diktiert, er muss angenommen und geteilt werden.
- Wenn der Friedensgruß nicht erwidert wird, muss die Konsequenz gezogen werden, ihn nicht aufzuzwingen, aber auch den Unterschied zwischen Krieg und Frieden zu wahren.
 - Das Abschütteln des Staubs von den Füßen (V. 14) ist ein gewaltloser Akt der Distanzierung (vgl. Mk 6,11; Lk 9,5; 10,10f.). Oft wird er als Ausdruck von Zorn und Verachtung gedeutet.¹³ Aber das widerspricht der Friedensmission. Deshalb zeigt die Geste, dass die Jünger von dort, wo sie unerwünscht sind, rein gar nichts mitnehmen wollen. Sie lassen sich nicht kontaminieren von dem Hass, der ihnen entgegenschlägt.
 - Diejenigen, die sich verweigern, werden vor das Gericht Gottes gestellt (V. 15) – wie aber die Jünger Jesu auch (Mt 25). Dieses Gericht ist nicht schon die Verdammnis, obwohl V. 28 oft so, auf die „Hölle“ gedeutet wird. Das Gericht ist aber notwendig für das eschatologische Heil.

Die Verweigerung des Friedensgrußes schmerzt, führt aber nicht zur Zurücknahme, sondern zeigt die Notwendigkeit und Dramatik der Sendung.

Wie die Weiterführungen in Mt 10,16-23 und Mt 10,24-42 zeigen, prägt diese Dramatik auch die nachösterliche Mission, die nach wie vor in der Nachfolge Jesu steht.

b. Das Aufbrechen ist ein Ankommen.

- Es finden sich in Israel Häuser, die sich den Boten Jesu öffnen (V. 13).
- Es finden sich auf den Wegen Menschen mit Herz, die den Jüngern Jesu Gutes tun (Vv. 40-42).

Die Aussendung setzt auf die Tugend der Gastfreundschaft, die in der Antike und bis heute im Orient höchst geachtet ist. Sie ist die Schwelle, über die die Jünger in die Häuser und die Herzen der Menschen gelangen. Sie bildet die Brücke, über die der Friede verbreitet werden kann.

Das Ankommen ist ein neues Aufbrechen.

- Im Fall der Zustimmung beginnt ein neuer Weg des Glaubens.
- Im Fall der Ablehnung wird die Mission nicht abgebrochen, sondern weitergeführt (V. 23), Flucht wird zum Zeugnis.

Die Dialektik ist für das Basileia-Evangelium grundlegend.

¹³ So *U. Luz*, Mt II 101.

4.1.2 Die Genese

a. Die Entstehungsgeschichte der Aussendungsrede ist komplex. Der Blick in die Synopse lässt verschiedene Überlieferungskerne erkennen, die Matthäus zu einer kompositorischen GroÙeinheit verbunden hat, wie er es auch im Fall der Bergpredigt und weiterer Reden getan hat.

- b. Bestimmend vom Anfang steht die Aussendung der Jünger Jesu selbst (Mt 10,5-15).
- Matthäus greift eine Markustradition auf (Mk 6,6b-13), zu der es auch eine Lukasparallele gibt (Lk 9,1-6). Ausgesendet werden die Zwölf.
 - Lukas hat aber neben der Aussendung der Zwölf (Lk 9,1-6) noch eine weitere Aussendungstradition, der zufolge Jesus 72 Jünger entsendet (Lk 10,1-16). Diese Überlieferung weist eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten mit Mt 10 gegen Markus auf.
 - Die Rückbindung an das Bildwort von den Arbeitern im Weinberg (Mt 37f. par. Lk 10,2).
 - Das Bildwort von den Jüngern, die wie Schafe unter die Wölfe geschickt werden (Mt 10,16 par. Lk 10,3).
 - Selbst einen Wanderstab dürfen die Jünger nicht bei sich führen (Mt 10,10; vgl. Lk 9,3), anders als nach Mk 6,4.
 - Sogar auf Sandalen sollen die Jünger verzichten (Mt 10,10 par. Lk 10,4).
 - Nach Matthäus und Lukas sollen die Jünger ausdrücklich die Botschaft Jesus (Mt 4,17) von der nahegekommenen Basileia verkünden (Mt 10,7; Lk 10,9.11).
 - Nach Matthäus und Lukas sind die Jünger explizit Friedensboten (Lk 10,5; vgl. Mt 10,13f.). Bei Markus fehlt das Stichwort.
 - Die Jünger sollen nicht zögern, sich von denen verköstigen zu lassen, denen sie das Evangelium bringen; denn „der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (Lk 10,7; vgl. Mt 10,10). Markus hat nur die Mahnung, nur das zu essen, was angeboten wird (Mk 6,10).
 - Matthäus und Lukas hat eine explizite Gerichtsdrohung (Mt 10,13 par. Lk 10,12).
 - Die Gemeinsamkeiten, die Matthäus und Lukas gegenüber Markus haben, sind so groß, dass angesichts der Doppelung in Lk 9 und Lk 10 auf eine Parallelüberlieferung in der Redenquelle (Q) zu schließen ist.

Matthäus hat die Markus- und die Q-Tradition in eine einzige Aussendungsrede zusammengezogen, Lukas hat sie hingegen getrennt gehalten und damit die Differenzierung zwischen den Zwölf und den Zweiundsiebzig aufgebaut.

Durch den Zusammenbau der Markustradition mit Q wird die eschatologische Thematik – Reich Gottes/Himmelreich; Gericht – betont. Das ist der Anlass, dass Matthäus zahlreiche weitere Traditionen unterschiedlicher Herkunft aufnimmt, um durch sie die Sendung der Jünger in den großen Horizont zu stellen, wie sich durch das Gericht hindurch der Heilswille Gottes verwirklicht und wie die Leidensnachfolge den Missionsweg der Jünger Jesu bestimmen muss.

c. Der zweite Teil (Mt 10,16-23) stammt im wesentlichen aus einer Markustradition, die genuin nicht mit der Aussendungsrede verknüpft ist.

- V. 16 ist eine Parallele zu Lk 10,3 und stammt aus Q (s.o.).
- Das apokalyptische Verfolgungsszenario, das Mt 10,17-23 zeichnet, hat eine Parallele in der Endzeitrede bei Markus, die auch Matthäus in die letzte der fünf großen Reden Jesu einspeist, aber dort um die Konkretisierung der politischen Verfolgung und der Familienzerwürfnisse, die aus Glaubensgründen entstehen, kürzt (Mk 13,9-13 par. Mt 24,9-14 [und Lk 21,13-19]).

In der matthäischen Kombination werden die in der Aussendungsregel angesprochenen Alltagserfahrungen von Ablehnung einerseits auf die große Bühne der Politik geholt und andererseits in die Privatsphäre der bei Griechen wie Römern geheiligten Familie geholt.

- Durch diese Verbindung wird die Dramatik deutlich, die bis heute eher zu- als abnimmt.
- Die Vollmachtsübertragung, die Jesus vornimmt, bevor er die Jünger sendet (Mt 10,1), wird durch die Verheißung des Beistandes gedeckt, den der Heilige Geist leisten wird, wenn den Jüngern die Worte fehlen, die sie als Angeklagte zur Verteidigung und Verkündigung finden sollten (Mt 10,19).

Durch den zweiten Teil der Rede (Mt 10,16-23) wird die vorösterliche Aussendung vor dem Eindruck bewahrt, ein nicht nur einmaliger und nicht vielmehr fortdauernder und ein nur vorösterlicher, nicht auch nachösterlich grundlegender Auftrag zu sein.

c. Im dritten Teil, der den Anspruch darstellt, dem sich die Jünger selbst aussetzen müssen, wenn sie ihrer Sendung angesichts der schwierigen Lage nicht untreu werden wollen (Mt 10,24-42), arbeitet Matthäus zentral eine weitere Q-Tradition auf (Mt 26-33 par. Lk 12,3-9), die ein biblisches Grundwort unterstreichen: „Fürchtet euch nicht“ (Mt 10,26.28.31) und daraus die Aufforderung zum furchtlosen Bekenntnis ableiten, das im matthäischen Kontext zugleich die Ermutigung zur furchtlosen Verkündigung ist. Matthäus bindet drei weitere Q-Traditionen zusammen, die Lukas an diversen Stellen bringt, vermutlich näher am genuinen Duktus der Redenquelle, in Mt 10 aber zusammengezogen werden, damit eine kompakte Programmatik erfolgt.

- Zuerst greift Matthäus das bereits im zweiten Teil herangezogene Problem der familiären Konflikte auf (Mt 10,20f.), nun aber unter dem Aspekt, dass Jesus es ist, der jeden faulen Frieden beendet, indem er – kritisch – zur Entscheidung ruft (Mt 10,34ff. par. Lk 12,51ff.)
- Sodann kehrt Jesus nach Matthäus diese Kritik, die er inszeniert, an die Adresse der Jünger, die sich ihrerseits fragen müssen, welche Prioritäten sie setzen wollen (Mt 10,37ff. par. Lk 14,26f.).
- Schließlich greift Matthäus zum Schluss (Mt 10,40ff.) eine Sendungstheologie auf, die er aus der Aussendungsrede in Q bezeugt gefunden hat (Lk 10,16), aber auch aus Markus kennt (Mk 9,41), jedoch an der Parallelstelle (Mt 18,1-5) nicht bringt.

Alle drei Überlieferungen stimmen darin überein, dass sie den Status mit dem Ethos der Jünger verbinden: Wer Jesu Repräsentant sein will, muss wie er leben; wer wie er lebt, ist sein Repräsentant.

4.2 *Sendung als Auftrag:*

Das matthäische Profil des vorösterlichen Missionsauftrages

a. Matthäus hat eine klare Vorstellung, was die Jünger verkünden sollen und wie sie das Evangelium Jesu zu verbreiten haben.

- Die Jünger sollen wie Jesus (Mt 4,17) verkünden, dass die Himmelsherrschaft nahegekommen ist (Mt 10,7). Das entspricht dem Jüngerauftrag in der Redenquelle (vgl. Lk 10,9.11).
- Die Jünger sollen wirken (Mt 10,9f.), wie Jesus gewirkt hat (Mt 8-9) und weiter wirken wird. Sie nehmen damit die Vollmacht wahr, die Jesus ihnen übertragen hat (Mt 10,1f.). Es ist also nicht ihre eigene, sondern Jesu Kraft und Recht, in der und in dem sie wirken; freilich hat Jesus beides *ihnen* übertragen; denn sie stehen in seiner Nachfolge.

Im weiteren Verlauf der Rede werden weder inhaltliche Ausführungen der Verkündigung gegeben (weil im Kontext die Lehre Jesu erzählt wird) noch Proben des Könnens angeführt (die gleichfalls von Jesus vorgegeben werden). Aber es gibt eine Reihe von starken Resonanzen.

- Der traditionelle Friedensgruß (Mt 10,12f.), Schalom, wird basileiatheologisch aufgewertet; die Basileiatheologie friedensethisch konkretisiert.
- Die Verkündigung im hellen Licht der Öffentlichkeit mit laut vernehmbarer Stimme (Mt 10,27) entspricht der Klarheit und Entschiedenheit der Basileiaverkündigung Jesu selbst.

Wort- und Tatverkündigung gehören zusammen – wie bei Jesus.

- Die Heilungen und Exorzismen sind Friedensaktionen und zeigen beispielhaft, dass der Gottesfriede Platz greift.
- Die Himmelsherrschaft ist so nahe, dass sie das Leben der Menschen tiefgreifend verwandelt: nicht nur ihren Glauben und ihren Denken, sondern auch ihren Körper und ihren Geist.

Die Jünger sind Boten der Gottesherrschaft, die Taten sprechen und Worte wirken lassen.

b. Die Jünger agieren als Gesandte (Apostel) Jesu. Sie werden von ihm gesendet; sie repräsentieren ihn; er wirkt durch sie: mit ihnen.

- In Vers 40 wird der sendungstheologische Grundsatz der legitimierten und effektiven Repräsentanz zum Ausdruck gebracht, der zu den Leitmotiven biblischer Kommunikationstheorie gehört: Die Menschen, die nicht von Jesus selbst, sondern nur von seinen Jüngern das Evangelium hören, sind nicht im mindesten benachteiligt, weil es immer nur das eine Evangelium von der einen Himmelsherrschaft gibt, das zur Sprache kommt, immer in erstklassiger Qualität, selbst wenn die moralischen, spirituellen und rhetorischen Kräfte der Jünger legitimiert sind: weil durch sie und in ihnen Jesus wirkt – und kraft des Geistes Gott selbst.
- Zuvor ist geklärt worden, dass die Lebens- und Wirkgemeinschaft mit Jesus auch Leidensgemeinschaft ist (Vv. 24f.)
 - So wie Jesus verteufelt wird (Mt 12,24), so werden es auch die Jünger, seine Hausgenossen im Haus Gottes (Mt 11,25b).
 - Die Jünger können nicht erwarten, dass es ihnen besser geht als Jesus, der sogar den Tod erleiden wird (Mt 11,24.25a).
- Die Gemeinschaft im Leiden verifiziert die Sendungsgemeinschaft als Nachfolgegemeinschaft. Die Gemeinschaft im Wirken zeigt, dass die Leidensgemeinschaft nicht Selbstzweck ist, sondern ein Preis, der zu zahlen ist.

c. Die matthäische Sendungstheologie ist wie die des gesamten Neuen Testaments diakonisch angelegt: Sie dient nicht der Privilegierung der Jünger, sondern dem Glauben der Menschen – die aber um ihres Heiles willen in den Jüngern Menschen erkennen können müssen, die nicht nur helfen wollen, sondern auch können: durch ihre Beauftragung und Bevollmächtigung, die ihrer Sendung Kraft gibt.

d. Die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft ist Ausdruck eines abgrundtiefen Vertrauens, zu dem Jesus die Jünger gewinnen will.

- In der Stunde der Not durch Bedrängnis, Verhaftung und Verfolgung wird ihnen Gottes Geist beispringen (Mt 10,19f.).
- Bevor sie ihr Werk vollendet haben, wird der Menschensohn kommen (Mt 10,23b). das wird zwar oft als Zeugnis intensivster Naherwartung gedeutet, wäre dann aber schon auf dem Passionsweg Jesu obsolet geworden und muss deshalb dialektischer gedeutet werden: als Anmeldung eines eschatologischen Vorbehalts, der jeder Missionsarbeit, auch der Israelmission, Grenzen steckt, jenseits derer die Möglichkeiten Gottes unendlich bleiben.
- So viel Lüge es in der Welt gibt: Gottes Wahrheit setzt sich durch (Mt 10,26). Daraus folgen der Freimut und die Klarheit der Verkündigung (Mt 10,27).
- Gottes Vorsehung, die selbst den kleinen Sperlingen gilt, gilt desto mehr den Menschen (Mt 10,29f.). Der Vergleich besagt nicht, dass kein Spatz tot vom Himmel fällt, sondern keiner ohne Gott stirbt: der ihn sozusagen auffängt. Diese Glaubensgewissheit folgt aus einer tiefen Schöpfungstheologie.

