MATTHIAS KONRADT

Studien zum Matthäusevangelium

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
358

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

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

358

Matthias Konradt

Studien zum Matthäusevangelium

herausgegeben von
Alida Euler

Mohr Siebeck

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

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

e-ISBN PDF 978-3-16-153887-2
ISBN 978-3-16-153886-5
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

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

Vorwort

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

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

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

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

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

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

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

Heidelberg, am 29. Januar 2016 Matthias Konradt

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

I Matthäus im Kontext

Matthäus im Kontext.
Eine Bestandsaufnahme zur Frage des Verhältnisses der matthäischen Gemeinde(n) zum Judentum 3

Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markusevangelium 43

Matthäus als Zeuge eines unpaulinischen Christentums.
Anmerkungen zur These einer antipaulinischen Ausrichtung des Matthäusevangeliums 69

The Love Command in Matthew, James and the Didache 95

II Christologie und Israeltheologie

Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie 115

Davids Sohn und Herr.
Eine Skizze zum davidisch-messianischen Kolorit der matthäischen Christologie 146

„Ihr wisst nicht, was ihr erbittet“ (Mt 20,22).
Die Zebedaidenbitte in Mt 20,20f und die königliche Messianologie im Matthäusevangelium 171

Die Taufe des Gottessohnes.
Erwägungen zur Taufe Jesu im Matthäusevangelium (Mt 3,13–17) 201

Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Matthäusevangelium 219

III Glaube und Handeln

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

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

Rezeption und Interpretation des Dekalogs im Matthäusevangelium 316

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

"Whoever humbles himself like this child …".
The Ethical Instruction in Matthew's Community Discourse (Matt 18) and its Narrative Setting 381

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

Nachweis der Erstveröffentlichungen 443

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

I Matthäus im Kontext

Matthäus im Kontext

Eine Bestandsaufnahme zur Frage des Verhältnisses der matthäischen Gemeinde(n) zum Judentum[1]

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

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

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

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

Trennung der eigenen Gruppe vom Judentum zurückblickt und diesen zu verarbeiten sucht[4], oder aber die Gemeinde sich in einem *aktuellen* und für sie bedrängenden Konflikt mit dem pharisäischen Gegenüber befindet[5], wer legitimer Sachwalter der theologischen Traditionen Israels ist.[6] Die Position einer innerjüdischen Verortung der matthäischen Gruppe im Rahmen der jüdischen Neuformierungsprozesse im Nachgang des römisch-jüdischen Krieges hat sich seit den 1990er Jahren, wesentlich angestoßen durch die Arbeiten von Andrew Overman und Anthony Saldarini, zu einer einflussreichen Position entwickelt.[7] Die matthäische Gemeinde wird hier als eine deviante jüdische Gruppe gesehen; die universalistischen Züge des Evangeliums, insbesondere die Sendung zu allen Völkern in Mt 28,18–20, treten dabei in den Hintergrund. Neben anderen haben Boris Repschinski und in zugespitzter Form David Sim den von Overman und Saldarini betretenen Pfad weiter verfolgt.[8] Diese kontextuelle Einordnung des Matthäusevangeliums kann sich terminologisch dahingehend verdichten, dass die matthäische Gruppe nicht als Juden*christentum* bezeichnet wird, sondern das Judentum als übergeordnete Referenzgröße erscheint und also vom matthäischen oder christlichen Judentum die Rede ist.[9] Freilich ist

[4] Siehe LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] (s. Anm. 3), 96; U. LUZ, Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze, EvTh 53 (1993), 310–327: 319.

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

[6] Weitere Positionen (für eine Übersicht s. LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] [s. Anm. 3], 95f), die in der gegenwärtigen Forschung, wenn ich recht sehe, nur eine geringe Rolle spielen, klammere ich hier aus.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Im Einzelnen: In den Summarien des Erzählers in Mt 4,23 (par Mk 1,39) und 9,35 kann man „ihre Synagogen“ auf die Synagogen in Galiläa beziehen, ohne dass eine Distanzierung sichtbar wird. Auch die redaktionelle Anfügung von αὐτῶν in Mt 13,54, wo es um Jesu Ablehnung in Nazareth geht, lässt sich im Sinne von 4,23 verstehen: „Ihre Synagoge“ ist die Synagoge der Nazarener. In 12,9 hingegen ist „ihre Synagoge“ dem Kontext nach die Synagoge der Pharisäer, und die wiederum redaktionelle Rede von der Geißelung „in ihren/euren Synagogen“ in 10,17; 23,34 – beide Belege begegnen in einer Rede Jesu – weist deutlich auf Distanz hin; in 23,34 geht es zudem dem Kontext nach, ähnlich wie in 12,9, um die Synagogen der Schriftgelehrten und Pharisäer. Zu verweisen ist ferner darauf, dass Markus' ἀρχισυνάγωγος Jairus (Mk 5,22) in Mt 9,18 zu einem bloßen ἄρχων geworden ist. Dass Matthäus anders als bei den Schriftgelehrten, von denen es neben „ihren“ (7,29) auch eigene Schriftgelehrte gibt (13,52; 23,34), ‚Synagoge' nie zur Bezeichnung eigener Versammlungen oder Versammlungsorte benutzt, sondern von der ἐκκλησία spricht (16,18; 18,17), ist hingegen nicht als Indiz der Distanzierung vom *Judentum* auszuwerten. Matthäus greift hier (wenngleich als einziger Evangelist) bekanntlich den im christusgläubigen Bereich etablierten Terminus auf, dessen Gebrauch schon auf die christusgläubigen Jerusalemer Hellenisten zurückgehen dürfte[15] und dort gerade nicht einen Standpunkt außerhalb des Judentums markiert, sondern ‚lediglich' dem besonderen Selbstverständnis der Gruppe Ausdruck verleiht.

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

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

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

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

[14] Ebd.

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

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

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

Würde das Evangelium einem lokalen Kontext entstammen, in dem es nur *eine* Synagoge gab und diese – in ihren bekanntlich nicht nur religiösen Funktionen – ein wesentlicher Einheit stiftender Bezugspunkt für die ortsansässigen Juden war, wäre die Etablierung einer eigenständigen Organisation kaum anders als ein bedeutender Schritt im Zuge eines *Trennungs*prozesses zu werten. Ein anderes Gesamtbild könnte sich aber ergeben, wenn das Matthäusevangelium einem städtischen Kontext mit einem größeren jüdischen Bevölkerungsanteil entstammte, in dem es – wie etwa im Falle von Alexandria[16], Rom[17] oder, blickt man auf den syrischen Raum, dem das Evangelium wahrscheinlich entstammt, Damaskus[18] und sicher auch Antiochien[19] – mehrere Versammlungsstätten gegeben hat. Denn hier ergibt sich die Frage nach möglichen Faktoren, die die Zugehörigkeit zu einer Synagoge bestimmten. Wenn ich recht sehe, lässt die derzeitige Quellenlage zu der im hier verfolgten Zusammenhang entscheidenden Frage, inwiefern die Zugehörigkeit zu einer Synagoge durch eine bestimmte religiöse Prägung (mit)bestimmt war, weder in die eine noch in die andere Richtung hinreichend gesicherte Schlüsse zu. Zwar kann man auf die Erwähnung von essenischen Synagogen in Philo, Prob 81 verweisen. Aber lässt

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

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

[18] Apg 9,2.

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

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

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

2. Aktualität und Bedeutung der Sendung zu Israel

Einen wichtigen Faktor für die Beantwortung der Frage, was genau die skizzierte Entwicklung zu institutioneller Selbständigkeit mit Blick auf die Zugehörigkeit zum Judentum bedeutet, bildet die Frage nach Aktualität und Bedeutung der Sendung zu Israel für die matthäischen Christusgläubigen. Wenn die matthäische Gruppe, wie unter anderen Ulrich Luz vertreten hat, keine großen Hoffnungen mehr in die Israelmission investiert hat[23], lässt sich dies gut mit

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

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

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

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

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

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

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

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

[25] Siehe exemplarisch J.P. MEIER, The Vision of Matthew. Christ, Church, and Morality in the First Gospel, New York – Ramsey – Toronto 1979, 180 („The death of Jesus, the result of Israel's total rejection of its Messiah, frees the church for its mission to all the nations.") und LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] (s. Anm. 3), 92: „Das Matthäusevangelium erzählt [...], wie es dazu kam, daß der größte Teil Israels am Schluß Jesus ablehnt (vgl. 28,11–15). Die Antwort darauf ist der Befehl des Auferstandenen an die Jünger, ‚alle Völker' zu Jüngern zu machen (28,16–20)."

das ganze Volk an. Der Verurteilungsszene in 27,24f wird in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zugewiesen.[26] Indem Matthäus πᾶς ὁ λαός rufen lasse: „Sein Blut über uns und unsere Kinder", werde Israel als Ganzes mit der Schuld am Tod Jesu behaftet. Die Auseinandersetzung Jesu mit den Autoritäten in Mt 21–23 wird als finale Abrechnung mit *Israel* gedeutet.[27] Die Kirche trete in die Fußstapfen des Gottesvolkes Israel – vor allem 21,43 dient als Beleg für diese These. Ferner: Je nachdem, ob πάντα τὰ ἔθνη in 28,19 inklusiv oder exklusiv gedeutet wird, tritt die Zuwendung zu den ‚Heiden' an die Stelle der Israelmission oder es wird postuliert, dass Israel seine Sonderstellung verloren habe und nur noch als eines der Völker in 28,19 subsumiert sei. Im ersten Fall würde die Gemeinde die Israelmission als abgeschlossene Phase betrachten[28] und sich nicht weiter um Juden bemühen; im zweiten Fall würde sie sich in der universalen Mission unterschiedslos an Juden und ‚Heiden' wenden[29], wobei in diesem Fall konkretisierend geltend gemacht werden kann, dass der Fokus fortan auf die Völkermission gerichtet ist, so dass der Unterschied zur ersten Position kaum ins Gewicht fiele.

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

---

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

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

[28] So u.a. G. STRECKER, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82, Göttingen ^{3}1971, 33f; D.R.A. HARE, The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew, MSSNTS 6, Cambridge 1967, 147f und LUZ, Antijudaismus (s. Anm. 4), 315f: „Für die matthäische Gemeinde ist nun die Zeit der Israelmission abgeschlossen; sie wendet sich *an der Stelle* Israels den Heiden zu" (316 [Hervorhebung im Original]).

[29] Siehe z.B. E.C. PARK, The Mission Discourse in Matthew's Interpretation, WUNT II.81, Tübingen 1995, 185: „[T]here will be only one mission, that is, the universal mission to πάντα τὰ ἔθνη (28:19), which includes all the gentiles as well as the Jews, who are now simply part of the people to be converted into Christianity."

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

Reflex der Konkurrenz von matthäischer Gruppe und Pharisäern um den Führungsanspruch *innerhalb* des sich nach 70 n.Chr. neu formierenden Judentums gesehen worden[31], bei dem es vorrangig um einen Streit um das richtige Verständnis der Tora gehe.[32] In diesem Kontext seien die scharfen polemischen Angriffe des Matthäusevangeliums – allem voran in Mt 23 – zu sehen, mit denen der Evangelist darauf ziele, „to delegitimate rival Jewish leaders"[33].

