

ROLAND DEINES

Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

177

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor

Jörg Frey

Mitherausgeber / Associate Editors

Friedrich Avemarie · Judith Gundry-Volf

Martin Hengel · Otfried Hofius · Hans-Josef Klauck

177



Roland Deines

Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias

Mt 5,13–20
als Schlüsseltext der matthäischen Theologie

Mohr Siebeck

ROLAND DEINES, geboren 1961; Studium der Ev. Theologie in Basel und Tübingen; 1997 Promotion und Ordination; 2004 Habilitation; Mitarbeiter am Corpus-Judaeo-Hellenisticum in Jena.

ISBN 3-16-148406-1

978-3-16-157242-5 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2004 Mohr Siebeck Tübingen.

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 Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

*Wer eine Ehefrau – wie dich – gefunden hat,
der hat etwas Gutes gefunden und
Wohlgefallen erlangt vom HERRN.*

Sprüche 18,22

Für Renate

der Gefährtin und Frau
seit über
fünfundzwanzig Jahren

Vorwort

Das vorliegende Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner im Frühjahr 2004 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommenen Habilitationsschrift dar. Ihr Entstehen wurde maßgeblich durch ein Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) vom April 1999 bis September 2001 ermöglicht. Für den Druck wurde ein Teil der nach der Abgabe (Frühjahr 2003) erschienenen oder mir bekannt gewordenen Literatur eingearbeitet. Dabei habe ich – wie schon in der ursprünglichen Fassung – keine Vollständigkeit angestrebt, was angesichts der gegenwärtigen Literaturflut bei einem so zentralen Thema auch nicht erreichbar ist. Die dadurch entstandenen Lücken und Mängel sind mir selbst am meisten bewusst, zumal die Bibliographie, die ich mir während der Jahre anlegte, mehr Titel umfasst, als tatsächlich Berücksichtigung gefunden haben. Von der beeindruckenden Gemeinschaft derer, die sich dem Matthäusevangelium widmen oder gewidmet haben, habe ich gleichwohl viel gelernt und dankbar profitiert. Zahlreiche Bücher und Aufsätze wären es wert gewesen, intensiver diskutiert zu werden, als es hier möglich war. Dass mir dadurch manches Korrigierende und Bestätigende entgangen ist, bedaure ich sehr und kann an dieser Stelle nur um Nachsicht bitten.

Dass diese Arbeit überhaupt zum Abschluss gebracht wurde, verdanke ich einer Reihe von Personen und Wegbegleitern, die hier ausdrücklich genannt werden sollen. An erster Stelle steht wie schon bei der Dissertation Prof. Dr. Martin Hengel, dessen regelmäßige Anrufe mich immer wieder ermahnten und erinnerten, das angefangene Werk auch zu beenden. Seine Bereitwilligkeit, Teile davon in kürzester Zeit zu lesen, zu kommentieren und mit reichen Anmerkungen zu versehen, ist vorbildlich. Er hat auch das Erstgutachten erstellt. Das Zweitgutachten erstellte Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein, dessen detaillierte Kritik der Druckfassung ebenfalls zu Gute kam. Dafür beiden meinen herzlichen Dank. Zahlreiche Hinweise und Korrekturen schulde ich ferner den Freunden und Kollegen Prof. Dr. Markus Öhler, Pfr. Jürgen Schwarz und Pfr. Fritz Röcker, die das gesamte Manuskript gelesen und kommentiert haben. Dankbar sei ferner der gemeinsamen Arbeitswochen mit Dr. Beat Huwyler gedacht, die vor allem den gesamtbiblischen Aspekt der Arbeit förderten. Anregende und ermutigende Gesprächspartner waren mir in dieser Zeit außerdem Dr. Gerold Lehner, dazu die Professoren Dr. Peter Stuhlmacher, Dr. Emanuel Tov und Dr. Walter Ameling. An letzter Stelle, mit

bewusst gesetztem Achtergewicht, steht Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, der mir die Gelegenheit zur Mitarbeit an dem von ihm neu initiierten Projekt *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* in Jena ermöglichte, es aber gleichwohl mit wohlwollender Unterstützung duldete, dass neben der Arbeit am CJH auch die Habilitationsschrift zu Ende gebracht wurde.

Prof. Dr. Jörg Frey danke ich herzlich für die unkomplizierte Aufnahme meiner Arbeit in die WUNT-Reihe, so dass sich die bewährte und erfreuliche Zusammenarbeit mit dem Verlag Mohr Siebeck fortsetzen kann, wobei das Interesse und Engagement von Dr. Henning Ziebritzki besondere Erwähnung verdient. Frau Tanja Mix hat mir bei der Herstellung der Druckvorlage sehr viel geholfen. Dass der Preis des Bandes trotz des Umfangs erträglich gehalten werden konnte, verdanke ich einem Druckkosten-Zuschuss der Dr. Heinz-Horst Deichmann Stiftung. Erwähnt zu werden verdient in diesem Zusammenhang, dass der Namensgeber der Stiftung sich die Zeit nahm, größere Teile der Arbeit selbst zu lesen.

Der Dank an die Familie steht, gattungskonform, am Ende. Wie viel meine Frau Renate zur Ermöglichung dieser Arbeit von Beginn an bis zur Erstellung der Register beigetragen hat, lässt sich – trotz der Widmung – kaum adäquat in Worte fassen. Dazu hat als neuer Erdenbürger unser Sohn Rouven das Entstehen dieses Buches mitbegleitet. Der Anfang des Schreibens und seine Geburt fallen in etwa zusammen. Seine zeitweilig hartnäckig wiederholte Frühstücksfrage „Ist dein Buch bald fertig?“ hat mich mehr als einmal angespornt, nun wirklich auch fertig zu werden, damit Zeit bleibt für die (nicht nur) im Leben eines Sechsjährigen wichtigeren Dinge. Gleichwohl ließ er es sich nicht nehmen, mit seinen inzwischen erworbenen ersten Lesefähigkeiten bei der Erstellung des Autorenregisters zu helfen. Darüber hinaus nahm auch meine weitere Familie intensiv Anteil am Entstehen und Fortgang dieser Arbeit.

Der Abschluß der redaktionellen Arbeit erfolgte während meiner Zeit als Gastdozent an der Ben-Gurion University in Beer-Sheva. Hier gilt mein besonderer Dank Prof. Dr. Zipora Talshir und ihrem Mann, Prof. David Talshir, für ihre herzliche Aufnahme und anregende Gastfreundschaft.

Inhaltsverzeichnis

Formale Hinweise und Abkürzungen	XV
--	----

Einleitung

1

§ 1 <i>Gerechtigkeit, Rechtfertigung und das „Tun des Gerechten“ – eine theologische und historische Problemanzeige</i>	1
1. Das Matthäus-Evangelium zwischen ‘Werkgerechtigkeit’ und dem gebotenen „Tun des Gerechten“	3
1.1 Das Matthäus-Evangelium und die Bergpredigt bei Luther.....	5
1.2 Das Matthäus-Evangelium als Kronzeuge für ein „Christentum der Tat“	11
2. Die historische Fragestellung: Der angebliche Antijudaismus des Matthäus-Evangeliums und seine exegetischen Konsequenzen.....	19
3. Methodischer Ausgangspunkt und Aufbau der Arbeit.....	27
3.1 Ein Beitrag zur Theologie des Matthäus-Evangeliums und seines Autors	28
3.2 Aufbau und Gliederung.....	31
3.3 Die Bergpredigt im Matthäus-Evangelium: Zur These von Hans Dieter Betz	32
§ 2 <i>Der literarische Charakter des Evangeliums und die Predigt des Evangeliums</i>	41
1. Das Matthäus-Evangelium als <i>story</i>	48
2. Rezeptionsästhetik und der »implizite Leser«	57
2.1 David B. Howell, <i>Matthew’s Inclusive Story</i> (1990)	61
2.2 Moisés Mayordomo-Marín: Vom »impliziten Leser« zum realen Erstleser	64
3. <i>Story</i> und »Leser« als historisch fragwürdige Kategorien der Evangelienexegese	67
3.1 Literaturwissenschaftliche und historische Exegese: Eine Problemanzeige	67
3.1.1 Geschichtserzählung als Fiktion?.....	70
3.1.2 Die Evangelien als Literatur?.....	73

3.2 Das schriftliche Evangelium als sekundäre Gestalt des Evangeliums.....	75
3.2.1 Die Glaubensgemeinschaft zwischen dem Evangelisten und seiner »Leserschaft«.....	78
3.2.2 Vortrag und Hörer.....	81
3.2.3 Das Evangelium im Gottesdienst und in der Predigt.....	84
4. Zusammenfassung und Ausblick.....	90

I. Gerechtigkeit und Tora in Mt 5,13–20

95

Einleitung: Mt 5,17–20 als ein Zentraltext des Evangeliums	95
§ 3 <i>Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν als matthäischer Leitfaden</i>	103
1. Die mit der Botschaft von der Basileia sich vollziehende Scheidung	105
2. Die Verwirklichung der Basileia im Jüngerkreis.....	110
3. Die Vollendung der Basileia und das Gericht.....	116
4. Vom Hineingehen und Verbleiben in der Basileia	119
§ 4 <i>Gerechtigkeit als Zugangsbedingung zur Basileia</i>	121
1. Einleitung	121
2. Die Verwendung der Gerechtigkeitsterminologie bei Matthäus... 124	
3. Der äußere Rahmen: Die „ganze Gerechtigkeit“ als der „Weg der Gerechtigkeit“ (Mt 3,15; 21,32)	127
3.1 Der Täufer, Jesus und das Erfüllen der „ganzen Gerechtigkeit“ (Mt 3,15).....	127
3.2 Der Täufer und der Weg zur Gerechtigkeit (Mt 21,32).....	132
§ 5 <i>Die ‘Verwebung’ der Gerechtigkeitsaussagen in der Einleitung zur Bergpredigt</i>	137
1. „Selig die Hungernden und Dürstenden nach der Gerechtigkeit ...“ (Mt 5,6).....	137
2. „Selig die Verfolgten wegen Gerechtigkeit ...“ (Mt 5,10).....	155
3. „Selig seid ihr ...“ (Mt 5,11f).....	158
3.1 Propheten und Jünger bei Matthäus	160
3.2 Prophetenlohn und Jüngerlohn.....	170
4. Auswertung und Weiterführung.....	178

§ 6 <i>Die Jüngerbeauftragung (Mt 5,13–16) im Kontext der Gerechtigkeitsaussagen der Bergpredigt</i>	183
1. Die Jünger als Salz für die Menschen und Licht der Welt (Mt 5,13–16).....	185
2. Salz als Metapher der Jünger-Gerechtigkeit?	188
2.1 Exkurs: Salz und Salzen im Alten Testament und der Umwelt des Neuen Testaments	189
2.2 Das Untauglichwerden des Salzes bei Matthäus	197
2.3 Die Salzmetaphorik im Neuen Testament abgesehen von Mt 5,13	200
2.4 Die Funktion des Salzseins der Jünger.....	207
2.5 Ergebnis: Salz als Metapher für die den Jüngern anvertraute Heilsbotschaft.....	216
3. Licht als Metapher für die den Jüngern anvertraute und aufgetragene Gerechtigkeit	217
3.1 Die innermatthäische Verwendung der Lichtmetapher.....	218
3.2 Die Übertragung der Lichtmetapher auf die Jünger als Absage an andere Lichter.....	224
3.2.1 Die Tora als Licht	225
3.2.2 Der Messias und das Licht	229
3.2.3 Israel bzw. einzelne Personen als Licht	230
3.2.4 Zusammenfassung	232
4. Die „Stadt auf dem Berg“ als Bild der Jünergemeinschaft, von der Weisung ausgehen soll und wird	233
5. Die <i>κατὰ ἔργα</i> der Jünger als Ausweis ihrer Gerechtigkeit	237
5.1 Der Wortgebrauch von <i>ἔργον/ἔργα</i> im Matthäus-Evangelium.....	242
5.2 Die „Werke des Messias“ und die „Werke des Sohnes“ – ein Vergleich zwischen Matthäus und Johannes	247
5.3 Die „guten Werke“ der Jünger als Beglaubigung ihrer Botschaft	249
5.4 Die Verherrlichung des himmlischen Vaters durch die Menschen als Ziel der Jüngerbeauftragung.....	253
6. Auswertung und Weiterführung	255
§ 7 <i>„Erfüllen“ als Ziel des Kommens Jesu (Mt 5,17)</i>	257
1. Einleitung	257
2. Gesetz und Propheten.....	261
3. Die Selbstvorstellung Jesu	265

3.1 „Erfüllen“ und nicht „auflösen“	269
3.2 Erfüllung der Schriften als heilsgeschichtliche Wende	275
4. „Gesetz und Propheten“ als Kanon- bzw. Integritätsformel	280
§ 8 <i>Die andauernde Gültigkeit der von Jesu erfüllten »Tora« (Mt 5,18)</i>	289
1. Das Satzgefüge von Mt 5,18 als Ausgangspunkt der Interpretation	289
2. Jota und „Häkchen“ als Beleg für eine halachisch observante Frömmigkeit? Ein Exkurs in die rabbinische Literatur	294
2.1 Jota und <i>Yod</i> als unzerstörbarer Bestandteil der Tora in der rabbinischen Tradition.....	296
2.1.1 Das <i>Yod</i> im Streit mit Salomo.....	297
2.1.2 Auswertung	307
2.1.3 Appendix: Das <i>Yod</i> , die zukünftige Welt und die Gerechten in späten Texten.....	308
2.2 Die „Häkchen“ in der Tora – Verzerrungen oder kennzeichnende Bestandteile der hebräischen Buchstaben?.....	312
2.2.1 κεράια im griechischen Sprachgebrauch.....	314
2.2.2 Die „Häkchen“ in der rabbinischen Tradition.....	318
2.2.2.1 Aqiba und die Kronen der Tora (bMen 29b) – oder warum mit κεράια keine Zierstriche gemeint sind	318
2.2.2.2 κεράια als Äquivalent von כתר in dessen Funktion als Synonym für כתר „Krone“?.....	328
2.2.3 κεράια und כרעט: Eine abschließende Vermutung	332
2.3 Auswertung.....	333
3. Mt 5,18 als heilsgeschichtlich-eschatologische Aussage.....	335
3.1 Das Verständnis von Mt 5,18c bei Matthäus	337
3.1.1 παρέρχεσθαι im Matthäus-Evangelium.....	337
3.1.2 Mt 5,18b.c und Lk 16,17: παρέρχεσθαι und πίπτειν	340
3.2 Das Verständnis von ἕως ἂν πάντα γένηται im Matthäus-Evangelium.....	345
3.2.1 πάντα γένηται ist auf das Gesetz zu beziehen	346
3.2.2 ἕως ἂν πάντα γένηται ist auf das Eintreten der in der »Tora« enthaltenen Erwartungen zu beziehen....	353
3.3 ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ als mt (bzw. schon traditionelle) Erläuterung gegen ein antinomistisches Missverständnis von Vers 18d.....	360
3.3.1 ἕως ἂν πάντα γένηται als ursprünglicher Teil des Logions.....	360
3.3.2 ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ als antinomistische Erklärung.....	363

§ 9 Die Anweisung an die Lehrer (Mt 5,19).....	371
1. Das Satzgefüge von Mt 5,19 als Hinweis auf die Funktion des Verses als »Anwendungsbestimmung« von Mt 5,18.....	371
2. Die matthäische Interpretation und Bearbeitung von V. 19	377
3. „Die kleinsten Gebote“ als die ganze Tora des Messias Jesus.....	383
3.1 μικρός und seine Steigerungsformen als Bezeichnungen der Zugehörigkeit zu Jesus	384
3.2 ἐντολή als Ausdruck für den bleibenden Willen Gottes	386
3.2.1 Die mt Meidung von ἐντολή in Bezug auf die Ehescheidung.....	387
3.2.2 Das Gebot Jesu und die Überlieferung der Alten	388
3.2.3 „Halte die Gebote“ – Jesus und der reiche Jüngling.....	389
3.2.4 Die Frage nach dem größten Gebot	392
3.2.5 „Lehrt sie alles halten, was <i>ich</i> euch geboten habe ...“ Das Gesetz bleibt in Jesu Geboten	401
3.2.6 Warum sind Jesu Gebote ἐλάχισται?	403
3.3 Das Lehren der Gebote Jesu als die entscheidende Aufgabe der Jünger	407
3.3.1 Jesus als der eine Lehrer	408
3.3.2 Die Gebote Jesu als „Einlaßbedingungen ins Reich Gottes“ (G. Barth)?	410
§ 10 Die Gerechtigkeit, die ins Himmelreich führt (Mt 5,20).....	413
1. Die überfließend-reiche Gerechtigkeit der Jünger.....	414
1.1 περισσεύειν als „eschatologisches Leitwort“	415
1.1.1 Der Sprachgebrauch im Matthäus-Evangelium	415
1.1.2 Der Sprachgebrauch von περισσεύειν bei Paulus.....	419
1.1.3 Der zu περισσεύειν gehörende Komparativ πλείον ...	422
2. Die eschatologische Qualifizierung der Gerechtigkeit in Mt 5,20.....	425
3. Die »Antithesen« als beispielhafte Konkretionen der eschatologischen Gerechtigkeit.....	429
§ 11 Die Gerechtigkeit der Jünger als Gerechtigkeit Gottes (Mt 6,1.33).....	435
1. Die Funktion von Mt 6,1.....	435
2. Das Reich und seine Gerechtigkeit als Ziel der Jüngerexistenz (Mt 6,33)	441
<i>Abschließende Überlegungen zu Mt 5,17–20; 6,1.33 im Rahmen des Matthäus-Evangeliums</i>	447

II. Die Tora, David und die Gerechtigkeit

453

Einleitung	453
1. Zur Vorgehensweise.....	457
2. Ziel	465
§ 12 <i>Das matthäische Bild des Davidssohns</i>	469
1. Der davidische Stammbaum Jesu.....	469
2. Die matthäische Geburts- und Kindheitsgeschichte (Mt 1,18–2,23).....	473
3. Der Davidssohn als Heiler und Exorzist	479
4. David als Zeuge für das Sabbat-Verständnis Jesu (Mt 12,1–8)....	484
5. Das Messiasbekenntnis und der Davidssohn.....	489
6. Der Einzug des Davidssohns nach Jerusalem (Mt 21,1–9 parr. Mk 11,1–10; Lk 19,28–40)	490
7. Die Frage nach dem Davidssohn (Mt 22,41–46 parr. Mk 12,35–37; Lk 20,41–44)	494
8. Weitere Bezüge auf David	496
9. Zusammenfassung	497
§ 13 <i>Die biblischen Wurzeln der matthäischen Gerechtigkeitskonzeption – Eine Skizze</i>	501
1. Tora und Gerechtigkeit im Pentateuch	506
2. Tora, Gerechtigkeit und das davidische Königtum in den vorderen Propheten	512
3. Tora, Gerechtigkeit und die Erwartung eines gerechten Herrschers bei den Propheten	517
3.1 Im Jesajabuch	517
3.1.1 Jesaja 1–39	517
3.1.2 Deuterocesaja.....	523
3.1.3 Tritocesaja.....	535
3.1.4 Zusammenfassung	544
3.2 Im Jeremiabuch	545
3.2.1 Die Davididen und die Gerechtigkeit.....	546
3.2.2 Die Gerechtigkeit und die Tora.....	552

3.3	Gerechtigkeit, Tora und Messiaserwartungen bei den übrigen Propheten.....	555
3.3.1	Ezechiel.....	555
3.3.2	Das Zwölfprophetenbuch.....	559
3.4	Der Abschluss des Prophetenkanons Mal 3,22–24.....	565
3.5	Gerechtigkeit und Tora im Danielbuch.....	567
3.5.1	Die fehlende Gerechtigkeit in der Gegenwart (Dan 9,4–19).....	568
3.5.2	Die verheißene Gerechtigkeit für das Ende der Notzeit (Dan 9,24; 12,2f).....	570
3.5.3	Zusammenfassung und Ausblick auf die mt Rezeption des Danielbuches.....	572
4.	Der Psalter als Tora Davids.....	574
4.1	Die Tora-Psalmen und der äußere Rahmen des Psalters als Leseanleitung im Hinblick auf die Gerechtigkeit.....	576
4.1.1	Psalm 119.....	577
4.1.2	Eingang und Ausgang: Psalm 1 und das <i>kleine Hallel</i> (Ps 146–150).....	581
4.1.3	Psalm 19.....	583
4.2	Weitere Beobachtungen zur Torafrömmigkeit und Gerechtigkeit im ersten Psalmbuch (Ps 2–41).....	585
	Exkurs: Die Auslegung von Ps 37 in Qumran und seine Ausstrahlung auf Mt 5–6.....	591
4.3	Das zweite Psalmbuch (Ps 42–72).....	595
4.4	Das dritte Psalmbuch (Ps 73–89).....	601
4.5	Das vierte Psalmbuch (Ps 90–106).....	605
4.6	Das fünfte Psalmbuch (Ps 107–150).....	609
4.7	Zusammenfassung.....	616
4.8	Die Psalmenrolle 11QPs ^a (= 11Q5) als Beispiel für einen priesterlich orientierten David-Psalter.....	618
4.8.1	Der erste Teil der Sammlung: Gotteserfahrung in der Wüste.....	620
4.8.2	Zweiter Teil: Sehnsucht nach dem Zion und seinem gerechten Herrscher.....	622
4.8.3	Dritter Teil: Das Gebet ‘Davids’ und seiner Frommen.....	627
4.8.4	Epilog.....	630
4.8.5	Zusammenfassung.....	632
5.	Ergebnis: Die Gerechtigkeit im Spannungsfeld von Tora-Gehorsam und Messias-Erwartung.....	634

Ergebnis

639

<i>Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias als Grundpfeiler der mt Theologie</i>	639
1. Die neue Verhältnissetzung von Gerechtigkeit, Tora und Messias	639
2. Die Transformation der Tora durch das Evangelium	645
3. Die Erfüllung der »Tora« ist ihr Ende als Weg zur Gerechtigkeit.....	651
4. Das Matthäus-Evangelium als Zeugnis eines Weges über die »Tora« zu Jesus	653
 Literaturverzeichnis.....	 655
Stellenregister	701
Autorenregister	726
Sach- und Personenregister	736
Hebräisches u. griechisches Wortregister.....	743

Formale Hinweise und Abkürzungen

1.) *Literaturangaben* werden an der ersten vorkommenden Stelle vollständig bibliographiert, danach mit Kurztitel angeführt. Das gilt auch für Artikel aus Lexika, die jedoch im Literaturverzeichnis nicht noch einmal eigens vermerkt sind. Die betreffenden Autoren bzw. Angaben sind über das Autorenregister jedoch leicht zu finden.

2.) Die *Numerierung der Anmerkungen* fängt in jedem Hauptabschnitt (Einleitung, I. bzw. II., Ergebnis) wieder mit „1“ an. Verweise *innerhalb* eines solchen zusammenhängenden Hauptteils erfolgen darum durch die Angabe: siehe oben bzw. siehe unten (s.o./s.u.) und dann die entsprechende Anmerkungszahl. Bei Verweisen auf Anmerkungen in einem anderen Teil der Arbeit ist die Paragraphen-Ziffer vorangestellt, also: s.u. § 5 Anm. 3.

3.) Die unterschiedlichen *Anführungszeichen* sind wie folgt gebraucht:

„...“ Zitat

„...‘ Zitat im Zitat

‘...’ kennzeichnet den uneigentlichen Gebrauch eines Wortes oder zeigt an, dass der Ausdruck im betreffenden Zusammenhang nicht völlig sachgemäß ist

»...« kennzeichnet Fachbegriffe, die als solche eine spezifische Bedeutung haben können, der vom üblichen Sprachgebrauch abweicht

Darüber hinaus wurden in Zitaten bzw. Buchtiteln die dort verwendeten Anführungszeichen beibehalten.

4.) Alle *Abkürzungen* richten sich nach S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Aufl. (= IATG²). Wo keine eingeführte Abkürzung vorliegt, wurde der Reihen- oder Zeitschriftentitel ausgeschrieben. Bei antiken Texten wird der Titel bequemlichkeitshalber häufig vollständig angegeben. Die Abkürzungen bekannterer Werke sind so vollständig, dass Missverständnisse ausgeschlossen sein sollten.

Zusätzlich wurden lediglich folgende Abkürzungen verwendet:

GGNT Hoffmann, E. G./Siebenthal, H. von, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehn 1985.

HALAT Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl., bearb. von W. Baumgartner u.a.

MLLK Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hg. v. A. Nünning, Stuttgart u. Weimar 1998.

Abkürzungen und Zeichen innerhalb von Zitaten:

Hhg.R.D. Hervorhebung Roland Deines

Hhg.Orig. Hervorhebung im Original

(...) größere Satzteile oder ganze Sätze wurden ausgelassen

... = nur einzelne Worte oder Wendungen wurden ausgelassen

Einleitung

§ 1 Gerechtigkeit, Rechtfertigung und das „Tun des Gerechten“ – eine theologische und historische Problemanzeige

Das Matthäusevangelium ist für die Geschichte der christlichen Kirche bis heute das wichtigste Dokument für das Wirken und die Botschaft Jesu. Es galt bis ins 19. Jh. hinein als das älteste der vier Evangelien, und zugleich als von einem Jünger des Zwölferkreises und damit einem Augenzeugen Jesu verfasst.¹ Auch wenn diese historische Einordnung des Evangeliums inzwischen kaum mehr vertreten wird, blieb doch die fundamentale kirchliche Bedeutung desselben für Predigt und Unterricht erhalten.² Ein Grund dafür ist nicht

¹ Zu dieser traditionellen Auffassung, die in Gestalt der Griesbach-Hypothese (= Matthäus-Priorität, Markus als Exzerpt aus Matthäus und Lukas) auch heute noch vereinzelt vertreten wird, s. (aus der Perspektive eines Vertreters der Matthäus-Priorität) H.-H. STOLDT, *Geschichte und Kritik der Markushypothese*, Gießen ²1986 (1. Aufl. Göttingen 1977), 9–14. 215–225 (mit Lit.); zu den bedeutendsten Vertretern gehören WILLIAM R. FARMER und BERNHARD ORCHARD; auch ADOLF SCHLATTERS großer Matthäus-Kommentar von 1928 vertritt die Matthäus-Priorität, im Unterschied zur Griesbach-Hypothese ist für ihn Markus jedoch nur von Matthäus abhängig und steht chronologisch an zweiter Stelle; unter den neueren Kommentatoren sind W. F. ALBRIGHT u. C. S. MANN (vgl. Mt XXXVII–XLVIII. CLX–CLXXXVI) zu nennen. Vgl. außerdem TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, 2. Teil, Leipzig ³1907 (= Ndr. Wuppertal u. Zürich 1994), 258–276 (266.269) und seinen Matthäus-Kommentar. Er datiert das von einem Unbekannte übersetzte *griechische* Matthäus-Evangelium (er setzt nach Papias ein hebräisches Erstevangelium voraus, das um 61–66 vom Apostel Matthäus geschrieben worden sei) erst in die Zeit um 90 (vgl. Mt 15f), wobei er die griechische Fassung von Markus und Lukas beeinflusst denkt (Mt 19, vgl. Einleitung 266). Damit bereitet er den Weg für eine Position wie sie etwa R. H. GUNDRY vertritt, der unter Voraussetzung der Markus-Priorität als Verfasser des ersten Evangeliums gleichwohl den Apostel Matthäus annimmt (Mt 609–622) und das Evangelium – deutlich früher als Zahn – auf 65–67 n.Chr. datiert (ähnlich L. MORRIS, Mt 8–15; D. A. HAGNER, Mt I lxxiii–lxxvii); die Markus-Priorität wurde vereinzelt schon im letzten Viertel des 18. Jh.s vertreten (Belege bei W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ²¹1983, 22), ihren Durchbruch erlebte sie jedoch 1838 mit den zeitgleich, aber unabhängig voneinander entstandenen Arbeiten von CHRISTIAN GOTTLÖB WILKE (1786–1854), *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien*, Dresden u. Leipzig 1838 und CHRISTIAN HERMANN WEISSE (1801–1866), *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 2 Bde., Leipzig 1838. Ihren entschiedensten frühen Vertreter besaß die Zweiquellentheorie dann in HEINRICH JULIUS HOLTZMANN (1832–1910). Vgl. als Überblick H.-H. STOLDT, *Markushypothese*.