Das Ergebnis soll Furchtlosigkeit sein: vor allen menschlichen Instanzen und widrigen Umständen, die sich zwischen Gott und die Menschen stellen wollen. Fürchten muss man nur diejenigen, die einen in Versuchung führen, gegen Gott zu handeln und dabei nicht nur den Leib, sondern auch die Seele zu verlieren (Mt 10,28b). Die „Gehenna“ ist nicht gleich die „Hölle“ (so die meisten Übersetzungen) als der Ort ewiger Verdammnis, sondern womöglich eher (anachronistisch formuliert) das „Fegefeuer“: ein Läuterungsort zwischen Himmel und Erde in der volkstümlichen Frömmigkeit der Zeit.

e. Aus dem Gottvertrauen folgt die Fähigkeit und Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge (Mt 10,38f.). Sie ist der Ernstfall der Nachfolge – nicht erst, wenn es ans Leben geht, sondern von Anfang an, verifiziert durch die Auferweckung Jesu von den Toten.

f. In einer Welt, die von Unfreiheit und Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist, sind Konflikte um des Evangeliums willen unvermeidlich. Sie schmerzen. Sie tun weh.

- Die Gotteskrise spaltet die Gesellschaft (Mt 10,17f.), weil sie sich politisch wie religiös auf eine Symbiose von Politik und Religion eingestellt hat, die der Messias aber auflöst (Mt 10,34).
- Die Gotteskrise spaltet Familien, weil die einen Familienmitglieder Jesus Glauben schenken, die anderen nicht (Mt 10,21f.); denn die Familie bestimmt traditionell auch über den Glauben, wird in dieser Dominanz aber von Jesus gesprengt, um auf einer neuen Basis, der Einheit von Gottes- und Liebe, gestiftet zu werden-

Die Krisen werden von Jesus heraufbeschworen, weil sie notwendig und heilsam sind.

4.3 Armut als Segen

Die Regeln Jesu als konkretes Evangelium

a. Die Anforderungen an die Nachfolger Jesu sind streng. Auf der Wanderschaft teilen sie die Armut Jesu (Mt 8,19f.).

- Jesus ist nicht arm, weil er das Geld verachtete, sondern weil er es nicht braucht: weder für Prestigegewinn noch für Daseinsvorsorge. Er hat keine Allergie gegen Geld, sondern setzt auf effektiven und caritativen Umgang mit Geld, das eine große Gefahr darstellt, wenn es vergöttert, aber eine große Chance, wenn es richtig investiert: für andere, die es brauchen, so dass eine himmlische Belohnung winkt.
- Die Jünger Jesu sollen arm sein, wie Jesus arm ist.
 - Sie haben „alles verlassen“ – aber um alles wiederzugewinnen, hundertfach gesteigert (Mt 19,27ff. par. Mk 10,28ff.)
 - Sie sollen sich auf den Weg der Verkündigung machen (Mt 4,18-22 par. Mk 1,16-20), hinterlassen aber keine verbrannte Erde, sondern kehren mit frischer Kraft nach Hause zurück (Mt 8,14f. par. Mk 1,29ff. u.ö.) .

Die Armut der Jünger ahmt die Armut Jesu nach, weil die Jünger sein Leben in der Nachfolge teilen, auf der Missionsreise und auf dem Pilgerweg nach Jerusalem, der zum Kreuzweg Jesu wird.

Die Jünger sollen nicht dem „Mammon“ dienen (Mt 6,24 par. Lk 16,13), aber sie sollen deshalb sorgfältig mit Geld umgehen.

b. Wie Matthäus die Jünger Jesu darstellt, gehören sie nicht zu den Ärmsten der Armen. Sie sind Fischer mit Tagelöhnern und eigenen Booten (Mt 4,18-22) oder Zöllner mit eigenen Zollpachtstelle (Mt 9,9-13). Sie sind gewiss nicht reich (wie der Jüngling nach Mt 19,16-30, der sich von seinem Geld nicht trennen kann und deshalb nicht in die Nachfolge eintritt). Aber die Armut, die sie mit Jesus teilen, ist freiwillig. Im materiellen Sinn ist sie Armut auf Zeit. Im spirituellen Sinn ist sie Armut auf Dauer (Mt 5,3).

c. Der Text ist dreifach aufgebaut.

Mt 10,8	Der Grundsatz:	Das Evangelium ist gratis.
Mt 10,9.10a	Die Reiseregeln:	Verzicht auf Vorsorge
Mt 10,10b	Die Grundlage:	Die Gastfreundschaft der Hörer

Der einfache Aufbau spiegelt eine Überlegung, die zeigt, dass die Aussendung nicht verantwortungslos ist, sondern genau geplant und gut verantwortet.

c. Auffällig ist, was die Jünger alles nicht auf die Missionsreise mitnehmen sollen.

- Der Verzicht auf Geldvorräte, die mitgeführt werden, schränkt die Möglichkeiten der Selbstversorgung drastisch ein.¹⁴
- Der Verzicht auf eine Tasche für Nahrung und Kleidung zeigt die Einfachheit der Wanderer – und ihr Vertrauen, gleichwohl zum Ziel zu gelangen.
- Der Verzicht auf ein zweites Gewand spricht für größte Knappheit.
- Der Verzicht selbst auf Sandalen zeigt, dass das Leben der Ärmsten geteilt wird.
- Der Verzicht auf den Stock steht für den Verzicht auf Bequemlichkeit und Schutz.

Die Forderungen sind noch härter als nach der Parallele Mk 6,6b-13.

¹⁴ Nach Joh 12,6 und 13,29 haben die Jünger auf dem Weg nach Jerusalem eine Reisekasse dabeigehabt.

d. Die freiwillige Armut bezeugt einerseits Gottvertrauen, der für sie sorgen wird, andererseits Vertrauen in die Menschen, die – lange nicht alle, aber doch immer wieder die Boten unterstützen werden, um ihnen zu essen und zu trinken und ein Dach über dem Kopf zu geben. Das sind Werke der Barmherzigkeit, wie sie zu den guten Werken von Mt 5,16 gehören und im Gleichnis vom Weltgericht Mt 25,31-46 aufgerufen werden.

5. Die Gleichnisrede (Mt 13):
Die Geheimnisse der Gottesherrschaft

a. Die Aussendungsrede Mt 10 spricht nicht nur die Aufgabe der Sendung an, sondern hat auch den starken Gegenwind, das Desinteresse, die Ablehnung und die Verfolgung, vor Augen, der die Jünger trifft, wie er Jesus trifft. Hier setzt die dritte Rede Jesu nach Matthäus ein: eine Serie von Gleichnissen.

b. Gleichnisse sind als Form für Matthäus besonders interessant. Der Evangelist hat ein Gattungsbewusstsein (Christian Münch): Er klassifiziert und reflektiert Gleichnisse. Jesus erzählt und deutet sie. Dadurch entsteht in Form einer Erzählung ein didaktisches Programm, das Form und Inhalt des Evangeliums genau aufeinander bezieht und zugleich einen Lernweg in der Nachfolge Jesu bahnt.

c. Während Mt 10 die Jünger, die ausgesandt und verfolgt werden, als Einheit sieht, richtet sich der Blick von Mt 13 nicht von einer geschlossenen Einheit der Nachfolger nach draußen, sondern angesichts der Ambivalenzen in den Missionserfahrungen zugleich nach innen. Dort wird deutlich, dass die Jünger Jesu nicht eine Gruppe moralischer Heroen, sondern ein *corpus permixtum* sind. In Mt 18 wird dieser Faden weitergesponnen, unter dem Aspekt von Schuld und Vergebung.

5.1 *Lehre als Interaktion*

Komposition und Genese der Gleichnisrede 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 Mk 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.

b. 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 die matthäische Gleichnistheologie Jesu entwickelt.

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.

5.2 *Offenbarung als Verhüllung:
Die Gleichnistheorie nach Matthäus*

a. 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.

b. Matthäus baut die meisten Gleichnisse Jesu, die er kennt, in die Rede Mt 13 ein. Aber aus dem Sondergut gewinnt er Fülle weiterer, kennzeichnender Gleichnisse.

- Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf (Mt 18,12ff.) und vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-25) stehen in der Gemeinderede.
- Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) erzählt Jesus nach Matthäus auf dem Weg nach Jerusalem vor der dritten Leidensankündigung (Mt 21,17ff.).
- Die Gleichnisse von den ungleichen Söhnen (Mt 21,28-32) und den bösen Winzern (Mt 21,33-46) sowie vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14) erzählt Jesus in den Debatten, die seine Tempelaktion auslöst.
- Die Gleichnisse von wachsamem Hausherrn (Mt 24,43f.), vom treuen und schlechten Knecht (Mt 24,45-51), von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13), von den Talenten (Mt 25,14-30) und vom Weltgericht (Mt 25,31-46) in der Endzeitrede Jesu.

Gleichnisse sind also bei Matthäus, noch über Markus hinaus, ein starkes Stück Lehre. Mt 13 macht den programmatischen Auftakt – mit den ersten Beispielen der Gattung, die als solche ausgewiesen werden, und mit einer Hermeneutik der Gleichnisse.

5.2.1 Grundfragen der Gleichnishermeutik

a. In der (älteren) Forschung gelten die Gleichnisse als „kinderleicht“ (Julius Schniewind). Ihre didaktische Aufgabe wird darin gesehen, einfachen Menschen einen komplizierten Sachverhalt einfach darzulegen, so dass sie ihn gut verstehen können; für Orientalen biete sich die Bildsprache an (Adolf Jülicher)¹⁵. Demnach bestünde die Kunst der Auslegung darin, die Wahrheit herauszubekommen, die in ein Bild gekleidet worden sei.

b. Diese bis heute in der Religionspädagogik populäre Auffassung steht in starkem Widerspruch dazu, dass Gleichnisse in den Evangelien, besonders bei Matthäus, gerade nicht als aus sich selbst heraus verständliche Parabel präsentiert, sondern sehr oft kommentiert und nach Mt 13 als schwer verständliche, deutungsbedürftige, besonders anspruchsvolle Gattung des Lehrens qualifiziert werden.

c. Der Widerspruch wird in der älteren Exegese so aufzulösen versucht, dass spätestens die Evangelisten die Gleichnisse Jesu missverstanden hätten, da ihnen deren ursprüngliche Situation nicht mehr vor Augen gestanden hätte, so dass sie durch Allegorisierung ihnen einen neuen, damals aktuellen, heute aber irrelevant gewordenen Sinn unterlegt hätten.

¹⁵ Klassisch: *Adolf Jülicher*, *Die Gleichnisreden Jesu* (1886/1898), Darmstadt 1976 (Nachdruck der 2. Aufl. 1910).

d. Diese Erklärung überzeugt aber nicht, weil Parabeln und Fabeln auch in anderen antiken Texten regelmäßig ausgelegt werden. Vor allem jedoch unterstellt sie ein Gleichnisverständnis, das unterkomplex ist. Die philosophische (Hans Blumenberg; Paul Ricoeur) und die literaturwissenschaftliche Forschung (Harald Weinrich) zeigt vielmehr, dass Gleichnisse authentische, genuine Rede sein können, die ein Phänomen, eine Idee, eine Erkenntnis präziser erfassen können als jeder Begriff.

e. Gleichnisse nutzen die theologischen Möglichkeiten des Erzählens, eine erzählte Welt zu entwerfen und die Hörer in sie zu verstricken.

Sie nutzen die Möglichkeiten metaphorischer Sprache, die Welt und die Hörer neu ins Bild zu setzen.

Als metaphorische Erzählungen erschließen sie im Ausgang von Alltags- und Festtagserfahrungen die Wirklichkeit der nahekommenden Gottesherrschaft.

f. Die Erschließungskraft der Gleichnisse liegt darin, dass sie

- einerseits Relationen aufbauen (Bild // Sache), die komplexer sind als begriffliche Fassungen und damit komplexe Sachverhalte besser ausdrücken können, und
- andererseits diejenigen, die sie hören und lösen, durch die Art der Bilder, die ihrem Alltags- und Festtagsleben entsprechen, in die Geschichte verstricken und dadurch direkt ansprechen, nicht nur auf ihren Intellekt, sondern auch auf ihre Emotionalität und ihr Ethos hin.

In theologischen Fragen ist die Ausdruckskraft von Gleichnissen signifikant hoch, weil die transzendente Dimension erschlossen sein will und die Menschen *coram Deo* ihr Leben ändern sollen. Deshalb ist gerade die Einfachheit der Bilder ein Hinweis auf den Anspruch eines Verstehens, das der Herausforderung der Basileia entspricht.

g. Die Geschichten der Gleichnisse stammen aus dieser Welt; dass sie etwas über Gott sagen können, ist keineswegs selbstverständlich.

- Gleichnisse bauen darauf, dass es eine Analogie zwischen Himmel und Erde gibt, die in der Einheit Gottes, des Schöpfers und Erlösers, und in der Differenz zwischen Zeit und Ewigkeit begründet ist.
- Gleichnisse machen eine bestimmte Beziehung zwischen Gott und Mensch sichtbar, für deren Wahrheit Jesus mit seiner Person eintritt.

Die Gleichnisse sind auf Effekt hin erzählt; in den Wirkungen, die sie auslösen, kommt die Gottesherrschaft nahe.

- Die Gleichnisse markieren Orte, an denen Gott zu finden und zu verlieren ist – und an denen Menschen, die Gott verloren haben, von ihm gefunden werden.
- Die Gleichnisse verstricken die Zuhörer – und die Leser – in Geschichten; sie sollen sich selbst im Horizont der Gottesherrschaft sehen.

Gleichnisse machen das Sichtbare durchsichtig: für Gott, und das Unsichtbare sichtbar: für die Menschen.

5.2.2 Die matthäische Parabeltheorie

a. Matthäus reflektiert in der dritten Rede Jesu an zwei verschiedenen Stellen das Verstehensproblem der Gleichnisse,

- zuerst im Verstockungswort des Jesaja (6,9f.) und seiner Aufhebung in der Seligpreisung Jesu (Mt 13,11-17),
- dann im Erzählerkommentar Mt 13,34f., der Ps 78,2 aufruft, um das Paradox eines geoffenbarten Geheimnisses zu begründen.

Beide Reflexionen stimmen darin überein, die spezifische Bedeutung von Gleichnissen in der Didaktik Jesu darin zu begründen, dass sie das Geheimnis der Himmelsherrschaft zur Sprache zu bringen.

b. Die Jünger fragen nach Mt 13,10 – anders als nach Mk 4,10 – Jesus, warum er (nicht sie, sondern) das Volk in Gleichnissen lehrt. Tatsächlich hat Matthäus das Kapitel genau so aufgebaut, dass diese Spannung zwischen der Volksbelehrung in Gleichnissen und der Jüngerbelehrung entsteht, die auch die Volksbelehrung in Gleichnisse umfasst.