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

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

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

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

erklären vermag, wenn der Umschwung nicht durch die Ablehnung Jesu in Israel evoziert sein soll. Es genügt hier nicht, alternativ zum Ablösungsmodell die These einer komplementären Zuordnung beider zu entwickeln, wie dies Axel von Dobbeler vorgeschlagen hat:[34] Die durch Mt 10 begründete Israelmission einerseits und die in Mt 28 promulgierte Heidenmission andererseits seien mit den unterschiedlichen Adressaten auch ihrem Charakter nach voneinander zu separieren, denn im Blick auf Israel ginge es um die *Restitution* des Zwölfstämmevolkes[35], in 28,19f aber um die *Bekehrung* von Heiden. Denn mit der Komplementarität[36] der beiden Sendungen ist noch nicht das eigentliche Problem, nämlich ihre Phasenverschiebung, erklärt: Warum ist Jesu irdisches Wirken auf Israel konzentriert, während die Völker erst in 28,16–20 in die Heilszuwendung einbezogen werden? Das Lösungsmodell, das ich in meiner Monographie „Israel, Kirche und die Völker“[37] vorgeschlagen habe, sei hier nur kurz skizziert. Meines Erachtens ist 28,19 nicht Antwort auf die vermeintlich kollektive Ablehnung Jesu in Israel und hat 28,19 in keiner Weise die Verwerfung der Erstadressaten des Wirkens Jesu zur Kehrseite, sondern die Aufeinanderfolge der beiden Missionsbefehle stellt ein integrales Moment der narrativen Konzeption dar, in der Matthäus seine Christologie entfaltet; es gibt hier keinen „Bruch“ in der matthäischen Jesusgeschichte.[38] Vielmehr ist das Nebeneinander von 10,5f und 28,19 darin eingebunden, wie Identität und Bedeutung Jesu sukzessiv enthüllt werden. In das Zentrum der christologischen Konzeption führt dabei die doppelte Entfaltung der Messianität Jesu als Sohn Davids und Sohn Gottes, die Matthäus mit dem Zusammenhang von Zuwendung zu Israel und Einbeziehung der Völker verschränkt hat. Diese Verschränkung bildet das zentrale Moment der matthäischen Erzählkonzeption. Man kann hier von einem Zweistufenkonzept sprechen: Mit dem Kommen des davidischen Messias, der sich seinem aufgrund des Versagens der Autoritäten daniederliegenden Volk zuwendet, kommen die Israel gegebenen Heilsverheißungen zur Erfüllung. Die von Abraham empfangene Segensverheißung für alle Völker wird hingegen erst durch die Passion des Gottessohnes in das Erfüllungsgeschehen einbezogen.[39] Der programmatische Ausschluss der Völker

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

[35] Siehe a.a.O., 28.

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

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

[38] Anders LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] (s. Anm. 3), 91.

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

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

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

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

(1) auf zahlreichen exegetischen Einzelentscheidungen, sondern

(2) auch darauf, welchen (wie verstandenen) Textpassagen eine konzeptionelle Leitfunktion zuerkannt wird,

(3) welche möglichen intertextuellen Referenzen in welcher Weise für relevant erachtet werden,

(4) wie mögliche textinterne Verbindungen beurteilt oder gewichtet werden und

(5) wie die Leerstellen des Textes gefüllt werden. Es kommt hinzu, dass

(6) bei der Konstruktion des Textsinns übergreifende Perspektiven zur Entwicklung und zu den Charakteristika des entstehenden Christentums (und des antiken Judentums) einfließen. Schließlich ist

(7) auf das hermeneutische Problem des eigenen Vorverständnisses und des unbewussten, unterschwelligen Einwirkens von aus anderen (Text-)Zusammenhängen stammenden Gedankenmodellen bei der Rekonstruktion hinzuweisen.

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

Ad (1): Für die Kollektivschuldthese ist die Interpretation von Mt 27,25 und dabei insbesondere die Deutung von πᾶς ὁ λαός in Mt 27,25 von zentraler Relevanz. Die unterschiedlichen Deutungen können sich an den verschiedenen Enden des Bedeutungsspektrums von λαός festmachen:[40] Schreibt Matthäus hier betont dem ganzen *Gottesvolk* Israel die Übernahme der Verantwortung

[40] Vgl. dazu H. FRANKEMÖLLE, λαός, EWNT II, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 837–848; KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 169–172.

für den Tod Jesu zu[41] oder ist λαός hier bloß (aus stilistischen Gründen gewählter) Wechselbegriff zum vorangehenden ὄχλος?[42] Möglich ist auch eine Zwischenposition – etwa die, dass λαός die vor Pilatus versammelte (Jerusalemer!?) Volksmenge als zum Gottesvolk zugehörig ausweist.[43] Die Beiziehung der weiteren λαός-Belege im Matthäusevangelium reicht für eine eindeutige Entscheidung nicht aus. In 1,21; 2,6; 4,16 und wohl auch in 4,23 dürfte λαός als *terminus technicus* das Gottesvolk bezeichnen, für die weiteren Belege in der Passionsgeschichte in 26,5; 27,64 gilt dies aber nicht. Die Entscheidung ist, anders gesagt, abhängig vom Gesamtverständnis der matthäischen Jesusgeschichte (dazu gleich mehr).

Ad (2): Ein wichtiger Aspekt im hier verfolgten Zusammenhang ist die Analyse der Figurenkonstellation der matthäischen *Story*. Matthäus differenziert wiederholt zwischen den Autoritäten und den Volksmengen. Besonders auffällig ist dies in der von Matthäus verdoppelten Beelzebulperikope in Mt 9,33f; 12,23f, in der jeweils die positive Reaktion den Volksmengen, dagegen der Beelzebulvorwurf den Autoritäten zugewiesen wird. Diese Auffälligkeit wird noch dadurch unterstrichen, dass Matthäus den Volksmengen, die bei Matthäus insgesamt viel stärker als bei Markus als eigene Größe der *Story* hervortreten[44], Sprache verleiht und zwischen den Äußerungen ein Erkenntnisfortschritt erreicht wird:[45] Erkennen sie in 9,33 die (heils)geschichtliche Singularität des Wirkens Jesu, so beginnen sie in 12,23, diese in messianischer Kategorie zu benennen – freilich noch mit einem fragenden Unterton, der dann jedoch, in einer dritten Stufe, in 21,9 der förmlichen Akklamation Jesu als Sohn Davids weicht (es sind bei Matthäus auffallenderweise die Volksmengen, denen Matthäus diese Akklamation zuschreibt!).

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[52] Vgl. grLAE 13,5: Ὅτι ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτῶν ἡ καρδία ἡ πονηρά, καὶ δοθήσεται αὐτοῖς καρδία συνετιζομένη τὸ ἀγαθόν.

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

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

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

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

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

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

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

[56] Es geht hier nicht darum, dem Phantom einer objektiven Lektüre nachzujagen. Dass „Auslegung [...] nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen [ist]" (M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen [16]1986, 150), dürfte heute als hermeneutischer Grundsatz allgemein akzeptiert sein. Gleichwohl bleibt es im Rahmen historisch-kritischer Exegese das Ziel, mögliche Subjektivismen und potentielle, durch die Distanz zum historischen Kontext des exegesierten Textes bedingte Verzerrungen *so weit wie möglich* aufzudecken.

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

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

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

Zwar besteht zumindest darüber ein weitreichender Konsens in der Matthäusforschung, dass der Evangelist ein gebürtiger Jude war[57] und die matthäische Gruppe *ihre Anfänge* im Judentum hatte. Über die Zusammensetzung der Gruppe zur Zeit der Abfassung des Evangeliums besteht aber weniger Klarheit. Es ist bereits eingangs angemerkt worden, dass der (rein) jüdische Charakter

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

der matthäischen Gruppe in der neueren Forschung auch für die Zeit der Abfassung des Evangeliums vertreten wurde. Die Alternative ist, dass sich zur Zeit der Abfassung des Evangeliums der Charakter der matthäischen Gruppe durch das Hinzukommen von Christusgläubigen aus den Völkern bereits verändert hat. Wenn man diese Variante verfolgt, ist weiter zu fragen, wie stark dieser heidenchristliche Anteil bereits war. Ist von einer noch größtenteils oder zumindest noch mit klarer Mehrheit judenchristlichen Gemeinde[58] oder von einer gemischten Gemeinde zu sprechen?[59] Die Übergänge sind dabei eher fließend als klar zu definieren. Je nachdem, wie man sich hier entscheidet, ist das Verhältnis der matthäischen Gemeinde zum Judentum in sozialer Hinsicht unterschiedlich zu nuancieren. Als Grundsatz dürfte gelten: Je höher man den Anteil der Heidenchristen veranschlagt, desto geringer wird die Plausibilität, dass die Gemeinde einfach als (devianter) Teil des Judentums zu betrachten ist.[60]

Gefragt ist damit, mit anderen Worten, ob der Evangelist mit dem universalen Missionsbefehl in 28,18–20 eine neue Praxis anstoßen möchte oder ob die Gemeinde schon (länger?) Völkermission betreibt. Die radikale, vor allem von David Sim vertretene Sicht, dass die Völkermission für die matthäische Gemeinde zwar als (eschatologisches) Programm theoretisch akzeptiert war, aber selbst nicht praktiziert wurde[61], hat sich bis jetzt nicht durchsetzen können. Sie scheitert schon daran, dass sie dem Gewicht von 28,16–20 als Zielpunkt der gesamten Erzählung nicht Rechnung zu tragen vermag. Und der Hinweis darauf, dass das Matthäusevangelium einige abwertende Aussagen über die

---

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

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

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

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

ἐθνικοί (Mt 5,47; 6,7; 18,17[62]) bzw. die ἔθνη enthält (6,32)[63], vermag zwar die jüdische Perspektive von Matthäus zu verdeutlichen, doch ist dem kein Indiz für eine Ablehnung der Völkermission zu entnehmen. Auch Paulus kann dezidiert pejorativ von den ‚Heiden' sprechen, wie 1Thess 4,5 mit exemplarischer Klarheit belegt.[64] Auch dass Matthäus sich keine Illusionen darüber macht, dass die Jünger in der paganen Welt angefeindet werden (vgl. 24,9: Καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου), lässt sich hier nicht ins Feld führen; Verfolgung ist ebenso Signatur der Israelmission.[65]

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

Auch dann allerdings, wenn, was meines Erachtens nahe liegt, aus Letzterem der Schluss gezogen werden darf, dass die Völkermission im matthäischen Kreis nicht unumstritten ist[68], ist damit noch keine sichere Basis für Aussagen

---

[62] Ἐθνικός wird von Matthäus durchgehend pejorativ gebraucht.

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

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

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

[66] H. FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus, NTA NF 10, Münster [2]1984, 318 hat diesen Vers mit der Bemerkung geadelt, dass er „in nuce das ganze mt Evangelium" enthalte. Darin ist insofern Richtiges gesehen, als mit der doppelten Prädikation Jesu als Sohn Davids und Sohn Abrahams die beiden soteriologischen Horizonte der matthäischen Jesusgeschichte, die Zuwendung zu Israel und die Ausweitung des Heils auf die Völkerwelt, aufgeworfen werden.