² Zur Bergpredigt in der Predigt vgl. URSULA BERNER, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, GTA 12, Göttingen 1979 (²1983; ³1985), 48–52.157–162 (mit

zuletzt die Bergpredigt, deren Wirkungsgeschichte weit über den kirchlichen Raum hinausreicht und die zu den grundlegenden Dokumenten des christlichen Kulturkreises gerechnet werden muss.³ Daraus ergibt sich für jede Generation die Notwendigkeit, sich neu mit diesem Text und seiner Wirkungsgeschichte zu befassen und ihn sich zu Eigen zu machen.

Dabei lassen sich jedoch auch Umgangsweisen mit dem ersten Evangelium beobachten, die je auf ihre Weise in der Gefahr stehen, die Botschaft des Matthäus für ein aktuelles theologisches Anliegen zu instrumentalisieren. Die dabei postulierte 'Aktualität' ist der Beschäftigung mit dem Evangelium allerdings nicht nur förderlich, weil diese zeitbedingten Anliegen (bei aller zugestandenen Berechtigung) eben nicht notwendig auch die Fragen sind, die den Verfasser des Matthäus-Evangeliums beschäftigt haben. Paradigmatisch wird darum in dieser Einleitung auf zwei solche grundlegenden Frontstellungen aufmerksam gemacht, wobei im ersten Fall eine theologische und im zweiten eine historische Fragestellung den Ausgangspunkt bilden. Beide Male besitzt das angemessene Verständnis von Gerechtigkeit und Gesetz – und damit das Thema dieser Arbeit – eine entscheidende Funktion, so dass nicht ausbleibt, dass exegetische und systematisch-theologische Interessen der Beteiligten sich gegenseitig beeinflussen. Dies ist m.E. unausweichlich und

Lit.); zu ihrer religionspädagogischen Bedeutung vgl. L. CORBACH, Die Bergpredigt in der Schule, Göttingen 1956; B. KRAUTTER, Die Bergpredigt im Religionsunterricht. Eine Untersuchung über ihre didaktisch-methodische Erschließung und ihren Bezug zu den exegetischen Ergebnissen seit der Wende zum 20. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 1972, außerdem die Aufsätze: W. H. RITTER, Von der bildenden Kraft der Bergpredigt (173–215); V. OSTERMAYER, Die Bergpredigt – (K)ein Thema für Kinder in der Grundschule? (216–233); J. KUNSTMANN, Die Bergpredigt in Sekundarstufe I und II (234–265), alle in: Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt, hg. v. R. Feldmeier, BTSP 14, Göttingen 1998.

³ G. BARTH, Art. Bergpredigt I. Neues Testament, TRE 5, 1980, 603–618 (611): „Vom Römerbrief abgesehen gibt es kaum einen anderen Text des Neuen Testaments, der die Kirche so in Atem gehalten und immer wieder beunruhigt hat, wie die Bergpredigt.“ Eine Auslegungsgeschichte, die weniger an exegetischen Details als an den großen theologischen Linien und Entwicklungen vom 2. Jh. bis in die Mitte des 20. Jh. interessiert ist (unter Einschluss der nichtakademischen Auslegung) und darum eher eine *Wirkungsgeschichte* darstellt, bietet W. S. KISSINGER, The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography, ATLA.BS 3, Metuchen NY 1975, ähnlich auch M. STIEWE/F. VOUGA, Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums, Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 2, Tübingen 2001. Zur Auslegungsgeschichte vgl. weiter BERNER, Bergpredigt; W. CARTER, What Are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount?, New York 1994, und die nun vorliegende vollständige Kommentierung von U. LUZ in vier Bänden (EKK I/1–4). Für den ersten Band (I/1) liegt nun die „5., völlig neubearbeitete Auflage 2002“ vor, deren Ergänzungen insbesondere die Wirkungsgeschichte betreffen (im Folgenden sind jeweils beide Seitenzahlen für EKK I/1 angegeben: Mt 1^{1–4} bezieht sich auf die ersten vier Auflagen [XI+420 S.], I⁵ auf die Neubearbeitung [XIV+553 S.]). Vgl. außerdem die Literaturangaben unten Anm. 11, 29, 43–49.

sachlich sogar geboten. Methodische Konsequenz sollte allerdings sein, dass man sich dieser „hidden *agendas*“ (bei sich selbst nicht weniger als bei den anderen am Diskurs Beteiligten) bewusst bleibt und nicht den Eindruck erweckt (bzw. sich der Selbsttäuschung überlässt), gleichsam unbeeinflusst von solchen Tagesaktualitäten den biblischen Texten zu begeben.⁴

1. Das Matthäus-Evangelium zwischen 'Werkgerechtigkeit' und dem gebotenen „Tun des Gerechten“

Zu den die Matthäus-Exegese massiv beeinflussenden Debatten zählt das seit Luther die protestantische Theologie umtreibende Misstrauen gegen das erste Evangelium, dessen vermeintliche 'Werkgerechtigkeit'⁵ immer wieder die Forderung nach theologischer Sachkritik nach sich zog.⁶ Diesem Unbehagen gegenüber der mit Betonung des Handelns leistete zudem eine politische und gesellschaftlich orientierte 'Patchwork'-Theologie Vorschub, die sich allzu gerne mit Wendungen bediente und diese – ihres Kontextes beraubt – zu

⁴ Zu dieser „Positionalität“ des Erkennens vgl. K. SYREENI, *The Making of the Sermon on the Mount. Part I: Methodology and Compositional Analysis*, AASF.DHL 44, Helsinki 1987, 57–74; R. DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Graetz*, WUNT I/101, Tübingen 1997, 515–520.

⁵ Zum Vorwurf der Werkgerechtigkeit vgl. u.a. H. WEDER, *Die »Rede der Reden«*. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985 (³1994), 244f; M. HENGEL, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund*, ThR 52 (1987), 327–400 (399), jetzt in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT I/109, Tübingen 1999, 219–292 (291); U. LUZ, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993, 59.163.168, der in Matthäus einen Autor sieht, der zwar „um das Prä der Gnade“ weiß, „nach einem halben Jahrhundert Gnadenverkündigung in der Gemeinde“ jedoch „den verpflichtenden Charakter der Gnade einschärft“ (168); ähnlich interpretiert auch R. FELDMAYER die teilweise „unbestreitbare Härte der Bergpredigt“ als Reflex auf die Erfahrung des Evangelisten „mit einer egozentrisch mißbrauchten Gnadenverkündigung“ (Verpflichtende Gnade. Die Bergpredigt im Kontext des ersten Evangeliums, in: ders. [Hg.], *Salz der Erde* [s.o. Anm. 2] 15–107 [22]). Klassisch für diese Position ist DIETRICH BONHOEFFERS Kampf gegen die „billige Gnade“ in seinem 1937 veröffentlichten Buch „Nachfolge“ (hg. v. M. Kuske u. I. Tödt, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 4, München 1989), das bekanntlich zu großen Teilen aus einer Auslegung der Bergpredigt besteht. Hier definiert er „billige Gnade ... als Lehre, als Prinzip, als System“ und darin zugleich als „Leugnung des lebendigen Wortes Gottes“ (29), weil es „Gnade ohne Nachfolge“ (30) ist. Einige Seiten später schärft BONHOEFFER ein: „Man kann die Tat Luthers nicht verhängnisvoller mißverstehen als mit der Meinung, Luther habe mit seiner Entdeckung des Evangeliums der reinen Gnade einen Dispens für den Gehorsam gegen das Gebot Jesu in der Welt proklamiert“ (35). Zur Auslegung von Mt 5,17–20 s. ebd. 115–121.

⁶ So E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen ²1999, 16, vgl. a. CH. LANDMESSER, *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13*, WUNT I/133, Tübingen 2001, 156.

wohlfeilen Schlagworten umfunktionierte, die zu einem einseitig diesseitig orientierten „Tun des Gerechten“ aufriefen. Die bis zu ihrer endgültigen Verabschiedung sehr intensiv geführte Diskussion über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ verstärkte dieses Unbehagen und nährte das in der lutherischen Tradition gleichsam ursprüngliche Misstrauen gegen das erste Evangelium, was angesichts der sich vielfach auf Matthäus berufenden Beanspruchung des Menschen für eine von ihm zu schaffende Gerechtigkeit verständlich ist.⁷ Denn wenn – mit Recht – alles zum Heil Nötige, d.h. aber die Rechtfertigung, besser Gerechtmachung (*δικαίωσις*)⁸ des Gottlosen, einzig an Gottes Werk dem Menschen zu gut hängt, dann kann jede Rede vom gerechten Tun des Menschen, ja auch vom Gerechten selbst, der Verdunkelung der evangelischen Wahrheit verdächtig werden.⁹

⁷ In der „Gemeinsame[n] Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ wird in § 9 über die „Biblische Rechtfertigungsbotschaft“ das Matthäus-Evangelium (zusammen mit dem des Johannes, dem Hebräer- und Jakobusbrief) als einer der biblischen Zeugen angeführt (unter Verweis auf Mt 5,10; 6,33; 21,32), in denen „die Themen »Gerechtigkeit« und »Rechtfertigung« unterschiedlich behandelt“ werden, wobei „unterschiedlich“ offenbar als *im Unterschied zu Paulus* zu verstehen ist (zit. n. der Textsynopse im Anhang von DOROTHEA WENDEBOURG, Zur Entstehungsgeschichte der »Gemeinsamen Erklärung«, ZThK.B 10: Zur Rechtfertigungslehre, Tübingen 1998, 140–206 [175]).

⁸ Röm 4,25; 5,18 (die einzigen Belege im NT), vgl. E. JÜNGEL, Evangelium 180.182. Die Konsequenzen der Rechtfertigung für den Gerechtfertigten im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes ist, wie die „Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ (vgl. Bollettino Nr. 255 vom 25.06.1998) und der „Annex“ zur „Gemeinsamen Erklärung“ zeigen – nach wie vor strittig. Genau an diesem Punkt besteht jedoch auch der Dissens im Verständnis der paulinischen Aussage bezüglich der Gerechtigkeit Gottes zwischen Luther und Schlatter, vgl. dazu H.-M. RIEGER, Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung, AzTh 92, Stuttgart 2000, 189 u.ö.

⁹ Vgl. G. STRECKER, Handlungsorientierter Glaube, Stuttgart u. Berlin 1972, 47, der im Kontext der sozialpolitischen Debatte der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts auf dieses Problem hinweist: „Die theologische Diskussion ist offenbar zu sehr von dogmatischen Problemstellungen bestimmt, als daß sie den hier sich stellenden Fragen in angemessener Weise gerecht werden könnte. Anstatt die positiven Aspekte von gerade aus dem Geist der Bergpredigt theologisch motivierten 'Aktionen' zu würdigen und dabei auch die Möglichkeiten zu notwendigen Korrekturen zu nutzen, gerät sie in Gefahr, verändernde Initiativen ab ovo abzublocken, indem sie sich auf die angeblich unanfechtbare und uneinnehmbare Position der Rechtfertigungslehre zurückzieht und in neoorthodoxem Selbstbewußtsein darin das Kriterium der theologischen Wissenschaft finden zu können glaubt ...“ Ohne dieser – im übrigen gegen E. Jüngel gerichteten – Polemik inhaltlich zuzustimmen, benennt sie doch sehr deutlich die in der Auslegung der Bergpredigt auftretenden systematischen Implikationen, indem Strecker die mit seiner Habilschrift (s.u. Anm. 36) über die mit Theologie gelegten Linien in die Ethik hinein auszieht und mit der Rechtfertigungslehre systematisch in Beziehung setzt. Aber auch Jüngel verweist mit Nachdruck darauf, dass aus der Rechtfertigung des Menschen selbstverständlich „Taten der Dankbarkeit hervorgehen“ (Evangelium 220) und ein „Leben aus der Gerechtigkeit Gottes“ (so die Überschrift zu § 6 [S. 221–234]) möglich ist: als Indikativ allerdings, nicht als Imperativ. Dagegen betont Strecker in einem späten Aufsatz

Auf die exegetischen Schwierigkeiten wies Gerhard Ebeling in seinem großen Frühwerk über die „Evangelische Evangelienauslegung“ bereits hin:

„Die vornehmlich an der Paulusexegese gewonnene und behauptete Lehre von der Rechtfertigung des Sünders ohne Gesetzeswerke allein durch den Glauben steht ohne Frage angesichts der Evangelien vor exegetischen Schwierigkeiten. Die Frage ist kurz die: Wie steht es mit dem Gesetz im Evangelium? Werden hier nicht doch das Heil aus den Werken, freier Wille, Lohn und Verdienst gepredigt?“¹⁰

Ebeling macht weiter darauf aufmerksam, dass der Gegensatz zwischen Glaube und Werk „vornehmlich am Verständnis der Bergpredigt zum Ausdruck kommen“ musste (ebd.). Das Unbehagen lutherischer Theologie an Matthäus ist in diesem Kontext bis heute so wenig gewichen wie umgekehrt die Berufung auf Matthäus bei denen, die den Menschen vom Evangelium her in Pflicht nehmen wollen. Die nachfolgenden Abschnitte über „Das Matthäus-Evangelium und die Bergpredigt bei Luther“ (1.1) bzw. „Das Matthäus-Evangelium als Kronzeuge für ein ‚Christentums der Tat‘“ (1.2) geben dazu einen knappen Überblick.

1.1 Das Matthäus-Evangelium und die Bergpredigt bei Martin Luther¹¹

Schon Sören Kierkegaard hatte Luther vorgeworfen, dass seine Lehre keine „Rückkehr zum ursprünglichen Christentum“ gewesen sei, da er Paulus

noch einmal den imperativischen Charakter der Bergpredigt als „*das Gesetz des Kyrios*“ (Das Gesetz in der Bergpredigt – die Bergpredigt als Gesetz, in: *The Law in the Bible and in its Environment*, hg. v. T. Veijola, SESJ 51 = Publications of the Finnish Exegetical Society 51, Göttingen 1990, 109–125: 121 [Hhg.Orig.]).

¹⁰ G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, Tübingen ³1991, 261; P. LUOMANEN, *Entering the Kingdom of Heaven. A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*, WUNT II/101, Tübingen 1998, 3–6.

¹¹ Vgl. dazu: G. EBELING, *Evangelienauslegung*; außerdem: W. VON LOEWENICH, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, FGLP 10. R./Bd. 5, München 1954; P. ALTHAUS, *Luther und die Bergpredigt*, Luther 27 (1956), 1–16 (wiederabgedruckt als Einleitung in: D. Martin Luthers *Auslegung der Bergpredigt. Matthäus 5–7*, hg. v. E. Mühlhaupt, Göttingen 1961 [= Separat-Ausgabe von: D. Martin Luthers *Evangelien-Auslegung*, 2. Tl.: *Das Matthäus-Evangelium*, Göttingen ³1960, 52–278], 3*–14*); KARIN BORNKAMM, *Umstrittener 'spiegel eines Christlichen lebens': Luthers Auslegung der Bergpredigt in seinen Wochenpredigten von 1530 bis 1532*, ZThK 85 (1988), 409–454 (mit weiterer Lit.); H.-G. GEYER, *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, in: *Wenn nicht jetzt, wann dann?* FS H.-J. Kraus, Neukirchen-Vluyn 1983, 283–293; H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, Hermeneia, Minneapolis 1995, 13–18 (vgl. a. S. v: *Das „Motto“ seines Kommentars entnimmt Betz Luthers Bergpredigt-Auslegung*); T. MEISTAD, *Martin Luther and John Wesley on the Sermon on the Mount, Pietist and Wesleyan Studies 10*, Lanham (Maryland) u. London 1999.

einseitig gegenüber den Evangelien bevorzugt habe.¹² Hinter solchen und ähnlichen Formulierungen¹³ verbirgt sich – mehr oder weniger bis heute – der Verdacht, dass die Reformation zwar eine Wiederbelebung des (noch dazu missverständenen) Paulinismus gewesen sei, der Botschaft der Evangelien und damit des historischen Jesus jedoch nicht gerecht geworden sei. Besonders in den Fragen nach der Rechtfertigung des Sünders und dem Verhältnis von Glaube und Werken seien die Evangelien zu Unrecht durch die paulinische Brille gelesen worden. Dem widersprechen allerdings die Aussagen Luthers über das Matthäus-Evangelium (und die anderen Synoptiker), da er sehr wohl die Unterschiede zwischen ihnen und Paulus herausstellte, und zwar so, dass er dem ersten Evangelium *die theologische Berechtigung für seine Verpflichtung zu einem tätigen Leben ausdrücklich zubilligte*. In seiner Auslegung zu Mt 5,16 schreibt er:

„Wenn er [= Jesus] sagt »auf daß die Leute eure guten Werke sehen euren Vater im Himmel preisen«, das ist nach Matthäus' Weise geredet, der so von Werken zu reden pfelegt. Denn er und die andern zwei Evangelisten Markus und Lukas treiben ihr Evangelium nicht so hoch und viel auf den hohen Artikel von Christus, wie St. Johannes und Paulus tun; darum reden und vermahn sie viel von guten Werken, wie es denn in der Christenheit sein soll, daß man beides, ein jegliches in seinem Wesen und Wert treibe: zuerst und am höchsten soll man den Glauben und Christus führen und darnach auch die Werke treiben. Weil nun der Evangelist [= Johannes] durch und durch den Hauptartikel aufs gewaltigste getrieben hat und daher mit Recht der höchste und vornehmste Evangelist ist, so haben Matthäus, Lukas und Markus auch das andre Stück vorgenommen und stark getrieben, damit es auch nicht vergessen werde, so daß sie in diesem Stück besser sind als Johannes und er wiederum in jenem.“¹⁴

¹² Zit. b. G. EBELING, *Evangelienauslegung* 11. Zu Kierkegaards Umgang mit der Bergpredigt s. W. S. KISSINGER, *Sermon* 48–52.

¹³ Vgl. z.B. U. LUZ, *Jesusgeschichten* 163: „Paulus ist der klassische Kirchenvater der protestantischen Großkirchen, deren Hauptevangelium nie Matthäus, sondern Johannes war.“ Das ist in Bezug auf Matthäus zu einseitig geurteilt.

¹⁴ Luthers Auslegung der Bergpredigt 79f (s.o. Anm. 11 [= WA 32,352,33–353,6]); vgl. a. die zeitgleichen Bemerkungen in Luthers *Predigten über Joh 6–8*, die er ebenfalls zwischen 1530 und 1532 in Vertretung Bugenhagens gehalten hat (jeweils Samstags, im Unterschied zu den mittwöchlichen *Predigten über Matthäus* [s.u. S. 8]), so z.B. in der *Predigt über Joh 6,48* vom 18. Februar 1531, wo sich Matthäus ebenfalls sagen lassen muss, dass er „den hohen, rechten Artikel vom Glauben an Christum nicht so sehr treibet als Johannes, sondern legt vielmehr aus das andere Stück, von den Werken und Früchten des Glaubens“ (so Walch² VII 2313f nach dem Erstdruck; in der Handschrift Heidelberg fehlt der Teil ab „sondern“, s. WA 33,167,15–20); dass der oben erwähnte Vorwurf, wonach die Evangelien von Luther zu sehr durch eine paulinische (bzw. johanneische) Brille gelesen wurden, vgl. die *Predigt vom 11. Februar 1531 über Joh 6,47*, wo Luther als hermeneutische Regel vorgibt: „Darum, wenn Matthäus und die andern Evangelisten von guten Werken reden, so muß man Johannem lassen vorgehen, der lehrt, wie wir zum ewigen Leben und zur Gerechtigkeit kommen, daß die Gerechtigkeit vor allen Werken müsse da sein, und daß erst der Glaube zuvor da sei, daß man den Sohn Mariä fasse mit dem Glauben, und darnach gute Werke Werke thue. Und wenn Matthäus und Lukas von guten Werken reden, so soll man sie nach dieser Regel verstehen

Trotz der erkennbaren Vorbehalte Luthers gegenüber einer allein auf die Synoptiker gestützte Soteriologie (die also nicht einfach paulinisch vereinnahmt wurde) sollte nicht übersehen werden, welche Bedeutung den Evangelien überhaupt und dem Matthäus-Evangelium im Besonderen in der reformatorischen Beschäftigung und Auslegung der Bibel zukommt. Zwar hat Luther selbst in den 32 Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit keine einzige Vorlesung über die Evangelien gehalten¹⁵, aber das heißt nicht, dass dieselben an der Wittenberger Universität nicht ausgelegt worden wären: Melanchthon las 1519–20 über Matthäus¹⁶, und nach den Fakultätsstatuten von 1533 gehörte es zu den Aufgaben des Stadtpfarrers, regelmäßig über das Matthäus-Evangelium Vorlesungen zu halten.¹⁷

Der eigentliche Platz der Evangelien, und auch hier wiederum an erster Stelle stehend des Matthäus-Evangeliums, war jedoch *die tägliche Predigt*, bei der Luther – wie die anderen Wittenberger Professoren auch – davon ausgehen konnte, dass die Studenten Teil der Hörergemeinde waren. Luthers völlig unrhetorische Behandlung des Bibeltexes in diesen Predigten, bei denen er in der Regel die Texte Vers für Vers abarbeitete, erlaubt nach Ebeling „keine grundsätzliche Scheidung zwischen explicatio und applicatio, ‘wissenschaftlicher’ und ‘erbaulicher’ Auslegung“¹⁸. Da sich Luther in den Sonn- und Feiertagspredigten weitgehend an die altkirchliche Perikopenordnung hielt, dominieren auch hier Texte aus den Evangelien. Zwar fielen etliche Textabschnitte infolge des Wegfalls von Heiligtagen und anderer Feste aus, aber nach Ebelings Zählung behielt Luther 72 Perikopen bei, über die er dann z.T. mehrfach gepredigt hat. Aus dem Matthäus-Evangelium stammen 23 Perikopen (Mk: 4/Lk: 28/Joh: 17).¹⁹ Nicht enthalten ist in diesen

und urteilen“ (Walch² VII 2313 = WA 33,166,2–14). Zu dieser Unterscheidung s.a. K. BORNKAMM, »spiegel« 432f.

¹⁵ G. EBELING, *Evangelienauslegung* 12f. Luther kündigte 1521 eine Vorlesung über die evangelischen Perikopen an (vgl. WA 7,459 Anm. 2), aber es ist nicht bekannt, ob dieselbe vor seiner Abreise nach Worms noch zustande gekommen ist (EBELING, ebd. 13 m. Anm. 6).

¹⁶ *Annotationes in Evangelium Matthaei iam recens in gratiam studiosorum editae* (Basel 1523), vgl. dazu E. BIZER, *Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon 1519–1524*, Neukirchen-Vluyn 1964, 86–128. Text in: *Melanchthons Werke in Auswahl*, hg. v. R. Stupperich, Bd. IV: *Frühe exegetische Schriften*, hg. v. R. Barton, Gütersloh 1963, 133–208.

¹⁷ G. EBELING, *Evangelienauslegung* 13 (m. Belegen); K. BORNKAMM, »spiegel« 411f.

¹⁸ *Evangelienauslegung* 28, vgl. a. 464.

¹⁹ Nach G. EBELING, *Evangelienauslegung* Tabelle I (nach S. 456), sind 1978 Predigten Luthers erhalten, davon 698 Reihenpredigten und 1280 Einzelpredigten. Bei den Reihenpredigten entfallen 114 auf Matthäus (Mk: 1/Lk: 5/Joh: 134), bei den Einzelpredigten 257 (Mk: 45/Lk: 339/Joh: 204). Das starke Hervortreten von Lukas resultiert aus Luthers Festhalten an den Festen Johannes des Täufers, der Darstellung Jesu im Tempel, der Verkündigung Mariä und Mariä Heimsuchung, bei denen Texte aus Lk 1–2 Festperikopen waren. Auch die Weihnachtsgeschichte ist hier zu nennen. Von den Mt-Perikopen kamen

Zahlen die Passionsgeschichte, die jährlich in Gestalt einer Evangelienharmonie ausgelegt wurde, in die der gesamte Matthäus-Stoff integriert war.²⁰ Zu den eigentlichen Predigten kommen die verschiedenen Predigtpostillen, für die Luther Entwürfe oder Musterpredigten geliefert hat.²¹

Neben die Perikopenpredigt tritt aber bereits seit 1519 die *Reihenpredigt* an den Wochentagen. Von den ersten Anfängen ist nicht allzu viel überliefert, aber das ändert sich mit der Umsetzung der „Deutschen Messe“ (1526) in Wittenberg. Von da an ist die fortlaufende Auslegung des ersten Evangeliums auf die Frühpredigt am Mittwoch festgelegt, und diese scheint auch streng durchgeführt worden zu sein. Während der drei längeren Abwesenheiten von Bughagen (1528/29; 1530–32; 1537–39) wird er von Luther vertreten. Aus diesen Zeiten stammen dann auch die zusammenhängenden Kapitelfolgen zum Matthäus-Evangelium (5–7; 11–15; 18–24), die durch Nachschriften überliefert sind.²² Diese größeren Einheiten sind „in der Lage, die Behandlung der Evangelien in Vorlesungen zu ersetzen“²³. Dazu kommen zwei von Luther verfasste kommentarartige Predigtvorbereitungen von 1536, die ohne sein Wissen veröffentlicht wurden.²⁴ Ein Jahr später erschienen die *Conciunculae quaedam D. Marthini Lutheri amico cuidam praescriptae* (WA 45,421–464; Walch² XII 1858–1927), in der fünf matthäische Perikopen ausgelegt sind.

jedoch bedeutende Texte auch außer Gebrauch, weil sie an nicht mehr begangenen Festen und Feiertagen ihren liturgischen Ort hatten: Mt 2,13–18; 4,18–22; 5,1–12; 9,9–13; 11,25–30; 13,44–52; 16,13–19; 19,27–29; 23,34–39; 25,1–13. Ebeling charakterisiert alle von Luther preisgegebenen Perikopen unter dem weitergefassten Stichwort der „Nachfolgegeschichten“. Möglicherweise liegt also bereits in dieser Entscheidung eine Wurzel für die spätere Entstehung des lutherischen Pietismus, dem gerade diese Texte und die damit verbundenen Themen wichtig waren.

²⁰ Vgl. G. EBELING, *Evangelienauslegung* 24f, außerdem D. WÜNSCH, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen*, AKG 52, Berlin u. New York 1983, der allerdings nur die exegetisch orientierten Harmonien untersucht und die Passionsharmonien ausklammert.

²¹ Zu den Postillen s. G. EBELING, *Evangelienauslegung* 30–37. Er zählt insgesamt 320 Bearbeitungen, von denen 85 auf Matthäus entfallen (Mk: 15/Lk: 84/Joh: 61), vgl. Tabelle IV (nach S. 456).