Volk	Jünger
13,1-9: Gleichnis von Sämann	13,10-17: Sinn und Zweck der Volksbelehrung durch Gleichnisse 13,18-23: Deutung des Sämanngleichnisses
13,24-30: Gleichnis vom Unkraut 13,31f.: Gleichnis vom Senfkorn 13,33: Gleichnis vom Sauerteig	13,36b-43: Deutung des Unkrautgleichnisses

Freilich ist die Aussage von V. 10 nicht exklusiv zu verstehen. Jesus redet nicht nur in Gleichnissen zum Volk – und er richtet Gleichnisse auch an seine Jünger, wie die vom Schatz im Acker (Mt 13,44), von der Perle (Mt 13,45f.) und vom Fischnetz (Mt 13,47-50): In der Komposition von Mt 13 sind sie Gleichnisse über Gleichnisse.

b. Die erste Antwort führt drei strittige Kategorien ein:

- die „Geheimnisse der Gottesherrschaft“ (Mt 13,11; vgl. 13,17),
- die Gnadenwahl Gottes, nach dem „Matthäusprinzip“ (Mt 13,12; vgl. 25,29),
- die Verstockung des Volkes laut Jesaja (Mt 13,13ff.)

Alle drei Motive gehören bei Matthäus eng zusammen.

c. Das Motiv der Verstockung geht auf Jes 6,9f.¹⁶ zurück – eine der am meisten zitierten Passagen aus dem Alten Testament im Neuen Testament. In der Bibel ist „Verstockung“ kein moralischer Begriff, der ein Charakterproblem oder ein unreifes Verhalten anzeigt, sondern ein soteriologischer, der im Blick auf Ablehnungen der Verkündigung erfasst, dass Gottes Heil durch Gottes Gericht erfolgt. Gott führt in die Krise – nicht aus Willkür, sondern um die Konsequenzen eines verfehlten Lebens oder einer falschen Entscheidung zu zeigen. Die Verstockungsthematik ist immer mit dem Gericht, zuweilen mit der Strafe Gottes verbunden. Aber es ist Gott, der handelt – und weil er der Gott Israels ist, der Vater Jesu, zielt sein Handeln zwar auf eine Verurteilung, eine Bestrafung und Distanzierung, hat aber als eigentliches Ziel die Aussöhnung, die Versöhnung, die Vergebung und Annäherung.

¹⁶ Vgl. *Torsten Uhlig*, *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah. An Analysis of Communicative Action* (FAT II/39), Tübingen 2009.

d. In Mk 4 wird die Verstockung als *Ziel* der Gleichnisverkündigung Jesu angegeben.¹⁷ Damit ist aber keine Verwerfung des Volkes präjudiziert, das ja positiv zu Jesus steht, wenngleich unentschieden; vielmehr wird prophezeit, dass es zu genau den in den Saatgleichnissen aufgedeckten und in Mk 4,13-20 besprochenen Prozessen kommt. Der Weg führt über Misserfolge zum Erfolg (Mk 4,3-9) und durch die Kleinheit hindurch zur Größe (Mk 4,30ff.), weil die Menschen sind, wie sie sind und die Ohren versperren. Die Gleichnisse erschließen ihnen die Gottesherrschaft gerade dadurch, dass sie sie in die Prozesse des wachsenden Verstehens einbeziehen, aber dabei zuerst ihre Widerstände aufdecken. Jesus wahrt in den Gleichnissen das Geheimnis der Gottesherrschaft, ist aber kein Geheimniskrämer, sondern arbeitet an der Offenheit der Verkündigung und der Freiheit des Glaubens. Mk 4,21-25 macht diese Dialektik deutlich.

e. Nach Matthäus hingegen ist die Verstockung nicht das Ziel, sondern der Grund für das Lehren Jesu in Gleichnissen (V. 13; vgl. V. 15). Mithin arbeiten die Parabeln Jesu für den Evangelisten Matthäus am Glauben derjenigen, die verstockt sind. Freilich werden dann genau die harten Prozesse einer radikalen Kritik ausgelöst, die hinter dem anders gesetzten Vorzeichen auch dem Markusevangelium zufolge ablaufen. Diese Verstocktheit zielt darauf, sich der Umkehr zu verweigern, um sich nicht von Jesus retten zu lassen (V. 15). In dieser Verweigerung ist der Gegensatz zu den Jüngern angelegt, die verstehen wollen und können (Mk 13,52), wenn sie auch kleingläubig sind. Doch wird dieser Gegensatz durch die Gleichnisse nicht zementiert, sondern aufgedeckt, um überwunden zu werden.

f. Der Gegensatz zwischen denen, denen es gegeben ist und denen dazu gegeben wird, und denen, denen nichts gegeben ist und auch noch das genommen wird, was sie haben (V. 12), greift genau die heilsökonomische Dialektik der Gleichnistheorie auf.

- Was „gegeben“ wird, sind die „Geheimnisse der Gottesherrschaft; sie werden immer im Übermaß gegeben. Wer den Einstieg gewonnen hat, kann immer mehr das entdecken, was von Gott erschlossen wird.
- Wer „nicht hat“, hat genau diesen Zugang nicht gefunden; deshalb muss ihm „genommen“ werden, was er „hat“ – handelt es sich dabei dann doch gerade nicht um das einzige, was zählt: die „Geheimnisse der Himmelsherrschaft“.

Das Matthäusprinzip ist also gerade nicht zynisch, wie viele seiner kontextlosen Adaptionen, sondern soteriologisch, im Interesse einer Heilsvermittlung, die notwendig und wirksam ist.

g. Die „Geheimnisse“ der Herrschaft Gottes sind nicht unaussprechlich; sie lassen Jesus ja gerade sprechen. Sie begründen kein Raunen, sondern eine Verkündigung, die das Geheimnis Gottes wahrt – in den vielen Geheimnissen, die das Leben bereithält.

h. In der zweiten Reflexionseinheit, dem Erzählerkommentar mit Ps 78,2 wird genau dieser mystagogische Zug reflektiert: Der Prophet wahrt das Geheimnis Gottes, indem er von ihm spricht.

i. 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.

¹⁷ Vgl. *Enno Edzard Popkes*, Das Mysterion der Botschaft Jesu. Beobachtungen zur synoptischen Parabeltheorie und ihren Analogien im Johannesevangelium und Thomasevangelium, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu (WUNT 231), Tübingen 2008, 294-320.

5.3 *Jesus als Gleichnis:*

Die indirekte Christologie von Mt 13

a. Jesus, der aller Welt die Gleichnisse als Bilder Gottes in der Welt vor Augen stellt, ist selbst in die Ästhetik der Gottesrede involviert.

- Er malt die Bilder – ihm muss man glauben, dass es sich nicht um Illusionsmalerei handelt, sondern um Darstellung und Aufklärung, Erschließung und Vermittlung.
- In diversen Bildern wird ein parabolisches Selbstportrait Jesu sichtbar. Das ist typisch. Jesus zeigt sein Gesicht, wenn er Gleichnisse erzählt. Er schaut auf Gott – und seinen Augen sollen diejenigen folgen, die ihn hören.

Die christologische Dimension der Gleichnisse zeigt sich in indirekter Beleuchtung, aber desto stärker.

b. Kein Gleichnis in Mt 13 (und sonst wo) hat Jesus erzählt, um sich selbst ins rechte Licht zu rücken. Aber jedes hat – um Gottes willen – *er* erzählt. Deshalb gibt es zwei Figuren, die ihn sichtbar machen:

- den Sämann, der den Samen ausstreut (Mt 13,3),
- den Sämann, der Weizen sät (Mt 13,24), identifiziert mit dem „Menschensohn“ (Mt 13,37; vgl. 12,41).

Dieses Bild vom Sämann, der den Samen ausstreut, verweist auf Gott, der die Welt erschafft, aber auch sein Volk Israel und alle Menschen, die das Wort hören (Jes 55,10f.). Das passt genau zur Rolle Jesu, das Wort Gottes zu verkünden. Die Schöpfung, die aus dem Saatkorn Frucht bringt, wird zum Bild der Gottesherrschaft, die die Vollendung bringt (Jes 61,11). Das weiß und sagt Jesus, der sich selbst mitten unter die Menschen begibt.

Während das Gleichnis vom Taumelloch unter dem Weizen selbst (Mt 13,24-30) zwischen dem Sämann und dem Herrn (Kyrios), dem das Feld gehört, zu unterscheiden scheint, identifiziert die Deutung den Sämann als genau jenen „Menschensohn“ (V. 37), der „am Ende der Welt“ (V. 40) seine Engel aussenden wird, um alle zu sammeln und zu verbrennen, die „die Anstoß nehmen und Unrecht tun“ (V. 41). Diese eschatologische Bedeutung des Menschensohnes ist alttestamentlich grundgelegt (Dan 7); sie wird in der Endzeitrede (Mt 23-25) aufgegriffen.

c. Jesus ist auch in Mt 13 der Lehrer, wie in Mt 5-7, der mit Betonung „Ich“ sagt, wenngleich es in der Gleichnisrede keine Antithese gibt.

Besonders stark betont ist dieses Ich des Lehrers Jesus an zwei Stellen:

- Jesus deutet seine Gleichniserzählung als Erfüllung jesajanischer Theologie (V. 14).
- Jesus sagt „Amen“ (V. 17) – ein Wort prophetischer Inspiration, das Gottes Autorität selbst reklamiert.

Die Rollenzuweisungen – Volks- und Jüngerbelehrung – funktionieren nur, wenn und weil an Jesu Wort der Zugang zum Leben Gottes selbst hängt.

d. Der Evangelist kommentiert die Volksbelehrung in Gleichnissen, indem er Ps 78,2 auf Jesus bezieht.

- Ps 78 ist als „Weisheitslied Asafs“ überliefert.¹⁸ Asaf gilt als Musiker und Prophet im Umkreis Davids (2 Chr 29,30); ihm werden die Psalmen 50 und 73-83 zugeschrieben.
- Ps 78 ist ein Lehrpoem, das die Geschichte Israels rekapituliert, vom Exodus über die Landnahme bis zum Untergang des Nordreiches und etwas weiter. Die Geschichte ist von Israels Sünde und von der Treue Gottes gekennzeichnet, die sie überwindet.

Matthäus entwickelt eine christologische Adaption des Psalms.

- Das „Ich“ des Psalms wird als Stimme Jesu laut.
 - Jesus „öffnet“ seinen „Mund“ (vgl. Mt 5,1f.)
 - Jesus erzählt „Gleichnisse“ (vgl. Mt 13,1f.34).
 - Jesus „spricht aus“ – wie ein Prophet und Lehrer.
 - Er offenbart durch sein Wort, „was verborgen war“; dabei kann es sich nur um die „Geheimnisse des Himmelreiches“ handeln (V. 10), die es immer schon gab, die aber nicht bekannt geworden sind, bevor Jesus von ihnen gesprochen hat.
 - Diese Verborgenheit bestand von Anfang an, seit der Schöpfung – weil Gott kein anderer geworden ist durch Jesus, kein „fremder Gott“ ist (im Sinn Markions), sondern der geheimnisvolle Gott.

Im „Ich“ des Psalms artikuliert sich – so Matthäus – das Wissen, das dem prophetischen Weisheitslehrer eignet.

- Jesus wird durch den Bezug auf den Psalm portraitiert:
 - als Lehrer und Prophet,
 - als Deuter der Geschichte, die Heilsgeschichte ist, im Licht des Himmelreiches.

Das Psalter-Portrait hat die Voraussetzung, dass Jesus selbst die Psalmen gebetet und sich mit den Gebetsworten identifiziert hat. Er vergegenwärtigt sie als menschliches Wort Gottes.

Es bleibt beim Unterschied zwischen dem „Propheten“, der im Futur spricht, und Jesus, der diese verheißene Zukunft vergegenwärtigt, indem er ihre Fülle durch die Verkündigung des göttlichen Geheimnisses offenbart.

¹⁸ Vgl. *Frank-Lothar Hossfeld*, Psalm 78, in: ders. – Erich Zenger, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000, 414-443.

5.4 *Kirche als gemischte Gesellschaft:
Ekklesiologische Perspektiven der Gleichnisrede Mt 13*

a. Über das Motiv der Jüngerschaft entwickelt Mt 13 eine ekklesiologische Dimension, die sich aus der Aussendungsrede ergibt, die ja auf die Gewinnung von Anhängern in Häusern und Städten zielt (Mt 10), und die in der folgenden Rede (Mt 18) ausgefaltet wird, vor allem unter dem Aspekt von Schuld und Vergebung.

b. In Mt 13 sind es vor allem drei Gleichnisse, die ekklesiologisch relevant sind:

- das Gleichnis von Sämänn (Mt 13,3-9.18-23) und
- das Gleichnis vom Taumelloch unter dem Weizen (Mt 13,24-30.36-43).
- Das Gleichnis vom Fischnetz (Mt 13,47-50).

Die beiden ersten Gleichnisse setzen christologisch an, mit der Figur des Sämänn (Mt 13,3.24); beide Gleichnisse werden den Jüngern, die danach fragen, gedeutet (Mt 13,18-23.36-43). Diese Adressierung gibt das Thema vor. In den Jüngern weiß sich die nachösterliche Kirche direkt angesprochen. Das dritte Gleichnis (Mt 13,47-50) gehört bereits mitten in die Jüngerbelehrung hinein.

5.4.1 Das Gleichnis vom Sämänn und seine Deutung (Mt 13,3-9.18-23)

a. Das Gleichnis vom Sämänn (Mt 13,3-9) ist so erzählt, dass der Blick auf zeitliche Entwicklungen gerichtet wird, die sich auf einer einzigen Zeitachse abspielen, so dass nacheinander immer mehr ausgeblendet wird, was sich bis dahin gleichzeitig entwickelt hat, weil der Sämänn gesät hat. Im Zuge dieser Entwicklung kommen immer deutlicher auch diejenigen in den Blick, die ebenso wie die zuletzt genannten in die Gemeinde der interessierten und aufgeschlossenen Hörer Jesu gehören.

Mt 13,4	auf den Weg,	und die Vögel kamen und pickten es auf.
Mt 13,5f.	auf Steingrund, wo es nicht viel Erde hat,	und sofort schoss es hoch, weil es keine tiefe Erde hatte; und als die Sonne aufging, verbrannten sie, und weil sie keine Wurzel hatten, vertrockneten sie.
Mt 13,7	unter die Dornen,	und die Dornen wuchsen auf und erstickten es.
Mt 13,8	auf gute Erde	und gab Frucht, eins hundertfach, eines sechzig-, eins dreißigfach.

Während der Same zuerst kaum anwächst (V. 4), geht er später doch immerhin auf (Vv. 5ff.), ohne jedoch Frucht zu geben, wobei gleichzeitig auf dem Feld wächst, was später – unterschiedlich – reiche und überreiche Frucht gibt (V. 8).

b. In der Deutung wird eine allegorische Deutung in der Perspektive und Zeitstruktur des Gleichnisses vorgenommen.