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

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

über die Zusammensetzung der Gemeinde gegeben. Denn dieses Moment *kann* bedeuten, dass der Evangelist die Völkermission gegen Ressentiments zu etablieren versucht, sich also gegen Widerstand aus (konservativen) Teilen der Gemeinde zum Befürworter einer *neuen* Praxis macht[69] – in diesem Fall wäre von einer judenchristlichen Gemeinde auszugehen. Es kann aber ebenso bedeuten, dass er sie gegen neue Ressentiments verteidigt, die in seiner gemischten Gemeinde (etwa durch den Zustrom von aus Palästina geflüchteten Judenchristen) aufgekommen sind. Als eine weitere Option kann erwogen werden, dass sich die matthäische Gemeinde aufgrund der Aufnahme von Nichtjuden als Vollmitglieder pharisäischer Kritik ausgesetzt sah, von der sich Gemeindeglieder (zunehmend) affizieren ließen.[70] Mit anderen Worten: Der Textbefund lässt unterschiedliche historische Imaginationen zu. Exemplarisch wird hier deutlich, dass Rückschlüsse aus narrativen Texten auf die historische Situation der Trägergruppe erstens nur mit allerhöchster Vorsicht und zweitens kaum eindeutig zu ziehen sind.[71]

---

sowie auch V. BALABANSKI, Mission in Matthew against the Horizon of Matthew 24, NTS 54 (2008), 161–175: 170f. – M. LOHMEYER, Der Apostelbegriff im Neuen Testament. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden, SBB 29, Stuttgart 1995, 385f hat umgekehrt postuliert, dass der Evangelist angesichts einer Vernachlässigung der Israelmission deren Bedeutung neu einzuschärfen sucht. Siehe in diesem Sinne auch DAVIES/ALLISON, Matthew II (s. Anm. 53), 192; H. FRANKEMÖLLE, Matthäus. Kommentar, Bd. 2, Düsseldorf 1997, 86 (vgl. auch H. FRANKEMÖLLE, Die matthäische Kirche als Gemeinschaft des Glaubens. Prolegomena zu einer bundestheologischen Ekklesiologie, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments [FS K. Kertelge], hg. v. R. Kampling und T. Söding, Freiburg – Basel – Wien 1996, 85–132: 124).

[69] So die Position von S. BROWN, The Matthean Community and the Gentile Mission, NT 22 (1980), 193–221: 217–221 sowie von LUZ in der ersten Fassung von Bd. 1 seines Kommentars, wo Luz postulierte, dass die Gemeinde „mit ihrer Israelmission scheiterte, das göttliche Gericht der Zerstörung Jerusalems erlebte und nun vom Evangelisten zu einem neuen Aufbruch gerufen wird" (Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1–7, EKK 1.1, Düsseldorf – Zürich 1985, 67, s. auch HARRINGTON, Matthew [s. Anm. 58], 416 und SLEE, Church [s. Anm. 68], 126.131.144). Luz hat seine Sicht dann im Zuge der weiteren Kommentierung revidiert, nämlich 24,9–14 als Hinweis auf die bereits im Gang befindliche Völkermission gedeutet (s. LUZ, Evangelium nach Matthäus IV [s. Anm. 23], 451). SALDARINI, Community (s. Anm. 5), 74 folgert aus Mt 15,21–28: „[T]he Matthean group is still wrestling with the problem of gentile membership; it justifies it by their great faith but maintains the boundaries and practices of Judaism, interpreted in a different way (15:1–20; 5:17–19)." Allerdings beachtet Saldarini nicht hinreichend die Stellung von Mt 15,21–28 innerhalb der matthäischen Jesus*geschichte*. Mit 28,19f ist eine neue Situation gegeben.

[70] Vgl. die ähnliche Erwägung bei SENIOR, Between Two Worlds (s. Anm. 3), 19: „[E]vidence in Matthew's Gospel may suggest that some in Matthew's community resisted that idea of a Gentile mission, perhaps in part under the pressure of Jewish attacks on the validity of the Jewish character of Matthew's community."

[71] Donald A. HAGNER hat dieses Grundproblem noch schärfer formuliert: „the reconstruction of the life-situation of an evangelist is necessarily a speculative enterprise. It is a kind of educated guesswork" (The *Sitz im Leben* of the Gospel of Matthew, in: Treasures

Erwägen kann man, ob der Missionsbefehl in 28,19f ein Indiz dafür enthält, dass Matthäus eine neue Praxis anstoßen möchte. Denn wenn die Reihenfolge der Partizipien βαπτίζοντες und διδάσκοντες, mit denen der Imperativ μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη erläutert wird, Bedeutung hat, ist sie auffällig. Soll man erst taufen und dann die Unterweisung in den Geboten Jesu folgen lassen? Mir scheint, dass ein solches Modell bei der Eingliederung von Juden in die christusgläubige Gemeinschaft durchaus praktikabel ist, denn Juden müssen über die Grundlagen (vgl. Hebr 6,1f) nicht unterrichtet werden, sondern benötigen nur eine Unterweisung in die spezifische Gebotsauslegung Jesu; diese aber kann nach der Taufe nachfolgen. Bei Nichtjuden dürfte sich der Sachverhalt jedoch anders darstellen. Die Didache, die wohl demselben Milieu entstammt wie das Matthäusevangelium[72], nährt diesen Verdacht, denn nach 7,1 hat die Unterweisung – im Blick ist hier die in Did 1–6 vorangehende Zwei-Wege-Lehre – der Taufe *voranzugehen*. Man kann daher fragen, ob 28,19f die Erfahrungen der Mission unter Juden spiegelt, was im Umkehrschluss die Annahme nahe legen würde, dass die Gemeinde mit der von Matthäus in 28,18–20 anvisierten Form der *Völker*mission noch keine oder nur wenige Erfahrungen hat. Diese Überlegung ist aber bestenfalls vage, weil sich der Befund auch anders deuten lässt: Analog zu 4,18–22 + 5,1–7,27 geht der Ruf in die Jüngerschaft der Unterweisung voran.[73]

Die Bedeutung der Frage, seit wann die matthäische Gemeinde Völkermission betreibt, würde freilich unterlaufen, wenn der Zutritt von Menschen aus der Völkern zu ihr unter der Bedingung der Konversion zum Judentum stehen würde. Damit komme ich zum nächsten Punkt:

4. Die Frage der Beschneidung

Das Gros der Matthäusforscher geht – mit zuweilen geradezu fragloser Selbstverständlichkeit – davon aus, dass Matthäus in 28,19 über die Beschneidung schweigt, weil die Taufe die Beschneidung als Eintrittsritual ersetzt hat.[74] In der neueren Forschung haben sich allerdings Stimmen gemehrt, die die Leerstelle von 28,19 genau umgekehrt auswerten: Matthäus müsse die Beschneidung hier deshalb nicht thematisieren, weil sie ohnehin eine selbstverständliche Voraussetzung für den Zutritt von Christusgläubigen aus den Völkern in

---

New and Old. Recent Contribution to Matthean Studies, hg. v. D.R. Bauer – M.A. Powell, SBLSymS 1, Atlanta [GA] 1996, 27–68: 27).

[72] Siehe dazu die Sammelbände: H. VAN DE SANDT (Hg.), Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, Assen – Minneapolis (MN) 2005, und: H. VAN DE SANDT – J.K. ZANGENBERG, (Hg.), Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings, SBLSymS 45, Atlanta (GA) 2008.

[73] Vgl. zu dieser Analogie FRANKEMÖLLE, Matthäus II (s. Anm. 68), 545, der dies zudem gnadentheologisch ausdeutet: „Wie der Ruf in die Nachfolge ‚Jesu' als reines Gnadenangebot zu interpretieren ist, so erscheint es folgerichtig, das Heilsangebot durch die Taufe ebenfalls als ‚reine Gnade', als Geschenk Gottes zu deuten."

[74] Vgl. für viele J.P. MEIER, Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17–48, AnBib 71, Rom 1976, 28.

die matthäische *ecclesia* bildete. Mit großer Entschiedenheit ist die Position von David Sim vorgetragen worden[75], der sich für seine These unter anderem auf 5,18 beruft: Bis zum Ende der Welt wird kein Jota vom Gesetz vergehen; also gelte auch das Gebot der Beschneidung. Folgte man dieser neuen Deutung, stünde der jüdische Charakter der Gruppe nicht in Frage; Heidenchristen wären bei Matthäus Proselyten. Innerchristlich wäre die matthäische Gemeinde dann eine nahe Verwandte der galatischen Gegner: Es handelte sich bei ihr nicht nur um eine toraobservante jüdische Gruppierung, sondern um eine *konservative* toraobservante jüdische Gruppierung. Als Mehrheitsposition hat sich dies bis jetzt nicht durchsetzen können, doch bedarf dieser Ansatz, da er für die Kontextualisierung des Matthäusevangeliums von weitreichender Bedeutung ist, der eingehenden Diskussion in der Matthäusforschung. Ich muss mich auch hier auf einen Überblick beschränken.

Weil das Matthäusevangelium keine explizite Aussage zur Beschneidungsfrage enthält, kann eine Entscheidung nur über die Thematisierung angrenzender bzw. mit der Beschneidungsfrage verbundener Aspekte plausibilisiert werden. Zu berücksichtigende Faktoren sind (1) der frühjüdische Kontext, (2) die Einbettung des Matthäusevangeliums in das frühchristliche Spektrum, (3) das matthäische Gesetzesverständnis und (4) die Stellung der Völker in der theologischen Konzeption des ersten Evangelisten.

Ad (1): Die Haltung zur Beschneidungsfrage war im antiken Judentum keineswegs einheitlich[76], was schon deshalb kaum überraschen kann, weil die hellenistische Kultur der Beschneidung ablehnend gegenüber stand: Dem davon ausgehenden Akkulturationsdruck ist im antiken Judentum in unterschiedlicher Weise begegnet worden. Dabei ist zu betonen, dass diese Uneinheitlichkeit trotz der Folgewirkung des Scheiterns der hellenistischen Reform in Jerusalem im ersten Drittel des 2. Jh. v. Chr., in dessen Gefolge Beschneidungsverzicht als *nota apostatica* gelten konnte, auch für die Zeit nach 165/4 v. Chr. gilt,

[75] SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 251–254 (vgl. D.C. SIM, Christianity and Ethnicity in the Gospel of Matthew, in: Ethnicity and the Bible, hg. v. M.G. Brett, BiInS 19, Leiden – New York – Köln 1996, 171–195: 184–194 und öfter), ferner R. MOHRLANG, Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives, MSSNTS 48, Cambridge 1984, 44f; LEVINE, Dimensions (s. Anm. 42), 181–185; L.M. WHITE, Crisis Management and Boundary Maintenance: The Social Location of the Matthean Community, in: Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches, hg. v. D.L. Balch, Minneapolis (MN) 1991, 211–247: 241f, Anm. 100; SLEE, Church (s. Anm. 68), 141–144; A. RUNESSON, Building Matthean Communities. The Politics of Textualization, in: Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings, hg. v. E.-M. Becker – A. Runesson, WUNT 271, Tübingen 2011, 379–408: 399 mit Anm. 78, s. auch SALDARINI, Community (s. Anm. 5), 157 und W. KRAUS, Zur Ekklesiologie des Matthäusevangeliums, in: The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity, hg. v. D. Senior, BETL 243, Leuven – Paris – Walpole (MA) 2011, 195–239: 208–211.