²² G. EBELING, *Evangelienauslegung* 29. Die Nachschriften Rörers zu Mt 11–15 (etwa 36 Predigten) aus den Jahren 1528/29 sind verloren gegangen (s. ebd. 457). Zu Mt 5–7 s. K. BORNKAMM, »spiegel«; T. MEISTAD, *Luther* 9–80. Text: WA 32,299–544; Walch² VII 346–677.

²³ G. EBELING, *Evangelienauslegung* 30. LUTHER selbst nennt seine Auslegung von Mt 5–7 an anderer Stelle einen „commentarius“ derselben (ebd. 37 Anm. 78).

²⁴ *Annotationes D. M. Lutheri in aliquot capita Matthaei* (1536), ein Werk, das Mt 1–6 kurz und 8–18 ausführlich auslegt (= WA 38,443–667; Walch² VII 1–347). LUTHER bezeichnete diese Arbeit als „non ... integer commentarius in Mattheum“ (WA 38,447,18f), s. G. EBELING, *Evangelienauslegung* 37f.

Außerdem hat Luther das Vaterunser in seiner matthäischen Gestalt mehrfach kommentiert.²⁵

Die „Bibelzitatstatistik“, soweit eine solche bisher vorliegt, ergibt, „daß Mt. das bei weitem am häufigsten zitierte biblische Buch ist, und daß die Evangelien insgesamt der Häufigkeit des Zitierens nach eine fast gleichwertige Gruppe sind neben den gesamten paulinischen Briefen einerseits und dem ganzen Alten Testament andererseits“²⁶. Dieser Befund belegt, „daß das Fundament der theologischen und kirchlichen Arbeit Luthers entsprechend der Tradition der Kirche von ihren Anfängen an das Zeugnis vom Leben, Sterben und Auferstehen Christi war, wie es im Evangelium Mt. seinen wirkungsmächtigsten Niederschlag gefunden hat“²⁷.

Seine Auslegung der Bergpredigt ist dabei geprägt von der Frontstellung gegen die katholische Kirche einerseits und die 'Schwärmer' andererseits, denen Luther auf verschiedene Weise die mangelnde Unterscheidung der beiden Reiche vorwirft, von denen jedes seine eigene Gerechtigkeit habe: Im Reich der Welt ist diese Gerechtigkeit Sache des Christen, im Reich Gottes ist es eine fremde Gerechtigkeit, die nur empfangen werden kann.²⁸ Der weltlichen Gerechtigkeit rechnet er u.a. die Stellen Mt 5,6.10 zu, da sie s.E. nicht mit der Glaubensgerechtigkeit zu vereinen sind. Auch Mt 5,16 wird von ihm sehr kritisch kommentiert, da in dem Vers nicht deutlich genug erkennbar sei, wie die Werke aus dem Glauben folgten, was für ihn die einzig akzeptable Weise darstellt, 'evangelisch' von Werken zu reden.

In Bezug auf Mt 5,17–20 sieht sich Luther dagegen auf der Seite Jesu: Die Evangelischen, so legt er aus, stehen auf der Seite der exklusiv von Jesus ausgelegten (= erfüllten) Schrift (wobei es Luther hier ausschließlich um eine Erfüllung durch die *Lehre* geht, nicht um eine Erfüllung durch die *Tat*), während die katholische Kirche in die Rolle Israels gedrängt wird. Sie habe zwar „Gesetz und Propheten“, aber sie gebrauche sie nicht schriftgemäß. Mit der Kritik an der katholischen Exegese verbunden ist die Kritik an Augustins Bergpredigt-Auslegung.²⁹ Luther interpretiert gegen Augustin Mt 5,17 im

²⁵ Belege bei G. EBELING, *Evangelienauslegung* 38 Anm. 85.

²⁶ G. EBELING, *Evangelienauslegung* 39. Auf Matthäus folgen die Psalmen, danach Röm, 1Kor, Lk und Joh. Innerhalb von Matthäus sind es 16,18f u. 18,15ff als die zwischen Rom und Luther am heftigsten umstrittenen Stellen, die am häufigsten zitiert sind (ebd. 256). Bei den größeren Einheiten gilt dagegen, dass „Mt. 5–7 die in Luthers Schriften am meisten zitierten Kapitel aus den Evangelien“ sind (ebd. 261).

²⁷ G. EBELING, *Evangelienauslegung* 40.

²⁸ Vgl. dazu K. BORNKAMM, »spiegel« 410.423ff; T. MEISTAD, *Luther* 15.55f.65–67. 73f. Zur Notwendigkeit und Brauchbarkeit dieser Unterscheidung s. E. JÜNGEL, *Evangelium* 230–234.

²⁹ Vgl. G. EBELING, *Evangelienauslegung* 262. Die nicht unproblematische Bezeichnung für Mt 5–7 als „*Bergpredigt*“ geht auf Augustin zurück, der auch als erster diesen Text gesondert monographisch ausgelegt hat (*Sancti Aurelia Augustini De Sermone Domini* in

Sinne des ‘Gesetzes’, d.h. Jesus „predigt hier nicht den Hauptartikel, was er selbst ist und gibt, er predigt hier nicht Evangelium, sondern Gesetz, aber so, daß es zum Evangelium treibt.“³⁰ Das ist aus Luthers Auseinandersetzung mit der katholischen Exegese heraus zu verstehen, indem er dem Verständnis der Bergpredigt als „evangelische Räte“ (und damit eben nicht verbindliches Gebot für *alle* Christen) die exegetische Grundlage zu bestreiten sucht.³¹

Für Luther dient die Verschärfung der Gebote durch Jesus nicht einer Relativierung ihres Gehorsamsanspruches, wiewohl die Erfüllung auf Seiten der Gläubigen immer nur eine relative und unvollkommene sein kann (so zu 5,19). Das Ziel dieser ‘gesalzenen’ Lehre sei, dass die *Gläubigen* ihre Unfähigkeit erkennen, trotz Taufe und Glaube Gottes Willen zu tun und darum auch nach bestem Vermögen „doch nimmer dadurch vor GOtt bestehen“ können,

„sondern müssen immer zu Christo kriechen, der alles aufs allerreinste und vollkommenste erfüllt hat, und sich mit seiner Erfüllung uns schenkt, daß wir durch ihn vor Gott bestehen, und das Gesetz uns nicht schuldigen noch verdammen kann. Also ist’s wahr, daß alles muß geschehen und erfüllt werden durch bis auf den kleinsten Tüffel; aber allein durch diesen einen Mann, davon anderswo genug ist gesagt.“³²

monte libros duos, hg. v. Almut Mutzenbecher, CChr.SL 35, Turnholt 1967), s. dazu K. BEY-SCHLAG, Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche, ZThK 74 (1977), 291–322 (295); W. S. KISSINGER, Sermon 12–16 u. 145–147 (Lit.).

³⁰ G. EBELING, Evangelienauslegung 263. Damit ist der Weg als „Beichtspiegel“ zur Erkenntnis der Sündhaftigkeit und menschlichen Unvollkommenheit vorgezeichnet, den die Bergpredigt in der lutherisch geprägten Tradition genommen hat, vgl. als Überblick G. STRECKER, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984 (21985), 13–15. Beispielhaft für diesen Auslegungstyp s. M. HENGEL, Das Ende aller Politik. Die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion, EK 14 (1981), 686–690; DERS., Die Stadt auf dem Berge. Die Bergpredigt in der aktuellen Diskussion, EK 15 (1982), 19–22 (beide Aufsätze zusammen in: Christen im Streit um den Frieden, hg. v. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Freiburg 1982, 60–73; in diesem Band auch eine Replik gegen diese Position von E. KÄSEMANN, Bergpredigt – eine Privatsache?, ebd. 74–83), vgl. außerdem unten Anm. 37.

³¹ Schon in „De votis monasticis“ von 1521 (WA 8,564–669, dt.: Walch² XIX 1500–1665) geht LUTHER auf Mt 5,17 ein und erklärt: „Ergo quaecunque ibi docet, in hoc docet, ut lex impleatur, non ut consilia numerentur“ (WA 8,581,35f). Etwas weiter heißt es zu 5,19, dass Lehren hier „Gebote geben“ meint (Hic vides, ut aperte appellet mandata, quae docet, et verbum docendi ipsemet exponit esse id, quod tradere mandata [WA 8,581,40f]), vgl. Luthers Auslegung der Bergpredigt 82 [s.o. Anm. 11]; Walch² XIX 1515), vgl. a. G. EBELING, Evangelienauslegung 267; K. BORNKAMM, »Spiegel« 432. In der Auslegung von Mt 5–7 in den Wochenpredigten weist er bereits in der Vorrede zur Druckausgabe darauf hin, dass in der Bergpredigt von Geboten und nicht von *Consilia Evangelii* die Rede sei (WA 32,299,24–300,28; Walch² VII 348). Im Zusammenhang der Auslegung von 5,17 erinnert Luther daran, dass damit dasselbe gesagt sei wie in Röm 3,31 (WA 32,356,39–357,12; Walch² VII 424).

³² Walch² VII 425 zu Mt 5,19 (= WA 32,359,15–27), vgl. G. EBELING, Evangelienauslegung 263.

Das Gesetz dient den Gläubigen danach nur noch zur Erkenntnis der Sünde, aber es hat keine soteriologische Funktion mehr, da es in und durch Christus erfüllt ist (was Luther allerdings nicht bzw. nicht deutlich als Teil der Bergpredigt bzw. der mit Botschaft erkennt). So stellt gerade die Bergpredigt nach dem Verständnis Luthers vor die fundamentale Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Die Antithesen, die er – m.E. zu Unrecht – eng mit dem Dekalog verbindet, gelten ihm als Illustrationen jener besseren Gerechtigkeit, die Jesus von seinen Jüngern in der Welt und vor der Welt *fordert*, ohne dass sie soteriologische Bedeutung haben. Hermeneutisch gelingt ihm dies durch den Rekurs auf die beiden Reiche, so dass er das Tun des in den Antithesen Gebotenen im gesellschaftlich-politischen Bereich aussetzen, aber gleichzeitig die Praktizierung im persönlich-individuellen Bereich von allen Christen fordern kann.³³

Die lebenslange Hochschätzung der Bergpredigt als christlicher Lehr- und Pflichtenspiegel ist für Luther also in erster Linie darum möglich, weil er den hermeneutischen Schlüssel nicht in ihr selbst sucht und findet, sondern im paulinischen Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch Glauben *sola gratia*.³⁴ Problematisch an seiner Auslegung bleibt jedoch, vielleicht abhängig von der nur partiellen Behandlung des ersten Evangeliums bzw. der Auslegungstradition, in dem er dieses vorfand, dass er keinen Versuch unternommen und es Matthäus offenbar auch nicht zugetraut hat, dass er *in seinem eigenen Evangelium* einen Schlüssel bereit hält für die fundamentale Einsicht, dass die Werke aus dem Glauben kommen müssen bzw. aus der Gerechtigkeit, die Jesus für seine Jünger und Nachfolger erfüllte. Darum blieb für die lutherische Tradition vor allem dieser eine Satz bestimmend, dass Matthäus von der Rechtfertigung nicht so zu schreiben wisse wie Paulus oder Johannes. Die politische und gesellschaftliche Inanspruchnahme des ersten Evangeliums in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat diese Vorbehalte noch verstärkt, zumal sie in den wirkungsgeschichtlich bedeutenden Kommentaren von Georg Strecker und Ulrich Luz ihre exegetische Begründung erhielten.

1.2 Das Matthäus-Evangelium als Kronzeuge für ein „Christentum der Tat“

Vor allem an der Bergpredigt wurde und wird der Theologe Matthäus gemessen und – je nach Standort des Maßnehmenden – gelobt oder getadelt. Während sie, vom reformatorischen Standpunkt aus gesehen, Matthäus 'verdächtig' macht, die paulinische Höhe des *sola gratia* nicht gehalten zu haben, dient sie umgekehrt als wichtiger Beleg dafür, in Matthäus einen Kronzeugen für ein „Christentum der Tat“ sehen zu können. Als solcher wird er einer indi-

³³ Vgl. K. BORNKAMM, »spiegel« 436–446.

³⁴ Vgl. T. MEISTAD, Luther 70–77, vgl. a. 213–220.

vidualisierten, (angeblich) auf die eigene Frömmigkeit fixierten Kirchlichkeit als Mahner vor Augen gestellt, das gerechte Handeln nicht zu vergessen.³⁵ Die von Dietrich Bonhoeffer 1944 in der Haftanstalt in Tegel anlässlich der Taufe seines Neffen gebrauchte Formulierung vom „Tun des Gerechten“ ist, seines Kontextes beraubt, zu einem kirchlichen Leitwort geworden, das scheinbar bei Matthäus seine stärkste biblische Begründung findet.³⁶ Dabei wird – anders als bei Bonhoeffer – allerdings weniger nach dem Gesamtzeugnis des Evangelisten gefragt. Auch ist dabei selten im Blick, was sich als matthäische Ethik material beschreiben ließe. Vielmehr sind (in der Zwischenzeit wohl besser: *waren*) es häufig tagespolitische Ereignisse und Debatten, die eklektisch ein Motiv aus dem Evangelium entlehnen, um es dann in den breiteren Rahmen der Gerechtigkeitsforderung zu stellen.³⁷

Dass Christen für Gerechtigkeit sein sollen, kann als ein Grundkonsens der kirchlichen Selbst- und Fremddarstellung benannt werden. Offiziellen Charakter bekam diese Forderung durch die sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983, auf der die Mitglieds-

³⁵ Das ist eine der Hauptlinien der Interpretation von U. LUZ, vgl. Jesusgeschichte 170–173 unter der Überschrift: „Matthäus und wir“; DERS., Mt 1⁵ 541–553.

³⁶ Den entscheidenden Durchbruch für die ethische Interpretation bewirkte die Habilitationsschrift von GEORG STRECKER, die schon im Titel programmatisch den Leitbegriff nennt, für den fortan Matthäus der Kronzeuge wird: *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, FRLANT 82, Göttingen 1962 (die 2., um einen Nachtrag erweiterte Aufl. erschien 1966; noch einmal erweitert ³1971); darin bestimmte er den δικαιοσύνη-Begriff an allen vorkommenden Stellen als „die ethische Haltung der Jünger“ und als „Rechtfchaffenheit“, die nicht Gabe, sondern Forderung Jesu ist (157f u.ö.). Er wiederholte diese Position in seiner Arbeit: *Glauben und Handeln in der Theologie des Matthäus*, in: *Handlungsorientierter Glaube* (s.o. Anm. 9, 36–45 (+66f [Anmerkungen]) und in seinem Kommentar zur Bergpredigt (s.o. Anm. 30). Nachdrücklich vertritt diese Position auch die Schülerin Streckers, URSULA BERNER, *Bergpredigt 10.106–108*, die für „die heutige Zeit“ anstelle einer „Orthodoxie“ eine „Orthopraxie“ fordert (107). Das Problem ist, dass hier ein falscher Gegensatz aufgestellt wird. Natürlich fordert die Bergpredigt Gehorsam, aber nicht anstelle, sondern aufgrund der ‚richtigen Lehre‘.

³⁷ Der Titel des Vortrags von H. SCHÄUFELE, *Unterwegs zu einer besseren Gerechtigkeit. Ermutigung zu kleinen Schritten im sozialen Rechtsstaat* (CH 105, Stuttgart 1969, vgl. DERS., *Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben. Wort und Weisung*, Freiburg 1979) ist Mt 5,20 entnommen; angelehnt an Mt 5,6 ist: J. MENDELSON, *Die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Rassenkampf und Bürgerrechtsbewegung in vierzehn Schicksalen*, Berlin (Ost) 1969; am bekanntesten wohl F. ALT, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München 1983 (seither zahlreiche Nachdrucke). Zum Zusammenhang von Friedensbewegung und Bergpredigt s.a. die knappe Übersicht bei G. STRECKER, *Bergpredigt 22f. Eine Aufarbeitung von Gebrauch und Missbrauch der Bergpredigt in tagespolitischen und -theologischen Debatten* steht noch aus, vgl. dazu u.a. die – ebenfalls in die aktuelle Diskussion eingreifenden – kritischen Stellungnahmen von M. HENGEL, *Die Bergpredigt im Widerstreit*, ThBeitr 14 (1983), 53–67; DERS., *Wider den politischen Mißbrauch der Bergpredigt*, in: *Abschaffung des Krieges*, hg. v. G. Brakelmann u. E. Müller, GTBS 1077, Gütersloh 1983, 44–51 (s. auch oben Anm. 30).

kirchen dazu aufgerufen wurden, in einen „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzutreten.“³⁸ Dass diese zu erstrebende, notfalls auch zu erkämpfende Gerechtigkeit einen in erster Linie *innerweltlichen Charakter* besitzt, wird zumeist vorausgesetzt und kaum begründet.³⁹ Manfred Rohloff formuliert dezidiert: „So heißt Gottes Erkenntnis Praxis der Gerechtigkeit unter den Menschen.“⁴⁰ Für Wolfgang Lienemann, der dem biblischen Ge-

³⁸ Zit. nach W. LIENEMANN, Gerechtigkeit, BenschH 75 (= Ökumenische Studienhefte 3), Göttingen 1995, 7 (vgl. ebd. 217–219 die Bibliographie zu „Gerechtigkeitstheorien in der Geschichte der ökumenischen Bewegung“). Nur einige wichtige Positionen der letzten Jahrzehnte seien hier genannt (in chronologischer Folge): N. GREINACHER, Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen Theologie, München u. Zürich 1986; C. F. VON WEIZSÄCKER, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München u. Wien 1986 (danach zahlreiche Auflagen), darin 25–37 über „Soziale Gerechtigkeit“ (unter dem Motto: „Kein Friede ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Frieden“) u. 77–84 über die christlich verstandene Gerechtigkeit als Beitrag zu einer „Theologie des Friedens“. Der Abschnitt steht unter dem Motto von Mt 5,6, zu Mt 5,20 s. ebd. 79. Zur Fortführung u. Auseinandersetzung s.: Das Ende der Geduld. Carl Friedrich von Weizsäckers ›Die Zeit drängt‹ in der Diskussion, München u. Wien 1987; U. DUCHROW u. G. LIEDKE, Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, Stuttgart 1988; an *kirchlichen Stellungnahmen* ist zu nennen: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte 9), Hannover u. Bonn 1997; „Aus der Gerechtigkeit jedes einzelnen erwächst der Friede für alle.“ Welttag des Friedens 1998, Arbeitshilfen 138, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998; Brot für die Welt: Den Armen Gerechtigkeit 2000. Herausforderungen und Handlungsfelder. Eine Erklärung, epd-Dokumentation Nr. 12/00 (6. März 2000).

In der *akademischen Diskussion* ist Gerechtigkeit eines der zentralen Themen im Bereich der Wirtschafts- und Sozialethik, vgl. J. RÖMELT, Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit, Handbuch der Moraltheologie 3, Regensburg 1999; M. ROHLOFF, Gottes Liebe will Gerechtigkeit. Zur Grundlegung einer christlichen Sozialethik, Neukirchen-Vluyn 2000 (zur „Haltung Jesu“ und der „Forderung aus der Bergpredigt“ – gemeint ist Mt 6,33 – s. 74f).

³⁹ Vgl. U. BERNER, Bergpredigt 10: Ziel des imperativischen Charakters der Bergpredigt sei es, dass das „Zusammenleben der Menschen ... menschlicher gemacht werden kann“. Auch P. LAPIDE meinte, dass die „richtig verstandene Berglehre zur Grundlage für ein Programm des menschenwürdigen Überlebens und zum Wegweiser für den Weltfrieden werden“ kann (Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?, Mainz 1982, 144 [Hhg.Orig.]). Nach M. ROHLOFF, Gottes Liebe 138, ist das Ziel der biblischen Armenparänese: „Gerechtigkeit soll erblühen, die sich in einer konkreten Handlung oder Tat niederschlägt. Sie soll den Frieden erreichen: die Fülle des Lebens, an der alle Menschen teilhaben können, in der alle die Früchte der menschlichen Arbeit gerecht miteinander teilen können.“ Auch die in Anm. 37f genannten Arbeiten sind hier zu nennen. Als Überblick s. T. AUKRUST, Art. Bergpredigt II. Ethisch, TRE 5, 1980, 618–626 (619–621). Dass Matthäus offenbar etwas anderes meinte, zeigt schon Mt 26,11 (vgl. 4.4).

⁴⁰ Gottes Liebe 139. Als Begründung wird auf Mt 25,31–46 verwiesen, und kurz darauf heißt es unter Berufung auf Mt 5,1: „Dieses Tun der Praxis der Gerechtigkeit erwächst aus der Armut als geistige Kindschaft“.

rechtigkeitsverständnis immerhin 3 1/2 Seiten widmet, bilden „die Goldene Regel und die Parteinahme für die Schwachen ... so etwas wie den roten Faden biblisch bezeugter Gerechtigkeitsvorstellungen.“⁴¹

Dagegen ist bei Bonhoeffer die Wendung vom „Tun des Gerechten“ eine Haltung, die darauf *wartet*, dass Gott selbst wieder zu Wort kommt, sie ist Ausdruck – hier ist der Begriff angebracht – einer Interimsethik, die von der Hoffnung genährt ist, wie sie Mt 5,16 beschreibt: dass die Welt im Handeln der Gemeinde Gott selbst zu ihrem eschatologischen Heil erkennt. Das „Tun des Gerechten“ ist ein Mittel zu diesem Ziel und nicht das Ziel selbst. Der Kontext des Bonhoeffer-Zitats ist es wert, gehört zu werden:

„Unsere Kirche, die in diesen Jahren nur um ihre Selbsterhaltung gekämpft hat, als wäre sie ein Selbstzweck, ist unfähig, Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein. Darum müssen die früheren Worte kraftlos werden und verstummen, und unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen. Alles Denken, Reden und Organisieren in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und diesem Tun. (...) Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt. (...) Bis dahin wird die Sache der Christen eine stille und verborgene sein; aber es wird Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten. Möchtest du zu ihnen gehören und möchte es einmal von Dir heißen: »Des Gerechten Pfad glänzt wie das Licht, das immer heller leuchtet bis auf den vollen Tag« (Sprüche 4,18).“⁴²

⁴¹ Gerechtigkeit 11. Zur Bergpredigt und Mt 5,20 vgl. 12f. Wenn LIENEMANN hier schreibt, dass die „größere Gerechtigkeit ... in der tätigen Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, wie ihn Jesus offenbart hat,“ besteht, dann ist dem durchaus zuzustimmen. Strittig und klärungsbedürftig ist jedoch, *was* Jesus offenbart hat. Die ethische Forderung des Evangeliums von seiner die Ethik zuallererst ermöglichenden Soteriologie zu trennen, wie es hier geschieht, geht aber gerade an dem vorbei, was Jesus als seine grundlegende Aufgabe von seinem Vater her verstand. Zudem wird nicht beachtet, was das grundlegende *Motiv* für die von Jesus gelehrt Jüngerethik nach dem Matthäus-Evangelium ist. Das Ziel derselben ist nämlich nicht ein Mehr an irdischer Gerechtigkeit (vgl. ebd. 120f, über „Reich Gottes und Gerechtigkeit“), sondern eine wachsende, missionarische Gemeinde in der Welt. Das wird auch bei W. HUBER, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh ²1999, 162–164.172.210–213, zu wenig beachtet, obwohl sich dieses Werk ansonsten positiv von zahlreichen hier genannten Beiträgen abhebt.

⁴² Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge (Mai 1944), in: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8: Widerstand und Ergebung, hg. v. E. u. R. Bethge u. C. Gremmels, Gütersloh 1998, 428–436 (435f).

Für „das Tun des Gerechten“ als Schlagwort (und eben ohne die im obigen Zitat erkennbare theologische Einbettung) wird gerne auf Matthäus oder einfach auf 'die' Bergpredigt verwiesen. Christen sollten mehr nach der Bergpredigt leben – das ist eine vielfach geäußerte Forderung, nicht selten verbunden mit dem Hinweis auf Franz von Assisi⁴³, Mahatma Ghandi⁴⁴ und Martin Luther King⁴⁵, die es doch vorgemacht hätten, dass christliche Existenz und gesellschaftliches Handeln auf ihrer Grundlage möglich sei. Weitere Kronzeugen bzw. -zeuginnen sind John Wesley (1703–1791)⁴⁶, der Begründer der methodistischen Kirche(n), Leo Tolstoi (1828–1910)⁴⁷, Albert

⁴³ K. BEYSCHLAG, Die Bergpredigt und Franz von Assisi, BFChTh 57, Gütersloh 1955. Bekannt ist die Aussage von MAX WEBER über die Ethik der Bergpredigt als einer „Ethik der Würdelosigkeit – außer: für einen Heiligen“. Als Beispiel verweist er neben Jesus und den Aposteln nur auf Franz von Assisi, in: Politik als Beruf, in: DERS., Wissenschaft als Beruf (1917/1919)/Politik als Beruf (1919), hg. v. W. J. Mommsen u. W. Schluchten, Max Weber Gesamtausgabe I/17, Tübingen 1992, 157–252 (235).

⁴⁴ Gandhi reflektierte selbst wiederholt über seine Haltung zur Bergpredigt, vgl. M. K. GANDHI, Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit, Gladenbach ⁵1991, 70, vgl. a. 112–114.122–125.142–144 (dt. Ausgabe von MOHANDAS GHANDHI, An Autobiography, 2 Bde., Ahmedabad 1927+1929); DERS., Gandhiji's Autobiography. Abridged by Bharatan Kumarappa, Ahmedabad 1952, 54, über seine Lektüre der Bibel während seines Aufenthaltes in England: Obwohl er zum Alten Testament keinen Zugang fand, beeindruckte ihn das Neue, insbesondere die Bergpredigt: „But the New Testament produced a different impression, especially the Sermon on the Mount which went straight to my heart.“ Er zitiert Mt 5,39f und schreibt dazu: „The verses ... delighted me beyond measure ... My young mind tried to unify the teaching of the *Gita*, the *Light of Asia* and the Sermon on the Mount. That renunciation was the highest form of religion appealed to me greatly“; vgl. a. DERS., What Jesus Means to Me, Ahmedabad 1959; O. WOLFF, Mahatma und Christus, Berlin 1955; DERS., Christus unter den Hindus, Gütersloh 1965, 142–166 (zur Bergpredigt: 144.148.161f.165); H. STAFFNER, Gandhis letzter Jünger. Baba Amte – ein Hindu lebt die Bergpredigt, Erlanger Taschenbücher 160, Erlangen 1993.

⁴⁵ MARTIN LUTHER KING, Kraft zum Lieben, Konstanz 1964, vgl. G. STRECKER, Bergpredigt 22.

⁴⁶ Vgl. T. MEISTAD (s.o. Anm. 11). Von den 44 „standard sermons“, die Wesley erstmals 1746 veröffentlicht hatte, sind 13 über die Bergpredigt, so dass diese „a significant part of the doctrinal basis of Methodism“ bilden (ebd. 83). Für Wesley stellte die Bergpredigt, darin ganz modern, die Summe des christlichen Glaubens dar, dessen Ziel Heiligkeit ist (vgl. die Belege ebd. 89f). Die Summe der Bergpredigt wiederum ist für ihn Mt 7,12 (ebd. 91, vgl. a. 194–198), d.h. der ethische Aspekt dominiert den soteriologischen. Die starke soziale Komponente des Methodismus von seinen Anfängen bis in die Gegenwart verdankt sich neben den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen zu Beginn des Industriezeitalters in Großbritannien in erster Linie dieser Dominanz der Bergpredigt. Einen Überblick über Wesleys Auslegung, abschnittsweise verglichen mit der Luthers, bietet MEISTAD ebd. 87–241.