Mt 13,19	auf den Weg	Immer, wenn sie das Wort des Reiches hören und nicht verstehen, kommt der Böse und raubt, was in ihr Herz gesät war;
Mt 13,20f.	²⁰ auf Steingrund	dieser ist, wer das Wort hört und es sofort mit Freuden annimmt, ²¹ aber keine Wurzeln in sich hat, sondern ein Augenblicksmensch ist, der sofort, wenn Not oder Verfolgung wegen des Wortes herrscht, Anstoß nimmt
Mt 13,22	unter die Dornen,	dieser ist, wer das Wort hört, aber die Sorgen der Welt und die List des Reichtums ersticken das Wort, und es wird unfruchtbar.
Mt 13,23	auf gute Erde	dieser ist, wer das Wort hört und versteht, der wirklich Frucht bringt, und der eine trägt hundertfach, der andere sechzig-, der andere dreißigfach.“

Durch die Deutung wird klar, was sich auf dem vom Menschensohn gesäten Feld abspielt:

- Es gibt diejenigen, die das Wort gar nicht verstehen; die bleiben draußen (V. 19).
- Es gibt diejenigen, die begeistert zustimmen, also zur Gemeinde der Jünger gehören, aber bei jeder Bedrängnis „Anstoß“ nehmen und dann aus der Gemeinschaft ausscheiden (Vv. 20f.).
- Es gibt diejenigen, die durchaus Hörer des Wortes geworden sind, aber dann von Sorgen und Geldgier übermannt werden, so dass auch sie keine Frucht bringen (V. 22).
- Mit denen zusammen sind diejenigen, die hören und verstehen und Frucht bringen – im Sinne Jesu (V. 23): „An ihren Früchte werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7,16-20; vgl. 12,33).

Die Kirche ist eine gemischte Gesellschaft, in der auf dem Feld der Welt (vgl. V. 38) nicht nur Gute, sondern Gefährdete und Schwache leben.

5.4.2 Das Gleichnis vom Taumelloch unter dem Weizen und seine Deutung (Mt 13,24-30.36-43).

a. Das Gleichnis vom Taumelloch unter dem Weizen bearbeitet dasselbe Bildfeld wie das Gleichnis vom Sämann, entwickelt aber eine andere Perspektive.

- Während beim Sämannleichnis der Same gut ist, aber die Erde teils schlecht ist, ist nach diesem Gleichnis die Erde gut, aber der Same teils gut, teils schlecht.
- Während beim Sämannleichnis die Beobachtungsgabe der Hörer und Leser geschärft wird, wird bei diesem Gleichnis in der Erzählung selbst gehandelt.

Dadurch entsteht hier eine andere Dramatik, die eine Entscheidung hervorruft.

b. Einander gegenüber stehen

- Weizen, der Frucht bringt, aber gefährdet ist,
- und Taumelloch, der dem Weizen gefährlich werden kann.

Die Geschichte arbeitet mit den Plausibilitäten einer agrarischen Gesellschaft: Weizen ist gut, Taumelloch schlecht. Die Weizensaat muss geschützt, die Weizenernte muss eingebracht werden; sonst herrscht Hunger. Taumelloch wird verbrennt; die Pflanze taugt zu nichts.

Im Gleichnis wird dieser Gegensatz mit dem von Freund und Feind (Vv. 25.28) eingespielt, von Hell und Dunkel, von Eigentum und Schädigung.

c. Im Gleichnis wird der Zeitfaktor geltend gemacht. Klar ist, dass Weizen und Taumelloch nicht vermengt werden dürfen, weil der Taumelloch das Weizenmehl vergiften würde. Diskutiert wird, wann das geschieht.

- Die Knechte, die sich an den Herrn wenden, schlagen ein frühes Jäten vor, um die Gefahr im Keim zu ersticken (V. 28).
- Der Besitzer aber rät zur Vorsicht, weil bei der Aktion, die den Taumelloch vernichten soll, auch der Weizen gefährdet werden könnte (V. 29).
 - Tatsächlich könnte man, wenn man nicht aufpasst, die Pflanzen verwechseln.
 - Vom Taumelloch geht während des Wachstums keine Gefahr für den Weizen aus; erst wenn das Mehl gemischt würde, wäre es schlecht.

Es ist also – unter den damaligen Bedingungen extensiver Landwirtschaft – rational, was der Grundbesitzer anweist. Ebenso klar ist, dass es bei der Ernte einer strengen Auslese bedarf – die dann auch sicher erfolgen kann, weil die Weizen und Taumelloch, ausgewachsen und reif, leicht zu unterscheiden sind.

Der „Herr“, der auf Gott hinweist, sorgt sich in erster Linie um den Weizen und will ihn auf keinen Fall gefährden. Es liegt nahe, hier an die Jünger zu denken, die dreißig-, sechzig- und hundertfach Frucht bringen. Freilich wachsen auf dem Feld auch andere, latent schädliche Pflanzen. Sie vor der Zeit mit Stumpf und Stiel ausrotten zu wollen, scheint angezeigt, ist aber nicht nur nicht notwendig, sondern gefährlich – nicht weil aus Taumelloch noch Weizen werden könnte, sondern weil man bei der Säuberung übers Ziel hinausschießen könnte.

Kaum ein Text hat in der Geschichte hemmender auf Ketzer- und Judenverfolgung gewirkt als dieser.¹⁹

Eine ähnliche Pointe setzt das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13,6-9), dem noch Zeit gegeben werden soll, doch noch Früchte zu tragen.

¹⁹ Vgl. *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2012.

d. In der allegorischen Deutung (Mt 13,36-43) wird der eschatologische Horizont gefüllt, den das Gleichnis aufgerissen hat.

- Die Identifikation des Sämanns mit dem Menschensohn gibt den Ton vor (V. 36); sie trägt auch die Verknüpfung mit der Ernte (V. 41).
- Der Feind wird mit dem Teufel identifiziert (V. 39).
- Der gute Same steht für die Menschen, die dem Evangelium Glauben schenken und Frucht bringen werden (V. 38),
der Taumellolch für diejenigen, die sich dem Bösen verschreiben (V. 39).
Das Schwarz-Weiß ist der Gattung des Gleichnisses geschuldet.
- Der Acker ist die „Welt“, auf der sich das Leben abspielt und in der sich die Kirche bildet (V. 38).
- Die Ernte wird mit dem Jüngsten Gericht gleichgesetzt (V. 40), die Schnitter, die nach dem Gleichnis die Auslese vornehmen sollen, stehen für die Engel, die der Menschensohn aussendet (V. 41).

Die Pointe der Auslegung besteht darin, dass es, solange die Zeit währt, bis zum Letzten Tag, kein eschatologisches Gericht gibt – das aber um der Unterscheidung zwischen Gut und Böse willen notwendig bleibt.

5.4.3 Das Gleichnis vom Fischnetz (Mt 13,47-50)

a. Das Schlussgleichnis der Serie arbeitet mit einem Bild aus der Berufspraxis der Jünger Jesu, der Fischer, die zu Menschenfischern werden sollen (Mt 4,18-22). Es unterstreicht den eschatologischen Vorbehalt (Erik Peterson), den auch das Gleichnis vom Taumellolch unter dem Weizen markiert. Aber es verschiebt die Perspektive auf die Notwendigkeit einer finalen Auslese.

b. Die Fischerarbeit, erst zu fangen, dann auszulesen, ist typisch, bis heute. Vor dem Hintergrund des Menschenfischerwortes bezieht sich das Gleichnis auf diejenigen, die den Missionaren ins Netz gegangen sind. Nicht alle, die sich zur Jüngerschaft, zur Kirche, zählen, entsprechen auch ihrer Berufung. Deshalb ist der Jüngste Tag auch für die Jünger, die Christen, der Tag des Gerichtes, ohne das es kein Heil geben kann.

6. Die Gemeinderede (Mt 18):
Konfliktmanagement in der Jüngerschaft

a. Die Gemeinderede nimmt den thematischen Faden der vorangehenden Reden auf. Besonders enge Beziehungen bestehen

- zur Bergpredigt wegen des Versöhnungsethos (Mt 5,21-48),
- zur Gleichnisrede Mt 13 wegen der dortigen Hinweise auf das *corpus permixtum* (Mt 13,47-50).

In Mt 18 werden die Konsequenzen gezogen, bezüglich des Umgangs mit Gefährdeten und schuldig Gewordenen.

b. Die Gemeinderede sticht heraus, weil sie nach Mt 16,18 zum ersten (und letzten) Mal das Wort *ekklesia* verwendet: Kirche oder Gemeinde. Gleichzeitig werden durch diese Parallele grundlegende Fragen der Ekklesiologie angestoßen.

c. Die Rede hält Jesus auf dem Weg, noch in Galiläa, nach der Verklärung (Mt 17,1-13), unmittelbar bevor er Galiläa verlässt und nach Jerusalem aufbricht (Mt 19,1). Die Rede ist also so etwas wie ein galiläisches Vermächtnis: Sie bündelt die Erfahrungen Jesu und bereitet seine Jünger auf das vor, was kommen wird: die Passion, in der es sie zerreißen wird.

6.1 *Erfahrung als Provokation:*
Der Duktus der matthäischen Gemeinderede

a. Die Rede, die Jesus hält, hat zwei größere Teile: zuerst geht es um den Schutz der Kleinen (Mt 18,1-14), dann um die Vergebung von Schuld (Mt 18,15-35).

Mt 18,1-14	Der Schutz der Kleinen
1-5	Der Wunsch der Jünger nach Größe und das kleine Kind als Vorbild
6-8	Die Warnung vor dem Ärgernis
9-14	Die Aufforderung, die Kleinen zu achten, und das Gleichnis vom verirrtten Schaf
Mt 18,15-34	Die Vergebung der Schuld
15-20	Der Umgang mit schuldig gewordenen Brüdern
21f.	Die Frage des Petrus nach Grenzen der Vergebung und die Antwort Jesu
23-35	Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner und seine Anwendung auf Gott

In beiden Teilen taucht je ein Gleichnis als Argument auf: zuerst das vom verirrtten Schaf (Mt 18,12ff.), dann das vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35). Beide Male stehen die Gleichnisse am Schluss, tragen also das theologische Gewicht, indem sie die erzählte Situation öffnen: für den Alltag der Menschen und im selben Zug für das Reich Gottes.

b. Beide Teile sind eng miteinander verbunden.

- In beiden Teilen wird klar, dass die Jüngergemeinde keine *societas perfecta* ist. Es gibt im Gegenteil starke Verwerfungen.

- Im ersten Teil richtet sich der Blick auf Gefährdungen und Versuchungen der Jünger selbst:
 - ihren Wunsch nach Größe durch ihre Beziehung zu Jesus (V. 1),
 - ihre Macht, das Vertrauen Anderer, Abhängiger, auszunutzen, um sie zur Sünde zu verführen (V. 6).

Beide Teile bilden eine Einheit, weil der Schutz und mehr noch die Achtung der Schwachen die Leitlinie bildet, die das Gleichnis auszieht (Vv. 9-14).

- Im zweiten Teil richtet sich der Blick auf den Umgang mit schuldig Gewordenen. Die Leitperspektive ist die Versöhnung.

Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner klärt: Diejenigen, die zur Vergebung aufgefordert werden, bedürfen ihrer selbst am meisten. Sie sind gefährdet wie keine anderen: weil sie privilegiert sind wie niemand sonst.

- Beide Gleichnisse, die das Argument tragen, sind kompatibel und komplementär.

- Das Gleichnis vom verirrtten Schaf (Mt 18,12ff.) macht genau jenes Engagement für Menschen, die vom rechten Weg abgekommen sind, zur Aufgabe, das in der Haltung der Geduld und Versöhnung geleistet werden soll, wie im Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner angezeigt (Mt 18,23-35).

- Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35) deckt auf, dass diejenigen, die sich in der Nachfolge Jesu auf die Suche nach den Verirrten begeben, ihrerseits gesucht und gefunden worden sind, so dass sie in denen, die vom Weg abgekommen sind, mit Jesus sich selbst begegnen. Das ist der entscheidende Punkt, aus der Machtattitude herauszufinden, die zur größten Versuchung der Jünger wird.

Das Gleichnis vom verirrtten Schaf zeigt, wie aktiv die Versöhnungsarbeit ist, das vom unbarmherzigen Schuldner, wie wenig die Jünger aus einer Position der absoluten Sicherheit heraus denen hinterhergehen können, die sie suchen sollen.

Die Gemeinderede baut ein Ethos der Versöhnung auf, das aus empfangener Gnade Verantwortung und Autorität generiert.

c. Die Synopse zeigt wieder eine starke Redaktionstätigkeit des Evangelisten.

Mt 18,1-5	Der Wunsch der Jünger nach Größe und das kleine Kind als Vorbild	Mk 9,33-37 Lk 9,46ff.
Mt 18,6-8	Die Warnung vor Ärgernis	Mk 9,42-48; Lk 17,1ff.
Mt 18,9-14	Das Gleichnis vom verirrtten Schaf	Lk 15,3-7
Mt 18,15-20	Der Umgang mit schuldig gewordenen Brüdern	Lk 17,3b
Mt 18,21f.	Die Frage des Petrus nach Grenzen der Vergebung und die Antwort Jesu	
Mt 18,25-35	Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner	

Matthäus nimmt zu Beginn eine markinische Auflage auf reichert sie an, teils mit Q-Traditionen, meist mit Sondergut. Dadurch entsteht ein neues Original.

6.2 *Vollmacht als Dienst:*

Der Auftrag zur Versöhnung nach der Gemeinderede Mt 18

- a. Im Zentrum der Rede steht der Auftrag zur Versöhnung. Er hat verschiedene Aspekte.
- die Beschreibung eines stufenförmigen Verfahrens mit dem Ausschluss aus der Gemeinde als *ultima ratio* (Mt 18,15ff.),
 - die Klärung der Kompetenz, Sünden zu vergeben, durch die Machtübertragung Jesu (Mt 18,18ff.),
 - die Antwort Jesu auf die Frage, wie oft die Vergebung gewährt werden soll (Mt 18,21f.).

Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35) bindet den Verggebungsauftrag der Jünger an ihre eigene Geschichte zurück und spielt deshalb auch die Versuchung der Macht ein, die in der ersten Hälfte der Rede angesprochen wird.

b. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Mt 18,12ff.) baut die Brücke zur Versöhnungsarbeit. Der Hinweis auf den notwendigen Respekt (Mt 18,10ff.) klärt, dass Vergebung nicht nur Gnade, sondern auch Anerkennung ist.

6.2.1 Der Prozess der Versöhnung

a. Der Passus hat eine Fülle von Schwierigkeiten:

- Wie verträgt sich die Exkommunikation mit der Notwendigkeit der Vergebung?
- Wie kann Jesus von einer „Gemeinde“ reden?
- Wer hat die Aufgabe den ersten Schritt zur Versöhnung zu gehen?