[76] Für eine umfassende Sichtung der Texte A. BLASCHKE, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte, TANZ 28, Tübingen – Basel 1998.

denn es gibt auch für diese Zeit Belege, dass es in manchen Kreisen zu einer Vernachlässigung der Beschneidung kam.[77]

Gewichtiger noch als die Haltung zur Bedeutung der Beschneidung als jüdisches Identitätsmerkmal ist freilich, dass es unterschiedliche Haltungen zur Notwendigkeit der Beschneidung von *Nichtjuden* gegeben hat, wie die in Josephus, Ant 20,34–36 geschilderte Konversion von Izates von Adiabene exemplarisch zeigt. Zwei Positionen stehen sich hier gegenüber: Während der Galiläer Eleazar, vermutlich ein Pharisäer, den Gottesfürchtigenstatus des Izates mit Verweis auf das Beschneidungsgebot in Gen 17 für inakzeptabel hält (43–45), legt Josephus dem Kaufmann Ananias, der Izates ursprünglich für das Judentum begeistert hatte, die Ansicht in den Mund: Es ist möglich, „Gott auch ohne Beschneidung zu verehren" (41). Ananias vertritt damit eine Position, die – ausweislich der Existenz von Gottesfürchtigen in den Diasporasynagogen – offenbar keine Ausnahme darstellte.[78] Auch wenn die Frage, ob es im antiken Judentum um die Zeitenwende unbeschnittene Proselyten gegeben hat, wie dies auf der Basis (einer isolierten Lektüre) von Philo, QuaestEx 2,2 (zu

[77] Nachlässigkeit gegenüber der Beschneidung (von Kindern) bis hin zum Epispasmos hat es auch nach dem Scheitern der hellenistischen Reform (vgl. als Reflex der hellenistischen Reform Jub 15,33f) zumindest bei einzelnen (hellenisierten) Juden gegeben, wie schon die Aufnahme des Epispasmos-Motivs in TestMos 8,3 vermuten lässt. Auch Paulus spielt in 1Kor 7,18 auf den Epispasmos an. Philo bezeugt mit den sogenannten konsequenten Allegoristen eine Gruppe, die die (physische) Beschneidung ablehnte (Migr 89–93). In 2Bar 66,5 wird die Tötung von unbeschnittenen Volksgenossen im Eifer für das Gesetz als Teil der Reformen Josias präsentiert. Da dies an den atl. Darstellungen (2Kön 23,4–25; 2Chr 34,1–7.33; 35,1–19) keinerlei Anhalt hat, wird man kaum fehlgehen, dass die Durchsetzung der Beschneidung einem aktuellen Bezug geschuldet ist. Der Zusammenhang zwischen Eifer für das Gesetz und Beschneidung muss dabei im Blick auf die bekämpften Juden keineswegs bedeuten, dass jene sich selbst grundsätzlich von der Tora losgesagt haben; es genügt die Annahme, dass sie nicht das in 2Bar vorausgesetzte Verständnis der Tora teilten. Folgt man der Rekonstruktion von P. SCHÄFER, Der Bar Kohba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom, TSAJ 1, Tübingen 1981, 46–50, ist ferner für das Vorfeld des Bar Kochba-Aufstandes damit zu rechnen, dass assimilierte Juden ihre Vorhaut haben wiederherstellen lassen. Zudem schildert Martial (Epigrammata 7,82) mit dem ihm eigenen Spott, dass ein Jude in der Öffentlichkeit des Bades und der Palästra seine Beschneidung mit einer Fibel zu verdecken suchte.

[78] Umgekehrt formuliert: Das Phänomen der Gottesfürchtigen verweist darauf, dass Ananias' Position nicht allein eine Notlösung aus politischer Rücksichtnahme war, sondern einen umfassenderen sozialen Hintergrund besaß.

Ex 22,21) als Möglichkeit im Raum steht[79], wohl zu verneinen ist[80], ist zu konstatieren, dass mit der Teilhabe von nicht-jüdischen Sympathisanten am synagogalen Leben und ihrer (partiellen) Integration darin der Boden bereitet war, auf dem der Gedanke einer beschneidungsfreien Völkermission in der christusgläubigen Bewegung entstehen und gedeihen konnte.

Ad (2): Mit der Frage der Einbettung des Matthäusevangeliums in das frühchristliche Spektrum wird das Minenfeld der Rekonstruktion der frühchristlichen Theologiegeschichte betreten; zugleich ist damit die Aufgabe der Lokalisierung der matthäischen Gemeinde aufgeworfen. Zu Letzterem ist in der neueren Forschung vermehrt Galiläa ins Spiel gebracht worden[81], doch bildet nach

---

[79] Philo definiert hier den Proselyten als jemanden, „der nicht seine Unbeschnittenheit beschneidet, sondern seine Begierden […]". Und Philo fragt weiter, was denn die „Sinnesart des Proselyten" sei, „wenn nicht die Entfremdung vom Glauben an viele Götter und die Vertrautheit mit der Verehrung des einen Gottes".

[80] Vgl. J. NOLLAND, Uncircumcised Proselytes?, JSJ 12 (1981), 173–194: 173–179; W. KRAUS, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus, WUNT 85, Tübingen 1996, 102f. – Anders aber N.J. MCELENEY, Conversion, Circumcision, and the Law, NTS 20 (1974), 319–341: 328–333. Zur Fragestellung s. auch J.J. COLLINS, A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century, in: "To See Ourselves as Others See Us". Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity, hg. v. J. Neusner – E.S. Frerichs, Chico (CA) 1985, 163–186: 173–174.

[81] Siehe OVERMAN, Gospel (s. Anm. 5), 158f (s. auch OVERMAN, Church [s. Anm. 7], 17–19); A.J. SALDARINI, The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict in the Galilee, in: The Galilee in Late Antiquity, hg. v. L.I. Levine, New York 1992, 23–38: 26f; RUNESSON, Communities (s. Anm. 75), 381f. A.M. GALE, Redefining Ancient Borders. The Jewish Scribal Framework of Matthew's Gospel, New York – London 2005, 57–63 denkt speziell an Sepphoris. Vgl. ferner HARRINGTON, Matthew (s. Anm. 58), 10; A.F. SEGAL, Matthew's Jewish Voice, in: Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches, hg. v. D.L. Balch, Minneapolis (MN) 1991, 3–37: 25–29 sowie WEREN, History (s. Anm. 59), 60: „Matthew's community consisted of a large number of [...] small home churches spread over towns and villages in the Upper Galilee, the Golan, and the Southern part of Syria." Für bedenkenswert hält die Option Galiläa auch KRAUS, Ekklesiologie (s. Anm. 75), 234–239. – Für Galiläa kann man geltend machen, dass die Pharisäer im synagogalen Umfeld des Evangelisten eine bedeutende Rolle gespielt haben. Denn aktuelle Auseinandersetzungen mit Pharisäern würden gut zu Galiläa passen, während ein Beleg für Pharisäer in der Diaspora bisher fehlt, sofern es richtig ist, dass der Pharisäer Paulus in Jerusalem ausgebildet wurde (Apg 22,3; 26,4f). „Die Aussagekraft dieses Befundes ist aber angesichts der insgesamt dürftigen Quellenlage fraglich; es lässt sich aus ihr jedenfalls nicht zwingend folgern, dass es (zumal nach 70 n. Chr.) im an das „Land Israel" (Mt 2,20f) angrenzenden Syrien keine Pharisäer gegeben hat. Und selbst dann, wenn Paulus in Jerusalem aufwuchs, ist durch sein Auftreten immerhin belegt, dass ein Pharisäer in Damaskus zu wirken beabsichtigte. Zu konzedieren ist daher allenfalls, dass die Wahrscheinlichkeit des im Mt vorausgesetzten dominanten Einflusses von Pharisäern im synagogalen Umfeld mit zunehmender Distanz zu Galiläa abnimmt" (M. KONRADT, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015, 23).

wie vor die Verortung des Matthäusevangeliums in Syrien die Mehrheitsmeinung.[82] Antiochien ist dabei die prominenteste Option[83], aber – mit Ulrich Luz – doch nur *eine* Möglichkeit[84]; möglicherweise ist auch eher an den Süden Syriens, also z.B. an eine Stadt wie Damaskus, zu denken.[85] Auch in diesem Fall mag jedoch – insofern davon ausgegangen werden kann, dass Antiochien als eines der Zentren des entstehenden Christentums eine signifikante Ausstrahlungskraft zumindest in die benachbarten syrischen Städte bzw. Gebiete hinein hatte – eine Erörterung des theologischen Milieus in Antiochien zumindest als Annäherung hilfreich sein, wenngleich man nicht ohne Weiteres davon ausgehen kann, dass es in diesem Bereich keine Binnendifferenzierung gegeben hat. Einen weiteren Zugang zur theologiegeschichtlichen Verortung kann man darin sehen, dass die matthäische Betonung der zentralen Rolle von Petrus im Jüngerkreis und insbesondere Mt 16,18f Indizien für die Hochschätzung von Petrus im matthäischen Christentum sein könnten. Mit der Verortung des Matthäusevangeliums in Antiochien bzw. im syrischen Ausstrahlungsgebiet Antiochiens ist dies gut vermittelbar.

---

[82] Für den syrischen Raum spricht eine ganze Reihe von Indizien. Siehe dazu exemplarisch LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] (s. Anm. 3), 100–103.

[83] Für Antiochien plädieren unter vielen anderen B.H. STREETER, The Four Gospels. A Study of Origins, London – New York [9]1956, 500–523; MEIER, Vision (s. Anm. 25), 15 (s. auch J.P. MEIER, Antioch, in: Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity, hg. v. R.E. Brown – J.P. Meier, New York 1983, 12–86: 22–27); J. ZUMSTEIN, Antioche sur l'Oronte et l'Évangile selon Matthieu, SNTU.A 5 (1980), 122–138: 131–138; W. CARTER, Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist, Peabody (MA) 1996, 24f; SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 53–62; SLEE, Church (s. Anm. 68), 118–122; M. ZETTERHOLM, The Formation of Christianity in Antioch. A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity, London – New York 2003, 211–216. Allgemein für Syrien z.B. E. SCHWEIZER, Matthäus und seine Gemeinde, SBS 71, Stuttgart 1974, 138–140; J. GNILKA, Das Kirchenbild im Matthäusevangelium, in: À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS J. Dupont), LeDiv 123, Paris 1985, 127–143: 128–131 und A. FELDTKELLER, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum, NTOA 25, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1993, 17, der „die Gegend zwischen Emesa, Kyrrhos und Hierapolis" präferiert. Zu den in der Forschung verhandelten Alternativen s. die Übersicht bei G.N. STANTON, The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945 to 1980, ANRW II 25.3, Berlin – New York 1985, 1889–1951: 1941f.

[84] Siehe LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] (s. Anm. 3), 102f: „Das Matthäusevangelium gibt seinen Entstehungsort nicht preis. Sicher war es eine größere syrische Stadt, deren lingua franca Griechisch war. M.E. ist Antiochien nicht die schlechteste Hypothese. Das Matthäusevangelium stammt also vielleicht aus einer (!) antiochenischen Gemeinde. Aber mehr als eine Hypothese ist das nicht."

[85] Der Vorteil wäre, dass sich mit der größeren Nähe zu Galiläa die Bedeutung der Pharisäer im matthäischen Umfeld besser erklären ließe (s. dazu oben Anm. 81). Sicherheit ist hier aber nicht zu gewinnen.

David Sim hat versucht, aus diesen beiden Momenten ein Argument dafür zu gewinnen, dass matthäische Heidenchristen beschnitten waren.[86] Basis dafür ist eine ungewöhnliche Deutung des sog. antiochenischen Zwischenfalls (Gal 2,11–14) und seiner Folgen. Hier sei es nämlich gar nicht, wie sich dies auf der Basis des einzigen Zeugnisses Gal 2,11–14 ergibt, bloß um Fragen der Tischgemeinschaft von Heiden- und Judenchristen gegangen, sondern die Vertreter des Jakobus hätten die Position der Jerusalemer „circumcision party"[87] vertreten, hätten nach dem vermeintlich unklaren Ausgang des Aposteltreffens in Jerusalem[88] die Beschneidung der Heidenchristen gefordert[89] und sich damit in Antiochien durchgesetzt. Jakobus wird hier – gegen den einmütigen Befund von Apg 15 und Gal 2,1–10 – zum Verfechter einer die Beschneidung einschließenden gesetzesobservanten Mission unter Nichtjuden. Petrus habe sich in Antiochien dieser Position angeschlossen. Für die antiochenische Gemeinde hätte dies eine radikale Wende bedeutet: „the Antiochene church was transformed from a law-free community to a law-observant community modelled on the traditions and practice of the Hebrews in Jerusalem. […] In the Petrine Antiochene church, Gentiles must convert to Judaism prior to their acceptance into what was now a Christian Jewish community"[90].