⁴⁷ Worin besteht mein Glaube?, Leipzig 1885, vgl. K. HEIM, Tolstoi und Jesus (Vortrag 1919), in: Glaube und Leben, Berlin 1928, jetzt in: DERS., Zeit und Ewigkeit. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hg. v. A. Köberle, Moers 1987, 103–127; W. S. KISSINGER, Sermon 52–56; G. STRECKER, Bergpredigt 15 u. jetzt die ausführliche und lesenswerte Arbeit von M. MACHINEK, MSF, »Das Gesetz des Lebens«? Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems, MThSt.S 25, St. Ottilien 1998. Zur

Schweitzer (1875–1965)⁴⁸ und Mutter Theresa⁴⁹. Erhoben wird diese Forderung innerhalb und außerhalb der Kirche, wie überhaupt die Tendenz zugenommen hat, Christsein primär als ein Verhalten zu verstehen, das im weitesten Sinne mit „Nächstenliebe“ zu beschreiben ist.⁵⁰

Dass es im Evangelium und infolgedessen auch in der Kirche um das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer geht, und eben sehr wohl der Einzelne im Blick ist (und dann auch die Gemeinschaft derer, die als Einzelne glauben, aber miteinander die Gemeinde des einen Gottes in dieser Welt sind), wird dagegen gerne übersehen oder zurückgedrängt. Das mag damit zusammenhängen, dass auch Gerechtigkeit als Kollektivbegriff verstanden wird, der zwar häufig und in der Regel als Forderung auf eine Gruppe von Menschen, eine Gesellschaft, einen Staat, eine Staatengemeinschaft oder die gesamte Weltwirtschaft Anwendung findet, kaum einmal aber an den Einzelnen gerichtet ist (von einer Selbstermahnung oder -verpflichtung ganz zu schweigen).⁵¹

Hochschätzung Tolstois durch Ghandi s. Ghandiji's Autobiography Abridged 78; All Men are Brothers. Life and Thoughts of Mahatma Gandhi as Told in His Own Words, hg. v. Krishna Kripalani, Ahmedabad 1960, 128.

⁴⁸ Für Albert Schweitzer ist die Geltendmachung der „von der Bergpredigt Jesu ... und vom Reich-Gottes-Geschehen“ ausgehenden „ethische[n] Frömmigkeit“ gegenüber der (dogmatischen) „Erlösungsfrömmigkeit“ die grundlegende Aufgabe des modernen Christentums, so E. GRÄSSER, „Die ethische Denk-Religion“. Albert Schweitzers Ablehnung einer doppelten Wahrheit, in: Geschichte – Tradition – Reflexion, FS M. Hengel, Bd. 2, hg. v. H. Lichtenberger, Tübingen 1996, 677–694 (690f). Übernommen wird die Position Schweitzers durch W. ZAGER, Was kann Reich Gottes für uns heute bedeuten? Ein Dialog mit Albert Schweitzer, in: DERS., Bergpredigt und Reich Gottes, Neukirchen-Vluyn 2002, 71–83 (vgl. a. D. u. W. ZAGER, Albert Schweitzer. Impulse für ein wahrhaftiges Christentum, Neukirchen-Vluyn 1997).

⁴⁹ Eindrücklich sind die Illustrationen der Seligpreisungen in: W. LAUBI, Kinderbibel. Illustriert von Annegret Fuchshuber, Lahr 1992, 216.218.220, die Martin Luther King (zu Mt 5,4), Mutter Theresa (zu 5,7) und Franz von Assisi (zu 5,9) zeigen. Auch J. KUNSTMANN, Die Bergpredigt in der Sekundarstufe I und II (s.o. Anm. 2), verweist in seinem Unterrichtsvorschlag auf Martin Luther King (244f.247) und Mahatma Gandhi (247). Er gibt aber doch zu bedenken, dass „Gandhi und King immer weniger Schüler wirklich begeistern können“ (249).

⁵⁰ Zur Kritik an dieser Ethisierung der Theologie s. O. BAYER, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 3f u.ö., zur Bergpredigt 26–40 („Sprachbewegung und Weltveränderung. Die Neusetzung des Ethos durch die Bergpredigt“). Er betont eindrücklich, dass christliche Ethik von dem lebt, was sie empfangen hat und verwahrt sich gegen den Automatismus, nach dem jede Gabe zur Aufgabe wird und allein darin ihren Zweck besitze (z.B. 234).

⁵¹ Vgl. aber doch C. F. VON WEIZSÄCKER, Die Zeit drängt 80, der immerhin die Gefahr sieht, dass aus „gerechtfertigtem Zorn“ sehr schnell Blindheit für die „eigene Ungerechtigkeit“ werden kann. Aber auch für ihn steht im Vordergrund: „Die Theologie der politischen und sozialen Gerechtigkeit beschreibt nicht die persönliche Rechtfertigung, sondern ihre Auswirkung auf die Gesellschaft“ (83). Bei W. LIENEMANN, Gerechtigkeit, ist der letzte Abschnitt überschrieben mit: „Akteure der Gerechtigkeit“ (206–209), aber gerade da kommt

Der Forderung nach Gerechtigkeit, nach rechtem Tun geht also nur selten die Forderung nach *dem* Gerechten oder *der* Gerechten einher. Das „Tun des Gerechten“ ist als Tat des Einzelnen kaum je im Blick, sieht man einmal von der Verwendung dieses Titels in der israelischen Holocaust-Historiographie ab.⁵² Noch weniger aber ist in solchen Verlautbarungen vom *Sein des Gerechten* die Rede. Christen bekennen zwar „allzumahl Sünder zu sein und des Ruhmes zu ermangeln, den es vor Gott zu haben gilt“ (Röm 3,23), aber der nachfolgende Vers – δικαλούμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ – wird nicht mit derselben Emphase betont. Aus der rechtfertigenden Tat der Gerechtigkeit Gottes sind – im kirchlichen Denken und Sprechen – keine Gerechten geworden.⁵³ Es scheint, als wäre die einzige Forderung, die sich aus der *das Individuum* betreffenden Rechtfertigungsbotschaft ableiten lässt, die nach *überindividueller, sozialer und innerweltlicher* Gerechtigkeit.

Vielleicht liegt in der begrifflichen Abstrahierung das eigentliche Problem: Es läßt sich leichter „Gerechtigkeit“ fordern als „Gerechte“. Mit der begrifflichen Verdrängung ins Abstraktnomen geht vielfach ein inhaltliches Schweigen über den durch die Rechtfertigung gerechtfertigten „gerechten“ Menschen einher, d.h. die soteriologische Dimension des eschatologischen Rechtfertigungsgeschehens findet häufig keinen adäquaten *individuellen* Ausdruck, sondern wird auf eine gesellschaftliche, innerweltliche Gerechtigkeit umgelenkt.⁵⁴ Damit wird aber zugleich Matthäus als der am häufigsten genannte

der Einzelne nicht in den Blick. Es ist der Staat, der einen „unverzichtbaren Kern strenger Abwehrrnormen“ (präzisiert als „den engen Kern der individuellen Menschenrechte und Justizgrundrechte“) zuverlässig durchzusetzen habe, denn nur dann „läßt sich ein toleranter Pluralismus von Akteuren im Blick auf strittige Forderungen und Leistungen bezüglich materialer Verteilungsgerechtigkeit verwirklichen“ (208). Eine solche Haltung, die zuerst dem Abstraktum „Staat“ die Verantwortung zuschiebt, ehe der Einzelne etwas tut (sozusagen risikofrei, weil der Staat seine Rechte sichert), ist von der Gerechtigkeit, die sich um Jesu willen verfolgen lässt (Mt 5,10), diametral geschieden (ganz abgesehen von 5,38–48).

⁵² Der Titel „Gerechter unter den Völkern“ oder „Gerechte der Völker“ wird – in Anlehnung an tSanh 13,2 (Z. 434), bSanh105a; bChul 92a und anderen rabbinischen Stellen über die Gerechten unter den Völkern, die Anteil an der kommenden Welt haben (können) – Nichtjuden verliehen, die sich aktiv für den Schutz von Juden während der Nazi-Verfolgungszeit eingesetzt haben. Sie erhalten eine Medaille und können in Yad VaShem in Jerusalem zur Erinnerung einen Baum pflanzen (vgl. Yad VaShem. Gedenkstätte für Holocaust und Heldentum, Jerusalem ⁴1990, 37). Zu den rabb. Stellen s. K. MÜLLER, Tora für die Völker, SKI 15, Berlin 1994, 80–86.

⁵³ In der an sich richtigen Formulierung von den „gerechtfertigten Sündern“ ist die Perspektive zumeist rückwärts auf die vergebene Schuld gerichtet und nur selten auf die daraus erwachsene Perspektive für ein verändertes Leben in Gerechtigkeit (vgl. Röm 6,13.18f; 2Kor 9,10; Eph 4,24). Vgl. aber E. JÜNGEL, Evangelium 221–234, wobei auch hier die Proportionen zu beachten sind.

⁵⁴ Dass dies auch mit den neuen exegetischen Methoden gelingt, zeigt als Beispiel WARREN CARTER, der in seinem Aufsatz: *Evoking Isaiah: Matthean Soteriology and an*

Kronzeuge in ein schiefes Licht gerückt, indem er in einen theologischen Rahmen gezwängt wird, der nicht sein eigener ist. So nährt dieser Missbrauch des ersten Evangeliums den Eindruck, dass in ihm der Imperativ zu einer besseren und gerechteren Welt(ordnung) bestimmend sei und dieser über Heil und Unheil entscheide (was ein oberflächlicher Blick auf Mt 25,31–46 zu bestätigen scheint).

Dieser knappe Überblick über die Verwendung der Bergpredigt bzw. der Gerechtigkeitsforderung nicht nur in der kirchlichen Öffentlichkeit lässt die Frage drängend erscheinen, was denn der Evangelist Matthäus selbst mit Gerechtigkeit meinte. Dass dies nur möglich ist auf dem Hintergrund seines Verständnisses von der Tora und dem geschichtlichen Handeln Gottes mit seinem Volk, macht der unmittelbare Zusammenhang, in dem Mt 5,20 steht, klar. Dass die Gerechtigkeits-thematik für ihn eine Zentralfrage darstellt, ergibt der einfache Blick in Konkordanz und Synopse.⁵⁵ Und dass darüber hinaus schon die Kirche des 2. Jahrhunderts (und von da an bis heute) erkannt hat, dass hier eine der grundlegendsten Fragen ihres eigenen Seins angesprochen ist, ergibt sich aus der ungewöhnlichen Wirkungsgeschichte von 5,17. Wohl kaum ein Vers mußte sich so viele Adaptionen gefallen lassen, um der jeweiligen Glaubensgemeinschaft als Beleg dienen zu können.⁵⁶ Es war offenbar das Bedürfnis vorhanden, gerade mit diesem Text in Übereinstimmung zu leben und zu glauben. Es scheint, als ob der Gerechtigkeitsbegriff sich ob seiner inhärenten Relationalität weigere, einfach okkupiert zu werden. Die Gerechtigkeit fragt nach dem Gerechten.

Intertextual Reading of Isaiah 7–9 and Matthew 1:23 and 4:15–16, *JBL* 119 (2000), 503–520, den Versuch unternimmt, dem Matthäus-Evangelium eine antiimperialistische, d.h. antirömische Absicht zu unterstellen: „As with Isaiah’s Immanuel, the child Jesus is a sign of resistance to imperial power“ (513). Damit erhalten die Positionen der Globalisierungsgegner eine theologische Begründung, aber auch das wird sich wohl bald als alter Wein in alten Schläuchen erweisen. Vgl. außerdem DERS., *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading*, JSNT.S 204, Sheffield 2000.

⁵⁵ S. unten § 4/1.

⁵⁶ Vgl. A. HARNACK, *Geschichte eines programmatischen Worts Jesu (Matth. 5,17) in der ältesten Kirche*, SPAW[.PH] 1912, Berlin 1912, 184–207, auch in: DERS., *Kleine Schriften zur Alten Kirche* 2, *Opuscula* IX/2, Leipzig 1980, 166–189; K. BEYSCHLAG, *Geschichte der Bergpredigt* 310–312, sowie meine in Anm. 87 genannte Studie.

2. Die historische Fragestellung: Der angebliche Antijudaismus des Matthäus-Evangeliums und seine exegetischen Konsequenzen

Die Diskussion um die im Voranstehenden genannten theologischen und gesellschaftlichen Fragestellungen in Bezug auf das rechte Verständnis des Matthäus-Evangeliums ist nicht der einzige Bereich, in dem aktuelle Interessen die Beschäftigung mit dem ersten Evangelium prägen. Als weitere Debatte ist auf die in den letzten Jahrzehnten gewachsene Sensibilität hinsichtlich *antijüdischer Tendenzen im Neuen Testament* hinzuweisen, in der wiederholt das Matthäus-Evangelium als eine der Hauptquellen für den christlichen Antijudaismus ausgemacht wurde und wird.⁵⁷

⁵⁷ Vgl. dazu in Auswahl (chronologische Ordnung): S. LÉGASSE, L'antijudaïsme dans l'Évangile selon Matthieu, in: M. Didier (Hg.), L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie, BETHL 29, Louvain 1972, 417–428; E. BUCK, Anti-Judaic Sentiments in the Passion Narrative According to Matthew, in: P. Richardson (Hg.), Anti-Judaism in Early Christianity, Bd. 1: Paul and the Gospels, Waterloo/Ont. 1986, 165–180; B. PRZYBYLSKI, The Setting of Matthean Anti-Judaism, in: P. Richardson (Hg.), ebd. 181–200; S. FREYNE, Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish Polemic in Focus, in: J. Neusner u. E. Frerichs (Hg.), „To See Ourselves as Others See Us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity, Chico/Ga. 1985, 117–143; J. D. G. DUNN, The Question of Anti-semitism in the New Testament Writing of the Period, in: ders. (Hg.), Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135, WUNT 1/66, Tübingen 1992, 177–211 (203–210); S. MCKNIGHT, A Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective, in: Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith, hg. v. C. A. Evans u. D. A. Hagner, Minneapolis 55–79 (Lit.); N. A. BECK, Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert, Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung, VIKJ 26 (amerik. Original: 1985), Berlin 1998 (zu Matthäus s. 205–233). Völlig überzogen und einseitig ist die Arbeit von F. GLEISS, Von der Gottesmordlüge zum Völkermord, von der Feindschaft zur Versöhnung, Horb 1995; DERS., Antijudaismus bei Matthäus. Zur antijudaistischen Endredaktion, DtPfrBl 97 (1997), 511–513. Sein Schlusssatz lautet: „Die Bearbeitungsmaxime des Matthäus-Endredaktors gegenüber seinen Quellen zielt darauf ab, positives Judentum zu eliminieren, negative jüdische Merkmale zu übertreiben und die Römer ganz aus der Verantwortung zu nehmen, um so Israel als allein schuldig an der Kreuzigung hinzustellen.“ Gewährsmann für seine These ist u.a. P. LAPIDE, nach dem der „Endredaktor des Matthäus ... selten eine Gelegenheit versäumt, um polemische Spitzen und antijüdische Sticheleien in seine Vorlage einzuflechten“ (Bergpredigt 89), vgl. a. D. FLUSSER, Zwei Beispiele antijüdischer Redaktion bei Matthäus, in: DERS., Entdeckungen im Neuen Testament, Bd. 1, hg. v. M. Majer, Neukirchen-Vluyn 1987, 78–96. Dieser ganze Ansatz scheitert daran, dass das Evangelium nicht von einem 'bösen' Endredaktor nachträglich antijudaistisch umgeprägt wurde, sondern in der Verarbeitung von Tradition und Redaktion das Werk *eines* Verfassers ist, der ihm durchgängig seinen theologischen Stempel aufprägt. Dieser ist allerdings nicht so grob geschnitten, wie dies Gleiss glauben machen will. Dazu kommt, dass seine Auffassung von der Stellung des historischen Jesus innerhalb des zeitgenössischen Judentums derart idealisiert und anachronistisch ist („die sogenannten Streitgespräche waren Fachdiskussionen unter Rabbinern zwecks endgültiger Ausgestaltung des Talmuds“ [Antijudaismus 511]), dass eine Auseinandersetzung damit eigentlich nicht lohnt. Beruhigend immerhin, dass auf diesen Beitrag kritisch reagiert wurde (vgl. die Leserbriefe 637f).

Eine Reaktion darauf ist m.E. der Versuch, das Matthäus-Evangelium stärker als bisher als Beitrag zu einem *innerjüdischen* Diskurs zu verstehen und so die teilweise schroffen Äußerungen als innerjüdische Polemik darzustellen, gegen die der Vorwurf des Antijudaismus nicht erhoben werden kann.⁵⁸ Dass dieses apologetische Interesse erkenntnisleitende Funktion einnimmt, zeigt Anthony J. Saldarini, einer der wichtigsten Vertreter dieses „wachsenden Konsenses“ in Bezug auf Matthäus, mit wünschenswerter Deutlichkeit, wenn er schreibt:

„For Christians well disposed toward Judaism and Jews, Matthew has become an embarrassment. If, as is argued here, Matthew is a Jew who follows Jesus and is in serious conflict with his fellow Jews, then his love for biblical teachings and interpretations, understood as Jesus taught them, his zeal for the ‘lost sheep of the house of Israel’ (10:6) and his passionate polemics all make coherent sense and can aid Christian theology to correct itself as it begins a new millenium.“⁵⁹

Die Frage nach der Herkunft des Evangelisten (konkret, ob er als Juden- oder Heidenchrist vorzustellen ist) bzw. des Evangeliums *innerhalb* seiner jüdischen *Mitwelt* oder die Stellung *zu* seiner jüdischen *Umwelt*⁶⁰ hat demnach über das rein historische Interesse hinaus Auswirkungen auf das gegenwärtige christlich-jüdische Verhältnis.⁶¹ Wenngleich die Matthäus-

⁵⁸ Vgl. als repräsentativ für viele S. MCKNIGHT, *Loyal Critic* 78: Die innerjüdische Kritik des Matthäus entspricht der eines Amos oder Jeremia; 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, 5: „The evangelist and his readers are not antisemitic since they are Jews themselves.“ Dass auch diese Argumentation Grenzen hat, zeigt I. BROER, *Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Matthäus-Evangelium*, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1994, Münster 1995, 33f.

⁵⁹ *Boundaries and Polemics in the Gospel of Matthew*, *Biblical Interpretation* 3 (1995), 239–265. Vgl. dazu D. R. A. HARE, *How Jewish is the Gospel of Matthew?*, *CBQ* 62 (2000), 264–277, wo er zu diesem „growing consensus“ (264) kritisch Stellung nimmt und unter der Überschrift „The Theological Significance of the Jewishness of Matthew“ ebenfalls hervorhebt und mit weiteren Zitaten belegt: „Underlying the passionate debate regarding the Jewishness of Matthew is the issue of Anti-Semitism“ (275).

⁶⁰ Zu dieser Unterscheidung vgl. R. DEINES, *Historische Analyse I: Die jüdische Mitwelt*, in: *Das Studium des Neuen Testaments*, Bd. 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese, hg. v. H.-W. Neudorfer u. E. Schnabel, *BWM* 5, Giessen u. Wuppertal 1999 (2000), 155–191 (155). Für das Judentum ist das Judentum religiös und kulturell seine Mit-, die pagane Religion dagegen seine Umwelt. Entsprechend gilt, abhängig davon wie Matthäus beurteilt wird, dass das Judentum seine Mitwelt oder seine Umwelt darstellt.

⁶¹ So A. J. SALDARINI, *Boundaries* 262–265; DERS., *Reading Matthew without Anti-Semitism*, in: *The Gospel of Matthew in Current Study*, FS W. G. Thompson, hg. v. D. E. Aune, Grand Rapids, Mich. 2001, 166–184; vgl. a. die „Schlußreflexion“ bei MARLIES GIELEN, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte*, *BBB* 115, Bodenheim 1998, 467–476 sowie den Ausblick bei M. VAHRENHORST, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören.« Matthäus im halachischen Diskurs, *WMANT* 95, Neukirchen-Vluyn 2002, 416–419.

Forschung diesbezüglich von einem Konsens nach wie vor weit entfernt ist⁶², so besteht doch derzeit eindeutig eine Tendenz dahin, in seinem Verfasser einen judenchristlichen Autor zu sehen⁶³, wobei noch einmal unterschieden werden muss, ob dieser in der Diaspora⁶⁴ oder im palästinisch-syrischen Raum beheimatet ist⁶⁵. Damit eng verbunden ist die Frage, ob die Gemeinde, für die Matthäus schrieb⁶⁶, sich aus Angehörigen des jüdischen Volkes⁶⁷, aus

⁶² Gute Überblicke über die ältere Forschung bei G. N. STANTON, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945–1980*, in: ANRW II 25.3, Berlin und New York 1984, 1889–1951 (1910–1921); K. C. WONG, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium*, NTOA 22, Freiburg/CH u. Göttingen 1992, 1–27.

⁶³ Vgl. I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. 1: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, NEB.NT Erg.bd. 2/1, Würzburg 1998, 107 (vgl. 103ff); U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen ³1999, 252f über die eindeutige „Tendenz[] der neueren Forschung“, im ersten Evangelisten einen Judenchristen zu sehen. Ein guter Überblick über diese Frage jetzt bei M. VAHRENHORST, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören« 4f, der sich selbst mit Nachdruck für einen judenchristlichen Verfasser einsetzt. Bis in die vierziger Jahre des 20. Jh. war die judenchristliche Herkunft des Matthäus-Evangeliums weitgehend unumstritten. Den Umschwung brachte der Aufsatz von K. W. CLARK, *The Gentile Bias in Saint Matthew*, JBL 66 (1947), 165–172 (dt. in: *Das Matthäus-Evangelium*, hg. v. J. Lange, WdF 525, Darmstadt 1980, 103–111). Sein Hauptargument war, dass die dem Evangelium unterstellte endgültige Verwerfung Israels keinem jüdischen Autor zuzutrauen sei. Ein erster wichtiger Vertreter dieser neuen Sicht war P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Das Matthäusevangelium. Ein judenchristliches Evangelium?*, AThD 1, Aarhus 1958, (zur Kritik daran s. schon G. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, in: DERS./G. BARTH/H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1, Neukirchen 1960 [⁴1965], 13–47 [47 Anm. 2]). Breite Anerkennung fand diese Position jedoch erst mit W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, EThSt 7, Erfurt 1959 (3. Aufl. StANT 10, München 1964), und G. STRECKER, *Weg. Gegenwärtig ist der wichtigste Vertreter eines heidenchristlichen Verfassers J. P. MEIER, Art. Matthew, Gospel of*, AncBD IV, 622–641 (625–627), vgl. schon DERS., *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt 5,17–48*, AnBib 71, Rom 1976, 14–21: Der Endredaktor ist ein „Gentile Redactor“, der allerdings kaum von einem „‘liberated’ Hellenistic-Jewish Christian“ zu unterscheiden sei (21).

⁶⁴ U. SCHNELLE, *Einleitung 235–238*, sieht im Verfasser den „Vertreter eines liberalen hellenistischen Diaspora-Judenchristentums“ (237), ähnlich H. FRANKEMÖLLE, der das Evangelium auf einen „hell.-jüd. Theologen in heidenchristlicher Umgebung“ zurückführt (Art. *Matthäusevangelium*, NBL II, 736–744 [738]).

⁶⁵ So mit der überwiegenden Mehrheit der älteren und neueren Arbeiten u.a. J. A. OVERMAN, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis 1990, 158f, der mit Sepphoris als Entstehungsort galiläisches Kolorit annimmt; vgl. den ausführlichen Überblick über die verschiedenen diskutierten Orte bei D. C. SIM, *Gospel 40–62*.

⁶⁶ Zur Problematik dieser verbreiteten Haltung, wonach die Evangelisten jeweils nur für 'ihre' Gemeinde(n) geschrieben hätten, s.u. Anm. 241.

⁶⁷ So u.a. U. LUZ, Mt 1^{1–4} 61–65/1⁵ 84–89, der aus Mt 5,17–19 zudem ableitet, dass diese Gemeinde auch noch das jüdische Ritualgesetz gehalten habe, obwohl sie in keinem lebendigem Zusammenhang mit dem Judentum mehr stand, sondern lediglich – innergemeindlich –

Juden und Heiden⁶⁸ oder vollständig aus Heidenchristen⁶⁹ zusammensetzte und wie dieselbe sich selbst verstand: ob als Teil Israels, als ‚wahres‘ Israel⁷⁰ oder als eine neue Gemeinschaft eigener Art⁷¹. Für die Vertreter des „wachsenden Konsenses“ kann diese Frage nur und ausschließlich mit der ersten der genannten Möglichkeiten beantwortet werden, d.h. die aktuelle Konfliktlinie, die über den grundsätzlichen Ansatz in der Matthäus-Exegese bestimmt, besteht nicht mehr zwischen den Vertretern einer judenchristlichen oder heidenchristlichen Auffassung bezüglich des Verfassers, sondern ob das erste Evangelium vor oder nach dem endgültigen Auseinandergehen der Wege von Juden und Christen geschrieben ist (oft als Perspektive „intra muros“ oder „extra muros“ bezeichnet).

Entscheidend ist demnach die Frage, ob sich die mt Gemeinde und der Evangelist selbst noch als innerhalb oder schon außerhalb ihres jüdischen Ursprungsmilieus verstanden, d.h. ob das Matthäus-Evangelium eine Situation widerspiegelt, in der der endgültige Bruch mit Israel noch bevorstand (so u.a.

„den Bruch mit Israel verarbeiten“ musste (I¹⁻⁴ 71 [deutlich modifiziert in I⁵ 98]); vgl. DERS., Jesusgeschichte 22–28; J. A. OVERMAN, *Matthew's Gospel* 141–149; A. J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago 1994, 11–26.84–123 u.ö.; M. VAHRENHORST, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören« 6–16 (weitere Autoren ebd. 4 Anm. 6 und 20f Anm. 120).

⁶⁸ So u.a. J. GNILKA, Mt II 531 (vgl. 513–515); K.-CH. WONG, *Interkulturelle Theologie*, dessen Arbeit die Spannung zwischen judenchristlich und heidenchristlich orientierten Texten zum Ausgangspunkt seiner Arbeit (vgl. 28f) und seines Ergebnisses macht, indem er das Evangelium als bewussten Versuch versteht, beiden Strömungen in einer Gemeinde Raum zu geben (vgl. 194f); M. HENGEL, *Bergpredigt* 238 (= 346f), der als Adressatin eine „aus Heiden- und Judenchristen“ gemischte Gemeinde annimmt, „die noch stark von jüdischer Tradition geprägt ist, für die aber das Ritualgesetz keine Gültigkeit mehr besitzt“. Der Evangelist führe sie „in ihrem erbitterten Kampf gegen die nach 70 wieder erstarkte, von den pharisäischen Schriftgelehrten bestimmte Synagoge geistig“ an, d.h. hier wird – auch geographisch – eine große Nähe vorausgesetzt; R. E. MENNINGER, *Israel and the Church in the Gospel of Matthew*, AmUSt.TR 162, New York u.a. 1994, 23–62, der nach einem Überblick über die verschiedenen Lösungsvorschläge eine gemischte Gemeinde voraussetzt „extra muros yet still in Debate with Judaism“ (47). D. SENIOR, *Between Two Worlds: Gentiles and Jewish Christians in Matthew's Gospel*, CBQ 61 (1999), 1–23, sieht das erste Evangelium als den (gescheiterten) Versuch, das jüdische Erbe (inklusive des Haltens der Tora) in der neuen Gemeinde aus Juden und Heiden zu verankern, vgl. DERS., Mt 21–24.