Diese Schwierigkeiten zeigen die Notwendigkeit einer historisch-kritischen und kanonischen Exegese.

b. Angeredet sind die Jünger (V. 1), bei Matthäus (weitgehend) gleichbedeutend mit den Zwölf (Mt 10). Im Anschluss spricht Petrus (V. 21). Mithin richtet sich der Appell Jesu in erster Linie an diese Jünger. Allerdings ist die Aussage nicht exklusiv, sondern positiv. Das ergibt sich aus der Sachparallele Mt 5,21-28, der 1. Antithese. Freilich wird Versöhnung nicht individualisiert, sondern als ekklesiales Geschehen betrachtet. Das wiederum ergibt sich daraus, dass nach Mt 9,1-8 nicht nur ein persönliches Verzeihen im Raum steht, sondern eine vollmächtige Antizipation jener eschatologischen Versöhnung, die nur Gott zusteht, von ihm aber dem Menschensohn Jesus übertragen wird – der seinerseits die Vollmacht seinen Jüngern überträgt (Mt 18,18ff.).

c. Das Wort *ekklesia* in V. 18 ist am ehesten nach Analogie der Versammlung einer Synagoge (Vollversammlung oder Ältestenrat) vorzustellen. Es spiegelt, dass Matthäus (christliche) Gemeinden kennt, die sich im Namen Jesu versammeln – und dass er auch damit rechnet, vorösterlich habe es solche Gemeinschaften gegeben. Bei Matthäus ist es durch das Felsenwort Mt 16,18 vorbereitet. Dort heißt *ekklesia* Kirche, das von Jesus neu gesammelte Volk Gottes; hier aber ist die Versammlung vor Ort gemeint.

d. Die Exkommunikation ist nicht ein letzter Akt der Unbarmherzigkeit, der die Vergebungsaufgabe einschränkt. Sie ist vielmehr eine paradoxe Konsequenz der Gnadentheologie.²⁰ Denn sie hat eine zweifache Funktion:

- Sie schützt die Gemeinde vor einer Feindschaft, die sie innerlich zerstört. Sünde ist ein Spaltpilz, in erster Linie zwischen Gott und Mensch. Sie kann und soll vergeben werden; sie enthält erstens eine Rückkehroption und zweitens eine Differenzierung zwischen Kirchenmitgliedschaft und Rettung. Ausschluss ist nicht Verdammnis, sondern dient der Rettung.
- Sie respektiert den Verstockten, auch gegen dessen Verstockung. Denn wer tatsächlich (das ist die Voraussetzung) eine schwere Sünde gegen ein anderes Gemeindemitglied begangen hat (z.B. den im ersten Teil angesprochenen Missbrauch), kann nicht zur Tagesordnung übergehen wollen.

Wer den Jüngern „wie der Heide und der Zöllner“ wird (V. 18) – steht im Fokus des Gleichnisses vom verirrtten Schaf (Mt 18,12ff.) und wird keineswegs abgeschrieben und vergessen, sondern neu gesucht.

²⁰ Vgl. J. Roloff, Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993, 167: „Für Matthäus steht weder die Sicht der Kirche als *corpus permixtum* noch die Dominanz des Vergebungsprinzips im Widerspruch zur Notwendigkeit von Kirchengleichheit.“ Er scheint sie vor allem im Interesse der „Kleinen“ nicht ausschließen zu wollen.

6.2.2 Die Binde- und Lösegewalt der Gemeinde

a. Nach Mt 18,15-20 ist der gesamten Jüngergemeinde dieselbe Binde- und Lösegewalt übergeben (Mt 18,18) wie Petrus nach Mt 16,18f. Der Akzent liegt in Mt 18 auf dem Umgang mit Sündern in der Gemeinde. Es muss das Äußerste getan werden, um Sünder zur Umkehr zu bewegen; Schuld muss in jedem Fall vergeben werden (18,21f). „Binden“ meint vor allem, die Sünder bei ihrer Schuld zu behaften, „Lösen“, sie freizusprechen. Freilich steht die „Disziplinargewalt“ doch in einer Verbindung mit dem „Lehren“, wie dies auch für Mt 16 vorauszusetzen ist.²¹

b. Besonders sind die Verantwortlichen angeredet, die „Großen“, die in der Ekklesia etwas zu sagen haben und die „Kleinen“ nicht verachten, sondern respektieren sollen (Mt 18,10); aber es geht nicht um ihnen vorbehalten Privilegien, sondern um eine Verantwortung, die besonders ihnen ans Herz gelegt wird, weil sie besonders einflussreich sind.

c. Mt 18,18 spricht von einer Vollmacht, die nicht jeder einzelne Jünger für sich hat (durch seine Berufung in die Jüngerschaft, seine Taufe o.ä.), sondern die Jüngergemeinschaft im ganzen („Ihr“) – als Ekklesia (Mt 18,17). In Mt 18,17 meint „Ekklesia“ die Vollversammlung der Ortsgemeinde. Sie ist am Prozess der Versöhnung der Sünder aktiv beteiligt, auch ggf. am Kirchenausschluss (wie nach 1 Kor 5 und 2 Kor 2).

d. Problematisch und erklärungsbedürftig, aber auch erklärungsfähig ist das Verhältnis zwischen Mt 16 und Mt 18.

- Die klassisch protestantische Lösung: Die Vollmacht, die stellvertretend für die ganze Ekklesia Petrus übertragen worden ist, wird nach seinem Tode gemäß dem Willen Jesu von der ganzen Jüngergemeinde wahrgenommen.²²
- Die klassisch katholische Lösung: Die gesamtkirchliche Vollmacht, die dem Petrus übertragen worden ist, wird in der Nachfolge Petri auf lokaler Ebene von den Ortsgemeinden unter der Leitung der Bischöfe, den Nachfolgern der Apostel, ausgeübt.²³

Die Schwäche beider Positionen besteht darin, dass Matthäus das Verhältnis offenlässt. Weder ist von einer umfassenden „Übertragung“ noch von einer begrenzten Ausübung der Petrus-Vollmacht die Rede. Kennzeichnend scheint die Spannung, die nicht aufgelöst werden kann, sondern ekklesiologisch fruchtbar gemacht werden muss.

²¹ Nach Mt 28,19f. ist es an allen Jüngern, zu taufen und zu lehren.

²² Vgl. E. Schweizer, Mt 242: „Für das Bewußtsein des Matthäus tut also die Gemeinde nichts anderes, als was Petrus exemplarisch für alle zuerst gegeben worden ist. Wohl bleibt Petrus für die matthäische Gemeinde die Autorität, die Jesu neue Auslegung des Gesetzes tradiert und für das Leben der Gemeinde praktikabel gemacht hat; sein Nachfolger aber ist die Gesamtgemeinde, die im Blick auf seine Tradition in immer neuen Fällen bestimmt, was sündig ist und was nicht.“

²³ Vgl. J. Gnllka, Mt II 139: „Die petrinische Vollmacht bezog sich auf die gesamte Kirche, hier ist von der in der Ortsgemeinde ausgeübten Vollmacht die Rede. Man wird sagen können, dass die petrinische Vollmacht die in der Gemeinde ausgeübte autorisiert. Letztere wird in der Nachfolge Petri auf einer partiellen Ebene in Anspruch genommen.“

6.2.3 Das Maß der Vergebung (Mt 18,21f.)

a. Petrus fragt, wie weit er gehen müsse, um die Vergebung zu gewähren.

- Er hat also verstanden, dass er nach Mt 18,15-18 nicht möglichst schnell die Exkommunikation aussprechen, sondern im Gegenteil möglichst lange die Versöhnung suchen soll.
- Er hat auch verstanden, dass Versöhnung nicht Laissez-faire bedeutet und dass die Belastbarkeit der Gemeinde nicht unbegrenzt ist, wie zuletzt V. 20 gezeigt hat. Ihm ist klar, schon wenn er „bis zu siebenmal“ die Versöhnung starten will, dass er die Regel von Mt 18,15-20 nicht statisch aufzufassen hat, sondern intentional.

Petrus fragt nach Matthäus nicht, um sich vor der Aufgabe der Vergebung zu drücken, sondern geht schon sehr weit.

b. Die Antwort Jesu extrapoliert das bereits äußert weitherzige Angebot des Petrus. Man kann „siebzimal“ oder sieben mal siebzimal“ übersetzen. In jedem Fall liegt ein Qualitätssprung vor: Nicht das Ende, sondern der stets neue Anfang der Vergebung ist die Pointe. Damit ist klar, dass auch die Exkommunikation nicht die Vergebungsoffensive aufhebt, sondern ihr eine spezifische Aufgabe gibt, die sie vor Unverbindlichkeit schützt. Klar ist auch, dass die moralischen Kapazitäten sowohl des Petrus und der Apostel als auch einer Gemeinde oder Kirche bei weitem überreizt wären, wenn es auf Ethik allein ankäme. Jesus spricht nach Matthäus aber von der Gnade Gottes.

c. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23-35) lotet die theologischen Dimensionen aus, in denen die Vergebung stattfindet.

- Das Gleichnis spielt in der Welt der Hochfinanz.
 - Ein König verlangt finanzielle Rechenschaft.
 - 10.000 Talente ist eine astronomisch hohe Summe.²⁴

Ein „Knecht“, der eine solche Summe schuldet, muss also, obgleich abhängig, in den höchsten Kreisen verkehren: ein Finanzminister, Steuereintreiber oder Satrap.

• Im Vergleich dazu sind 100 Denare eine in diesen Kreis überschaubare Summe. Die sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen (Schuldsklaverei, Folter) werden nicht etwa durch das Gleichnis sanktioniert. Sie werden vielmehr vorausgesetzt – und spiegeln die unglaublichen Dimensionen der Vergebung.

Die soteriologisch-theologische Pointe in V. 35 verweist auf Gottes Gerechtigkeit, genau passend zur 5. Vaterunserbitte (Mt 6,12: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern“).

²⁴ Die Zahlengrößen zu bestimmen, ist prekär. Ein Talent sind ca. 1200 Drachmen, wobei einer Drachme ungefähr der Tageslohn von 1 Denar entspricht (Mt 20,1-16). 10.000 Talente sind also das zehntausendfache eines vierfachen Jahresgehalts, wobei die Myriade einfach die höchste griechische Zahl und das Talent die wertvollste Geldeinheit (ein Barren) sind. (Selbst wenn man von nur 10.000 Euro Jahresgehalt als Äquivalent ausginge, wären 100000 Talente 400 Mio. Euro.

7. Die Endzeitrede (Mt 23-25)
Orientierung an der Zukunft

a. Es gibt eine berechtigte Diskussion darüber, ob Mt 23-25 als *eine* Rede zu betrachten ist, weil die Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten einen anderen Zuschnitt hat als die „Apokalypse“ Mt 24, die freilich eng mit den Gleichnissen in Mt 25 verbunden ist. Es wechselt auch das Publikum: Mt 23 ist ans Volk und an die Jünger adressiert (Mt 23,1), ab Mt 24,1 wendet sich Jesus nur an die Jünger. Überdies wechselt der Schauplatz – vom Tempel (Mt 21,23) zum Ölberg (Mt 24,3).

Gleichwohl gibt es stärkere Gründe dafür, den Zusammenhang zu sehen.

- Schauplatz und Adressatenwechsel gibt es auch in Mt 13.
- Das „Wehe“ hat eschatologische Kraft und betrifft bereits das Gericht Gottes.
- Erst in Mt 26,1 findet sich wieder die standardisierte Wendung, die alle großen Reden beschließt und eine neue Episode öffnet – hier die Passionsgeschichte.

Mt 23-25 ist ein eschatologisches Triptychon des Evangelisten.

b. Mt 23-25 ist durch den Kontext hervorgehoben: Es handelt sich um die letzte Rede vor dem Todesbeschluss des Hohen Rates. Alle späteren Worte stehen im Zeichen seiner Passion.

Mt 23-25 greift einerseits über den Tod Jesu hinweg zum Endgericht und zur Endvollendung, arbeitet aber auch rückblickend die ungelösten Konflikte mit den Protagonisten des konkurrierenden Judentums der Pharisäer und Schriftgelehrten auf, die indirekt zu seinem Tod beitragen – den freilich vor allem die Hohepriester betreiben, während für Matthäus die Debatten mit den Pharisäern und Schriftgelehrten auch nach der Auferstehung und der Zerstörung des Tempels weitergehen.

In Umfang und Thema entsteht dadurch ein Widerlager zur Bergpredigt, die den bestimmenden Auftakt der öffentlichen Verkündigung Jesu darstellt.

c. Die Endzeitrede Mt 23-25 will weder einen eschatologischen Fahrplan erstellen noch Spekulationen über die Zukunft anstellen oder das vollendete Reich Gottes ausmalen, sondern in der Gegenwart an der Zukunft orientieren.

- Das Reich Gottes orientiert christliches Lehren.
- Das Reich Gottes schafft Zeit, die für Mission genutzt werden soll.
- Das Reich Gottes vollendet die Gerechtigkeit Gottes durch das Gericht, indem die Geschichte eingeholt wird.

Die Orientierung ist die der gesamten Verkündigung Jesu, aber nun – am definitiven Ende des irdischen Lebens Jesu angelangt – im Fokus der „letzten Dinge“.

7.1 *Ende als Anfang:
Der Duktus der matthäischen Endzeitrede*

a. In Mt 23-25 dominiert die futurisch-eschatologische Perspektive: Der Blick richtet sich Schritt für Schritt auf das Ende aller Enden: in Gottes Gericht, das die Vollendung der Herrschaft Gottes heraufführen wird.

- In Mt 23 wird die entscheidende Kritik an der Hermeneutik der Pharisäer und Schriftgelehrten darauf fokussiert, dass sie den Zugang zum Himmelreich versperren.
Das wird für die Jünger zu Warnung, nicht ihrerseits das Evangelium zu einer solchen Sperre werden zu lassen, sondern zu einem Türöffner zu machen.
- In Mt 24 werden die Unheilspropheten kritisiert, die aus geschichtlichen Katastrophen, in erster Linie der Zerstörung des Tempels, das Ende der Geschichte ableiten wollen und deshalb die Parusie des Menschensohnes als unmittelbar bevorstehend oder sich schon ereignend verkünden.
Die Jünger werden gewarnt: Sie sollen die zeitlich terminierte Naherwartung bekämpfen, ohne dass sie die Heilshoffnung auf die Vollendung der Basileia dämpfen sollen.
- In Mt 25 wird den Jüngern gespiegelt, dass sie selbst vor Gott als ihrem Richter stehen werden – und manche Überraschung erleben werden.

Das Ende ist also ein Anfang: insofern es den in der Zukunft liegenden Wendepunkt bezeichnet, von dem die ganze Geschichte geprägt ist, wie Jesus Verkündigung offenbart (Mt 4,17).

b. Matthäus hat wiederum sehr hart gearbeitet, um die Redekomposition zu gestalten. Das zeigt der synoptische Vergleich.

- Mt 23 geht im Kern auf eine Weherede aus Q zurück, die im Vergleich mit Lk 11,17-54 rekonstruiert werden kann.
- Mt 24 entspricht im wesentlichen Mk 13, integriert zum Schluss aber eine weitere Q-Tradition (Mt 24,47-52 par. Lk 17,26-35).
- Mt 25 basiert mit den drei Gleichnissen von den klugen und törichten Jungfrauen, den Talenten und dem Weltgericht ausnahmslos auf Sondergut.

Durch die Verbindung verschiedener Überlieferungen entsteht eine neue Einheit, ein neues Original.