Das Problem dieser Deutung ist, dass sie die vorhandenen Quellen kräftig gegen den Strich bürsten muss. Die große Mehrheit konstruiert die Grundlinien denn auch – mit größerem Vertrauen in die Quellen – anders: Die Jerusalemer Säulen, darunter Jakobus und Petrus, haben die beschneidungsfreie Völkermission akzeptiert; beim antiochenischen Zwischenfall ging es mit der Klärung von Speisefragen um ein Folgeproblem. Wenn dies richtig ist, dann ist – unabhängig davon, wie man die Position von Antiochien vor und nach dem Zwischenfall genau bestimmt – des Weiteren festzuhalten, dass die beschneidungsfreie Völkermission kein paulinisches Proprium war. Der „Normalhypothese", Matthäus sei ein Vertreter der *beschneidungsfreien* Völkermission, kann man daher nicht, wie Anthony Saldarini dies vorgebracht hat, durch den Verweis darauf entgegentreten, dass der Einfluss von Paulus auf Matthäus und seine Gruppe „very doubtful" sei.[91] Denn bei dem Aposteltreffen im Jahre 48 ging es eben nicht um die Akzeptanz der *paulinischen* Völkermission, sondern um die *antiochenische* Missionspraxis (zumal – gegen Paulus' Suggestion in Gal 2,7, er sei als ‚Heidenpetrus' anerkannt worden – doch wohl eher Barnabas

[86] SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 63–107.

[87] SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 95.

[88] Siehe SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 107: „The outcome of this meeting is not certain".

[89] SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 96: „The issue at Antioch was not therefore how two different but legitimate groups of Christians could eat together, but whether uncircumcised Gentiles could be members of the Christian community at all."

[90] SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 107.

[91] SALDARINI, Community (s. Anm. 5), 157.

der ‚Chef' der antiochenischen Delegation war[92]). Nach einer Reihe von Forschern ist sogar davon auszugehen, dass bereits die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten schon sehr früh anfingen, Gottesfürchtige *ohne Beschneidung* vollgültig in die christusgläubigen Hausgemeinschaften zu integrieren.[93]

Wenn die Frage der Legitimität beschneidungsfreier Völkermission dennoch erst um 48 so brennend wurde, dass es diesbezüglich zu einem Aposteltreffen in Jerusalem kam, dann dürfte dies dadurch ausgelöst sein, dass es – wohl im Rahmen der Mission von Barnabas und Paulus im Süden Kleinasiens (Apg 13–14) – zu einer neuen Entwicklung gekommen war: Vermutlich sind hier erstmals im Rahmen der antiochenischen Mission heidenchristliche Gruppen *ohne vorangehenden Kontakt mit jüdischen Gemeinschaften und ohne Anbindung an diese* entstanden; der Status *dieser* Gruppen warf Fragen auf. Gegenüber der Akzeptanz von Gottesfürchtigen in christusgläubigen jüdischen Gruppen war damit eine neue Entwicklungsstufe erreicht.

Festzuhalten ist: Wenn die vorangehenden Überlegungen auch nur annähernd in die richtige Richtung weisen, dann ist unter der Voraussetzung, dass das Matthäusevangelium in das Ausstrahlungsfeld von Antiochien gehört, davon auszugehen, *dass es im matthäischen Umfeld missionarische Aktivitäten unter Nichtjuden gab, bei denen die Beschneidungsforderung keinerlei Rolle spielte*. Dies macht es immerhin wahrscheinlich, dass für das Matthäusevangelium dasselbe gilt, auch wenn natürlich zu konzedieren ist, dass die Entscheidung des Apostelkonvents, wie die galatischen Gegenmissionare exemplarisch illustrieren, nicht von allen Christusgläubigen akzeptiert wurde und also die Streitfrage 48 n. Chr. keineswegs bereits ein für alle Mal entschieden war. Wenn man aber ferner die spezifische Autoritätsstellung von Petrus im Jüngerkreis (s. v.a. Mt 16,17–19) als Signal für seine Wertschätzung in der matthäischen Gruppe werten darf, gewinnt die Option beschneidungsfreier Völkermission weiter an Substanz. Denn es ist kaum anzunehmen, dass die matthäische Gemeinde zwar die Völkermission bejaht, aber den von Petrus mitgetragenen Beschluss des Apostelkonvents zurückgewiesen hat.

Ad (3): Sucht man nach Indizien, die sich aus der matthäischen Theologie ergeben, so ist an erster Stelle das matthäische Toraverständnis zu verfolgen. Fragt man vor dem Hintergrund der obigen Skizze des frühjüdischen Spektrums, wie Matthäus in dieses einzuordnen ist, so steht – zumal angesichts der dezidierten antipharisäischen Polemik des Evangeliums – die Möglichkeit im Raum, dass er eher auf dem Pol des Grundsatzes zu verorten ist, der in Josephus, Ant 20 dem Ananias zugeschrieben ist. Umgekehrt formuliert: Stellt

[92] Vgl. M. KONRADT, Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, ZNW 102 (2011), 19–39: 21f, Anm. 10.

[93] Siehe exemplarisch E. RAU, Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 79–96.

5,18, wie David Sim dies postuliert hat, tatsächlich ein substantielles Argument für die Beschneidung von Christusgläubigen aus den Völkern bereit?[94]

Die Frage nach dem Verhältnis des matthäischen Jesus und seiner Verkündigung zur Tora wirft eines der Hauptprobleme der Matthäusexegese auf. Im Zentrum der Debatte stehen die Auslegung der Antithesen in Mt 5,21–48, bei denen umstritten ist, ob diese torakritisch oder auslegungskritisch zu lesen sind, d.h. ob sich Jesu Antithesen gegen Toragebote selbst richten[95] oder gegen deren Verständnis in bestimmten jüdischen Strömungen[96], und die Frage des Verhältnisses der Antithesen zum programmatischen Passus in 5,17–20. Ich muss mich wiederum auf Hauptlinien und auf eine grobe Skizze beschränken.[97] Ich gehe dabei auf der Basis von 5,17–19 als Grundentscheidung von der derzeitigen Mehrheitsposition aus, dass für Matthäus die Tora bis zum Ende der Welt grundsätzlich in Geltung steht.[98] Dies setzt aber nur eine grobe Richtungsvorgabe. Denn auch wenn man dies als Basis zugrunde legt, eröffnet sich noch

---

[94] Zur Berufung auf Mt 5,18 s. SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 253;D.C. SIM, Paul and Matthew on the Torah: Theory and Practice, in: Paul, Grace and Freedom (FS J.K. Riches), hg. v. P. Middleton – A. Paddison – K. Wenell, London 2009, 50–64: 58f. Neben Sim z.B. SLEE, Church (s. Anm. 68), 142.

[95] Die Annahme, dass Matthäus in den Thesen Toragebote anführt bzw. anführen will, ist – bei z.T. erheblich divergierenden Interpretationen – Mehrheitsmeinung. Siehe für viele I. BROER, Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus, SBS 98, Stuttgart 1980, 75–81; LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] (s. Anm. 3), 330; SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 129; ECKSTEIN, Weisung (s. Anm. 59), 396–403; K.-W. NIEBUHR, Die Antithesen des Matthäus. Jesus als Toralehrer und die frühjüdische weisheitlich geprägte Torarezeption, in: Gedenkt an das Wort (FS W. Vogler), hg. v. C. Kähler – C. Böttrich – M. Böhm, Leipzig 1999, 175–200: 176f.

[96] In diesem Sinne C. BURCHARD, Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden, in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. D. Sänger, WUNT 107, Tübingen 1998, 27–50: 40–44; C. DIETZFELBINGER, Die Antithesen der Bergpredigt im Verständnis des Matthäus, ZNW 70 (1979), 1–15: 3; H.-W. KUHN, Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt, in: Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnilka), hg. v. H. Frankemölle – K. Kertelge, Freiburg – Basel – Wien 1989, 194–230: 213–218; J.D. CHARLES, Garnishing with the "Greater Righteousness": The Disciple's Relationship to the Law (Matthew 5:17-20), BBR 12 (2002), 1–15: 8.

[97] Für eine eingehendere Erörterung des matthäischen Toraverständnisses s. in diesem Band auf S. 288–315 und S. 316–347 die Beiträge „Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium" und „Rezeption und Interpretation des Dekalogs im Matthäusevangelium".

[98] Die Position, die Tora würde Mt 5,17–19 zufolge in der Unterweisung Jesu in doppeltem Wortsinn ‚aufgehoben', ist in der neusten Forschungsphase von ROLAND DEINES vorgebracht worden, doch ist dies bis jetzt, wenn ich recht sehe, eine Minderheitenposition geblieben. DEINES hat seine Sicht, die er ausführlich in seiner Monographie: Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, WUNT 177, Tübingen 2005, ausführt, in einem Aufsatz zusammengefasst: Not the Law but the Messiah: Law and Righteousness in the Gospel of Matthew – An Ongoing Debate, in:

ein recht breites Spektrum an Möglichkeiten, wie das matthäische Gesetzesverständnis genau zu bestimmen ist. Zu klären ist hier vor allem das Verhältnis zweier Aussagen zueinander: Zum einen vertritt zwar 5,18 die Geltung *aller* Gebote; zum anderen tritt aber auch mehrfach eine Unterscheidung von großen und kleinen Geboten hervor, für die man das von Matthäus zweimal, in 9,13 und 12,7 eingefügte Zitat aus Hos 6,6 „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer" als Leitmotiv anführen kann. Es gibt auf der einen Seite nach 23,23 die βαρύτερα τοῦ νόμου, wozu Recht, Barmherzigkeit und Treue zählen. Zudem gilt das Nächstenliebegebot gemeinsam mit dem Gebot der Gottesliebe als ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ (22,36), und neben dem Doppelgebot der Liebe lassen sich Tora und Propheten Matthäus zufolge auch in der Goldenen Regel zusammenfassen (7,12). Auf der anderen Seite gibt es kleine Gebote (5,19), worunter unter anderen die Verzehntung (23,23), die Sabbatheiligung (12,1–14) und die Reinheitsgebote (15,1–20) fallen. Angesichts dieses, hier nur grob angedeuteten Befundes ist zu fragen, ob eher die Geltung *aller* Gebote oder die Unterscheidung von kleinen und großen Geboten zu betonen ist.

Ferner ist die Stoßrichtung von 5,17–19 zu erörtern. Die Basisalternative ist hier, ob sich Matthäus *innerchristlich* gegen Tendenzen der Auflösung oder zumindest Vernachlässigung von Torageboten wendet und demgegenüber die Geltung der *ganzen* Tora einklagt oder ob er sich – zumindest auch – mit dem Vorwurf des pharisäischen Gegenübers auseinanderzusetzen hat, dass die Christusgläubigen die Tora auflösen.[99] In diesem Fall könnte man (nicht: muss man) 5,18 nicht unwesentlich auf das Konto apologetischer Rhetorik bzw. pastoraler Vergewisserung der Gemeindeglieder verbuchen.[100]

Kombiniert man die beiden jeweils zuerst genannten Optionen (der Ton liegt auf der Geltung *aller* Gebote, die Stoßrichtung von 5,17–19 ist innerchristlich) miteinander, lässt sich dies zur These eines dezidiert konservativen judenchristlichen Gesetzesverständnisses ausformulieren. David Sim vollendet diese Position damit, dass er die soteriologische Aussage von 5,19a so deutet, dass der, der ein kleines Gebot auflöst, vom Heil ausgeschlossen sei.[101] Da die Formulierung ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν wörtlich genommen etwas anderes besagt, muss man dazu postulieren, dass die Formulierung

---

Built upon the Rock. Studies in the Gospel of Matthew, hg. v. D.M. Gurtner – J. Nolland, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 2008, 53–84.