⁶⁹ So P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Matthäusevangelium* 207. Der letzte Satz des Buches lautet: „Wir sind zu der Erkenntnis gelangt, dass nichts die Behauptung bestätigt, das Matth. sei im Blick auf Juden oder Judenchristen geschrieben worden. Und nichts gibt uns bisher das Recht dazu, von dem Matth. als von einem judenchristlichen Evangelium zu sprechen.“

⁷⁰ So, wie schon der Titel deutlich sagt, W. TRILLING in seiner Monographie über „Das wahre Israel“ (s.o. Anm. 63) und danach mit Nachdruck wieder R. E. MENNINGER, *Israel and the Church* 135–166 u.ö.

⁷¹ Ebenfalls deutlich im Titel erkennbar als Vertreter dieser Richtung ist G. N. STANTON, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh 1992.

J. A. Overman, A. J. Saldarini, M. Gielen, M. Vahrenhorst; St. v. Dobbeler⁷²) oder schon zurückliegt (so u.a. U. Luz, G. N. Stanton, R. E. Menninger). Im ersten Fall war die mt Gemeinde eine messianische Sekte ähnlich der Gruppe von Qumran⁷³, die sich innerjüdisch – werbend, apologetisch und polemisch – positionierte und legitimierte, während im zweiten Fall eine neue Identität in Abgrenzung gegen das Herkunftsmilieu gefunden werden musste.⁷⁴

Im englischen Sprachraum werden die beiden Positionen auch terminologisch unterschieden. Die innerjüdisch verstandene Matthäus-Gemeinde ist eine „Christian-Jewish Community“, d.h. die Bezugsgröße ist das Judentum, innerhalb dessen die an Jesus Glaubenden eine eigene Gruppe bilden. Abgelehnt wird dagegen die Bezeichnung „Jewish Christianity“ bzw. Judenchristentum, weil die damit benannte Bezugsgröße „Christentum“ noch gar nicht als eigenständiges gesellschaftliches und religiöses Phänomen existent war.⁷⁵

⁷² STEPHANIE VON DOBBELER, Auf der Grenze. Ethos und Identität der matthäischen Gemeinde nach Mt 15,1–20, BZ.NF 45 (2001), 55–79. Einen guten und kritischen Überblick über die neueren Ansätze zur sozialen Verortung des ersten Evangeliums (in Auseinandersetzung mit Stanton, Saldarini, Overman, Sim u. 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) bietet jetzt P. FOSTER, Community, Law and Mission in Matthew's Gospel, WUNT II/177, Tübingen 2004, 22–79. Er spricht im Gegensatz zu Hare (s.o. Anm. 59) nicht nur von einem „growing consensus“, sondern schon von einem „new consensus“ (78 u.ö.).

⁷³ So u.a. J. A. OVERMAN, Matthew's Gospel 30–34 u.ö.; J. A. SALDARINI, Boundaries 259f. Auch G. N. STANTON beschreibt die mt Gemeinde, obwohl sie sich selbst schon *extra muros* befand, soziologisch als Sekte, da sie ihre legitimatorische Basis immer noch maßgeblich in Abgrenzung zu ihrer „parent group“ formulierte, vgl. Matthew's Gospel and the Damascus Document in Sociological Perspective, in: DERS., New People 85–107. Zur Kritik an der soziologischen Beschreibung der mt Gemeinde als Sekte, wie sie Overman, Saldarini und Stanton vertreten, 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. Raisänen, Leiden u.a. 2002, 107–130; D. A. HAGNER, Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?, NTS 49 (2003), 193–209 (199f).

⁷⁴ Verbunden damit ist, wie die jüdische Mit- bzw. Umwelt auf solche Selbstdefinitionen reagierte, doch fehlen dafür eindeutige Quellaussagen. Zur Bedeutung der *Birkat ha-minim* in diesem Zusammenhang vgl. D. R. A. HARE, How Jewish? 267–269 (m. Lit.).

⁷⁵ Vgl. die Titel der Monographien von SALDARINI (Matthew's Christian-Jewish Community) und D. C. SIM (The Gospel of Matthew and Christian Judaism [s.o. Anm. 58]), ausführlich zum Problem der Bezeichnung ebd. 24–27), außerdem J. A. OVERMAN, Matthew's Gospel 4f. PH. CUNNINGHAM machte den Vorschlag, von „christusgläubigen Juden“ anstelle von »Judenchristen« zu sprechen, „um zu betonen, dass diese frühesten Mitglieder der Kirche sich nicht so verstanden, als hätten sie ihr jüdisches Erbe verlassen“ und durch ihren Glauben an Christus aufgehört, Juden zu sein, so in: Die Darstellung des Judentums in den synoptischen Evangelien, in: Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz, hg. v. P. Fiedler, SBAB 27, Stuttgart 1999, 53–88 (urspr. als: The Synoptic Gospels and Their Presentation of Judaism, in: Within Context. Essays on Jews and Judaism in the New Testament, hg. v. David P. Efroymson u.a., Philadelphia, Penn. u. Collegeville 1993, 41–65), 58 Anm. 15.

Entscheidendes Gewicht für die Beschreibung der mt Gemeinde als einer innerjüdischen Sondergruppe kommt dabei der Frage nach dem Halten des Gesetzes und damit verbunden Mt 5,17–19 zu. Für die Vertreter des „wachsenden Konsenses“ ist die Voraussetzung basal, dass die Gemeinde des Matthäus die Tora vollständig gehalten hat, wengleich in der Gewichtung, wie Jesus sie gelehrt hat. Die Konfliktgeschichten in Bezug auf die Tora gelten entsprechend als „legal debates“, an denen Matthäus als „informed participant“ teilnahm, um für seine bzw. Jesu Gesetzesinterpretation im Rahmen eines halachischen Diskurses zu werben.⁷⁶

Gemeinsam ist allen diesen neueren Arbeiten, dass sie besonders die unter dem Verdacht des Antijudaismus stehenden Stellen des Evangeliums durch die historische Einordnung des Evangeliums zu verstehen suchen, wobei entweder soziologische⁷⁷ oder psychologische Deutungsmuster⁷⁸ zu Rate gezogen werden. Dass *am Anfang* theologische Überzeugungen bzw. diesen vorangehend ein subjektiv als unausweichliche Wahrheit erlebtes Widerfahrnis der Konfrontation mit Gottes heilschaffendem Handeln in der eigenen Zeitlichkeit steht, das dann – *als Folge* – auch konkrete soziologische Veränderungen und damit verbunden auch schmerzhaft psychologische Trennungsprozesse nach sich zog, wird dagegen zu wenig gewichtet.⁷⁹

Dieser Überblick über die aktuelle Diskussion um die Stellung des Matthäus-Evangeliums in der jüdischen und frühchristlichen Geschichte macht deutlich, dass auch in diesen scheinbar rein historischen Fragen aktuelle Fragestellungen eine wichtige Rolle spielen. Ziel ist vielfach – ob

⁷⁶ A. J. SALDARINI, *Boundaries* 250–252, vgl. J. A. OVERMAN, *Matthew's Gospel* 86–90 und in Aufnahme von Saldarini die Arbeit von M. VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören«, deren Untertitel „Matthäus im halachischen Diskurs“ das Anliegen präzise zur Sprache bringt. Zur Kritik s. D. R. A. HARE, *How Jewish?* 270–273; D. A. HAGNER, *Apostate* 202–206. Eine Sonderstellung nimmt in dieser Frage U. LUZ ein (s.o. Anm. 67), wenn er einerseits betont, dass die mt Gemeinde die Tora in allen Einzelheiten hält, er ihren historischen Ort allerdings nach dem Bruch mit dem Judentum ansetzt. Luz verteidigt und begründet seine Position noch einmal in Mt III 392–394. Vgl. a. P. FOSTER, *Community*, der seine Ablehnung des „zunehmenden Konsenses“ und seine eigene Position, wonach das erste Evangelium „reflects a community that had stepped outside the bounds of Judaism“ (79) u.a. mit einer Auslegung von 5,17–20 begründet (144–217).

⁷⁷ S.o. Anm. 72, außerdem K. SYREENI, *Making* 217f.

⁷⁸ So besonders U. LUZ, der eine der Hauptfunktionen des Evangeliums darin sieht, „das Selbstverständnis der Gemeinde, die den Bruch mit Israel verarbeiten muß, zu stärken“ (Mt I¹⁻⁴ 71/I⁵ 96 [Modell Nr. 4 m. Anm. 248, begründet 99f] vgl. auch III 394.399–401 unter Benennung sozialpsychologischer Modelle zur Erklärung von Geschwisterkonflikten).

⁷⁹ Hervorzuheben ist hier S. MCKNIGHT, *Loyal critic* 62; R. E. MENNINGER, *Israel and the Church* 63–102, der den Glauben an Jesu Messianität zum Ausgangspunkt der Gesetzesfrage macht; vgl. a. U. LUZ, *Jesusgeschichte* 141, wo er „nach dem theologischen Ursprung dieser Aggressionen“ (es geht um Mt 23) fragt und den Ursprung derselben in der Christologie (und damit untrennbar in der Soteriologie) findet.

eingestanden oder nur unterschwellig – eine Interpretation des ersten Evangeliums, die gegenwärtigen Empfindungen entgegenkommt. Dabei wird nach meinem Eindruck einerseits die jüdische Prägung sehr betont, insbesondere was die Frage der Tora anbelangt, andererseits das christologische und damit konfliktbergende Profil des Evangelisten⁸⁰ abgemildert. Die Trennungsgeschichte zwischen Judentum und Judenchristentum (als dessen Vertreter ich Matthäus ansehe)⁸¹ sowie die rasche Rezeption gerade des ersten Evangeliums in den sich etablierenden mehrheitlich heidenchristlich geprägten christlichen Gemeinden⁸², die es gleichsam zur kirchlichen ‘Norm’ erhoben, kann so aber historisch kaum mehr nachvollzogen werden. Die frühe Bezeugung gerade dieses Evangeliums in der patristischen Literatur schon des 2. und frühen 3. Jh.⁸³, das seiner Herkunft nach weder direkt mit Petrus (wie das Markus-Evangelium), noch mit Paulus (wie das Lukas-Evangelium über den Paulusbegleiter Lukas) noch mit einem namhaften Apostel (wie das Johannes-Evangelium) verbunden werden konnte, ist alles andere als selbstverständlich. Durch die Vorrangstellung dieses Evangeliums in der alten

⁸⁰ D. R. A. HARE, *How Jewish?* 273–275, erhebt mit Nachdruck diesen Vorwurf, indem er auf die auch im ersten Evangelium deutlich erkennbare Anbetung und gottgleiche Verehrung Jesu hinweist, auf die erstmals L. HURTADO aufmerksam machte (*One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Minneapolis 1988; DERS., *Pre-70 CE Jewish Opposition to Christ-Devotion*, JThS 50 [1999], 35–58, und jetzt: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Mich. 2003 [zu Mt s. 316–340]), vgl. außer der bei Hare genannten Literatur auch MARKUS MÜLLER, *Proskynese und Christologie nach Matthäus*, in: *Kirche und Volk Gottes*, FS J. Roloff, hg. v. M. Karrer u.a., Neukirchen-Vluyn 2000, 210–224.

⁸¹ Diese (alte) Einsicht ist keine Voraussetzung meiner Arbeit gewesen, sie steht aber als eindeutiger und klarer Eindruck am Ende.

⁸² Vgl. H. FRANKEMÖLLE, *Das Matthäusevangelium als heilige Schrift und die heilige Schrift des früheren Bundes. Von der Zwei-Quellen- zur Drei-Quellen-Theorie*, in: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, hg. v. C. Focant, BETHL 110, Leuven 1993, 281–310, auch in: DERS., *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte*, BBB 116, Bodenheim 1998, 233–259 (239f).

⁸³ Vgl. dazu die klassische Studie von E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, Louvain/Gembloux 1950; neu hg. m. einem von B. DEHANDSCHUTTER zusammengestellten *Supplément Bibliographie 1950–1985* durch F. Neiryck, BETHL 75, Leuven 1986 (inzwischen ist auch eine engl. Übersetzung erschienen: *The Influence of the Gospel of St. Matthew on Christian Literature before Saint Irenaeus*, eingeleitet u. hg. v. A. J. Bellinzoni, *New Gospel Studies* 5/1–3, Macon, GA u. Leuven 1990–1993 [Ndr. in einem Bd. 1994]); außerdem: CHRISTINE TREVETT, *Approaching Matthew from the Second Century. The Under-Used Ignatian Correspondence*, JSNT 20 (1984), 59–67; W.-D. KÖHLER, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, WUNT II/27, Tübingen 1987; J. P. MEIER, *Matthew and Ignatius. A Response to William R. Schoedel*, in: *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, hg. v. D. Balch, Minneapolis 1991, 178–186; D. J. BINGHAM, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in "Adversus haereses"*, *Traditio exegetica Graeca* 7, Leuven 1998.

Kirche ist die Frage virulent geblieben, wer seiner Botschaft in Wahrheit gehorsam ist und die darin geforderten Glaubensfrüchte hervorbringt, die in dem bevorstehenden Gericht bestehen lassen. In der frühkirchlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum und in der heftig umstrittenen Frage nach der Gültigkeit der mosaischen Tora war das Matthäus-Evangelium gerade für die heidenchristlichen Gemeinden gewiss kein einfacher Gesprächspartner und zudem kein Text, der dem zunehmenden heidenchristlichen, sich auf den Doketismus und Marcionismus zubewegenden Einfluss förderlich war. Dass Matthäus dennoch im Raum des heidenchristlichen (und damit 'gesetzesfreien') Christentums eine solche Wertschätzung besass, zeigt, dass man nicht gewillt war, das jüdische Erbe in einer veränderten Situation preiszugeben.⁸⁴

Es stellt sich dann allerdings die Frage, wie diese Rezeption möglich gewesen sein soll, wenn die Tora für Matthäus – mit inhaltlichen Modifikationen zwar – grundsätzlich in Geltung blieb und auch Grundlage seiner Gemeinde(n) sein sollte, die Sendung Jesu für ihn also – im Hinblick auf die Tora – *keine* heilsgeschichtliche Veränderung mit einer damit verbundenen Neupositionierung der Tora bedeutete. Diese Frage stellt sich insbesondere dann, wenn man die Funktion der Christologie für die Soteriologie sieht.⁸⁵ Denn wenn das eschatologische Heil an die Stellung zu Jesus gebunden wird, was für das Matthäus-Evangelium unstrittig ist⁸⁶, welche Stellung kommt dann der

⁸⁴ Dass man auch in der heidenchristlichen Tradition im Matthäus-Evangelium zunächst das Evangelium *für Israel* sah, ergibt sich – unbeschadet des historischen Wertes dieser Überlieferung – aus den altkirchlichen Nachrichten über Matthäus als Verfasser eines Evangeliums für die „Hebräer“, vgl. Irenäus, *adv. haer.* III 1,1: „So hat Matthäus bei den Hebräern in deren Sprache (gepredigt) und außerdem ein Evangelium in schriftlicher Form herausgegeben. Zur selben Zeit predigten Petrus und Paulus in Rom das Evangelium und gründeten die (dortige) Kirche“ ([Übers. N. Brox]; vgl. Euseb, *hist. eccl.* III 24,6: „Matthäus, der zunächst unter den Hebräern gepredigt hatte, schrieb, als er noch zu anderen Völkern gehen wollte, das von ihm verkündete Evangelium in seiner Muttersprache; denn er suchte denen, von welchen er schied, durch die Schrift das zu ersetzen, was sie durch sein Fortgehen verloren“ [Übers. Ph. Haeuser/H. A. Gärtner]). D.h. aber zugleich, dass die Rezipienten dieser Überlieferung nicht der Meinung gewesen sein konnten, das Matthäus-Evangelium schließe Israel vom Heil und der Evangeliumsverkündigung aus. In einem interessanten Aufsatz hat unlängst A. D. BAUM im Anschluss an die Papias-Notiz zu Matthäus die Möglichkeit erörtert, dass eine aramäische Vorform des ersten Evangeliums in Art der Targume im Gottesdienst griechischsprechender Gemeinden übersetzt wurde: Ein aramäischer Urmatthäus im kleinasiatischen Gottesdienst. Das Papiaszeugnis zur Entstehung des Matthäusevangeliums, *ZNW* 92 (2001), 257–272; so auch schon TH. ZAHN, Einleitung II 264.

⁸⁵ Dies führt zur Frage nach der Gerechtigkeit und dem Weg, der zu ihr führt, und damit zu dem unter 1.1 gestreiften Horizont.

⁸⁶ Das gilt auch dann, wenn man in der mit Soteriologie eine „sekundäre Konditionierung des Heils“ sieht (CH. LANDMESSER, *Jüngerberufung* 141–149), denn diese ist nicht an die Erfüllung der Tora, sondern „an die Erfüllung des Willens Gottes, wie ihn Jesus seinen Jüngern erläutert hat, gebunden“ (144). Die Vertreter einer nomistischen Auffassung von Mt 5,17–19 könnten jedoch einwenden, dass die Befolgung der ganzen Tora Teil der „Erfüllung

Tora zu? Ist die frühchristliche Entwicklung mit der Aufgabe großer Teile der Tora, insbesondere was den rituellen (Reinheits- und Speisegebote, Beschneidung) und kultischen Bereich (Sabbat und Festkalender, Tempelkult, Zehnt und Priestertum) anbelangt, als *ein Abweichen von der mt Linie* zu verstehen und also die Jahrhunderte alte jüdische Kritik an der christlichen Praxis in dieser Hinsicht gerechtfertigt?

Die Wirkungsgeschichte von 5,17–19 in der Auseinandersetzung um die angemessene Haltung zur Tora in der jüdisch-christlichen Kontroversliteratur belegt eindrucksvoll, wie gerade von jüdischer Seite aus in diesen Versen ein entscheidendes Argument gegen die Haltung des Christentums zur Tora gefunden wurde. Denn, so lautet der immer neu wiederholte Vorwurf, solange die Nachfolger Jesu nicht beachten, was dieser selbst lehrte, nämlich die Unvergänglichkeit und Verbindlichkeit der Tora in allen ihren Bestandteilen, können sie auch nicht erwarten, dass das Volk Israel in irgendeiner Weise sich von dieser Botschaft beeindruckt lässt. Befriedigende Antworten auf die jüdischen Anfragen sind dabei selten gefunden wurden, trotz des immensen exegetischen Fleißes und Scharfsinns, der für die Auslegung dieser wenigen Verse bisher aufgewandt wurde.⁸⁷

3. Methodischer Ausgangspunkt und Aufbau der Arbeit

Eingedenk der dargestellten Problemanzeige hat die vorliegende Arbeit es sich zur Aufgabe gestellt, einen Beitrag zur Klärung der Frage nach dem matthäischen Tora- und Gerechtigkeitsverständnis zu leisten, wie es in Mt 5,13–20 formuliert ist. In ihm wird in einzigartiger Prägnanz das Verhältnis zwischen ‘christlicher’ und ‘jüdischer’ Gemeinde (bzw. um die in dieser Formulierung sich verbergenden Anachronismen zu vermeiden: das des Matthäus und seiner intendierten Leserschaft zu ihrer jüdischen Mitwelt) zur ‘alttestamentlichen’ (auch hier bin ich mir des Anachronismus bewusst) Überlieferung in Gestalt von Tora und Propheten und der daraus resultierenden Gerechtigkeit programmatisch thematisiert.

Der Schlußvers 5,20 (sowie die Fortsetzung 5,21ff) dieses kontroversen Abschnittes verdeutlicht, dass für den Evangelisten das *jesuanische Gesetzesverständnis* mit dem *schriftgelehrten pharisäischen Gerechtigkeitsverständnis* in einem Spannungsverhältnis steht, indem die im Rahmen des letzteren mögliche Gerechtigkeit als nicht ausreichend für den Eintritt in die – nun gegenwärtige – Königsherrschaft Gottes beurteilt wird. Der Evangelist lässt

des Willens Gottes“ ist, wie ihn Jesus seine Jünger lehrte, d.h. der Tora verbliebe damit zumindest eine sekundäre soteriologische Funktion.

⁸⁷ Vgl. dazu meine Studie: Im Streit um die Bergpredigt. Jüdische Einwände gegen Jesus und seine »christliche« Interpretation, die im Zuge dieser Arbeit entstand, aber gesondert in den Biblisch-Theologischen Studien (Neukirchen-Vluyn) veröffentlicht werden soll (2005). In ihr geht es primär um die Rezeption von Mt 5,17 in der jüdisch-polemischen, d.h. in Auseinandersetzung mit dem Christentum geschriebenen Literatur.

mit den Versen 5,17–20 Jesus selbst seine Stellung zur Zentralfrage des Judentums – zur Zeit Jesu nicht weniger als zur Zeit des Evangelisten – formulieren, aber nicht, wie sonst üblich in Gestalt eines Streitgesprächs mit den Pharisäern und/oder Schriftgelehrten⁸⁸, sondern in einer Unterweisung an seine eigenen Jünger.

3.1 Ein Beitrag zur Theologie des Matthäus-Evangeliums und seines Autors

Methodischer Ausgangspunkt ist die Endgestalt des Evangeliums. Damit ist impliziert, dass die Antworten anhand des literarischen Werkes gesucht werden, das der Evangelist hinterlassen hat. Dabei ist die Überzeugung leitend, dass der Gesamttext des Evangeliums eine stimmige, kohärente Einheit darstellt, deren Teile sich gegenseitig interpretieren, so dass jede Einzelstelle in erster Linie vom Kontext des Gesamtwerkes her zu interpretieren ist.⁸⁹

Das vorliegende Evangelienbuch ist entsprechend als *Zeugnis des Evangelisten über die Botschaft und Wirksamkeit Jesu* verstanden, d.h. ‘Matthäus’ bezeugt, wie in seiner Perspektive das Reden und Handeln Jesu summarisch darstellbar ist. Dass er damit einer konkreten Gemeinde ein wegweisendes, normatives Bild von Jesus vor Augen stellen wollte, dürfte ebenso außer Frage stehen wie die grundsätzliche Annahme, dass der Evangelist mit dieser Gemeinde in einem engen persönlichen Zusammenhang stand, ohne dass damit ausgeschlossen ist, dass er die vielfältige Gestalt christlichen Lebens im letzten Drittel des 1. Jh. kannte und im Blick hatte.⁹⁰ Seine innergemeindliche

⁸⁸ 9,3–6.11–13; 12,2–8.10–13.24–30.38–42; 15, 1–11; 16,1–4 (Pharisäer und Sadduzäer); 19,3–9; 21,23–45 (die Hohenpriester u. pharisäischen Schriftgelehrten); 22,16–22.34–46; vgl. a. 9,14–17; 11,2–6 (Gespräche mit den Täuferjüngern); 13,54–58 (Jesus in der Synagoge von Nazaret); 22,23–32 (Sadduzäerfrage); 26,63–66 (Verhör vor dem Synedrium).

⁸⁹ Zur Diskussion um die von HANS-DIETER BETZ ausgelöste Kontroverse um die Stellung der Bergpredigt im Kontext des Matthäus-Evangeliums s.u. 3.2.

⁹⁰ Vgl. G. THEISSEN, *Evangelien-schreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums*, in: *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, FS H. Stegemann, hg. v. B. Kollmann u.a., BZNW 97, Berlin u. New York 1999, 389–414: „Die Evangelisten schreiben weder als Sammler und Tradenten noch als freigestaltende Theologen, sondern als Leiter ihrer Gemeinden.“ (390). In fünf Punkten fasst er zusammen, was s.E. die Funktion der Evangelien für die ursprünglich angesprochenen Gemeinden darstellt: Sie bringen (1.) „den Konsens“ innerhalb der Gemeinde zum Ausdruck, geben (2.) „Orientierung in ihrer Umwelt“, wozu (3.) insbesondere „die Abgrenzung gegenüber der Herkunftsreligion“ gehört. Sie dienen weiter (4.) der „innergemeindlichen Konfliktregelung“ und damit dem Zusammenhalt der Gruppe und gestalten schließlich (5.) die „Autoritätsstruktur“, innerhalb der die Gemeinde geleitet wird (390–392). Die hinter den Evangelien stehenden Verfasser leiten durch das Evangelium die Gemeinden, indem sie einen umfassenden Sinn- und Deutehorizont des Lebens Jesu mit der eigenen Gemeindegegenwart verbanden. Dieses auf eine konkrete Gemeinde hin konzipierte und in seiner Pragmatik zumindest für für das erste und vierte Evangelium überzeugende Modell ist jedoch dahingehend zu erweitern, dass

Stellung wird in der Forschung kontrovers beurteilt⁹¹, ebenso die Situation seiner Gemeinde (s.o. 2.). Desgleichen ist umstritten, inwieweit der Evangelist authentische Jesustraditionen besaß bzw. in seinen Quellen vorfand, und inwieweit er auf Überlieferungen seiner Gemeinde fußte.⁹² Damit zusammen hängt die Art und Weise seines Umganges mit der ihm vorliegenden Tradition.⁹³ Hinweise auf die Beantwortung dieser Fragen stehen bei dieser Arbeit nicht im Vordergrund, auch steht (bzw. stand) am Anfang kein festes Bild von Matthäus und der in seinem Evangelium vorausgesetzten Situation, mit Ausnahme der genannten allgemeinen Erwägung, wonach der Evangelist eine in sich stimmige Jesusdarstellung für die ihm verbundene(n) Gemeinde(n) schaffen wollte, die für deren Verhalten normative Geltung haben sollte.

Damit unterscheidet sich diese Arbeit methodisch von den redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen, die seit der Bahn brechenden Arbeit von Günther Bornkamm am Matthäus-Evangelium im Jahr 1960 über lange Zeit hinweg die Matthäus-Exegese dominierten.⁹⁴ Dabei lag der Schwerpunkt auf

die Evangelisten darüber hinaus auch eine übergemeindliche, bleibend-universale Relevanz im Auge hatten, s.u. Anm. 241.

⁹¹ Umstritten ist vor allem, ob seine Stellung angemessener als „Redaktor“ (so G. STRECKER, Bergpredigt 12 und die ganzen redaktionsgeschichtlich orientierten Arbeiten) oder als „Autor“ zu beschreiben ist (so M. HENGEL, Bergpredigt 239–243 [= 347–351]). Über seine Stellung in der Gemeinde reichen die Meinungen von einer eher abhängigen Stellung, bei der die theologische Hauptarbeit des Evangeliums „christlichen Schriftgelehrten“ zugewiesen wird, zu denen Matthäus selbst aber nicht gehörte, sondern nur zu deren Gemeinde (so U. LUZ, Mt 1^{1–4} 60f.76f.¹ 83f.105) bis hin zu einer dominierenden, markanten Lehrerpersönlichkeit (so u.a. HENGEL, ebd. 238.243 [= 346.351] u.ö., s.a. 234 [= 343] Anm. 28 die Charakterisierung als „christliches Schulhaupt“).

⁹² Vgl. dazu den Überblick bei W. CARTER, *Some Contemporary Scholarship on the Sermon of the Mount*, *Currents in Research. Biblical Studies* 4 (1996), 183–215 (184–192).