7.2 *Wehe als Warnung:*

Die Polemik gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 23)

a. Die Exegese der Weherede Mt 23 ist belastet, weil sie als Munitionsarsenal für den pseudo-christlichen Antijudaismus erhalten musste. Tatsächlich ist das negative Bild der „Pharisäer“ stark von Mt 23 geprägt. Die christliche Kritik am Judentum, das als eine Religion der Gesetzhaltung, der Leistungsgerechtigkeit, der Kasuistik und der Äußerlichkeit, von der sich das Christentum als Religion der Innerlichkeit, der Freiheit, des Evangeliums absetzen möchte.

b. Diese antijüdische Hermeneutik verzeichnet die Rede.

- Jesus spricht nach Matthäus als Jude zu Juden. Auch der Evangelist sieht sich als Jude – und im Spiegel von Mt 13,52 als Schriftgelehrter.
- Mt 23 ist eine Polemik, die ein Problem zuspitzt, nicht eine differenzierte Analyse, die Verständnis bildet.
- Die engsten Parallelen zu Mt 23 sind jüdische Texte aus der Zeit, die gleichfalls Heuchelei und Engstirnigkeit kritisieren.
- Mt 23 richtet sich von vornherein auch an die Jünger, die das *tua res agitur* erkennen sollen.
- Jesus ist sich nach Mt 23 für Kasuistik nicht zu schade; er will sie nur unter ein besonderes Vorzeichen stellen.
- Jesus argumentiert nach Mt 23, z.B. beim Schwören, selbst pharisäisch und schriftgelehrt.

Mt 23 spitzt einen Konflikt zu, der zur Zeit des Evangelisten an Bedeutung gewonnen hat, weil Pharisäer und Schriftgelehrte – anders als die Hohepriester – die Protagonisten einer Reformbewegung sind, die das Judentum nach der Zerstörung des Tempels neu erfinden und für harte Zeiten wetterfest machen. Für die matthäischen Gemeinden entstehen nahe Distanzen: Es gibt Nachbarschaft und Konkurrenz; es werden mit harten Bandagen Konflikte um wichtige Fragen des Gesetzesverständnisses und der Gesetzespraxis ausgetragen. Dadurch wird die Erinnerung an die Konflikte, die Jesus selbst geführt hat, gefiltert und verschärft.

7.2.1 Der Aufbau der Rede

a. Mt 23 besteht aus drei Hauptteilen:

Mt 23,1-12	Warnung und Mahnung der Jünger wie der Menge
Mt 23,13-33	Sieben Weheworte gegen Pharisäer und Schriftgelehrte
Mt 23,34-39	Eschatologische Perspektiven für Israel

Meist wird nur der mittlere Teil betrachtet. Den Schlüssel liefern aber die Rahmenpartien:

- Der Auftakt (Mt 23,1-12) macht deutlich, dass die Weheworte nicht nur der Abgrenzung, sondern auch der Warnung und Motivation dienen.
- Der Schluss (Mt 23,34-39) macht deutlich, dass das Wehe nicht das letzte, sondern das vorletzte Wort Jesu gibt. Es gibt eine Heilsperspektive jenseits des Gerichts.

Im Mittelteil werden die theologischen Kriterien angewendet, die der Bergpredigt entsprechen.

b. Die Adressaten und Themen wechseln, so dass ein dynamischer Gesprächsbogen aufgebaut wird.

- In Mt 23,1-12 wird über die Pharisäer und Schriftgelehrten gesprochen, vor denen die Zuhörer gewarnt werden, speziell die Jünger.
- In Mt 23,13-33 werden sie direkt angesprochen, während das Publikum für die Menschen steht, vor denen sie glänzen wollen, die sie aber durchschauen sollen.
- In Mt 23,34-39 werden allgemein alle Gegner Jesu und seiner Jünger angeredet, die in Kontinuität mit den Pharisäern und Schriftgelehrten der Zeit Jesu stehen.

Dieser Wechsel erklärt sich aus der narrativen Rhetorik.

- Die Pharisäer (und Schriftgelehrten) sind von vornherein anwesend (Mt 22,41).
- Das Publikum ist heterogen: Jesus deckt die Spannung und Widersprüche auf.
- Die Jünger sind die ganze Zeit die Hauptadressaten (vgl. Mt 24-25).
 - Sie sollen die Gefahr erkennen.
 - Sie sollen die Gesetzeshermeneutik Jesu teilen, die seiner Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten zugrunde liegt.
 - Sie sollen die eschatologische Hoffnung wider alle Hoffnung und wider ihre eigenen Aggressionen gegen ihre Verfolger hochhalten.

So sind die Jünger dabei, gegen Ende des öffentlichen Wirkens ihre Einführung in das Evangelium abzuschließen.

Die Auflösung folgt rezeptionsästhetisch: Die Lesegemeinden sollen verstehen, warum es Konflikte mit dem zeitgenössischen Judentum gibt, worin sie bestehen und wie sie zu lösen sind.

7.2.2. Der Auftakt: Mahnung und Warnung (Mt 23,1-12)

a. Das jesuanische Eingangsstatement hat drei Teile:

Mt 23,1f.	Die (angemaßte) Position der Pharisäer und Schriftgelehrten
Mt 23,3-7	Die Weisung zum Umgang mit ihnen
Mt 23,8-12	Die Konsequenzen für das eigene Verhalten.

Das Schwergewicht liegt auf dem letzten Teil.

b. Die Position auf der Kathedra des Mose entspricht durchaus zeitgenössischen jüdischen Selbstzeugnissen: Die Tora muss ausgelegt werden, um angewendet werden zu können. Die mündliche Tora hat nahezu dasselbe Gewicht wie die schriftliche Tora. Tradition bildet sich durch Lehre.

7.2.2.1 Pharisäer und Schriftgelehrte

a. Die Schriftgelehrten sind die Profis für diese Aufgabe; die Pharisäer sind die einflussreichste Gruppe unter ihnen.

- Die Pharisäer waren die wichtigste Reformströmung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels. Sie haben die Basis für das Überleben des Judentums nach der Zerstörung des Tempels gelegt, weil sie eine ebenso innovative wie profilierte Form des Gesetzesgehorsams entwickelt haben.²⁵ Ihre Nachfolger sind die Rabbinen.
- Der Name „Pharisäer“ leitet sich vom aramäischen *parush/perushim* ab, einem negativen Wertungswort („Sonderlinge“), das wohl zuerst kritische Außenbezeichnung gewesen ist. Er spricht nicht unbedingt für elitären Dünkel, aber durchaus für eine religiöse Ambition, die sich entschieden von der Menge absetzt.
- Im Neuen Testament sind sie sehr oft die profilierten Gegner Jesu – und notorische Heuchler, so dass „Pharisäer“ im Deutschen als Synonym von „Heuchler“ gilt (Lk 18,9-14). Das trifft die historische Realität jedoch nicht, so sehr es pharisäische „Heuchler“ gegeben hat, was die Pharisäer selbst am besten wussten.

Die neutestamentliche, judaistische und religionswissenschaftliche Forschung hat die Pharisäer oft so negativ betrachtet, wie sie in polemischen Spitzentexten des Neuen Testaments erscheinen. Sie gelten im 19. Jh. – aus der „Spätjudentumsforschung“ heraus – als Vertreter einer veräußerlichten Heiligkeit, einer ritualisierten Frömmigkeit und einer kasuistischen Gesetzhaltung. Erst das 20. Jh.²⁶ hat mit dem Aufkommen des jüdisch-christlichen Dialoges und der aktiven Partizipation jüdischer Gelehrter am Forschungsdiskurs eine Wende eingeleitet, dass die Pharisäer in erster Linie Gesetzeslehrer gewesen sind, also auf Bildung gesetzt haben, und Reformer Israels, also eine Erneuerung des Judentums aus seinen biblischen Quellen intendiert haben.²⁷

²⁵ Einen quellengestützten Überblick gibt *Anthony J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids 2001.

²⁶ Überblick: *Jacob Neusner – Bruce Chilton* (Hg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco 2007.

²⁷ Vgl. *Roland Deines, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

b. Nach 70 spricht man von Rabbinen („Lehrer“, „Meister“), die sich aus der pharisäischen Bewegung speisen und als Schriftgelehrte arbeiten. Ihr Selbstverständnis spiegelt sich – stilisiert – im Eröffnungstext (1,1) von „Pirque Avot“ („Sprüche der Väter“):

Mose empfing die Tora vom Sinai und überlieferte sie Josua.
Josua den Presbytern.
Die Presbyter den Propheten.
Und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge.

Diese sagten dreierlei:
Seid vorsichtig beim Richten.
Stellt viele Schüler heraus.
Zieht einen Zaun um das Gesetz. ...

Die Sukzessionskette wird über die Pharisäer bis zu den Rabbinen weitergeführt.

c. Im 2. Jh. bildet sich die Institution heraus, dass man Rabbi wird, indem man bei einem anderen Rabbi in die Schule geht und von ihm ausgebildet wird. Dann wird man durch Handauflegung ordiniert. (Das ist eine Analogie zur Nachfolge Jesu und zur Nachfolge der Apostel.)

7.2.2.2 Die Warnung

a. Die Warnung ist differenzierter als die Polemik.

- Vers 3 fordert zur Unterscheidung zwischen Worten und Taten auf.
 - Prinzipiell haben die Pharisäer und Schriftgelehrten eine legitime Autorität. Denn es bedarf der Gesetzesauslegung (vgl. Mt 5,13.17).
 - Allerdings lautet der Vorwurf, dass die Autorität missbraucht wird. Der Vorwurf ist recht pauschal, so dass erst der Kontext die Differenzierung leistet.
- Die Kritik an der Auslegungspraxis und der ihr entsprechenden Lehre wird doppelt spezifiziert:
 - Nach V. 4 werden den Menschen durch die kritisierte Torahermeneutik Lasten aufgebürdet, die nicht tragbar sind. Das wird in Mt 23,13-33 paradigmatisch konkretisiert.
 - Nach den Versen 5 und 6 wollen sie sich mit ihrer Frömmigkeit zur Schau stellen. Das greift ein Thema der Bergpredigt auf (Mt 6,1-18).Beide Kritikpunkte sind offenbar verbunden: Die überstrenge Gesetzesauslegung ist Folge des Dranges zur Selbstdarstellung.

Die Warnung übersieht nicht einen legitimen Ansatz pharisäischer Autorität, bestreitet aber die Qualität der Durchführung.

b. Die positive Alternative fokussiert die Jünger. Es bleibt bei den Schlüsselworten Lehrer, Rabbi, Vater, die in der pharisäischen Überlieferung wachsen. Aber sie werden einer radikalen monotheistischen Kritik unterzogen, die christologisch unterfüttert ist.

7.2.3 Polemik im Interesse der Orientierung (Mt 23,13-33)

a. Im Zentrum von Mt 23 stehen sieben Weheworte

Mt 23,13	1. Wehe: Das Himmelreich wird verschlossen
Mt 23,15	2. Wehe: Proselyten werden gedrillt.
Mt 23,16 -22	3. Wehe; Die Lehre über Eide ist verzerrt.
Mt 23,23f.	4. Wehe: Die Gesetzeshermeneutik ist schief.
Mt 23,25f.	5. Wehe: Reinheit und Unreinheit werden falsch bestimmt.
Mt 23,27f.	6. Wehe: Äußerlichkeiten dominieren Praxis und Habitus.
Mt 23,29-33	7. Wehe: Die Erinnerungskultur ist rechthaberisch.

Die Zahl ist gewollt: *pars pro toto*. Das siebenfache Wehe ist eine Generalabrechnung.

b. Die Weheworte sind ähnlich aufgebaut:

- „Wehe“ am Anfang.
- „Schriftgelehrte und Pharisäer“, in der 2. Person Plural angeredet, als Adressaten.
- „Heuchler“ als Vorwurf.

Es folgt regelmäßig eine Begründung, aber unterschiedlich in Thema und Ausführung.

c. Der Vorwurf der „Heuchelei“ verlangt nach einer exegetisch präzisen Darstellung, die ihn vom modernen Vorwurf der ungläubwürdigen Vorspiegelung falscher Tatsachen unterscheidet.

- In der Bibel hat „Heuchelei“ einen objektivieren Zug als im meist subjektivistischen Verständnis heute. Ein Heuchler ist, wer meint, Gott die Ehre zu geben, aber *de facto* (in den Augen des kritischen Betrachters) Gottes Willen verzerrt.
- Diese Verzerrung folgt aus einer angemaßten Definitionshoheit über Gottes Willen – und im jüdischen Kontext über die Hermeneutik des Gesetzes, die seiner Anwendung zugrunde liegt.
- Deshalb hat der Vorwurf der Heuchelei auch die Wendung, dass religiöse Praxis der Selbstdarstellung dient und ein sehr gutes Image erzeugt, das aber nur Fassade ist.
- Das wiederum ist mit dem Thema Äußerlichkeit – Innerlichkeit verbunden, das als Anwendung der schlechten Gesetzeshermeneutik erscheint.

Der Vorwurf ist massiv und polemisch; aber er ist im Kontext des Evangeliums komplexer, als er *prima facie* heute erscheint. Es ist nicht so, dass nur die Heuchler unter den Pharisäern und Schriftgelehrten angegriffen werden. Es ist vielmehr so, dass die sozusagen strukturelle Heuchelei der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit aufgespießt werden soll.

d. Im ersten „Wehe“ (Mt 23,13) wird der zentrale Vorwurf zugespielt, der den Duktus des Ganzen vorgibt: Die unbestrittene Kompetenz der Pharisäer und Schriftgelehrten, das Gesetz auszulegen, auf dass es angewendet werde, werde insofern missbraucht, als der Zugang zum Reich Gottes versperrt werde. Ein wesentlicher Bezug ist der, dass das Gesetz gegen Jesus in Anschlag gebracht wird – weil die Gesetzesauslegung Jesu bezweifelt wird.

e. Im vierten, also mittleren „Wehe“ (Mt 23,23f.) wird die hermeneutische Differenz namhaft gemacht: Das Interesse der Schriftgelehrten und Pharisäer sei so geeicht, dass unterschiedslos jede Kleinigkeit wichtig genommen werden; es fehle aber ein Kriterium, das eine „Hierarchie der Wahrheit“ etabliere. Dieses Kriterium entsprechen dem Gesetz selbst:

- „Recht“ entspricht der Gerechtigkeit, dem Fundament des Gesetzes. Die Gerechtigkeit ist immer größer als jedes Recht. Einerseits begründet die Legitimität die Legalität, andererseits relativiert sie sie.
- „Barmherzigkeit“ ist der Antrieb Gottes, das Gesetz um des Heiles willen zu erlassen. Deshalb ist es auch der entscheidende Auslegungsmaßstab, untrennbar mit Gerechtigkeit verbunden, wie in der Bergpredigt ausgewiesen.
- „Glaube“ (oft wird „Treue“) übersetzt ist die Liebe zu Gott, die Bekenntnis zu Gott ist, Vertrauen auf ihn und Erkenntnis Gottes.