[99] Vgl. zu dieser Frage in diesem Band „Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium", 307f.

[100] Vgl. FOSTER, Community (s. Anm. 10), 196: „For pastoral reasons Matthew assures his community that the law is still 'fulfilled' by their adherence to Jesus as Messiah."

[101] D.C. SIM, Are the least included in the kingdom of heaven? The meaning of Matthew 5:19, HTS 54 (1998), 573–587, bes. 583f. In diesem Sinne z.B. auch E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen $^{4[16]}$1986, 62; GIELEN, Konflikt (s. Anm. 42), 67f.81f.

bloß rhetorische Finesse sei, die sich dem Versuch verdankt, den Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen durch Aufnahme eines Wortes aus dem Vordersatz im Nachsatz zu unterstreichen. Matthäus kennt aber die gelegentlich in der frühjüdischen und später auch in der rabbinischen Literatur begegnende Vorstellung, dass es im Himmelreich unterschiedliche Ehrengrade gibt[102], so dass nichts dagegen spricht, 5,19 so zu nehmen, wie es dasteht. Die Alternative von Heilsteilhabe und -ausschluss begegnet erst im Zusammenhang der Gegenüberstellung der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer einerseits und der von den Jüngern erwarteten „besseren Gerechtigkeit" andererseits in V.20. Der Toragehorsam der Schriftgelehrten und Pharisäer muss demnach Defizite aufweisen, die größer bzw. gewichtiger sind, als dies bei der Auflösung von kleinen Geboten in V.19 der Fall ist.[103] Sie bleiben nämlich, wie die Antithesen illustrieren, hinter den großen Geboten in gravierender Weise zurück. 5,19f besagt also: Wer kleine Gebote auflöst, erhält zwar Zutritt zum Himmelreich, muss dort aber mit weniger Ehre rechnen; wer große Gebote auflöst, muss draußen bleiben.

Die sich durch 5,19f nahe legende These einer unterschiedlichen Relevanz der Beachtung von ‚kleinen' und ‚großen' Geboten findet in der matthäischen Version der Perikope vom reichen Mann (19,16–22) Bestätigung. Dessen Frage nach den Konditionen für die Erlangung ewigen Lebens wird bei Matthäus – anders als bei Markus – präzise mit „halte die Gebote" beantwortet (19,17). Im Anschluss daran werden aber auf die Nachfrage „welche?" allein Dekaloggebote der zweiten Tafel und das Nächstenliebegebot zitiert (19,18f). Im Kontext ist damit klar: An dem Halten *dieser* Gebote entscheidet sich die Erlangung ewigen Lebens. Auch die klare Gewichtung zwischen sozialen Geboten und Reinheitsgeboten in Mt 15,1–20 fügt sich hier nahtlos ein. Im Lichte dieses, hier nur skizzenhaft angerissenen Befundes ist meines Erachtens zu folgern: Zu betonen ist die genannte Differenzierung zwischen ‚kleinen' und ‚großen' Geboten.

Beachtet man dieses Profil des matthäischen Gesetzesverständnisses, lässt sich von diesem her schwerlich begründen, dass in 28,19 die Beschneidung ganz selbstverständlich eingedacht ist. Dies gilt umso mehr, als es dabei gar nicht grundsätzlich um die Relevanz des Beschneidungsgebots *für Juden* geht,

---

[102] Siehe Mt 5,12; 11,11; 10,41f; 18,1–4; 20,23. Jüdisch 4Esr 8,49; 10,57; 2Hen 44,5, Rabbinisches bei H.L. STRACK – P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd.1: Das Evangelium nach Matthäus, München 1922, 249f; Bd. 4.2: Exkurse zu einzelnen Stellen des neuen Testaments, München 1928, 1138–1143.

[103] Anders BROER, Freiheit (s. Anm. 95), 62, nach dem es „der Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten [...] in der Lehre am Festhalten an Jota und Häkchen und diesen kleinsten Geboten" mangelt (ähnlich P. LUOMANEN, Entering the Kingdom of Heaven. A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation, WUNT II.101, Tübingen 1998, 85, der in 5,20 die Kritik an den Schriftgelehrten und Pharisäern expliziert sieht, die in 5,19 impliziert sei). *Solcher* Mangel führt nach V.19 aber nicht zum Ausschluss vom Heil.

sondern darum, ob *für christusgläubige Menschen aus den Völkern* die förmliche Konversion zum Judentum notwendig ist und ihr Heil davon abhängt, dass sie Gebote wie Beschneidung, Sabbatheiligung und Speisegebote, also die sog. ‚boundary markers', praktizieren. Mit anderen Worten: Das matthäische Gesetzesverständnis ist so ausgerichtet, dass Heidenchristen ohne Beschneidung oder Verpflichtung auf die Speisegebote die (soteriologisch) wirklich wichtigen Gebote halten. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang ein erneuter Verweis auf das Zeugnis der Didache. Verpflichtend sind für Konvertiten aus den Völkern die in Did 1–5 dargelegten sozialen Gebote. Betreffs der Speise aber heißt es in Did 6,3a lapidar: „Was du vermagst, das trage (περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον)!" Streng verboten ist allein Götzenopferfleisch (Did 6,3b, vgl. das Aposteldekret in Apg 15,20.29; 21,25). Von Beschneidung ist auch hier nicht die Rede, wohl aber wiederum von der Taufe (Did 7). Hier spricht sich eine gemäßigte judenchristliche Position aus, wie dies meines Erachtens auch für das Matthäusevangelium gilt.[104]

Dieser Befund lässt sich mit den obigen Notizen zur Einordnung des Matthäusevangeliums in den frühchristlichen Kontext beschneidungsfreier Völkermission verbinden. Mit Blick auf die frühchristliche Praxis beschneidungsfreier Völkermission dürfte es insgesamt hilfreich sein, die viel zu pauschale Alternative ‚gesetzesfrei oder gesetzesobservant'[105] auszudifferenzieren und insbesondere zwischen *beschneidungs*freier und *gesetzes*freier Völkermission zu unterscheiden. Der von Paulus in 1Kor 7,19 aufgenommene, programmatische Satz ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ, der schon ausweislich der bei Paulus singulären Wendung τήρησις ἐντολῶν θεοῦ auf vorpaulinischer (antiochenischer?) Tradition basieren dürfte[106], bestätigt dies: Die Vorhaut, d.h. die Zugehörigkeit zum Judentum, ist irrelevant; das Halten der Gebote ist davon nicht betroffen und auf dieses kommt es an. Auch auf den in Ant 20,41 referierten Standpunkt des jüdischen Kaufmanns Ananias ist hier noch einmal zu rekurrieren. Denn dessen Meinung, Izates könne Gott auch ohne Beschneidung verehren, wird damit begründet, dass das Befolgen der angestammten Gesetze der Juden (τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων) gewichtiger sei als das Beschnittensein. Von hier aus ist es nicht weit zu 1Kor 7,19.[107] Die (Jerusalemer) Hellenisten, die, wie angesprochen, Gottesfürchtige ohne Beschneidungsforderung integrierten, mögen von konservativen Juden als Gesetzesbrecher angesehen worden sein (so wie Eleazar

[104] Zu Letzterem vgl. z.B. LUZ, Evangelium nach Matthäus I[5] (s. Anm. 3), 317.

[105] Siehe dazu zum Beispiel die oben referierte These von SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 107, die antiochenische Gemeinde habe sich infolge des antiochenischen Zwischenfalls „from a law-free community to a law-observant community" gewandelt.

[106] Zur Traditionsgeschichte von 1Kor 7,19 vgl. exemplarisch W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, Bd. 2, EKK 7.2, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1995, 131 und RAU, Von Jesus zu Paulus (s. Anm. 93), 90–93.

[107] Vgl. RAU, Von Jesus zu Paulus (s. Anm. 93), 99.

dem unbeschnittenen Izates vorwirft, er würde die Tora, die er liest, brechen [Ant 20,44f]), aber sie haben sich schwerlich selbst als Gesetzesbrecher oder gar als grundsätzlich gesetzesfrei angesehen.[108] Insbesondere ist die Praxis beschneidungsfreier Völkermission nicht monoperspektivisch mit ihrer paulinischen Spielart, wie Paulus sie nach seiner Trennung von Antiochien entwickelt hat, in eins zu setzen. Mit anderen Worten: Auf der Basis des Gesetzesverständnisses der Hellenisten ist die grundsätzliche Bejahung der Tora, wie sie im Matthäusevangelium begegnet, ohne Weiteres mit der Praxis beschneidungsfreier Völkermission vereinbar.

Ad (4): Zu fragen ist schließlich nach der Begründung der Zuwendung zu den Völkern in der theologischen Konzeption des ersten Evangelisten. Zwei Bereiche dürften in diesem Zusammenhang von vorrangiger Bedeutung sein. Wiederum beschränke ich mich auf eine knappe Skizze:[109]

a) Die Legitimation der Völkermission auf der Basis der Schriften Israels: Auf das durch das Motiv der Abrahamssohnschaft Jesu bereits in 1,1 gesetzte Signal ist bereits hingewiesen worden. Der Schriftbezug dürfte hier konkret der Völkersegen in Gen 12,3 (vgl. 18,18; 22,18; 26,4) sein.[110] Wenn der gemeinsame Nenner der vier Frauen im Stammbaum Jesu (ohne Maria) darin zu sehen ist, dass sie alle als Nicht-Jüdinnen galten, wird hier gezeigt, dass Israel schon immer für Menschen aus den Völkern offen war. Wenn, wie häufig angenommen wird, in der Trias der Geschenke der Magier in Mt 2,11 die ersten beiden, χρυσὸς καὶ λίβανος, auf Jes 60,6 anspielen[111], könnte mit dem Kommen der Magier in Mt 2 das Motiv der Völkerwallfahrt eingespielt[112] und zugleich messianisch transformiert sein. Ein weit reichender Konsens besteht ferner darüber, dass mit der Aufnahme der Wendung Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν in dem Zitat von Jes 8,23 in Mt 4,15 ein Vorverweis auf die Aussendung der Jünger in Mt 28,16–20 gegeben wird, so dass diese als in der Schrift begründet erscheint. Dem steht das Zitat von Jes 42,1–4 in Mt 12,18–21[113] zur Seite, nach dem „die Heiden auf seinen Namen hoffen". Überblickt man diese Stellen, wird deutlich: Die Einbeziehung der ‚Heiden' in das Heil ist Matthäus zufolge in der Schrift

[108] Vgl. zur Unterscheidung von Beschneidungs- und Gesetzesfreiheit RAU, Von Jesus zu Paulus (s. Anm. 93), 79–100.

[109] Für eine eingehendere Erörterung vgl. in diesem Band auf S. 115–145 den Beitrag „Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie" und vor allem die monographische Abhandlung in KONRADT, Israel (s. Anm. 24).