⁹³ Vgl. die Beschreibung durch M. HENGEL, Bergpredigt 239–241 (= 347–349) u. G. N. STANTON, *Matthew as Creative Interpreter of the Sayings of Jesus*, in: *Das Evangelium und die Evangelien*, hg. v. P. Stuhlmacher, WUNT I/28, Tübingen 1983, 273–287, jetzt in: DERS., *A Gospel for a New People* (s.o. Anm. 71), 326–345. Er sieht in ihm, ähnlich wie Hengel, „a conservative though creative redactor“ (344); ausführlich zu dieser Frage auch K. SYREENI, *Making* 81–87. Er selbst beschreibt Matthäus als „creative transmitter“ (84). Zur Frage nach dem Verhältnis der Bergpredigt zum historischen Jesus s. W. CARTER, *Contemporary Scholarship* 193–197; U. LUZ, *Jesusgeschichte* 159–163 („Matthäus und Jesus“). Grundsätzlich zu den Fragen des Überlieferungsprozesses und den Möglichkeiten, authentische Informationen zu erhalten s. S. BYRSKOG, *Story as History – History as Story*, WUNT I/123, Tübingen 2000 (zum Matthäus-Evangelium s. besonders 249–251.293–297).

⁹⁴ Vgl. den bereits erwähnten Sammelband (s.o. Anm. 63) von G. BORNKAMM und seinen beiden Doktoranden G. BARTH (*Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*) und H. J. HELD (*Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* [ebd. 155–287]). In der Folgezeit entstand eine Reihe vergleichbarer Arbeiten, die teilweise das redaktionsgeschichtliche ‘Programm’ im Untertitel jeweils ausdrücklich nennen. In chronologischer Folge erschienen (nur die wichtigsten sind genannt): W. TRILLING, *Das wahre Israel* (Erstauflage 1959); G. STRECKER, *Weg, mit dem* Untertitel: „Untersuchungen zur Theologie des Matthäus“ (1962); R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im*

der für die jeweiligen Evangelisten charakteristischen *Unterscheidung* zwischen Tradition und Redaktion, da es – so formuliert Bornkamm in der Einleitung des in Anm. 63 genannten Sammelbandes – „zu den gesicherten Ergebnissen der Synoptiker-Forschung (gehört), daß die ersten drei Evangelisten in erster Linie Sammler und Redaktoren überkommener Traditionen sind“⁹⁵. Diese Forschungsrichtung steht jedoch in der Gefahr, sich zu sehr auf die jeweiligen Besonderheiten eines Evangeliums bzw. seines Autors zu konzentrieren, um ‘seine’ Theologie zu erheben. Texte, die damit nicht in Einklang zu bringen waren, wurden dagegen auf seine Quellen zurückgeführt, die er zwar tradierte, aber deren theologische Position er nicht notwendig auch teilen musste.⁹⁶ Damit wurde ein Weg beschritten, auf dem angeblich Unvereinbares einfach nebeneinander stehen bleiben konnte, indem eine diachrone oder geographische Differenzierung der einzelnen Traditionen als ausreichende Erklärung angesehen wurde. Demgegenüber wird in der neueren Forschung zu Recht die Forderung erhoben, dass die Endgestalt des Textes eine in sich sinnvolle, kohärente und logische Darstellung sein will, die es zunächst einmal zu verstehen gilt, ehe daran dann gegebenenfalls Kritik geübt werden kann. Das bedeutet nicht, dass die redaktionsgeschichtliche Fragestellung abgelehnt würde, sondern dass ihre Ergebnisse als ergänzungsbedürftig angesehen werden, indem das Profil des Evangelisten sich nicht nur aus dem erkennen lässt, was er an seinen Vorlagen ändert, sondern auch in dem, wie er überlieferte Texte in seinen eigenen Entwurf einbindet und diese sozusagen ‘stehen’ lässt.⁹⁷

Matthäusevangelium, BevTh 33, München 1963 (²1966); diese Arbeit stellt einen wichtigen Vorläufer für den oben unter 2. beschriebenen „wachsenden Konsens“ dar, indem sie als Ergebnis festhielt, dass die „Kirche des Matthäus“ zwar „ein stark geprägtes Eigenleben besitzt, aber doch noch dem jüdischen Synagogenverband angehört“ (159); den Gegenentwurf dazu bildet R. WALKER, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, FRLANT 91, Göttingen 1967, nach dem für Matthäus Israel bzw. die jüdische Gemeinschaft nur noch ein „zurückliegendes Phänomen der Heilsgeschichte“ darstellt; H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus, NTA 10, Münster 1974, verbindet redaktions- und formgeschichtliche Fragestellungen; A. SAND, Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus, BU 11, Regensburg 1974; J. P. MEIER, Law (s.o. Anm 63); H. GIESEN, Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium, EHS.T XXIII/181, Bern u.a. 1982. Eine Zusammenfassung und Wertung der redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zum ersten Evangelium findet sich bei J. ROHDE, Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes, Hamburg 1966, 44–97.

⁹⁵ G. BORNKAMM, Einleitung 11.

⁹⁶ Vgl. als Beispiel G. STRECKER, Weg 32.34f.145f u.ö.; W. TRILLING, Das wahre Israel 215. Instrukтив ist in diesem Zusammenhang vor allem der Umgang mit Mt 5,18f (s. dort).

⁹⁷ So jetzt auch mit Nachdruck P. FOSTER in seinen Bemerkungen zur Redaktionskritik: „In other words, the very fact that an evangelist has incorporated source material without

3.2 Aufbau und Gliederung

Es hat sich im Laufe der Arbeit gezeigt, dass der anfängliche Verzicht auf eine primär historische Rekonstruktion sowohl der Textgenese wie der historischen Einleitungsfragen den Blick frei ließ für den Text und die in ihm enthaltene Theologie, die zuerst einmal für sich und aus sich selbst heraus zu verstehen gesucht wurde. Im Zentrum steht also die *Theologie* des ersten Evangeliums, und erst in zweiter Linie das Bemühen, diese auch in ihrer Genese zu verstehen. Das wirkt sich auch in dem gewiss ungewöhnlichen Aufbau dieser Arbeit aus, indem der Teil, den man als traditionsgeschichtliche Herleitung meiner Grundthese beschreiben könnte, ans Ende gestellt wird (§§ 12+13). Der Grund dafür ist, dass sich Mt 5,17 als Schlüsselvers für das Verständnis des ersten Evangeliums herausstellte, der mit seinem Verweis auf „Gesetz und Propheten“ die Frage evoziert, worauf Matthäus seine Gewissheit stützen konnte, dass diese durch Jesus „erfüllt“ worden seien. Indem der mt Ausgangstext m.E. als Ergebnis eine dreipolige Zuordnung von Tora, Messias und Gerechtigkeit vornimmt, richtet er den Blick des Lesers auf diese drei Themen und ihre interne Relationalität in den aufgerufenen Ko-Texten⁹⁸ von „Gesetz und Propheten“. In § 13 wird darum der Versuch unternommen, aus der durch das Evangelium gewonnenen Perspektive diese Ko-Texte zu lesen, um so die Behauptung zu verstehen zu suchen, die Matthäus durch den Gebrauch der Erfüllungsterminologie aufstellt.

Der zweite Teil dieser Einleitung (§ 2 „Der literarische Charakter des Evangeliums und die Predigt des Evangeliums“) dient der Begründung des weiteren Vorgehens, indem aus den neuen literaturwissenschaftlichen und rezeptionsästhetischen Methoden Einsichten für das »Lesen« und damit inhaltliche Nachvollziehen des Evangeliums gewonnen werden, wobei zugleich auf problematische Implikationen dieser Methoden hingewiesen wird. Darauf folgt der eigentliche exegetische Hauptteil, eine detaillierte Untersuchung von Mt 5,13–20 im Kontext des Evangeliums (§§ 3–11), worauf sich, wie oben erklärt, die Frage nach den zugrunde liegenden theologischen Wurzeln anschließt (§§ 12+13). Mit der Darstellung des Ergebnisses schließt sich der Kreis, indem noch einmal die systematisch-theologischen Fragestellungen der Einleitung berührt werden.

modification is plausibly an indication that he found the theological outlook of his predecessor's work congenial, and agreed with the views it expressed“ (Community 8).

⁹⁸ Zur Unterscheidung von Kontext („der gesamte geistige Raum, in dem eine Äußerung steht, unter Einbeziehung seiner Geschichte“ [H.-J. KLAUCK]) und Ko-Text (eine von einem Text selbst benannte sprachliche Einheit außerhalb seiner selbst) vgl. G. SEELIG, Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 7), Leipzig 2001, 280f.

3.3 Die Bergpredigt im Matthäus-Evangelium: Zur These von Hans Dieter Betz

Der exegetische Ausgangspunkt, dass *Mt 5,13–20 als prägender Bestandteil des Matthäus-Evangeliums* im Rahmen des Gesamttextes zu verstehen und zu interpretieren ist, bedarf seit den Arbeiten von Hans Dieter Betz einer zusätzlichen Begründung. Denn unter Aufnahme älterer Überlegungen zur Literarkritik und Redaktionsgeschichte setzt er sich mit Nachdruck dafür ein, die Bergpredigt (und entsprechend auch die Feldrede) zunächst und vorrangig als einen *eigenständigen* Text zu verstehen. Betz sieht in der mt Bergpredigt ein vollständig und unverändert von Matthäus in sein Evangelium übernommenes Dokument, das sich vom übrigen Evangelium in seiner Theologie deutlich unterscheidet und seinen Ursprung im Bereich der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems um die Mitte des 1. Jh.s n.Chr. hatte.⁹⁹ Darum darf nach Betz die Bergpredigt auch nicht primär im Rahmen des Matthäus-Evangeliums interpretiert werden, da sie gewissermaßen einen Fremdkörper darstellt und von Matthäus in seinem Evangelium in einer Weise ausgelegt wurde, die sie dem theologischen Profil des ersten Evangelisten anpasste.¹⁰⁰ Erst mit der Integration ins Matthäus-Evangelium wurde die Bergpredigt zu einem ‘christlichen’ Text, während sie als eigenständiges Dokument „a consistent Jewish-Christian theology of a period earlier than Matthew“ (ebd.) enthielt, die innerhalb der Grenzen des Judentums blieb.

„The doctrine of salvation propagated by the SM is Jewish, and there are no specifically Christian means for salvation“ (Sermon 61), woraus sich als Konsequenz ergibt, dass zwar die Gemeinde der Bergpredigt die Tora hielt, dies von der mt Gemeinde aber nicht gesagt werden kann (ebd. 556). Wenn die Bergpredigt keine »christliche« Soteriologie kennt (und braucht), dann entsprechend dazu auch keine Christologie.¹⁰¹

⁹⁹ Vgl. Sermon 88.

¹⁰⁰ Vgl. Sermon 44: „Matthew assigned the SM to the important place of Jesus’ first programmatic speech in the Gospel, but by the same token Matthew also relativized the SM. Taken as a whole, the Gospel of Matthew is a reinterpretation, revision, and correction of earlier sources, among them the SM.“ Vgl. ferner DERS., The Sermon on the Mount in Matthew’s Interpretation, in: The Future of Early Christianity, FS H. Köster, hg. v. B. A. Pearson u.a., Minneapolis 1991, 258–275, jetzt in: DERS., Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1992, 270–289.

¹⁰¹ H. D. BETZ, The Problem of Christology in the Sermon on the Mount, in: Text and Logos: The Humanistic Interpretation of the New Testament, FS H. W. Boers, hg. v. Th. W. Jennings, Jr., Atlanta, Ga. 1990, jetzt in: DERS., Synoptische Studien (s.o. Anm. 100), 230–248. Zur Soteriologie vgl. ebd. 246 Anm. 68: Die Bergpredigt enthält „what is regarded as essential for the disciples to know“, und dazu gehört keine Christologie, denn „Jewish theology with its soteriology is fully sufficient“. Betz stellt angesichts dieser Aussage mit Recht die Frage, wie es dann zu einer Trennung der Wege zwischen Juden und Christen kommen konnte, denn „according to the SM there is indeed no reason for a split“. Aber er vermag darauf keine befriedigende Antwort zu geben.

Die *Begründungen*, die er in dem genannten Aufsatz (die Seitenzahlen im Folgenden beziehen sich darauf) für das Fehlen der Christologie in der Bergpredigt gibt, sind allerdings nicht überzeugend. Das von Betz genannte Fehlen von Hinweisen auf Kreuzigung und Auferstehung (232) ist ja nur da ein Problem, wo man den Text von vornherein als selbständige Einheit sieht¹⁰², im Rahmen des Evangeliums dagegen lässt sich dieses Argument nicht aufstellen, denn das gilt auch für die Reden in Kap. 10; 13 und 18. In ἔνεκεν ἐμοῦ in 5,11 sieht Betz darum auch nur das Vorurteil derer, die die Jünger wegen Jesus verfolgen, „not a christological affirmation“ (233), aber da stellt sich die Frage, weshalb die Jünger wegen Jesus überhaupt verfolgt wurden. 5,17–20 würde – wenn darin ein Erfüllungsgeschehen gesehen werden dürfte – „indeed imply a christology of messianic authority“ (ebd.), aber nach Betz ist dies eine apologetische Behauptung der Bergpredigt-Verfasser, deren Ziel es war „to prove that Jesus’ interpretation was »orthodox« in Jewish terms“ (234). Dass bereits 5,13–16 einen unerhörten Anspruch erhebt, der den Verdacht, der hinter 5,17 erkennbar wird, evoziert, sieht Betz nicht. Symptomatisch ist auch seine Behandlung von 7,21–23, wo er eine generelle Ablehnung der Kyrios-Christologie findet: „In conclusion, the SM not only lacks any christological affirmations, but even rejects those Christians who profess to have a *kyrios*-christology. In fact, there is no room for a christology in the SM“ (237, vgl. 246). Die Bergpredigt ist darum nichts anderes als eine Summe der „authentic interpretation of the Torah“ durch Jesus (ebd.). Wer nach dieser Toraauslegung (und d.h. nach Betz, nach dem ganzen Gesetz einschließlich der Beschneidung) lebt, dem ist das eschatologische Heil gewiss. Aber damit unterschlägt er, dass die Bergpredigt nicht nur eine Tora-Interpretation darstellt, sondern Bezug nimmt auf Gesetz *und* Propheten. Eine innerjüdische Gruppierung, wie Betz sie als hinter der Bergpredigt stehend schildert (vgl. 246f), ist m.E. völlig undenkbar. Nicht nur für das Jahr 50 in Jerusalem, wo er die Entstehung der Bergpredigt ansetzt, sondern von Anfang an. Denn niemand, der sich auf Jesus berief und dafür Verfolgungen in Kauf nahm, hat diesen nur als „the non-christological teacher of the Torah“ verstanden (247).

Als unabhängiges Dokument diente die Bergpredigt (wie auch die Feldrede) nach Betz katechetischen Zwecken. Er rechnet sie zur Gattung der Epitome¹⁰³, die er deutlich von der der Rede abgrenzt.¹⁰⁴ Dass diese These auf

¹⁰² Diese problematische Argumentation zeigt sich auch in BETZ’ Aufsatz: Eschatology in the Sermon on the Mount and the Sermon on the Plain, in: Society of Biblical Literature Seminar Papers 1985, Atlanta 1985, 343–350, jetzt in: DERS., Synoptische Studien (s.o. Anm. 100), 219–229: Zuerst wird ein Text isoliert und dann gefragt, warum er bestimmte Themen nicht enthält (obwohl beispielsweise Mt 5,18 durchaus eine apokalyptische Sprache spricht, vgl. ebd. 222), die im weiteren Kontext jedoch vorhanden sind. Als Antwort wird dann eine theologiegeschichtliche Entwicklung konstruiert (s. 229). Fraglich erscheint mir auch im Hinblick auf die behauptete fehlende Christologie, die Aussage von BETZ: „Neither SM or SP is interested in apocalypticism, although they share the eschatological expectations to the degree that these expectations have been modified to express special Christian concerns“ (229). Ist es vorstellbar, dass in einem Text, der katechetischen Zwecken dient, zwar die apokalyptischen Aussagen den „special Christian concerns“ angepasst werden, gleichzeitig aber auf eine Christologie verzichtet wird?

¹⁰³ Sermon 44, vgl. 71–80, so auch schon in seinem Aufsatz: Die Bergpredigt: Ihre literarische Gattung und Funktion, in: DERS., Studien zur Bergpredigt, Tübingen 1985, 1–16 (urspr.: The Sermon on the Mount: Its Literary Genre and Function, JR 59 [1979], 285–297). Seine Definition lautet: „Ihrer literarischen Gattung nach ist die Bergpredigt eine Epitome, in

Kritik stieß, ist nicht verwunderlich¹⁰⁵, sie wird, so weit ich sehe, auch in keinem neuen Kommentar übernommen. Eine Hauptschwierigkeit ist, darauf hat bereits Graham Stanton hingewiesen, dass das sprachliche Profil der Bergpredigt keine Unterschiede zum übrigen Evangelium aufweist, es mit diesem vielmehr durch eine Vielzahl von Wendungen und Termini verbunden ist.¹⁰⁶ Betz geht darauf mit keinem Wort ein. Darüber hinaus ist auch sein Überlieferungsmodell für die Bergpredigt derart undeutlich, dass man – wenn man damit einem solchen intensiven Umgang mit der Bergpredigt und der sie betreffenden Literatur nicht bitterstes Unrecht täte – versucht ist zu glauben, dass Betz sich über die historischen Abläufe selbst kein eindeutiges Bild gemacht hat, sondern es bei eher vagen Andeutungen belässt. Das Folgende ist darum ein Versuch, ihn zu verstehen.

Ausgangspunkt ist für Betz die Q-Überlieferung¹⁰⁷: Da Bergpredigt bzw. Feldrede einen ähnlichen Rahmen aufweisen (vgl. Mt 4,24–5,2 par. Lk

der die Theologie Jesu in systematischer Weise zusammengefaßt ist. Diese Epitome stellt eine Komposition dar, sorgfältig aus Sprüchen Jesu, zusammengestellt, die nach thematischen Lehrgegenständen von ausschlaggebender Bedeutung gruppiert sind. Die Funktion ist dementsprechend die, daß die Epitome den Jesusjünger mit den theologischen Hilfsmitteln versieht, die derjenige benötigt, der sich anschickt, ein Jesustheologe zu werden. (...) Um es pointiert zu sagen: Die Bergpredigt ist nicht bloß »Gesetz«, dem einfach Gehorsam zu erweisen ist, sondern Theologie im engeren Sinne, die intellektuell angeeignet und innerlich verarbeitet werden soll, um sie dann schöpferisch weiterzuentwickeln und in den konkreten Lebenslagen anzuwenden“ (15). Mit der Kritik an diesem Ansatz setzt er sich in: Sermon 73–76, auseinander.

¹⁰⁴ Vgl. Sermon 71: Seit Augustins Auslegung wird von der Bergpredigt als einer Rede gesprochen. „This classification is, however, not satisfactory. *Sermo* is too broad a category, and it takes its clues from the SM in the Gospel of Matthew, which is secondary. Matthew makes the SM the first of the great »speeches« set into the framework of his narrative.“ Betz weist darauf hin, dass Matthäus die Bergpredigt als οἱ λόγοι bzw. als διδαχή bezeichnet.

¹⁰⁵ Vgl. u.a. W. CARTER, *Contemporary Scholarship 189–191*; CH. E. CHARLSTON, *Betz on the Sermon on the Mount – A Critique*, CBQ 50 (1988), 47–57; G. N. STANTON, *The Origin and Purpose of Matthew's Sermon of the Mount*, in: *Tradition and Interpretation in the New Testament*, FS E. E. Ellis, hg. v. G. F. Hawthorne u. O. Betz, Grand Rapids, MI u. Tübingen 1987, 181–192, jetzt in: DERS., *A Gospel for a New People* (s.o. Anm. 71) 307–325; K. SNODGRASS, *A Response to H. D. Betz on the Sermon on the Mount*, BR 36 (1991), 88–94; P. HOFFMANN, *Betz and Q*, ZNW 88 (1997), 197–210, U. LUZ, Mt I⁵ 258, vgl. a. die Rezensionen von D. C. ALLISON, JBL 117 (1998), 136–138; I. BROER, ThLZ 125 (2000), 1152–1155.

¹⁰⁶ Vgl. Origin 185f. Gegen die von Betz behauptete Minimal-Christologie der Bergpredigt, verweist STANTON (187f) mit Recht auf 5,11 (ἐνεκεν ἐμοῦ), 5,17 (Jesus als Erfüller der Tora) und 7,21–23 (Jesus als eschatologischer Richter). Alle diese Stellen bezeugen das „christologische Präferenzkriterium“, wie es im ganzen Matthäus-Evangelium vorliegt (vgl. CH. LANDMESSER, *Jüngerberufung 150*).

¹⁰⁷ Vgl. dazu auch H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount and Q: Some Aspects of the Problem*, in: *Gospel Origins and Christian Beginnings*, FS J. M. Robinson, hg. v. J. E. Goehring u.a., Sonoma, Calif. 1990, 19–34, jetzt in: DERS., *Synoptische Studien* (s.o. Anm. 100), 249–269.

6,17–20a bzw. Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10), ist es s.E. sicher, dass auch Q dazwischen eine Art Rede oder ‘Predigt’ hatte („In some form, therefore, Q must have contained a sermon“ [Sermon 43]).¹⁰⁸ Diese ‘Ur-Rede’ wurde dann in zwei Richtungen weitergeformt, indem das gemeinsame Material zur Grundlage von zwei katechetischen Einheiten wurde, die zwar *demselben Zweck* (Unterweisung von solchen, die durch die Missionspredigt gewonnen wurden), aber zwei *grundverschiedenen* Adressatenkreisen galten: Während die mt Bergpredigt jüdische Konvertiten belehren sollte, richtete sich die lk Feldrede an neugewonnene Gläubige aus der griechisch-paganen Welt:

„My hypothesis is, therefore, that the two *epitomai* of the SM and the SP were created by the early Jesus movement, one (the SM) to instruct converts from Judaism, the other (the SP) to instruct those coming from a Greek background. The hypothesis can indeed explain the peculiar parallels and differences that exist between the SM and the SP. On the one hand, using the fundamental teachings of Jesus, the SM argues throughout for these teachings in terms of Jewish theology. On the other hand, the SP uses the same fundamental teachings and argues for them in terms of Greek ideas. While exposition of Torah and worship are found on the one side, Greek maxims, proverbs, imagery, and ideas are found on the other.“¹⁰⁹

Das Ergebnis ist jeweils ein in sich geschlossenes kompositorisches Ganzes¹¹⁰, gestaltet von „presynoptic authors/redactors“ (Sermon 44). Wohl das überraschendste Ergebnis bei Betz ist, dass er *beide Reden auf eine einzige Autoren-Gruppe zurückführt*:

„Both Sermons come from the same origin, presuppose the same authors originally, and had as their common purpose from the beginning to serve as teaching material for different constituencies of disciples.“¹¹¹

Bergpredigt und Feldrede bilden damit zwei selbständige Texteinheiten auf einer gemeinsamen Grundlage. Die beiden unterschiedlichen Bearbeitungen fanden auf dem Weg über zwei verschiedene Q-Sammlungen (= Q^{Mt} bzw. Q^{Lk}) jeweils *unverändert* ihren Weg in das betreffende Evangelium.

¹⁰⁸ Vgl. The Sermon on the Mount and Q 266f, wo diese Rede als „Q Sermon“ bezeichnet wird.

¹⁰⁹ Sermon 88.

¹¹⁰ Vgl. Sermon 43: „... the SM and the SP represent two substantially different elaborations of in part the same materials (...) As elaborations, the SM as well as the SP have an *independent integrity of their own*, compositionally, functionally, and theologically“ (Hhg. R.D.). Vgl. dazu auch BETZ’ Aufsatz: The Sermon on the Mount in Matthew’s Interpretation (s.o. Anm. 100).

¹¹¹ Sermon 86f. Er verweist dazu auf die Aufteilung der Missionsaufgabe zwischen Petrus und Paulus bzw. zwischen Mission unter Juden und unter Heiden (Gal 2,1–10). Das in 1Kor 9,19–23 geschilderte Prinzip („den Juden ein Jude...“) ist in den beiden Fassungen der ‘Ur-Rede’ gleichsam literarisch fassbar.

„I assume that the Gospels of Matthew and Luke incorporated separate versions of Q, which, even before their incorporation, had undergone a process during which they had also been subjected to modifications (Q^{Matt} and Q^{Luke}). That Q^{Matt} and Q^{Luke} share a great deal of material and roughly the same order means that at some earlier stage they must have come from a common source (Q). This hypothesis would explain why Q^{Matt} included the SM, while Q^{Luke} included the SP. Assuming this hypothesis, one can conclude that, prior to their incorporation, the SM and the SP existed in written form as independent textual units. In other words, the SM and the SP existed first as separate compositional units before they were incorporated into Q^{Matt} and Q^{Luke}. For their material they drew on the same pool of sayings of Jesus that Q drew on, so that in some instances a double representation of sayings resulted in Q^{Matt} and Q^{Luke} on the one hand, and in the SM and the SP on the other hand.“¹¹²

Nicht völlig eindeutig scheint mir bei Betz die Frage des Verhältnisses der beiden Reden zu Q zu sein. Stand am Anfang eine Ur-Q-Fassung, die eine frühe Form der Rede enthielt (von mir als ‘Ur-Rede’ bezeichnet), aus deren Material in der beschriebenen Weise von derselben Trägergruppe zwei verschiedene katechetische *Epitomai* ausgearbeitet wurden?¹¹³ Für den Fortgang der Entwicklung müsste man dann aber zusätzlich annehmen, dass auch ‘Ur-Q’ in irgendeiner Weise weiter tradiert wurde. D.h., um die Mitte des 1. Jh.s gab es nach Betz in Jerusalem drei Dokumente mehr oder weniger nebeneinander: ‘Ur-Q’ mit einer Rohform der Rede, Bergpredigt und Feldrede, die beide Stoffe aus ‘Ur-Q’ übernahmen, aber diese ergänzten und für die eigenen Zwecke umgestalteten. Weiter muss man annehmen, dass die

¹¹² Sermon 8, vgl. DERS. The Sermon on the Mount and Q 269: „All things considered, the evidence of the SM and the SP as well as the results of modern scholarship on Q favor the solution that the evangelists Matthew and Luke obtained their respective »sermons« from the version of Q available to them, Q^{Matt} and Q^{Luke} respectively.“

¹¹³ Vgl. einerseits Sermon 43, wonach in Q eine Rede gestanden haben muss (s.o. Anm. 108), und andererseits Sermon 44: „Rather than alterations of an already existing text, the SM and the SP constitute independent elaborations of a common stock of material.“ Es gibt demnach zwar eine Rede in Q, aber sie dient nicht als Vorlage, sondern nur als Materialgeber. Gleichwohl werden später die daraus entstandenen Reden (Bergpredigt bzw. Feldpredigt) wieder an die Stelle in Q eingefügt, wo ursprünglich die ‘Ur-Rede’ gestanden hat, die allerdings nicht als Vorlage gedient haben darf, obwohl man annehmen muss, dass die späteren Q^{Mt}- bzw. Q^{Lk}-Redakteure die Verwandtschaft zwischen der ursprünglichen Rede und ihren Neuformulierungen erkannten und sie darum durch dieselben ersetzten. Sie wurden also, wenn ich Betz richtig verstehe, an der Stelle unverändert wieder eingefügt, an der einst die ‘Ur-Rede’ stand, die zu ihrer Entstehung zumindest eine Grundlage lieferte.