Der Glaube, in der Bibel Israels verwurzelt, ist die entscheidende Wegweisung Jesu, der seinerseits alle Gerechtigkeit zu erfüllen gekommen ist (Mt 3,17) und der Barmherzigkeit Gottes, sein Gesicht gibt.

f. Das zweite und dritte „Wehe“ (Mt 23,15.16-22) bringt Beispiele aus der internen Gesetzespraxis: Proselyten werden zu Eiferern; die Differenzierung von Verbindlichkeitsgraden von Eiden ist absurd – was auch pharisäische Texte kritisieren.

e. Das fünfte und sechste „Wehe“ (Mt 23,25f. 27f.) spiegelt den Vorwurf des zweiten und dritten an der Achse des vierten: Die Reinheitstheologie werde veräußerlicht; das diene dem Eindruck bei anderen.

g. Das siebte Wehe (Mt 23,29-32) leitet zum Folgepassus über: Der Anspruch, besser als die Väter zu sein und die Propheten zu ehren, wird just im Moment durch den Umgang mit Jesus und seinen Gesandten widerlegt. Das Problem ist genau der Ausstieg aus der Haftungsgemeinschaft mit den Vorfahren. Würde man sich zur Verantwortung bekennen, hätte man ein offenes Ohr: schon für die Umkehrpredigt des Täufers.

7.2.4 Der eschatologische Ausblick (Mt 23,34-39)

a. Mt 23 spitzt zum Schluss die Kritik zu, anknüpfend an das 7. Wehe, öffnet aber, oft übersehen, den Horizont des Heiles.

b. Mt 23,24ff. ist ein geschichtspolitischer Rückblick im Stil des Deuteronomiums: Propheten werden in Israels traditionell verfolgt (Neh 9,26). Das muss Gottes Strafe nach sich ziehen.

c. Nach Mt 23,37 portraitiert Jesus sich selbst als einer dieser Propheten, den Gott gesandt hat. Das Bild der Glucke weist auf die Weisheit Israels, deren Flügel die Gerechten bergen.

d. Die Ablehnung Jesu führt zur Verödung des Tempels (Mt 23,38), aus dem Gott sich zurückgezogen: Thema von Mt 24.

e. Vers 39 öffnet mit dem „Hosanna“ die Möglichkeit einer eschatologischen Wende – parallel zu Röm 9-11, wo Paulus die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels hegt.

7.3 *Katastrophe als Chance:*
Die Apokalypse Jesu nach Matthäus (Mt 24)

a. Während Mt 23 an die Jünger und an das Volk adressiert ist und im Tempel besonders eine Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten vorträgt, zeigt Mt 24,1 einen Einschnitt: Ein Ortswechsel tritt ein: der Ölberg, dem Tempel gegenüber; die Jünger werden speziell angesprochen. Während in Mt 23 auf die Parusie hin gesprochen wird, wird ab Mt 24,1 von der Parusie her geredet.

b. Mt 24 ist mit Mt 25 sehr eng verbunden

Mt 24,1-42 Die Apokalypse Jesu

Mt 24,43 – 25,46 Fünf Gleichnisse zum Eschaton

Die Endzeitrede schließt mit einem Aufruf zur Wachsamkeit; der wird in den folgenden Gleichnissen metaphorisch klassifiziert.

c. Mt 24,1-42 ist weitgehend von Markus vorgegeben. Die folgenden Gleichnisse verbinden Q und Sondergut.

d. Mt 24 beginnt damit, die Katastrophen, als die Apokalypsen oft gesehen werden, als Chance zu begreifen. Es wird Zeit gewährt, Gutes zu tun; die Zeit ist nicht unendlich, damit das Gute nicht relativiert wird.

7.3.1 Die Prophetie der Tempelzerstörung (Mt 24,1f.)

a. Die Vorhersage, der Tempel werde zerstört werden, ist bereits in Mt 23,37f. vorgespürt. Dort wird sie als Strafe Gottes gedeutet, der sich aus dem Gotteshaus zurückzieht und es leer lässt. Hier fehlt der Strafaspekt. Die Vorhersage bildet den Auftakt der mit V. 3 einsetzenden Rede Jesu über die Endzeit.

b. Für Matthäus ist die Tempelzerstörung bereits Geschichte. Er blickt nicht nur auf die Wirren des Jüdischen Krieges zurück, sondern setzt sich mit – aus seiner Sicht – falschen Prophetien auseinander, die an das Ende des Tempels das Ende Israels und das Ende der Welt knüpfen. Für ihn ist die Katastrophe des Jahres 70 eine Bestätigung der Prophetie Jesu, aber weder ein Grund für Schadenfreude noch für Besserwisserie, sondern ein Appell zur Wachsamkeit, zur Solidarität der Nächstenliebe – im Wissen, dass die Zeiten schwer werden.

7.3.2 Die Kritik der falschen Prophetie

a. Die gesamte Rede durchzieht die Kritik an einer Naherwartung, die das Ende des Tempels mit dem Ende der Welt gleichsetzt.

b. Diese Naherwartung wird jenen – durchweg negativ gezeichneten – Propagandisten angelastet, die sich blasphemisch mit Jesus Christus selbst identifizieren und deshalb dem Anti-Christ eine Gestalt geben. Sie tauchen in verschiedenen Wellen auf.

- Sie sehen ihre Stunde gekommen, wenn Kriege, Hungersnöte und Erdbeben, als Zivilisations- und Naturkatastrophen eintreten (Vv. 4f. 11f.).
- Sie nutzen speziell die Ungunst des Augenblicks durch den „Gräuel“, wahrscheinlich die Schändung des Tempels (V. 15) und wiederholen ihre pseudochristliche Botschaft (Vv. 23f.).

Den religions- und zeitgeschichtlichen Hintergrund beleuchten Erzählungen des jüdischen Historikers Flavius Josephus über Unheilsspropheten, die im Vorfeld des Jüdischen Krieges und während seines Verlaufs oft aufgetreten sind.

- c. Die Pseudopropheten und Pseudomessiasse haben eine einfache Botschaft:
- Sie identifizieren sich mit dem Messias, der als eschatologische Gestalt erwartet wird – wie in manchen Facetten der jüdischen Theologie.
 - Damit machen sie dem Menschensohn Jesus den Rang streitig
 - oder identifizieren sich mit ihm.
 Sie greifen negative Phänomene als unmittelbare Phänomene der Parusie auf. Dadurch verleihen sie dem Messias eine düstere Gestalt.
 - Nach V. 24 wirken sie Zeichen und Wunder – und diskreditieren sich dadurch im Licht von Dtn 13 und Dtn 18 als Pseudopropheten:
 - Wunder beweisen nichts.
 - Jeder, der die Verehrung des einen Gottes irritiert, lügt.
 Der Verstoß gegen den Monotheismus erscheint hier als Verzerrung der Christologie.

Die Einfachheit der Botschaft zeigt Primitivität: mangelndes Einfühlungs- und Urteilsvermögen.

7.3.3 Die Kritik der Naherwartung

a. Die überlieferte Apokalypse Jesu durchbricht jede Naherwartung, die – sozusagen mit der Uhr oder dem Kalender in der Hand – Fristen bis zum Ende bestimmen will. Insbesondere richtet sie sich gegen die Unheilsprophetie, die aus negativen Entwicklungen das Ende der Welt ableiten wollen. Stattdessen soll eine ebenso nüchterne wie aufmerksame, wache Zeitdiagnostik gefördert werden.

b. Ein Gegenmittel ist eine neue Deutung der Zeichen der Zeit, die hier nicht positive Signale der Gottesnähe, sondern negative grassierenden Unheils sind.

- Im ersten Teil (Mt 24,3-14) werden von Menschen verursachte (Vv. 6a.7a) und Naturkatastrophen (V. 7b) genannt.
- Im zweiten Teil (Mt 24,15-32) wird eine von Menschen verursachte religiöse Katastrophe besprochen.

Es wird nicht die Theodizeefrage gestellt, sondern ein aufgeklärter Umgang mit diesen Ereignissen und Erfahrungen angeraten.

- Die Grundbotschaft lautet: So schlimm die Phänomene sind, sind sie doch „noch nicht das Ende“ (V. 6b.). Sie gehören zur Signatur der Zeit, nicht der Ewigkeit. Die Parusie ist ganz anders (Mt 24,29ff.).
- Harmlos sind die Katastrophen allerdings ganz und gar nicht. Sie schmerzen; sie sind ein „Anfang“, wie „Wehen“: also nicht die Geburt selbst, aber doch ein schmerzvolles Geschehen, ohne das es das Glück eine Geburt nicht gäbe.

Das Bild der Wehen erklärt die Katastrophen als Erweise einer Distanz: zwischen Erde und Himmel, zwischen Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit, zwischen Unheil und Heil. Diese Distanz wird erlitten. Das Leiden ist aber nicht der Sinn der Geschichte, sondern ein notwendiger Durchgang, wenn die Vollendung nicht gewaltsam erfolgen soll.

c. Eschatologische Vorberechnungen sind übergriffig. Sie heben den eschatologischen Vorbehalt (Erik Peterson) auf: Allein Gott (der Vater) hat das Wissen über die Zeit, selbst „der Sohn“ nicht, der irdische Jesus (Mt 24,32-36).

d. Die Parusie steht nicht im Zeichen der Vernichtung, sondern der Sammlung (Mt 24,29ff.) – wie beim Irdischen.

e. Wachsamkeit ist die Parole – keine falsche Angst, kein Laissez faire (Mt 24,37-42). Zur Wachsamkeit gehört die entschiedene Nutzung der Chancen, besonders der Mission (Mt 24,13f.).

7.4. *Barmherzigkeit als Kriterium:*

Die Stunde der Wahrheit im Jüngsten Gericht (Mt 25)

a. Nachdem er in der Apokalypse Mt 24 weitgehend der Prophetie Jesu nach Mk 13 gefolgt ist, schließt Matthäus fünf Gleichnisse an:

- vom wachsamem Hausherrn (Mt 24,43f. par. Lk 12,39f.),
- vom treuen und schlechten Knecht (Mt 24,45-51 par. Lk 12,42-46),
- von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13),
- von den Talenten (Mt 25,14-30),
- vom Weltgericht (Mt 25,31-46).

Die beiden ersten stammen aus Q, die folgenden drei aus dem „Sondergut“.

b. Im Matthäusevangelium handelt es sich um die letzte dreier großer Gleichnisserien Jesu.

- Die erste exemplifiziert das Thema Gottesherrschaft (Mt 13 par. Mk 4).
- Die zweite (Mt 21,28 – 22,14) beantwortet die Frage nach der Vollmacht Jesu (Mt 21,23-27), die nach der Tempelaktion aufgekommen war.
- Die dritte behandelt das Thema der Endzeit, die genutzt und gestaltet sein will; zum Schluss werden die Kriterien des Endgerichts genannt, die sich aus dem Verhalten in dieser Zeit ergeben (Mt 25,31-46).

Formal und inhaltlich besteht eine besondere Nähe zu Mt 13; dort wird freilich das eschatologische Geschick derer fokussiert, die nicht zur Jüngerschaft gehören, hier hingegen das der Anhänger Jesu.

c. Eine Klammer bilden Mt 24,43 und Mt 25,31: „Der Menschensohn kommt ...“. Gemeinsam ist den drei dazwischen liegenden Gleichnissen:

- das Motiv der Abwesenheit der dominanten Figur für längere Zeit,
- der Kontrast zwischen Guten und Bösen, Törichten und Klugen, Mutigen und Ängstlichen,
- das harte Urteil des Herrn und Bräutigams, das sich im Gegensatz von Drinnen und Draußen zeigt.

Durch diese Parallelisierung wird die Eschatologie mit der Zeiterfahrung vermittelt und die Frage des richtigen Verhaltens in der Zeit wie des Geschicks am Jüngsten Tag mit der Sendung des Menschensohnes verknüpft, also christologisch zurückgebunden.

d. Die Gleichnisse sind „unmoralische Geschichten“ (Dieb – Gewalt – Ausgrenzung – kapitalistische Logik – bestrafte Unwissenheit). Der Widerspruch, den sie auslösen, darf exegetisch nicht verkleinert, sondern muss aufgedeckt werden. Jesus arbeitet mit ihm, um seine Theologie der Gerechtigkeit zu profilieren, die er grundlegend in der Bergpredigt dargelegt hat. Gleichnisse schulen die Fähigkeit, zwischen irdischer und himmlischer Welt zu unterscheiden, ohne die Fäden zwischen ihnen abreißen zu lassen.

7.4.1 Aufmerksame Zeitdiagnose

a. Das aus Mt 24,42 (par. Mk 13,37) stammende Motiv der Wachsamkeit (vgl. Mt 25,13) ist das Leitthema der Gleichnisse.

- In diesem Motiv spiegelt sich das Zeitproblem der Basileia-Botschaft Jesu: Wie ist die Ankündigung ihrer Nähe mit der dahinströmenden Zeit zu vermitteln? Die Zeit ist lang (Mt 25,19). Naherwartung ist obsolet, soweit sie auf quantitative Zeitmessung aus ist, aber aktuell, soweit es um die Nutzung der Zeit geht.
- Das Ende kommt erwartungsgemäß unerwartet (Mt 24,44.50; 25,13). Die Plötzlichkeit steht für die Unbedingtheit des Kommens; die deckt die Endlichkeit der Zeit und die Bedeutung aller Momente bis zum Ende auf. Gleichzeitig unterstreicht sich die entscheidende Bedeutung des Endes – das eine neue Zukunft eröffnen soll, indem es mit der Vergangenheit abrechnet.

Die Parusie des Menschensohnes qualifiziert jeden Augenblick des Lebens. Weil es der letzte sein kann, ist er von unendlichem Wert.

- Weil die Zeit immer weitergehen kann, muss man sich auf lange Strecken vorbereiten.
- Weil am Ende das Gericht steht, geht es immer um Gerechtigkeit. Weil es um Gerechtigkeit geht, muss jeder Rechenschaft über sein Handeln ablegen und sich dem Urteil Gottes stellen.

Weil Jesus der Menschensohn-Weltenrichter ist, setzt er die Maßstäbe. Eben deshalb ist das Jüngste Gericht ein Gegenstand der Hoffnung. Ohne Gericht wäre Vergebung zynisch; ohne Begnadigung würden alle in ihrer Verurteilung sterben.

b. In der Folge der Gleichnisse wird Schritt für Schritt klarer, worin die Wachsamkeit besteht und was aus ihr folgt.

- Das Gleichnis vom wachsamem Hausherrn (Mt 24,43f.) nennt das Leitmotiv der Wachsamkeit.
- Das Gleichnis vom treuen und schlechten Knecht (Mt 24,45-51) konkretisiert die Sorge für die Anempfohlenen in der Zeit des Wartens.
- Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) konkretisiert die Vorsorge für die Zeit des Wartens.
- Das Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14-30) konkretisiert die Ausnutzung der gegebenen Zeit zur Mehrung des Empfangenen.
- Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46) konkretisiert die Werke der Barmherzigkeit, an denen sich das Urteil bemisst.

Vom letzten Gleichnis wird das Ethos der Bergpredigt, das interreligiös ist, in die gesamte Zeitplanung und Zeitznutzung eingeblendet. Von ihm her klärt sich, welche Talente so genannt zu werden verdienen, was man sich unter dem Öl in den Lampen vorstellen kann und wie eine treue Hausverwaltung auszusehen vermag.