[110] Vgl. z.B. F. WILK, Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker, BZNW 109, Berlin – New York 2002, 84 sowie jetzt auch KRAUS, Ekklesiologie (s. Anm. 75), 206.

[111] Dagegen aber D.C. SIM, The magi: Gentiles or Jews?, HTS 55 (1999), 980–1000: 997.

[112] So z.B. DAVIES/ALLISON, Matthew I (s. Anm. 55), 249f.253; W. CARTER, Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation?, JSNT 26 (2003–2004), 259–282: 273f.

[113] Ausführlich zu diesem Zitat R. BEATON, Isaiah's Christ in Matthew's Gospel, MSSNTS 123, Cambridge (UK) 2002.

verankert und wird von ihm in den grundlegenden Gedanken eingestellt, dass sich die in der Schrift gegebenen Verheißungen in Jesus erfüllt haben. Die gezielte missionarische Zuwendung zu den Völkern trägt dieser neuen heilsgeschichtlichen Situation Rechnung. – Zu fragen ist dann, ob Matthäus die Zuwendung zu den Völkern des Näheren in einem bestimmten Aspekt seiner Jesusgeschichte begründet sieht. Damit komme ich zu dem zweiten Bereich:

b) Konkret ist in diesem Zusammenhang nach der matthäischen Deutung von Tod und Auferweckung Jesu zu fragen. Die spezifische Zuwendung zu Israel findet ihren Niederschlag, wie gesehen, in dem irdischen Wirken des *Davids*sohns Jesus. Hier ist die Zuwendung zu den Völkern noch programmatisch ausgeschlossen (15,24), wenngleich das Heil in den Episoden in 8,5–13; 8,28–34 und 15,21–28 bereits *extra ordinem* auch Nicht-Juden zuteilwird. Basiert die Ausweitung des Heils auf die Völkerwelt in der matthäischen Konzeption auf der soteriologischen Deutung des Todes des *Gottes*sohnes[114] als Heilstodes, mit dem die Erfüllung der Verheißungen vollendet wird (vgl. Mt 26,54.56)? Ist, wie vielfach vertreten wurde, die Rede von den „Vielen", für die das Blut Jesu zur Vergebung der Sünden vergossen wurde (Mt 26,28), universalistisch zu verstehen?[115] M.E. ist diese Frage zu bejahen[116] und dies darüber hinaus mit der oben skizzierten christologischen These zu verbinden, dass so, wie die von Matthäus betonte Davidssohnschaft Jesu der Erfüllung der Israel geltenden Verheißungen zugeordnet ist, die Universalität des Heils mit der Gottessohnschaft Jesu verbunden ist.[117]

Unmittelbar angeschlossen ist die Sendung zu den ἔθνη in Mt 28,18–20 an die Proklamation der Einsetzung des Auferweckten zum Weltenherrn (28,18b). Die universale Sendung erscheint als Konsequenz der universalen Herrscherstellung des Erhöhten. Dieser Aspekt ist allerdings schwerlich als Alternative zur oben aufgeworfenen Frage nach der soteriologischen Deutung des Todes Jesu als Begründungsfaktor für die Universalität der Heilszuwendung zu sehen, zumal Matthäus ohnehin Tod und Auferweckung Jesu zu *einem* Geschehenszusammenhang zusammengezogen hat.[118]

---

[114] Zur Bedeutung des Gottessohnmotivs in der Passion s. KRAUS, Passion (s. Anm. 41) und KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 319–329.

[115] So z.B. J.P. HEIL, The Death and Resurrection of Jesus. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26–28, Minneapolis (MN) 1991, 38; CARTER, Storyteller (s. Anm. 83), 215.219; W.G. OLMSTEAD, Matthew's Trilogy of Parables. The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28–22.14, MSSNTS 127, Cambridge 2003, 85.

[116] Siehe KONRADT, Israel (s. Anm. 24), 330.

[117] Siehe oben S. 12f.

[118] Siehe dazu die Einfügung von ἀπ᾽ ἄρτι in 26,64 und die österliche Dimension, die Jesu Tod durch die Ereignisse in 27,51–53 erhält.

Wenn es richtig ist, dass die Sendung der Jünger zu allen Völkern in Mt 28,18–20 mit der neuen heilsgeschichtlichen Situation verbunden ist, die mit der Kulmination der von Matthäus erzählten Geschichte der Erfüllung der Verheißungen in Tod, Auferweckung und Einsetzung Jesu zum Weltenherrn gegeben ist, dann wäre es angesichts dieses theologischen Begründungszusammenhangs meines Erachtens schwer verständlich, wenn die matthäische Gemeinde bloß die sonstige jüdische Praxis des Übertritts zum Judentum fortgesetzt haben soll.

Geht man davon aus, dass Mt 28,18–20 nicht Menschen aus den Völkern im Blick hat, die vor ihrer Eingliederung in die *ecclesia* Juden werden müssen, bedeutet dies nach dem oben Gesagten allerdings in keiner Weise, dass die matthäischen Heidenchristen nicht von den paulinischen zu unterscheiden wären. Darauf hat z.B. Donald Senior mit Recht hingewiesen.[119] Vielmehr ist die Stellung zur Tora deutlich eine andere: Die Auslegung sozialer Gebote der Tora durch Jesus, wie sie in den Antithesen exemplarisch ausgeführt wird, ist für Christusgläubige aus den Völkern so verpflichtend wie für jüdische Christusgläubige. Ferner begegnen ‚heidnische' Konvertiten in der matthäischen Gemeinde einer Version der Jesusgeschichte, die stark die Israelbezogenheit des Wirkens Jesu betont und herausstellt, dass Heidenchristen mit ihrem Eintritt in die *ecclesia* einer Heilsgeschichte inkorporiert werden, die bei Abraham, dem Stammvater Israels, ihren Anfang nahm und in der die Zuwendung zu den ‚verlorenen Schafen' Israels eine bleibende Aufgabe im Rahmen der eschatologischen Erneuerung des Gottesvolkes darstellt. Mit den Worten von Donald Senior: „Matthew anticipated those Gentiles who not only exhibit faith in Jesus but also understand that the Jewish character of Jesus and his teaching is essential to the gospel"[120].

Wie weit die Integration von Nichtjuden zur Zeit der Abfassung des Evangeliums bereits vorangeschritten war, hängt von der, wie gesehen, nicht hinreichend sicher zu klärenden Frage ab, wann sich die Gemeinde mit welcher Intensität der Völkermission zugewendet hat. Daraus, dass sich die matthäische Gruppierung in einem Konkurrenzverhältnis zu den Pharisäern sieht und überhaupt das Judentum als primärer sozialer Kontext erscheint, kann man wohl folgern, dass es sich bei der matthäischen Gemeinde um eine zumindest mehrheitlich noch jüdisch geprägte Gruppierung handelt, ‚Heidenchristen' also die Minorität darstellen. Aber es lässt sich nicht sagen, wie groß diese Minorität ist, wie stark sie zur Zeit der Abfassung des Evangeliums wächst oder ob es sie überhaupt schon gibt. Perspektivisch aber bedeutet die den Jüngern in 28,16–20 aufgetragene Völkermission – unabhängig davon, wo genau die matthäische Gruppe in diesem Prozess zur Zeit der Abfassung des Evangeliums steht – eine Entwicklung, die die Gemeinde im sich nach 70 neu formierenden Judentum sukzessive ins Abseits und schließlich aus dem Judentum hinausführen musste.

---

[119] SENIOR, Between Two Worlds (s. Anm. 3), 20.
[120] Ebd.

Diese These evoziert eine weitere Frage, nämlich die eingangs aufgeworfene Frage, ob die Metapher der *muri* überhaupt geeignet ist, um den historischen Kontext der matthäischen Gemeinde(n) adäquat zu beschreiben.

5. Die Problematik der Metapher der *muri*

Die Alternative ‚*extra muros*' oder ‚*intra muros*' setzt voraus, dass eine eindeutige Zuweisung nicht nur möglich, sondern für das Verständnis auch hilfreich ist. Gegen die Verwendung einer solch statischen Metapher sprechen aber meines Erachtens mindestens zwei Gründe:

Erstens dürfte die Antwort wesentlich eine Frage der (antiken und heutigen) Perspektive sein. Ob die Pharisäer in der christusgläubigen matthäischen Gruppierung noch eine, wenngleich in ihren Augen verfehlte, Form des Judentums gesehen haben, kann man zumal dann bezweifeln, wenn sich in ihr (eine signifikante Anzahl von) unbeschnittene(n) Heidenchristen befand(en).[121] Dagegen hat Matthäus mit der von ihm vertretenen theologischen Position gerade nicht eine Abwendung vom Glauben Israels verbunden, sondern den Anspruch erhoben, dessen einzig adäquates Verständnis zu entfalten. Und sozial ist ‚das' Judentum offenbar sein primärer Lebenskontext. Zugleich hat sich für ihn freilich mit der österlichen Ausweitung der Heilszuwendung auf alle Völker Grundlegendes verändert. Die *ecclesia* ist für ihn – jedenfalls konzeptionell – nicht bloß Heilsgemeinde in Israel. Aus *heutiger* Perspektive ist die Antwort zum einen davon abhängig, wie man sich die interne Pluralität des Judentums nach 70 n.Chr. und insbesondere die Modi der Partizipation von interessierten Nicht-Juden am synagogalen Leben bzw. ihrer (partiellen) Integration in dieses vorstellt, zum anderen davon, wo genau man das Matthäusevangelium in der Entwicklung der völkermissionarischen Aktivitäten verortet. Wenn aber die Frage der Verortung elementar von der jeweiligen Perspektive abhängig ist,

[121] Eine Detailbeobachtung ist hier anzufügen: In Mt 12,1–21 und 15,1–28 zieht sich Jesus nach einem Konflikt mit den Pharisäern zurück (12,15; 15,21), und es folgt jeweils ein Text, der die universale Dimension des Heils beleuchtet (in gewisser Weise kann man hier auch 4,12–16 einstellen). Dies ist nicht so zu verstehen, dass hier vorabgebildet werden soll, dass Jesus sich von *Israel* zurückzieht und den anderen Völkern zuwendet, denn 12,15 spricht vom ἀκολουθεῖν von ὄχλοι πολλοί. Aber die redaktionell gestaltete Wiederholung dieses ‚Schemas' könnte reflektieren, dass bei der Distanz der matthäischen Gemeinde zu den Pharisäern (und der von ihnen dominierten Synagoge) die Offenheit der *ecclesia* für Menschen aus den Völkern einen wichtigen Faktor bildete. Dazu kann man ferner darauf verweisen, dass es in 12,1–14; 15,1–20 mit Sabbat und Speisehalacha um wichtige jüdische Identitätsmerkmale geht.

dann ist mit einer treffenden Formulierung von Knut Backhaus einzuwenden, dass die *muri* letztlich nicht mehr als „kognitive Wanderdünen" sind.[122]

Die Leistungsfähigkeit der *muri*-Metapher für die Inblicknahme der sozialen Situation ist aber noch aus einem zweiten Grund begrenzt: Die *intra/extra muros*-Debatte greift als historische bzw. näherhin sozialgeschichtliche Frage insofern zu kurz, als sie dazu tendiert, das Verhältnis von matthäischer Gemeinde und Judentum isoliert von der Einbettung von Gemeinde wie Synagoge in den größeren gesellschaftlichen Zusammenhang zu betrachten. Ist die Mehrheitsposition richtig, dass das Matthäusevangelium dem syrischen Raum, möglicherweise des Näheren der Großstadt Antiochien oder auch einer Stadt im Süden Syriens, entstammt[123], muss man sozialgeschichtlich weiter ansetzen. Und dies gilt eben umso mehr, als sich die matthäische Gemeinde in ihrer Mission auch an Nichtjuden wendet und sich dazu auf der Basis des Christusgeschehens als neuer Grundgeschichte des Heils ermächtigt sieht. Im Blick auf die *intra/extra muros*-Debatte bedeutet dies nämlich, dass, um im Bild zu bleiben, die *muri*, die das Judentum von den Völkern abgrenzen (vgl. EpArist 139), ihre konstitutive Bedeutung eingebüßt haben.