Vgl. a. ebd. 559f über die Herkunft von Mt 7,24–27 par. Lk 6,47–49: ob die Vorlage dazu aus “original” Q stammt, sei nicht mehr zu beantworten „since whatever version the “original” Q/Sermon had the SM and the SP have reworked in completely different ways. At any rate, the two expanded versions that became part of Q/Matt and Q/Luke then contained the different forms of the double parable. The SM and the the SP must have taken over their versions of the parable either from the earlier version of Q or from the oral tradition. Which was the case is no longer discernible, but the origin in the earlier Q-version is more likely.“ Wenn aber ‘Ur-Q’ so eine prägende Gestalt besass, dann ist die Vorstellung von davon völlig isolierten Reden wenig überzeugend.

beiden Reden eine Zeit lang selbständig und unbeeinflusst vom übrigen Q-Stoff überliefert wurden, ehe beide in einem zweiten Schritt (erst durch die Evangelisten oder schon vorher?) wieder mit – nun allerdings ebenfalls differierenden – Q-Fassungen verbunden wurden, *ohne dabei allerdings redaktionellen Veränderungen unterworfen gewesen zu sein*.¹¹⁴ M.E. operiert Betz mit zwei variierenden Modellen: Im einen Fall ist davon auszugehen, dass Bergpredigt und Feldrede unabhängige Texte blieben, die Matthäus bzw. Lukas neben ihren jeweiligen Q-Texten besaßen. Als sie dann in Q die ‘Ur-Rede’ fanden, hätten sie die inhaltlichen Berührungen mit den ihnen vorliegenden Reden entdeckt und beide hätten dann, aber unabhängig voneinander, dieselbe Idee gehabt, nämlich die ‘Ur-Rede’ durch die ihnen vorliegende Bergpredigt bzw. Feldrede zu ersetzen, wobei wiederum beide unabhängig voneinander an diesen Reden keinerlei redaktionelle Eingriffe vorgenommen hätten (wohl aber am übrigen Q- und Markus-Stoff).

Diese – falls ich sie richtig verstanden habe – abenteuerliche Hypothese scheint mir die Version zu sein, die Betz in seinem großen Kommentar zu den beiden Reden voraussetzt, während der Aufsatz über „The Sermon on the Mount and Q“ auch noch die Möglichkeit offenlässt, dass die beiden Reden schon vor den Evangelisten wieder in zwei unterschiedliche Q-Fassungen gelangten¹¹⁵ und aus diesen von Matthäus und Lukas in ihre Evangelien übernommen wurden, wobei auch in diesem Fall beide Reden keinerlei Veränderungen erfahren haben sollen. Ganz unabhängig von der Problematik auch dieser Annahme (denn wieso ändern Matthäus und Lukas am Markus-Text und den übrigen Q-Bestandteilen, aber an den beiden Reden als Teilstück von Q nicht?) ist dann zu betonen, dass die beiden Evangelisten die Reden *nicht* als selbständige Einheiten vorfanden, sondern als Teil ihrer jeweiligen Q-Fassung. Aber wie gesagt, ich bin nicht sicher, ob Betz so verstanden werden will.

Die Schwierigkeit dieser Hypothesen ist, dass Betz sie nicht mit einer nachvollziehbaren historischen Entwicklung verbindet. Sein Verweis auf Jerusalemer Judenchristen in der Mitte des 1. Jh. n.Chr., die zunächst

¹¹⁴ Schon diese Annahme ist schwierig: Wenn es wirklich diese Art von Q-Wachstum gab, wie sie BETZ hier voraussetzt (vgl. The Sermon on the Mount and Q 269: „The SM and the SP were joined with Q at an advanced stage of development of Q. This fits with the growth of Q by inclusion of new materials, a kind of collection of collections“), dann ist es wenig plausibel, dass in einer sich so stark verändernden Sammlung wie Q ein so großer Text wie die Bergpredigt ohne Veränderungen übernommen und zumindest über einige Zeit tradiert wurde.

¹¹⁵ So auch in: The Sermon on the Mount in Matthew’s Interpretation 272, zu den beiden Q-Fassungen: „When they were included in the Gospels of Matthew and Luke, they were at an advanced stage of development and contained one of the sermons, the SM in Q^{Matth} and the SP in Q^{Luke}“

gemeinsam die vorliegende ‘Ur-Rede’ bearbeiteten (wohlgemerkt: ohne Christologie, aber mit dem Ziel der Jünger-Belehrung), um für die Gemeindegruppen der „Hellenisten“ und „Hebräer“ (vgl. Apg 6,1) eine Lehrgrundlage zu haben, reicht m.E. nicht aus. Sie setzt zudem voraus, dass diese Gemeindegemeinschaften völlig unbeeinflusst von der christologischen Entwicklung blieben (sieht man von der Ablehnung der Kyrios-Christologie einmal ab), wie sie in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen zu erkennen ist.

Verstehbar ist dieses kühne Hypothesengebäude m.E. nur, wenn man sich klar macht, *wogegen* Betz sich mit seiner Interpretation wendet. Ein Abschnitt in dem Aufsatz über „The Sermon on the Mount in Matthew’s Interpretation“ erscheint hier aufschlussreich. Hier stellt er die Frage, wie Matthäus die Bergpredigt komponiert haben könnte, die doch so „thoroughly Jewish in theology and thus different from his own theology“ sei (276). Die Antwort kann s.E. nur sein, dass dann auch Matthäus als ein Jude angesehen werden müsse („it is then only consistent that those who attributed the SM to Matthew’s authorship also regard the evangelist as a Jew“), oder gar als „a converted rabbi or scribe, or perhaps even the repentant and converted tax collector of Matt. 9:9; 10:3“ (ebd.). Eine solche Beschreibung des Autors ist für Betz jedoch unvereinbar damit, dass Matthäus ein erkennbar christlicher Theologe ist:

„These scholars must minimize the fact that Matthew was a Christian theologian, writing at the end of the first century, whose theology was not based on the Jewish Torah but on the salvific death and resurrection of Jesus Christ. It is inconceivable, however, that an author for whom the separation between Judaism and Christianity was a historical fact and who advocated the inclusion of Gentiles in the church by baptism without ever mentioning circumcision, would compose a text that is pre-Christian in language and theology“ (ebd.).

Warum der erste Evangelist dann überhaupt ein solcherart „vorchristliches“ Dokument in sein Evangelium aufnahm, wäre immerhin zu fragen. Entscheidend ist jedoch, dass Betz ganz offenbar indirekt¹¹⁶ gegen die oben unter 2. aufgezeigte Entwicklung Stellung beziehen will, die das Matthäus-Evangelium als Ganzes innerjüdisch zu verorten sucht. Da aber der Hauptbeleg für dieses jüdische Verständnis des ersten Evangeliums die Bergpredigt und hier wiederum insbesondere Mt 5,17–19 ist, gilt es, diesen argumentativ zu entkräften. Dem dient m.E. die Sonderstellung, die die Bergpredigt durch Betz erhält. Die Fortsetzung des obigen Zitats weist in diese Richtung:

„The hermeneutical consequences are clear: Those who consider a Jewish author of the Gospel to have composed the SM will tend to interpret that Gospel as a whole in terms closest

¹¹⁶ Dass in der umfangreichen Bibliographie am Ende des Bergpredigt-Kommentars J. A. Overman u. A. J. Saldarini fehlen (ebenso wie andere Vertreter dieser Richtung, z.B. D. J. Harrington und Amy-Jill Levine), ist darum wohl kaum zufällig.

to Judaism, but this interpretation will not be capable of accomodating Matthew's Christology, soteriology, ecclesiology, and eschatology. Thus, there emerge two entirely different Matthews, depending on whether one views his theology as based on the Jewish SM or on the Christian gospel as contained in the entirety of Matthew's work."

Aus dieser klaren und eindeutigen Formulierung, die gleichsam vor die Alternative stellt: entweder eine jüdische Bergpredigt oder ein christliches Evangelium, ergibt sich ein klarer Aufgabenhorizont für die vorliegende Arbeit, indem zu prüfen sein wird, inwieweit sich Bergpredigt und Evangelium theologisch als Ausdruck *eines* Autors verstehen lassen.¹¹⁷ Dies aber stellt die Frage nach dem Autor und seinem Gesamtwerk.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 289: Für BETZ ist Matthäus der Autor, der zu zeigen vermag, wie sich die Gemeinde Jesu aus dem Judentum heraus zur „worldwide Christian community“ entwickelte. Innerhalb der Bergpredigt bilden die Verse 5,13–16 „the point of departure“, d.h. sie bilden die Legitimation für die späteren Veränderungen, die das erste Evangelium bezeugt.

§ 2 Der literarische Charakter des Evangeliums und die Predigt des Evangeliums

In den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, als die redaktionsgeschichtliche Fragestellung die Matthäus-Forschung dominierte und eine Reihe bis heute wichtiger und viel zitierter Arbeiten vorlegen konnte, entstand – vielfach aus Unbehagen an deren Dominanz – eine neue Forschungsrichtung, die zunächst keine große Beachtung fand. Diese, in der Zwischenzeit etabliert und besonders die englischsprachige Buchproduktion zum Matthäus-Evangelium seit den neunziger Jahren stark beeinflussend, lässt sich schwer unter einen Oberbegriff fassen, weil in ihr ein vielfältiges, sich überschneidendes und ergänzendes Konglomerat von Analyse-Methoden und Texttheorien zur Anwendung gelangt.¹¹⁸ Die hier sichtbare Vielfalt spiegelt auf ihre Weise die postmoderne Pluralität wider, die jeder und jedem erlaubt das auszuwählen, was ihm oder ihr sinnvoll erscheint. Nicht selten kommt es dabei zu sehr individuellen Kombinationen verschiedener texttheoretischer Ansätze, so dass *cum grano salis* gesprochen jede Arbeit ihre eigene Methodentheorie und entsprechend eine eigene Methodik besitzt. Das führt dazu, dass diese Studien untereinander nur schwer vergleichbar sind. Der dadurch erweckte Eindruck einer gewissen Beliebigkeit ist für die Rezeption zusätzlich erschwerend.¹¹⁹

¹¹⁸ Eine einheitliche Terminologie für die differierenden Methoden ist nicht erkennbar und wird es wohl auch in Zukunft nicht geben, da die Vielfalt Programm ist. In den neueren Methodenbüchern zum Neuen Testament wird meist mit den Stichworten Kompositionskritik (bzw. -analyse), Narrative Analyse bzw. Exegese und Rezeptionsästhetik (oft auch Reader-Response-Criticism) o.ä. gearbeitet. Eine uneinheitliche Terminologie findet sich auch bei den Vertretern dieser Methode selbst, vgl. J. D. KINGSBURY, *Matthew as Story*, Philadelphia 1986, ²1988: in seinem Vorwort zur 2. Auflage charakterisiert er sein Buch als „a study in literary, or narrative, criticism“ und bezeichnet „narrative criticism“ als die neue Unterdisziplin der Evangelienforschung. Die Überschrift des ersten Kapitels lautet gleichwohl: „Understanding Matthew: A Literary-Critical Approach“ (1). Vgl. als knappen Überblick und erste Einführung in Vorzüge und Probleme P. MÜLLER, „Verstehst du auch, was du liest?“ Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darmstadt 1994, 120–147; TH. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg u.a. 1998, 68–75; TH. A. SCHMITZ, *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*, Darmstadt 2002.

¹¹⁹ Zu unterscheiden sind zwei Hauptströmungen: 1. *Textorientierte Methoden*, bei denen vom Text her gefragt wird. Dazu gehören die narrative (*narrative criticism*) und die rhetorische Analyse (*rhetorical criticism*, bei der wiederum die Analyse auf Grund der Anwendung klassischer rhetorischer Kategorien [und von daher grundsätzlich im Bereich der historischen Analyse bleibend, wenngleich die Textpragmatik im Mittelpunkt steht] von der *New Rhetoric* zu unterscheiden ist, die den historischen Zeitbezug methodisch außer Kraft

Als ein durchgängiger Zug der neuen Fragestellungen kann gleichwohl gelten, dass ein Unbehagen im Umgang mit den etablierten diachronen Auslegungsmethoden, insbesondere der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung¹²⁰, den Ausgangspunkt bildete. In bewusster Abkehr von der traditionellen Exegese gilt die Aufmerksamkeit fast ausschließlich *dem vorliegenden Text in seiner Endgestalt und seinem eigenen Recht*.¹²¹ Im Bereich der Synoptiker-

setzen will), d.h. die Frage nach dem erzählenden Gerüst und Verlauf der Interaktion der handelnden Personen einerseits ebenso wie die *vom Text* vorgesehenen und durch Erzählsignale generierte Rezeption. Eine gute Einführung in die meist außerdeutschen Ansätze bieten: J. ZUMSTEIN, Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt, VuF 41 (1996), 5–27; G. SCHUNACK, Neue literaturkritische Interpretationsverfahren in der anglo-amerikanischen Exegese, VuF 41 (1996), 28–55; E. V. MCKNIGHT, Der hermeneutische Gewinn der neueren literarischen Zugänge in der neutestamentlichen Bibelinterpretation, BZ 41 (1997), 161–173, vgl. a. The New Literary Criticism and the New Testament, hg. v. ders./E. Struthers Malbon, Valley Forge, Penn. 1994; E. J. SCHNABEL, Rhetorische Analyse, in: Das Studium des Neuen Testaments (s.o. Anm. 60), 307–324 (Lit.).

2. Die literarische Rezeptionskritik bzw. -ästhetik, deren Schwerpunkt auf den *Textrezipienten* liegt (und somit mit dem *rhetorical criticism* Überschneidungen aufweist), ist ausführlich dargestellt und kritisch gewürdigt in M. MAYORDOMO-MARIN, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel Matthäus 1–2, FRLANT 180, Göttingen 1998, 11–195; DERS., Rezeptionsästhetische Analyse, in: Das Studium des Neuen Testaments (s.o. Anm. 60), Band 2: Exegetische und hermeneutische Grundfragen, BWB 8, Wuppertal u. Giessen 2000, 33–58.

¹²⁰ Sie steht aber zugleich den literaturkritischen Fragestellungen am nächsten, weshalb sich in den methodischen Einleitungen entsprechender Arbeiten auch häufig genaue Abgrenzungen gegenüber der Redaktionskritik finden, vgl. z.B. R. A. EDWARDS, Matthew's Narrative Portrait of Disciples. How the Text-Connoted Reader is Informed, Harrisburg, Penn. 1997, 1–3.

¹²¹ Vgl. M. MAYORDOMO-MARIN, Anfang 16f.19 u.ö., sowie die selbstkritische Bemerkung von HANS WEDER im Editorial zu VuF 41 (1996), Heft 1, das sich den neueren literaturwissenschaftlichen Methoden in der Auslegung des NTs widmet. Er schreibt: „Zwar müßte die Interpretation des Neuen Testaments sich auf die Auslegung der Texte konzentrieren, ihr faktischer Vollzug läßt aber erkennen, daß sie sich statt dessen oft auf die Produktionsbedingungen der Texte konzentriert, auf die Intention des Autors, auf die Welt der Adressaten, auf Überlieferungsprozesse hinter den Texten. Zwar ist theoretisch klar, daß diese Beschäftigung mit den Hintergründen nur um eines besseren Verständnisses der Texte willen gerechtfertigt und sinnvoll ist, aber faktisch hat sich *ein Ungleichgewicht zugunsten des Hintergrundes* ergeben. Die präzise Wahrnehmung des Gesagten, die genaue Erkenntnis des konkreten Textes, hat in exegetischen Arbeiten bisweilen nicht den Stellenwert, den man ihr wünschen würde“ (Zu diesem Heft 1; [Hhg.RD]). Es ist allerdings zu fragen, ob die Intention des Autors wirklich nur zum *Hintergrund* eines Textes gehört. Mit dem Wechsel von der Literar- und Redaktionskritik zur Literaturkritik wiederholte sich im Bereich der Evangelienexegese, was in den Literaturwissenschaften in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jh. ebenfalls als Protest gegen die Vorherrschaft literarhistorischer Fragestellungen, die die Bedeutung von Texten primär aus ursächlichen Faktoren (Verfasser, Verfasserintention, historischen, psychologischen und sozialen Umstände der Textentstehung etc.) ableitete, entstanden war (sog. *New Criticism*). Kritisiert wurde die Suche nach einem „Sub-Text“, für den der vorhandene Text nur eine Art Vehikel darstellt, vgl. G. SCHUNACK, Interpretations-

Exegese ist vor allem der letztgenannte Punkt von Bedeutung, denn er markiert am deutlichsten die Abkehr von der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung: Indem die Aussageintention eines Textes oder Autors nicht länger in erster Linie von dem her bestimmt wird, was ihn von den synoptischen Seitenreferenten *unterscheidet*, ist der entscheidende Schritt dazu getan, nicht nur sein Sondergut und seine (mutmaßlichen) redaktionellen Veränderungen zu untersuchen, sondern das von ihm hinterlassene, als Ganzes gestaltete Werk „with its own integrity“¹²² zu würdigen. Von daher ist auch gelegentlich in der Literatur von werkimmanenten Methoden zu lesen.¹²³

Den Übergang zwischen den beiden Forschungstraditionen markiert für das Matthäus-Evangelium Jack Dean Kingsbury, der, ausgehend von der Redaktionsgeschichte zum Wegbereiter des *literary criticism* in der Forschung zum ersten Evangelium geworden ist.¹²⁴ In seiner Auseinandersetzung mit Frans Neirynck über die Struktur des Matthäus-Evangeliums bemerkt er

verfahren 30–36. Von W. K. WIMSATT jr. u. M. C. BEARDSLEY kommt die inzwischen geflügelte Warnung vor dem „intentionalen Trugschluss“ („intentional fallacy“), wonach „die Bedeutung eines Werkes ... identisch [sei] mit der Intention des Autors“, vgl. dazu D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, JSNT.S 42, Sheffield 1990, 34f; M. MAYORDOMO-MARIN, Anfang 175–177. Als knapper Überblick u. erster Einstieg eignet sich hervorragend P. WENZEL, Art. *New Criticism*, Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie [fortan abgekürzt als: MLLK], hg. v. A. Nünning, Stuttgart u. Weimar 1998, 397–399.

In der literaturwissenschaftlichen Forschung schwingt das Pendel derzeit jedoch wieder zurück und der *Autor* rückt wieder stärker in den Focus, vgl. E. KLEINSCHMIDT, *Autorschaft. Konzepte einer Theorie*, Tübingen 1998, außerdem die beiden Kongressbände: *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, hg. v. F. Jannidis u.a., *Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur* 71, Tübingen 1999; *Autorschaft. Positionen und Revisionen* [DFG-Symposium 2001], hg. v. Heinrich Detering, *Berichtsbände Germanistische Symposien* 24 (DVjs-Sonderband), Stuttgart u. Weimar 2002. Einen guten Überblick und eine Kritik am Konzept des „intentionalen Trugschlusses“ bieten T. KINDT u. H.-H. MÜLLER, *Was war eigentlich der Biographismus – und was ist aus ihm geworden? Eine Untersuchung*, in: *Autorschaft* (s.o.) 355–375, vgl. außerdem N. CH. WOLF, *Wie viele Leben hat der Autor? Zur Wiederkehr des empirischen Autor- und des Werkbegriffs in der neueren Literaturtheorie*, ebd. 390–405.

¹²² D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story* 13.

¹²³ Vgl. E. V. MCKNIGHT, Gewinn 165. Die Anwendung des *narrative criticism* auf biblische Stoffe nahm seinen Ausgangspunkt beim Markus-Evangelium, als D. RHOADS und D. MICHIE damit experimentierten, das Markus-Evangelium wie eine »short story« zu lesen und zu interpretieren, vgl. DIES., *Mark As Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982 u. dazu G. SCHUNACK, *Interpretationsverfahren* 42f; etwas früher unternahm W. H. KELBER, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979, den Versuch eines narrativen Kommentars, wobei auch die Art der Kommentierung dem narrativen Genus verpflichtet ist. Zur Schwierigkeit eines solchen Unterfangens s. SCHUNACK, ebd. 46f.

¹²⁴ Vgl. D. B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story*, der in seiner „Introduction“ (13–51) eine durchaus kritische Darstellung dieses neuen Methodenkanons im Hinblick auf die Evangelienexegese gibt u. sich zugleich darum bemüht, sie mit den herkömmlichen Methoden in ein Verhältnis zu setzen (vgl. a. 259).

in einer autobiographischen Anmerkung: „The truth of the matter, however, is that following the publication of my doctoral dissertation (*The Parables of Jesus in Matthew 13* [London and Richmond, Va.: SPCK and John Knox, 1969]), I abandoned the redaction-critical view that the best way to approach Matthew was through Mark.“¹²⁵ An die Stelle der Abweichungen von den Quellen tritt die „unified narrative“:

„As a unified narrative, Matthew invites the reader or interpreter to concentrate precisely on the gospel story being told. In this respect, literary-critical method differs noticeably from the historical-biographical, the form-critical, and the redaction-critical approaches to Matthew. Interpreters taking one or the other of these approaches have tended to regard the gospel story chiefly as a source from which to obtain information about historical, social, or religious realities that existed beyond the boundaries of the story in the »real world« of the first century. Thus, uppermost in the minds of certain nineteenth- and early twentieth-century proponents of the historical-biographical approach was the use of Matthew to establish a factually sound portrait of the life and ministry of the historical Jesus. Following World War I, form critics viewed Matthew as a compilation from which to derive sayings or stories of Jesus that could be made to provide a sketch of the rise and development of the Gospel tradition between Easter and the time of the writing of the Gospels themselves. And in the years since World War II, redaction critics have largely scrutinized Matthew so as to reconstruct the theology of the first evangelist or the social situation of the community to which he belonged.“¹²⁶

Dieser kurze Text zeigt, inwieweit sich die neue Methodik von allen älteren Methodenschritten zu distanzieren bemüht, anstatt jeden einzelnen Schritt in seiner Berechtigung, wenn auch *begrenzten* Reichweite, zu würdigen.

Dahinter steht das erkennbare Misstrauen bzw. die Ablehnung jeglicher historischer Fragestellung, denn das Ziel aller dieser Methoden war und ist es (sie sind ja beileibe nicht ausgestorben!), ein „factually sound portrait of the life and ministry of the historical Jesus“ zu erlangen. Der dagegen erhobene Vorwurf lautet, dass damit die ‘Wahrheit’ bzw. das ‘Eigentliche’, auf das es

¹²⁵ J. D. KINGSBURY, *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, ²1989, xx Anm. 37. In dem der Neuauflage vorangestellten Vorwort (Preface ix–xxviii) geht er ausführlich auf die von ihm ausgelöste Diskussion und den weiteren Verlauf der Forschung in diesem Bereich ein. Zu seiner Auseinandersetzung mit F. NEIRYNCK und dessen Aufsatz 'Απὸ τὸτε ἤρξατο and the Structure of Matthew, *ETHL* 64 (1988), 21–59, s. ebd. xvi–xx (Zitat: xx Anm. 37). KINGSBURY wirft Neiryck vor, dass dieser darauf insistiere „that if one is to understand how Matthew has structured his Gospel, one must read Matthew’s Gospel in terms of Mark“ (xix).

¹²⁶ J. D. KINGSBURY, *Story 2*. Ähnlich abgrenzend auch D. B. HOWELL, *Matthew’s Inclusive Story* 19–23. G. SCHUNACK, *Interpretationsverfahren* 32, macht deutlich: „Sofern ... Redaktions- und Kompositionskritik das literarische Evangelium noch als veranschaulichendes Medium kerygmatischer, theologischer Gehalte oder Sachverhalte betrachten, wird dessen literarischer Charakter verkannt.“

dem Ausleger ankommt, nicht *im* sondern *hinter* dem Text gesucht wird, der Text also auf dem Weg der Auslegung ‘verbraucht’ werde.¹²⁷

Weiter verbirgt sich dahinter das Zerrbild einer Exegese, die sich selbst in die Dogmatik hinein auflöst, indem sie die aus dem Text erhobenen ‘Wahrheiten’ in ein System überführt, das dann unabhängig von den konkreten Texten ‘wahr’ ist. Dem gegenüber wollen die neuen Methoden den Text in seiner literarischen Gestalt so wahrnehmen, dass *im Text* die eigentliche Botschaft oder Aussage gefunden wird bzw. wohl noch deutlicher, dass *der Text selbst* und zwar er allein unabhängig von seinem Autor, die Botschaft ist.¹²⁸ Ob dies überhaupt in einem absoluten und nicht nur methodisch-begrenzten Rahmen möglich ist, scheint mir grundsätzlich fraglich zu sein, weil Texte aufgrund ihrer Entstehung nun einmal keine von Raum und Zeit (und anderen literarischen Quellen) ‘unabhängigen Kunstwerke’ sind, sondern zu solchen aus analytischen Gründen erst isoliert werden müssen.

Ein solches methodisches Vorverständnis gleicht dem Bemühen, das Wesen eines Kindes zu begreifen unter Absehung von der Tatsache, dass es Eltern hat, die wiederum Eltern haben usw., dass es in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort in sehr konkrete Verhältnisse hinein geboren wurde. So sehr es richtig ist, Kinder als eigenständige Wesen zu erkennen, so falsch ist es doch, dies zu verabsolutieren als hätte man damit das Kind ‘selbst’ *verstanden*.

Dass – nun wieder auf Texte bezogen – eine solche zeitweilige, methodisch kontrollierte Isolation hermeneutisch durchaus sinnvoll sein kann, sei nicht bestritten. Abzulehnen ist jedoch der damit verbundene Anspruch, nun erst und nur so dem Text gerecht zu werden. Denn auch die ahistorische Analyse eines Textes unabhängig von seinem Verfasser und den Entstehungsbedingungen gleicht einem ‘Gestell’ im Sinne Heideggers, indem der Exeget

¹²⁷ Vgl. W. ISER, Der Akt des Lesens, UTB 636, München ³1996, 13f; M. MAYORDOMOMARÍN, Anfang 13.66. Dem ist entgegen zu halten, dass die christliche Auslegung der biblischen Texte weitgehend im Kontext der Predigtarbeit zu verstehen ist: Der zu predigende Text ist zu verstehen und auszulegen, damit er gepredigt werden kann. Es wird aber immer wieder neu der *Text* gepredigt und nicht seine Kommentierung. Es wird also gerade nicht der Text zu Lasten der Auslegung ‘verbraucht’, sondern umgekehrt: Viele Auslegungen werden während der Wirkungsgeschichte eines Textes im Dienst für eben diesen Text ‘verbraucht’.