7.4.2 Ethische Orientierung

a. Das Gleichnis vom treuen und schlechten Knecht (Mt 24,45-51) setzt einfache ethische Standards der Fürsorge, Selbstbeherrschung, Nüchternheit und Gewaltlosigkeit. Weshalb es auf sie ankommt, klärt das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46).

b. Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) arbeitet mit der Allegorie des Bräutigams, die auf Gottes Verhältnis zu Israel verweist. Anders als beim Gleichnis von Festmahl (Mt 22,1-10 par. Lk 14,15-24) wollen alle das Hochzeitsfest mitfeiern, aber einige sind nicht auf die lange Zeit des Wartens vorbereitet (vgl. Mt 13,18-23). Das entspricht dem Gleichnis vom hochzeitlichen Gewand, das bei Matthäus an das Gastmahlgleichnis angeschlossen ist (Mt 21,11-14). Der gute Wille allein reicht nicht; es bedarf des klugen, vorausschauenden Handelns.

Mt 25,31-46 verweist auf Mt 5,13-16 zurück. Beim Öl der Lampen soll man an die guten Werke denken. Durch das Gleichnis werden sie aber als Zeitgewinn interpretiert: Sie schenken, gewähren, überbrücken und nutzen die Zeit bis zur Ankunft des Bräutigams.

c. Das Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14-30) fordert den Mut; die Risikobereitschaft, mindestens aber den sicheren Einsatz ein, mit den Pfunden zu wuchern. Wer sein Talent vergräbt, verschleudert es. Worin der Einsatz besteht, zeigt der Folgetext.

7.4.3 Eschatologische Konsequenz

a. Der dominante Text der Komposition ist das abschließende Gleichnis vom Weltgericht.

b. Ob Mt 25,31-46 ein Gleichnis ist, ist umstritten.

- Das Bild des Hirten, der Schafe und der Böcke (Mt 25,31ff) ist zwar eindeutig eine Metapher.
- Aber die folgende Szene wird meist als Vision des Endgerichts gelesen.
 - Dafür spricht vor allem der Schlussvers Mt 25,46,
 - aber auch die „Reichweite“ der Verse 34 und 41.

Doch die zentrale Figur der Gerichtsszene ist ein König, der Gericht hält. Vers 34 erzählt die in Vers 32 angekündigte Gleichnisgeschichte („wie“) – mit hartem Bildschnitt (vom Hirten zum König, von Tieren zu Menschen) – weiter („dann“).

Das Gericht ist seinerseits eine Metapher für das Endgeschehen. Allegorische Züge können in eine Parabel integriert sein.

c. Der Text zeichnet ein Bild.

- Es prognostiziert nicht, dass die Hälfte der Menschheit nach dem Tode in der Hölle schmort,
- sondern soll bereits hier und jetzt ein Leben führen lassen, das sich der Barmherzigkeit verschreibt.

Die Scheidung zwischen Tod und Leben entspricht der Gerechtigkeit, ohne die jede Erlösung das Leid der Opfer perpetuierte. Das Gleichnis ist aber ein Gleichnis. Es steht nicht für die Prädestination verschiedener Menschenklassen, sondern für die kritische Prüfung des eigenen Lebens, wann es auf die eine und wann es auf die andere Seite gehört. Deshalb ist auch das jüngste Gericht nicht ferne Zukunft, sondern reale Gegenwart, die immer entweder Zukunft öffnet oder verstellt, für sich und andere.

d. Die Pointe des Gerichtsgleichnisses besteht nicht darin, eine Prognose über die Chancen ewiger Rettung oder Verdammnis abzugeben, sondern die entscheidende Bedeutung der Liebeswerke herauszuarbeiten, die schon im Judentum bekannt sind (Jes 58,7; Ez 18,7.16; Ijob 22,6f.; 31,17-32; Tob 1,16f.; 4,16; Sir 7,34s.; sIHen 9,1; 42,8; 63,1; AbothRN 7).

e. Entscheidend für das Urteil sind sie, weil sich der König „mit dem Geringsten seiner Brüder“ identifiziert. Der Bezug auf den Menschensohn Jesus klärt zweierlei: erstens, dass die Liebeswerke nicht nur wünschenswert sind, sondern über Heil und Unheil entscheiden, zweitens, dass dies der Fall ist, weil die Identifikation auf jener Partizipation beruht, die Jesus bis in den Tod hinein gelebt hat und in seiner Erhöhung nicht revidiert, sondern intensiviert. Dadurch wird auch klar, dass die „Brüder“, die ursprünglich für das Volk des Königs stehen, für alle Menschen stehen.

8. Auswertung:
Impulse aus dem Matthäusevangelium

a. Matthäus ist der Didaktiker unter den Evangelisten:

- als Schriftgelehrter (Mt 13,52),
- als Redenschreiber Jesu,
- als Schüler der Schüler Jesu, der die Didaktik Jesu aufschließt.

Die Didaktik wird christologisch aufgewertet, die Christologie didaktisch geerdet.

b. Aus der didaktischen Christologie folgt eine Anthropologie, die Bildung durch Freiheit und Freiheit durch Bildung stimuliert, beides in einen theozentrischen Bezugsrahmen universalisiert.

c. Der didaktischen Christologie und Anthropologie folgt eine didaktische Ekklesiologie, in der sich die Glaubens- als Lehr- und Lerngemeinschaft konstituiert, beides unter dem Primat des einen Lehrer, Jesus.

8.1 *Der Lehrer als Retter:
Der christologische Impuls*

a. Jesus ist nicht nur Lehrer, sondern im Herzen Retter. Deshalb muss nicht das Lehren und Lernen selbst rettende Kraft entfalten, sondern kann das sein, was es sein soll: Kompetenzsteigerung, Persönlichkeitsentfaltung und Orientierungsverbesserung.

Die Christologie führt zur Entideologisierung der Bildungsanstrengung; sie entmythologisiert das Leistungsprinzip; sie humanisiert durch Relativierung Lernen und Lehren. Humanisierung heißt: Menschsein hängt nicht an Bildung; Bildung dient der Menschlichkeit.

b. Der Retter ist Lehrer. Denn das Evangelium will nicht überwältigen, sondern überzeugen, weil es auf die Freiheit des Glaubens setzt und den Glauben als umfassende Bestimmung des Menschseins sieht, den Gott befreit, damit sein Denken, Fühlen und Handeln, sein Wissen und Gewissen, sein Weltverständnis und Weltverhältnis, sein Ethos und seine Spiritualität durch Gottes Liebe bestimmt werden.

Die Christologie führt zur Formierung von Bildungsinitiativen:

- Bildung ohne Religion ist Halbbildung.
- Religiöse Bildung ist nur als Teil eines umfassenden Bildungsprogramms Bildung.

Entmythologisierung und Formierung gehören wechselseitig zusammen, weil Bildung nur dann effektiv sein kann, wenn sie nicht überfrachtet wird.

c. Bildung ist ein Freiheitsgeschehen. Es ist konstitutiv befreite und sich befreiende Freiheit, weil Bildung immer im Verhältnis von Subjektivierung und Kommunikation geschieht und immer einen dynamischen Zug der Selbstverwirklichung durch Entwicklung des Welt- und Gottesbezuges hat.

Die Christologie und die ihr eingeschriebene Soteriologie basiert diese Bildungsdynamik, weil sie Rettung als Befreiung und Befreiung als Rettung versteht, die futurisch-eschatologisch vollendet, präsentisch-eschatologisch aber bereits antizipiert wird und nach Verwirklichungsorten sucht, von denen die Kirche nach Matthäus der wichtigste sein sollte.

d. Weil Matthäus Rettung als vollendete Gerechtigkeit ansieht, kann er Barmherzigkeit und Anerkennung in ein Wechselverhältnis setzen – und genau deshalb Gerechtigkeit auch als transzendentes Prinzip der Ethik entwickeln, die Bildungsgerechtigkeit umschließt und umfassende Bildungsanstrengungen als der Kraft des Glaubens selbst motiviert.

8.2 *Lehren als Lernen: Der didaktische Impuls*

a. Im Primat Jesu, der Lehrer als Retter und Retter als Lehrer ist (8.1.), ist begründet, dass alle, die im Namen Jesu lehren, Schülerinnen und Schüler Jesu bleiben und als entscheidendes Lernziel einschließen müssen, dass die eigene Schülerschaft, also das eigene Lernen, konstitutiv für das ist, was gelehrt werden muss. Das schafft eine luzide Rollenklarheit.

- Einerseits ist in Sachen des Glaubens das eigene Zeugnis gefragt, das sich aus der eigenen Lerngeschichte ergibt und eine zukünftige Entwicklung eröffnet – und zwar auf Seiten der Lernenden wie der Lehrenden.
- Andererseits ist in religiöser Bildung das eigene Zeugnis so gefragt, dass letztlich nur das Zeugnis Jesu selbst gilt – und zwar wiederum auf Seiten der Lehrenden wie der Lernenden.

Beide Bestimmungen müssen ins Verhältnis zueinander gesetzt werden.

- An der ersten Stelle ist die Lehrerin resp. der Lehrer als Person mit einer eigenen Biographie gefragt; Neutralität ist nicht angemessen.
- An der zweiten Stelle ist die Lehrerin resp. der Lehrer als Anwältin oder Anwalt der Freiheit der Schülerinnen und der Schüler gefragt – auf jeder Alltagsstufe.

Beide Bestimmungen werden oft als Gegensatz gesehen.

- Wurde früher meist der zweite Teil unterschätzt,
- so wird heute (theoretisch) oft der erste Teil unterbetont.

Beide bedingen aber einander.

b. Aus der narrativen Didaktik des Matthäusevangeliums entsteht ein starker Impuls, Didaktik durch anschauliche Erinnerung und durch hermeneutische Aktualisierung zu konkretisieren.

- Einerseits lässt sich der in jeder christlichen Didaktik entscheidende Primat Jesu nicht ohne eine grundlegende Exegese verifizieren, und zwar des Alten wie des Neuen Testaments.
- Andererseits ist es gerade die christologische Perspektive, die nach der Gegenwartsbedeutung dessen fragt, was Matthäus zu seiner Zeit an seinem Ort als Erinnerung an Jesus gestaltet hat.

Das Evangelium ist für kreatives, gläubiges, ethisch stimuliertes Lesen geschrieben. Deshalb hat das Matthäusevangelium eine Zukunft geschaffen, die konstitutiv offen ist. Diese Zukunftsfähigkeit aus lebendiger, nämlich gottbefohlener Vergangenheit zu eröffnen, ist das didaktische Ziel, das Matthäus setzt, weil er Jesus das Wort gibt.

8.3 *Glaube als Nachfolge:
Der ekklesiologische Impuls*

a. In dem Maße, wie Jesus, der Retter, der Lehrer ist, ist Glaube als Nachfolge Jünger-, heißt: Schülerschaft. Der entscheidende Punkt ist, dass das Evangelium mit dem Anspruch der Wahrheit auftritt und in durch die Verbindung von Schöpfung und Erlösung, Gottes- und Nächstenliebe, Glaube und Erkenntnis unter theozentrischem Vorzeichen einlösen kann.

b. Weil die Kirche durch jenen Glauben entsteht, der Wahrheit erkennt, sind Lernen, Lehren und Lernen basale Formen der Traditionsbildung und -entwicklung.

- Das Christentum ist eine Bildungsreligion.
- Lehrerinnen und Lehrer sind wesentliche Protagonisten der Kirche.
- Schriftkenntnis ist das A und O der christlichen Bildung, aber nicht als Abschluss-, sondern als Aufschlussphänomen.

In der Rückbindung des Lehrens und Lernens an Jesus ist die prinzipielle Gleichberechtigung von Lehrenden und Lernenden ebenso begründet wie die Rollendifferenz, die Unterschiede nicht zementieren, sondern transzendieren will.

- Wer lernt, soll lehren – auch diejenigen, die gelehrt haben.
- Wer lehrt, soll lernen – auch durch das Lehren.

Lehren und Lernen begründen nicht Abhängigkeiten, sondern zielen auf Freiheiten, wenn anders das Evangelium das Lehren prägt.

c. Das Evangelium nicht nur Lehren und Lernen verbreitet, sondern zuerst durch Verkündigung und Praxis. Lehren und Lernen geschehen nicht nur durch Worte, sondern zuerst durch Menschen und Taten. Aber im Lehren und Lernen wird genau das bewusst – sodass es stimuliert werden kann.

d. In der Geschichte der Kirche hat sich das Lehramt verengt auf die Bischöfe, die als Nachfolger der Apostel, der ersten Schüler Jesu, gesehen werden, die zu Lehrern geworden sind. Diese Entwicklung ist dynamisch, aber ambivalent.

- Sie garantiert, dass kirchliches Führungshandeln nicht nur rituell und pragmatisch ist, sondern kompetent und qualifizierend angelegt ist: Leiten durch Lehren; Lehren durch Lernen.
- Sie verengt die Subjekte des Lehrens auf diejenigen, die sakramentale Vollmacht haben, blendet aber tendenziell all diejenigen aus, die ihrerseits Lehren und Lernen – mit oftmals stärkerer Wirkung als die Bischöfe:
 - als Eltern und Großeltern,
 - als Freundinnen und Freunde,
 - als Lehrerinnen und Lehrer.

In all diesen Formen ist Lehre adressiert; diese Adresse ist nie die ganze Kirche (vor Ort) wie bei den Bischöfen, aber in der Adressierung nicht durch eine Art Generalvollmacht zum Lehren zu ersetzen.

Die Unterscheidung und Verbindung kann in einer *communio*-Ekklesiologie aufgefangen werden, die Dienste und Charismen in ein konstruktives Verhältnis setzt. Das wird in der Praxis nicht ohne Reibungen vorstattgehen, ist aber im Ansatz hoch transparent und effektiv.

d. Matthäus fokussiert (wie Paulus) innerkirchliche Lehr- und Lernprozesse. Er befasst sich nicht mit gesellschaftlichen Didaktikkonzepten und -organisationen, die einer eigenen Logik gefolgt sind und folgen müssen. Es gibt aber Querverbindungen:

- Die Kirche ist nicht aus der Welt, sondern in der Welt; sie hat ihrerseits soziale Strukturen, die immer die einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raumes sind.
- Die Kirche nimmt von Anfang starke Impulse aus der Umwelt auf: von Organisationsformen bis zu Wertvorstellungen. Die innerkirchliche Didaktik soll die Qualität einer kritisch qualifizierten Rezeption und Adaption erhöhen.
- Die Kirche erhebt zwar durch die Verkündigung des Evangeliums einen umfassenden Anspruch, Leben zu prägen, kann ihn aber nicht nur strukturelle Monopolbildung einlösen, sondern muss aus theologischen Gründen Anerkennung gestalten.

Im modernen, pluralistischen Bildungssystem ist die Kirche ein Anbieter unter vielen und neben anderen. Das ist nicht bedauerlich, sondern gut – weil nur so der Glaube als Glaube hervortreten kann.

e. In der religiösen Landschaft der Gegenwart ist kaum etwas wichtiger als der theologische Nachweis und der praktische Aufweis einer Partnerschaft von Glaube und Bildung.