Mir scheint es daher angeraten, auf die Metapher der *muri* oder auch die Alternative ‚innerhalb oder außerhalb' im Zusammenhang der Bestimmung des Verhältnisses der Gemeinde zum Judentum zu verzichten und ‚lediglich' festzuhalten: Das Judentum bildet den primären Lebenskontext der matthäischen Gemeinde, und näherhin ist die historische Situation, in die die matthäische Jesusgeschichte eingebettet ist, wesentlich durch den Konflikt zwischen den Christusgläubigen und der pharisäisch dominierten Synagoge geprägt.

6. Perspektiven

Vor dem Hintergrund des vorangegangenen Überblicks sei abschließend versucht, Desiderata und mögliche Perspektiven für die weitere Forschung in den Blick zu nehmen:

1. Die Würdigung israelbezogener wie universalistischer Züge bei der Analyse der theologischen Konzeption und im Blick auf die soziale Verortung der matthäischen Gruppe: Die von J. Andrew Overman, Anthony Saldarini, David Sim und anderen vorgebrachte These, in dem Trägerkreis des Matthäusevangeliums eine toraobservante jüdische Gruppe zu sehen, bedeutet ein wichtiges

[122] K. BACKHAUS, Entgrenzte Himmelsherrschaft. Zur Entdeckung der paganen Welt im Matthäusevangelium, in: „Dies ist das Buch ...". Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), hg. v. R. Kampling, Paderborn u.a. 2004, 75–103: 79.

[123] Siehe oben S. 27.

Korrektiv zu Lektüren des Evangeliums, die die starke Betonung der Zuwendung zu Israel wie überhaupt die große Bedeutung der ‚jüdischen Welt' (Schriftbezug, Auseinandersetzungen über das Verständnis der Tora, Konflikt mit den Pharisäern, d.h. mit einer anderen Interpretation jüdischen Glaubens und Lebens) im Blick auf die *aktuelle* Situation der Gemeinde unterbestimmt ließen. Zugleich ist aber zu den genannten Arbeiten anzumerken, dass hier umgekehrt der matthäische Universalismus nicht hinreichend gewürdigt wird. Eine ausgewogene Interpretation muss die Betonung der spezifischen Zuwendung zu Israel und die auffallend konsequent durchgeführte Differenzierung zwischen den (galiläischen) Volksmengen und den Autoritäten ebenso integrieren wie die nicht zu leugnenden oder zu marginalisierenden universalistischen Züge der matthäischen Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium entzieht sich damit einfachen Zuordnungen.

Dem Faktum, dass verschiedene Aussagereihen (spezifisch israelbezogene wie universalistisch ausgerichtete) im Text auszumachen sind, ist in der Matthäusforschung, wenn ich recht sehe, bis jetzt freilich vorrangig mit Versuchen begegnet worden, zwischen den Aussagereihen zu gewichten und eine gegenüber der anderen dominant zu setzen – statt stärker zu fragen, wie *beides* in der theologischen Konzeption des Evangelisten miteinander vermittelt ist. Dem korrespondiert im Blick auf die soziale Verortung die Tendenz zur klaren Zuweisung im Rahmen der Alternative *intra* oder *extra muros*. Darf man voraussetzen, dass die Ausrichtung der missionarischen Aktivitäten, wie sie in der matthäischen Jesusgeschichte theologisch begründet wird, und der soziale Standort miteinander verkoppelt sind, dann folgt aus dem eben vermerkten Desideratum einer ausgewogenen Integration von israelbezogenen und universalistischen Aspekten in der Analyse und Darstellung der matthäischen Theologie im Blick auf die soziale Kontextualisierung, dass auch hier differenziertere Perspektiven zu entwickeln sind, die sowohl die Anbindung an die jüdische Lebenswelt als auch die Zuwendung zu Menschen aus den Völkern miteinander verbinden.

2. Die Einzeichnung des Matthäusevangeliums in die Binnendifferenzierung des antiken Judentums: Die Frage, wie ‚jüdisch' Matthäus in theologischer Hinsicht ist, ist in dieser allgemeinen Fassung kaum zielführend. Es ist vielmehr die Binnendifferenzierung des antiken Judentums zu beachten und zu fragen, wie sich die matthäische Position in dieses Spektrum einordnen lässt. Dies gilt insbesondere für das matthäische Toraverständnis, aber auch für den matthäischen Universalismus. Wenn man bei der Frage, inwiefern der matthäische Universalismus noch mit einer grundlegend jüdischen Prägung der matthäischen Gruppe vereinbar ist, weiterkommen will, muss man das Matthäusevangelium mit anderen frühjüdischen Entwürfen, die die Frage der Stellung der

Völker aufnehmen[124], abgleichen. Zum Toraverständnis ist insbesondere das Verhältnis zu frühjüdischen Formen katechismusartiger Toraunterweisung näher zu verfolgen, in denen ähnlich wie im Matthäusevangelium ein deutliches Zurücktreten ritueller Gebote und ein starker Fokus auf sozialethische Normen anzutreffen sind.[125] Entsprechend ist die von Roland Deines kritisch gegen Tendenzen in der neueren Matthäusforschung aufgeworfene Frage:

„is it plausible to think that Matthew wrote for the sake of a community […] that wanted the ‚sinners' whom Jesus called as his followers to become Law-observant in a way that the Pharisees or early rabbis would find acceptable?"[126]

in dieser Zuspitzung meines Erachtens zwar offenkundig zu verneinen, doch ist dies eben nicht gleichzusetzen damit, dass Matthäus für sich und seine Gruppe nicht in Anspruch genommen hat, gesetzesobservant zu sein. Es sind nach Meinung des Evangelisten ja gerade die Schriftgelehrten und Pharisäer, die erneutes Schriftstudium bitter nötig hätten (9,13; 12,3.5.7; 19,4; 21,42).

Es kann dabei zudem nicht genug betont werden, dass in Mt 5,21–48 gerade zu den Gegenthesen Jesu frappierende Konvergenzen zu ethischen Tendenzen in frühjüdischen Schriften zu verzeichnen sind. Zu beachten ist schließlich, worauf der Judaist Karlheinz Müller mit Nachdruck hingewiesen hat: Im frühen Judentum wurde nicht nur die Sinaioffenbarung als etwas Offenes angesehen und die Halacha ohne Umschweife als in der Tora selbst geboten ausgewiesen, sondern man darf sich darüber hinaus die Halacha nicht einfach als eine am Wortlaut der Tora orientierte, festgelegten Auslegungsregeln gehorchende Exegese vorstellen. Es ist vielmehr eine nicht unbedeutende Abständigkeit der Halacha von der geschriebenen Tora zu verzeichnen, d.h. es konnte frühjüdisch recht großzügig als in der Tora geboten ausgegeben werden, was gar nicht in der Tora stand und zuweilen auch nicht ohne Weiteres aus ihr abzuleiten war. Grundlage der Halacha war denn auch weniger der Wortlaut der Tora als die Stoffe der Tora.[127] Kurzum: Wenn man zur Frage der Stellung des Matthäus zum bzw. im Judentum weiterkommen will, ist die Matthäusfor-

---

[124] Siehe dazu vor allem T.L. DONALDSON, Judaism and the Gentiles. Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE), Waco (TX) 2007, ferner z.B. G. HOLTZ, Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus, BZNW 149, Berlin – New York 2007.

[125] Vgl. dazu grundlegend K.-W. NIEBUHR, Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur, WUNT II.28, Tübingen 1987.

[126] DEINES, Law (s. Anm. 98), 70.

[127] Vgl. K. MÜLLER, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, in: Das Gesetz im Neuen Testament, hg. v. K. Kertelge, QD 108, Freiburg – Basel – Wien 1986, 11–27; K. MÜLLER,, Anmerkungen zum Verhältnis von Tora und Halacha im Frühjudentum, in: Die Tora als Kanon für Juden und Christen, hg. v. E. Zenger, HBS 10, Freiburg – New York 1996, 257–291.

schung noch intensiver mit der Erforschung des antiken Judentums, insbesondere mit der Erforschung der sog. alttestamentlichen Pseudepigraphen, zu vernetzen.

Die Wahrnehmung der Binnendifferenzierung des antiken Judentums hat zugleich Konsequenzen für die Bewertung der Signifikanz von ‚Parallelen' und ‚Analogien'. David Sim hat sich zur Frage der Beschneidung auf das zu Mt 28,19 analoge Schweigen über die Beschneidung beim Zutritt zur Qumrangemeinde berufen[128] und mit Recht festgehalten, dass daraus nicht zu schließen sei, dass es in der Qumran-Gemeinschaft unbeschnittene Mitglieder gegeben hat. Aber was besagt dies im Blick auf Mt 28,19? Repräsentieren Qumran und Matthäus nicht zwei völlig verschiedene frühjüdische Strömungen, auch wenn sich in Einzelfällen auch in den Qumrantexten erhellende ‚Parallelen' zu Texten des Matthäusevangeliums finden? Jedenfalls ist die Haltung zu den Völkern wie auch zur Tora in den Qumranschriften insgesamt sichtlich eine andere als im Matthäusevangelium.

Zur näheren Situierung des Matthäus(evangeliums) in Bezug auf die innere Vielfalt antiker Gestalten des Judentums wären Einzelstudien wünschenswert, in denen theologische Themen des Matthäusevangeliums komparativ mit verschiedenen frühjüdischen Schriften als Repräsentanten unterschiedlicher Strömungen bzw. Gestalten des antiken Judentums in Beziehung gesetzt werden. Welchen Gestalten des antiken Judentums steht Matthäus nahe, welchen nicht? Gerade wenn man den Dissens zwischen der matthäischen Gemeinde und den Pharisäern (weitgehend) als einen innerjüdischen Konflikt meint begreifen zu können, ist zu fragen, inwiefern sich in den im Matthäusevangelium dokumentierten Konflikten anderweitig im antiken Judentum anzutreffende Spannungen fortsetzen.

3. Die stärkere Einbeziehung der Stellung der matthäischen Gruppe innerhalb des entstehenden Christentums: Eingangs ist darauf hingewiesen worden, dass die Diskussion um die Stellung der matthäischen Gruppe innerhalb des entstehenden Christentums erst in der letzten Dekade intensiver geführt wurde. Die Frage nach dem Verhältnis der matthäischen Gruppe zum Judentum lässt sich aber nur dann adäquat angehen, wenn sie nicht unabhängig von der innerchristlichen Situierung der matthäischen Gruppe verfolgt wird. Beide Bereiche sind miteinander zu vernetzen.

Von Bedeutung dürfte insbesondere sein, das matthäische Gesetzesverständnis innerhalb des antiken Judentums *und* der frühchristlichen Bewegung einzuordnen. Auf die mögliche Kongruenz mit dem Gesetzesverständnis der Hellenisten ist oben hingewiesen worden, doch ist auch dies nur *eine* (zu prüfende) Option. Zwischen der Position des späten Paulus, wie sie in Gal/Röm

[128] Siehe SIM, Christian Judaism (s. Anm. 8), 254.