¹²⁸ S.o. Anm. 126. Welche Funktion hat dann aber der kreative Leser? Nach den dekonstruktivistischen Ansätzen konstituiert ja erst der Leser *seinen* persönlichen Sinn mit Hilfe des Textes. Ist damit aber die Problemstellung nicht einfach vom Autor auf den Leser verschoben worden, von der Vorgeschichte des Textes in seine Nach- bzw. Wirkungsgeschichte, aber nichtsdestoweniger so, dass nicht der Text allein und unabhängig redet, sondern sein ‘Sinn’ bzw. seine ‘Bedeutung’ nun eben statt von seinem Autor von seinen Rezipienten abhängig gemacht wird? Zur Kritik s.a. P. MÜLLER, Lesen 143: „Die Dekonstruktion nimmt den Selbstbehauptungswillen des Werkes nicht genügend wahr. So sehr ich die Aktivität des Lesers erkenne, kann ich es doch nicht als Intention des Lesens ansehen, von der Eigenheit einer Schrift und der Meinung eines Autors gänzlich freizukommen“ (vgl. a. 195 Anm. 138 mit weiterer Literatur zur *voluntas auctoris*).

den zu untersuchenden Gegenstand so ‘um-stellt’, wie er ihn haben will, ohne zu fragen, ob er so *ist*. Er untersucht also nicht den Text an und für sich, sondern den Text, so wie er ihn sich ‘her-gestellt’ hat, d.h. er untersucht etwas ‘Gestelltes’.¹²⁹

Auch die literaturwissenschaftlichen Methoden üben, ob sie sich dessen bewusst sind oder nicht, *Macht* über die Texte aus. Das offenbart Edgar V. McKnight, einer der Protagonisten dieser Richtung, in einem allgemeinverständlichen Vortrag (s.o. Anm. 119), in dem er abschließend einen der Vorzüge dieses neuen methodischen Instrumentariums so benennt: „Dieser leserorientierte Zugang stellt für den Leser einen Sieg dar. Die Leser sind dazu befreit, für sich selbst einen Sinn herzustellen.“¹³⁰

Der Sieg des Lesers ist jedoch – was nicht gesagt wird, weil es in der schönen neuen Welt nur noch Sieger geben darf – erkaufte durch die Niederlage des Autors, indem der Leser den Text zur Projektionsfläche seiner Bedürfnisse und Fähigkeiten macht. Er mag dadurch in der Tat „für sich selbst einen Sinn“ herstellen, aber er hat keine Gewissheit darüber, ob dies auch der Sinn des Textes ist. Dass hier postmoderne Ideale aufblitzen ist unverkennbar, doch sollte sich eine *theologische* Exegese ernsthaft fragen, ob sie damit dem Wesen der ihr aufgetragenen Texte entspricht, vor allem aber, ob es ihr so gelingt, dem Leser oder Hörer des Evangeliums die *Gewissheit* zu geben, dass sein Leben mit dem Gottes unverrückbar verschränkt ist.¹³¹ Das aber ist eine zentrale Aufgabe neutestamentlicher Theologie und wird es auch bleiben, solange in Theologie und Kirche die Inkarnation Gottes in der Gestalt Jesu von Nazareth als historisches Ursprungsphänomen des christlichen Glaubens geglaubt wird. Grundüberzeugung und konstitutiv dafür ist, dass die erzählte Welt der Evangelien keine ‘neue’ Welt neben oder außerhalb der

¹²⁹ M. Heidegger hat diese Terminologie auf den Umgang des Menschen mit der Natur durch die Technik angewandt, sie lässt sich m.E. jedoch auch auf die literaturwissenschaftlichen Methoden übertragen, vgl. DERS, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962; für die Theologie fruchtbar gemacht hat diesen Ansatz G. HUNTEMANN, *Provozierte Theologie in technischer Welt*, Wuppertal 1968. Auch die Intertextualität der allermeisten Texte, gewiss jedoch der biblischen Texte, widerspricht einer solchen verabsolutierenden Autonomisierung eines einzelnen Textes.

¹³⁰ Der hermeneutische Gewinn 172. Zur Kritik an dieser martialischen, gegen den Autor gerichteten Sprache vgl. B. TEUBER, *Sacrificium auctoris*. Die Anthropologie des Opfers und das postmoderne Konzept der Autorschaft, in: *Autorschaft* (s.o. Anm. 121), 121–141 (vgl. besonders 124f, wo Teuber darauf hinweist, dass dem Konzept vom Tod des Autors diesem eine quasi-religiöse Erlöserfunktion zugeschrieben wird; s. dazu auch: F. MARX, *Heilige Autorschaft? Self-Fashioning-Strategien in der Literatur der Moderne*, in: ebd. 107–120).

¹³¹ Röm 8,38f; vgl. K. LEHMKÜHLER, *Glaubensgewißheit – kann es sie im Zeitalter des Pluralismus geben? Zu Peter L. Bergers »Ökumene der Unsicheren«*, *Zeitwende* 71 (2000), 147–163 (hier auch ältere Lit. z. Thema, u.a. von E. Jüngel u. W. Pannenberg); U. H. J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 105f.

‘real world’ konstituiert, sondern eine Geschichte erzählt, die sich als reales Geschehen in dieser Welt ereignete (wenngleich in ihrer Bedeutung diese transzendierend)¹³² und zu der außer Jesus und seinen Jüngern auch Matthäus und die Leser und Ausleger des Evangeliums bis ins 21. Jahrhundert gehören.¹³³ Gegen dieses als monistisch oder positivistisch geschmähte Weltverständnis¹³⁴ erhebt sich die Forderung nach literarischen Eigenwelten:

„To approach Matthew’s Gospel as a unified narrative, however, is to attend to the very story it tells. When one reads Matthew, one temporarily takes leave of one’s familiar world of reality and enters into another world that is autonomous in its own right. This world, which possesses its own time and space, is peopled by characters and marked by events that, in varying degrees, are extolled or decried in accordance with this world’s own system of values. By inhabiting this world one experiences it, and having experienced it, one leaves and returns, perhaps changed, to one’s own world.“¹³⁵

Allein dieser *story*-Welt gelten jedoch die Bemühungen des narrativen *literary criticism* in seinen verschiedenen Facetten und Arbeitsschritten. Auch das wird an den Arbeiten von Kingsbury deutlich, die hier exemplarisch diskutiert werden sollen.¹³⁶

¹³² Vgl. U. SCHNELLE, Auf der Suche nach dem Leser, VuF 41 (1996), 61–66 (65f): „Der Wirklichkeitsbezug neutestamentlicher Texte konstituiert sich nicht erst durch die Rezeption der Hörer/Leser, sondern sie verweisen auf eine Wirklichkeit außerhalb ihrer selbst.“ Ähnlich äußert sich auch G. THEISSEN, Evangelischreibung 389 Anm. 1, über den „reader-response criticism“: „Alle diese ... an der Endgestalt des Textes orientierten Methoden können jedoch nicht davon absehen, daß die Texte geschichtlich entstanden sind: Sie sind Ergebnisse eines »Wachstumsprozesses« und beziehen sich auf eine historische Situation.“

¹³³ Vgl. dazu das narratologische Modell von GÉRARD GENETTE, der Erzählung, Geschichte und Narration so unterscheidet, dass die *Erzählung* die sprachliche Wiedergabe der *Geschichte* darstellt. *Narration* bezeichnet dabei den „produzierenden narrativen Akt sowie im weiteren Sinne“ die reale oder fiktive Situation, „in der er erfolgt“ (Die Erzählung UTB 8083, München 1994 [21998], 16). Genette beschränkt sich in seiner Analyse auf die Beziehung zwischen Erzählung, Geschichte und Narration, die von der Geschichte übermittelten Inhalte sind dabei zwar außer acht gelassen, aber damit gerade nicht negiert oder für obsolet erklärt. Es ist ein methodisch begrenztes narratologisches Modell und steht darum nicht in Konflikt zur historischen Analyse der Geschichte, sondern hilft ihr. Vgl. zu Genette auch J. ZUMSTEIN, Narrative Analyse 7–18. Zu einer positiven Würdigung als Modell bei der Analyse von „historischen Erzählungen“ s. ebd. 14.

¹³⁴ Vgl. E. J. SCHNABEL, Rhetorische Analyse 310 (unter Verweis auf Ch. Perelman u. Lucie Olbrechts-Tyteca).

¹³⁵ J. D. KINGSBURY, Story 2. Zum letzten Satz notiert Kingsbury einen Hinweis auf BORIS USPENSKY, dessen Buch: A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form, Berkeley 1973, immer wieder zitiert wird.

¹³⁶ Vgl. außerdem die Dissertationen seiner Schüler D. R. BAUER, The Structure of Matthew’s Gospel. A Study in Literary Design, JSNT.S 31 (= Bible and Literature Series 15), Sheffield 1988 u. M. A. POWELL, The Religious Leaders in Matthew’s Gospel: A Literary-Critical Study, Ph.D. diss., Union Theological Seminary in Virginia, 1988. Vor allem Letzterer arbeitete mit einschlägigen Veröffentlichungen an dem Thema weiter und Herausgeber der Festschrift für Jack Dean Kingsbury (1999), sowie – zusammen mit D. R. Bauer – von:

1. Das Matthäus-Evangelium als story

In seinem Buch „Matthew as Story“ ist die grundsätzliche Orientierung bereits im Titel manifest, methodisch ist sie erstmals in seinem Buch „Matthew. Structure, Christology, Kingdom“ von 1975 zu greifen. Es enthält eine Reihe von Aufsätzen, die er zwischen 1973 und 1975 veröffentlicht hat.¹³⁷ Ziel des Buches war, ein zutreffendes Verständnis der matthäischen *Heilsgeschichte* aufgrund der *Erzählstruktur* des Evangeliums zu gewinnen (1), die nach Kingsbury den Schlüssel zur matthäischen Theologie liefert, d.h. in diesem frühen Buch ist noch immer eine extratextuelle und eminent theologische Fragestellung leitend. Dabei grenzt er sich gegen die bisherigen Versuche ab, das Evangelium aufgrund der jeweils eine der großen Reden Jesu abschließenden, gleichlautenden Wendung καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους ... (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) zu gliedern, d.h. er wendet sich gegen eine an den Reden orientierte Erzählstruktur.¹³⁸ Die zweite Abgrenzung erfolgt gegenüber denen, die das Matthäus-Evangelium durch die Herausstellung eines Leitthemas gliedern wollen. Dazu zählt er alle thematischen und heilsgeschichtlich orientierten Gliederungsvorschläge, obwohl er selbst ebenfalls eine heilsgeschichtliche Konzeption vertritt.¹³⁹ In seinem eigenen Ansatz dominiert jedoch die

Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies, SBL Symposium Series 1, Atlanta, GA 1996. In ihrer „Introduction“ (1–25) geben die beiden Autoren einen guten Überblick über die Entwicklung der narratologischen Exegese in ihrer Anwendung auf Matthäus (4–13). Unbestritten ist ihnen, dass „the most prominent figure“ dabei eben Kingsbury ist (9). Zu einer Liste von Powells Aufsätzen s. die Bibliographie ebd. 418f.

¹³⁷ S.o. Anm. 125. Zu den bibliographischen Angaben der Aufsätze s. ebd. xxvii (Preface to the First Edition). Sie wurden für das Buch überarbeitet.

¹³⁸ Structure xiii.2–5; D. R. BAUER, Structure 26–35. KINGSBURY and BAUER führen diesen Ansatz auf B. W. BACON zurück: The ‘Five Books’ of Matthew against the Jews, The Expositor 15 (1918), 56–66; DERS., Studies in Matthew, London 1930. Bacon sah in der Fünfteilung die Arbeit eines zum Christentum konvertierten Rabbis, der gegen die Gesetzlosigkeit seiner Gemeinde im Evangelium ein neues Gesetzbuch für sie in Anlehnung an den Pentateuch vorgelegt habe. Doch hat bereits FRANZ DELITZSCH 1853 mit seiner Abhandlung „Die pentateuchische Anlage des Matthäus-Evangeliums nach dem Vorbilde der Thora“ (in: Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien. Erster Theil. Das Mattheus-Evangelium. Leipzig 1853, 53–112) ausführlich das Konzept eines matthäischen Pentateuchs entwickelt, wenn auch noch nicht an den Redeeinheiten, sondern inhaltlichen Übereinstimmungen orientiert, vgl. 60f: Mt 1,1–2,15 entspreche der Genesis, 2,16–7,28 dem Exodus, Kap. 8+9 Leviticus, 10–18 Numeri und 19ff dem Deuteronomium. Allein schon die ungleiche Verteilung spricht gegen diesen Versuch, der dennoch als Wegbereiter für alle bis in die Gegenwart anhaltenden Versuche eine pentateuchische Struktur für das Matthäus-Evangelium aufzuweisen angesehen werden kann. Zu anderen Modellen einer Gliederung des Aufbaus (chiastisch, geographisch) s. KINGSBURY, Structure xiii; D. R. BAUER, Structure 22–26.36–40.

¹³⁹ J. D. KINGSBURY, Structure 1f. Als *Gegenkonzept* seiner Ansicht eines „topical outline“ nennt er in erster Linie die Autoren, die dem Matthäus-Evangelium eine *heilsgeschichtliche*

Erzählstruktur diese theologische Konstruktion, und wird nicht, wie er es seinen Vorgängern vorwirft, als ein theologisches Konzept des *Evangelisten* auf das Evangelium angewandt.¹⁴⁰ Dies erklärt auch die starke Rezeption von Kingsbury in der literaturwissenschaftlich orientierten Exegese, weil er mit seiner Kritik – damals noch ohne intensive theoretisch-methodische Reflexion – auf ein Prinzip aufmerksam machte, das für diese neue Denkrichtung grundlegend ist, nämlich weg von einer meist nur hypothetisch rekonstruierbaren *Autorintention*, die sich ‘hinter’ dem Text verbirgt, und hin zum gegebenen Text mit der Erwartung, dass darin alles enthalten ist, was zu seiner Erschließung nötig ist.

Nach Kingsbury hat das Aufkommen des „literary, or narrative, criticism“ dazu geführt, die Frage nach der thematischen Gliederung *entscheiden* zu können, indem nach dem zu Grunde liegenden „Plot“ der *story* gefragt wird. Diesen findet er im *Konflikt zwischen Jesus und Israel* (das durch seine ‘Führer’ repräsentiert ist), dessen Lösung Kreuz und Auferstehung darstellt. Alle Versuche, die Mitte bzw. das Zentrum des Matthäus-Evangeliums unabhängig von diesem Plot und seiner Lösung zu finden, sieht er zum Scheitern verurteilt:

„Thus, any salvation-historical or geographical approach leading one to find the culmination of Matthew’s Gospel at a point other than the death (and resurrection) of Jesus can quickly be dismissed. Similarly, the untenability of both the Baconian and the chiasmic approaches also becomes apparent: The chiasmic approach misguidedly finds the center of Matthew’s Gospel in either chapter 11 or chapter 13; and Bacon’s approach suffers from the twin defects that, as a matter of principle, it subordinates narrative to discourse and, correspondingly, erroneously identifies not the death of Jesus but his great discourses, especially the Sermon on the Mount, as the climactic feature of the Gospel.“¹⁴¹

schichtliche Konzeption zuweisen. Dazu zählt er die damals aktuellen deutschen redaktionsgeschichtlichen Arbeiten von Trilling, Strecker und Walker, aus dem englischsprachigen Bereich W. G. Thompson u. J. P. Meier, vgl. *Structure* xiiiif.25–27; D. R. BAUER, *Structure* 45–54; D. B. HOWELL, *Inclusive Story* 55–78. Zu H. Frankemölle s. J. D. KINGSBURY, *Structure* 37–39; mit ihm zusammen als *Vertreter eines zweistufigen heilsgeschichtlichen Schemas* wird Kingsbury seinerseits dargestellt von D. B. HOWELL 78–92, der nun über Kingsbury hinaus das Hauptaugenmerk auf den impliziten Leser richtet (vgl. 86–89 seine Kritik an Kingsbury).

¹⁴⁰ Vgl. *Structure* 25: „The upshot of their work is that each in his own way has advanced the thesis that *Matthew’s concept of the history of salvation, not the topical outline per se*, is the chief principle by which he organized the materials of his Gospels“ (Hhg.RD.). Allerdings gilt auch für die von Kingsbury kritisierten Entwürfe, dass sie sich das Thema der Heilsgeschichte vom *Text des Evangeliums* geben ließen, das sie dann mit dem Autor Matthäus verbanden.

¹⁴¹ *Structure* xiv. KINGSBURY räumt ein, dass die großen Redeeinheiten „are a highly significant feature of Matthew’s Gospel“, aber dies zu entdecken sei das eine, sie *über* die Erzählung zu stellen jedoch das andere: „The thing to observe, however, is that their place is »within«, not »above« or »apart from«, the narrative“ (ebd.).

Seinen eigenen Ausgangspunkt bildet dagegen die Einsicht, dass mit den beiden gleichlautenden Wendungen ἀπὸ τότε ἤρξατο in 4,17 und 16,21 das Evangelium eine deutliche dreiteilige Struktur aufweist: Die Beschreibung der *Person* Jesu („The Person of Jesus Messiah“ 1,1–4,16), sein öffentliches *Wirken* („The Proclamation of Jesus Messiah“ 4,17–16,20), das wiederum in zwei Epochen unterteilt werden kann (4,17–11,1: „Jesus’ ministry to Israel“; 11,2–16,20: „Israel’s response to Jesus“, vgl. Structure x) und abschließend *der Gang nach Jerusalem und die Passionserzählung* („The Suffering, Death, and Resurrection of Jesus Messiah“).¹⁴² Kingsbury versteht das Evangelium demnach als *eine* Erzählung (*story*), die anhand einer dreifachen „topical outline“ entfaltet wird (vgl. Structure xii.xxvi), wobei 4,17 und 16,21 den Leser auf die zwei „most important turning points of the story“ aufmerksam machen.¹⁴³ Entscheidend an dieser Bestimmung des Evangeliums als *story* ist die *Integration der Redeeinheiten in die Erzählstruktur*, diese also nicht umgekehrt das Gliederungsprinzip für die erzählenden Teile darstellen.¹⁴⁴ Das hat für das Gesamtverständnis des Evangeliums in der Tat weitreichende Folgen, denn es ist die Person des Messias Jesus, des Sohnes Gottes, die durch das Medium des Evangeliums *erzählt* wird. Dagegen betonten die Studien, die ihren Ausgangspunkt bei den fünf Redeeinheiten nahmen, fast immer die didaktisch-paränetische Funktion des Evangeliums in Form einer neuen Tora, wie immer dieselbe inhaltlich bestimmt wurde. Die textinternen Zusammenfassungen in 24,14; 26,13, vgl. 4,23; 9,35, die das Wirken von Jesus unter das Leitmotiv „Evangelium (vom Königreich)“ subsumieren, bleiben dabei unbeachtet. Es ist nach Kingsbury die falsche Gliederung der Exegeten, die aus dem Evangelium ein Gesetzbuch machte.¹⁴⁵

Verbunden mit dieser dreifachen Erzählstruktur ist Kingsburys heilsgeschichtliche Konzeption, die er im Unterschied zu Trilling, Strecker, Walker u.a. jedoch nicht in einer *dreifachen Periodisierung* der Geschichte durch den Evangelisten sieht, sondern in einer *zweifachen*, nämlich die Zeit Israels und die Zeit Jesu, letztere von der Geburt bis zur Parusie reichend. Ein eigenes

¹⁴² Vgl. Structure xxxvi.9.161: die einleitenden Verse 1,1; 4,17; 16,21 dienen als „superscriptions“ des nachfolgenden Stoffes.

¹⁴³ Als Kritiker seines Ansatzes nennt er u.a. U. LUZ, Mt I 16 (xiii Anm. 7). Zur Abgrenzung gegenüber anderen Gliederungsstrukturen s. ebd. xv–xix. Ihnen wirft er in der Regel vor, dass sie zu wenig auf „formal indicators found in the text itself“ achteten, wie er sie in 4,17 und 16,21 meint gefunden zu haben (xv, vgl. 7–9).

¹⁴⁴ Vgl. Structure xivf: „To repeat, significant as the great discourses of Jesus are, they are not the central element of Matthew’s Gospel; instead, they are firmly embedded within the story Matthew tells of Jesus’ life.“ So auch K. SYREENI, Making 75–119, vgl. 82: „The story and teaching of Jesus belong together and make the whole of the Gospel.“

¹⁴⁵ Vgl. Structure 4f.

Zeitalter der Kirche lehnt Kingsbury ab.¹⁴⁶ Dem Zeitalter Jesu korrespondiert die auf die Kirche beschränkte, aber universalen Anspruch erhebende Königsherrschaft Gottes und der christologische Titel „Sohn Gottes“¹⁴⁷, die Parusie dagegen bringt den Menschensohn, das letzte Gericht und die universal sichtbare und verwirklichte Gottesherrschaft.

Im Gefolge von Kingsbury entstanden abweichende narratologische Analysen, die aber gleichfalls vom *story*-Charakter des Matthäus-Evangeliums ausgehen und damit von der Einbettung der Reden in den Erzählduktus. Ihnen zu eigen ist gleichfalls ein dreiteiliger Aufbau, Differenzen bestehen insbesondere in der Abtrennung des letzten Teiles.

H. J. Combrink teilt in 1,1–4,17 („the setting“), 4,18–25,46 („the complication“) und 26,1–28,20 („the resolution“)¹⁴⁸, während D. O. Via, Jr. den 2. Abschnitt erst mit 27,34 enden lässt und seine drei Teile mit „initial state“, „process“ und „goal“ ebenfalls sehr formal benennt.¹⁴⁹ Davon abweichend versucht F. Matera nachzuweisen, dass das Evangelium eine Abfolge von „kernels“ besitze, die jeweils von „satellites“ umgeben seien und gemeinsam mit diesen die „narrative blocks“ bildeten. Er erkennt als solche Erzähleinheiten 1,1–4,11; 4,12–11,1; 11,2–16,12; 16,13–20,34; 21,1–28,15; 28,16–20.¹⁵⁰

Kingsbury weist zu Recht darauf hin, dass diesen Modellen eindeutige textinterne Hinweise fehlen (Structure xv), und so verwundert es nicht, dass sich seine Einteilung unter denen, die mit dem Instrumentarium des *literary criticism* arbeiten (aber nicht nur bei diesen), als am Überzeugendsten erwies und zahlreiche Anhänger fand.¹⁵¹ Gleichwohl besitzt auch die von Bacon inspirierte, an den fünf Reden orientierte Einteilung weiterhin gewichtige

¹⁴⁶ Vgl. Structure xxvi.27–37.163: „Matthew, unlike scholars today, does not distinguish between the pre-Easter proclamation of Jesus and the post-Easter proclamation of the church. On the contrary, his great concern is to underline the continuity that he holds exists between the message of the earthly Jesus and the message of his church.“ Zu dieser Diskussion s.a. K. SYREENI, Making 114–119.

¹⁴⁷ Für KINGSBURY ist Sohn Gottes „the most comprehensive title Matthew employs: it embraces every facet of the “life of Jesus” from conception, birth, infancy, and ministry to death and resurrection and exaltation“ (Structure xxvii).

¹⁴⁸ The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative, TynB 34 (1982), 61–90.

¹⁴⁹ Structure, Christology, and Ethics in Matthew, in: Orientation by Disorientation: Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism, FS W. A. Beardsless, hg. v. R. A. Spencer, Pittsburgh 1980, 199–215.

¹⁵⁰ The Plot of Matthew’s Gospel, CBQ 49 (1987), 233–253.

¹⁵¹ Vgl. die Liste von Autoren, die seine Einteilung ganz oder modifiziert übernommen haben in: Structure xvf Anm. 24; außerdem CH. LANDMESSER, Jüngerberufen 6–9.30–33, der in 4,17 und 16,21 ebenfalls Überschriften sieht, aus denen die „Dreiteilung des Evangeliums“ ablesbar ist (33). Zur Kritik an der einseitigen Orientierung an dieser Struktur s. K. SYREENI, Making 107–114.

Fürsprecher¹⁵², ebenso wie die traditionelle, auf eine Gesamtstruktur ganz verzichtende Auslegung.¹⁵³

In seinem zweiten Werk, *Matthew as Story*, verteidigt Kingsbury den gewählten Ansatz und vertieft ihn durch weitere Beobachtungen zur Menschensohn-Thematik, der Funktion der Redeeinheiten, sowie den Handelnden der Erzählung neben Jesus: seine Widersacher („The Antagonists of Jesus“), seine Jünger und schließlich die Gemeinde des Matthäus.¹⁵⁴ Theoretischer Ausgangspunkt für Kingsbury ist die Unterscheidung Seymour Chatmans in „Story and Discourse“.¹⁵⁵

Als „story“ gilt dabei die »erzählte Geschichte«. Sie ist das, *was* man erzählt, im Unterschied zur »Erzählung« („discourse“) als der Weise, *wie* man die Geschichte erzählt. Eine vollständige narratologische Analyse umfasst beide Ebenen: Die *story* wird befragt nach Temporalität, Handlung, Akteuren und Erzählrahmen, der *discourse* dagegen nach den Modi, die der Erzähler einsetzt, um das Berichtete zu einer Erzählung zu formen. Es geht also um die Mittel der narrativen Rhetorik: Welche Perspektive vertritt der (textinterne) Erzähler und wie versucht er dieselbe zu vermitteln.¹⁵⁶

Angewandt auf das Matthäus-Evangelium heißt dies:

„The »story« of Matthew is of the life of Jesus from conception and birth to death and resurrection. The »discourse« of Matthew is the means whereby this story of Jesus' life is

¹⁵² Zu nennen ist hier in erster Linie der Kommentar von DAVIES/ALLISON, vgl. aber D. C. ALLISON, *Matthew: Structure, Biographical Impulse and the Imitatio Christi*, in: *The Four Gospels* 1992, FS F. Neirynck, 3 Bde., hg. v. F. van Segbroeck u.a., BEThL 100, Leuven 1992, II 1203–1221, wo er einen am Wechsel von Erzählung („narrative“) und Rede („discourse“) orientierten Aufbau vertritt.

¹⁵³ Vgl. die Kommentare von W. WIEFEL; J. A. OVERMAN u. unten § 3 Anm. 3.

¹⁵⁴ Erkennbar am Aufbau des Buches: Das erste Kapitel dient der Analyse des Evangeliums als „story“, dann folgen drei Kapitel zu den drei Teilen der matthäischen *story*. In fünf weiteren thematischen Kapiteln werden anschließend die oben genannten Themen abgehandelt.

¹⁵⁵ So der Titel seines Hauptwerks. Der Untertitel zeigt allerdings bereits die Problematik, die sich aus der Übertragung auf die Evangelien ergibt: *Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca NY 1993 (urspr. 1978).

¹⁵⁶ Vgl. J. ZUMSTEIN, *Narrative Analyse* 17; G. SCHUNACK, *Interpretationsverfahren* 39. In etwas anderer Terminologie liegt diese zweifache Analyse der Arbeit von MARLIES GIELEN zu Grunde (s.o. Anm. 61), die in ihrer Analyse der Konfliktgeschichte zwischen Jesus und Israel anhand „der religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes“ (als dem zentralen *plot* der *story*) für jede behandelte Perikope drei „Kommunikationsniveaus“ unterscheidet. Dabei entspricht das „Kommunikationsniveau 1“ der erzählten Welt (d.h. der *story*), während „Kommunikationsniveau 2 ... sich auf die Ebene der erzählenden Figuren“ bezieht (d.h. den *discourse*), „wobei die Kommunikation zwischen fiktivem Erzähler und fiktivem Adressaten erfolgt“ (19). Sie belässt es aber nicht dabei, sondern fügt als „Kommunikationsniveau 3“ die Beziehung „zwischen realen Autor und realen Erstlesern“ ein, in der sie eine diachrone Analyse vorlegt und damit ein gelungenes Beispiel für die Verbindung von synchron-textorientierten und diachron-historischen Methoden vorlegt (23).

told. In simple terms, the »story« is »what« is told, whereas the »discourse« is »how« the story is told.“¹⁵⁷

Die Frage danach, *wie* eine Geschichte erzählt wird, führt mit einer gewissen Notwendigkeit über die rhetorische Erzählanalyse zu der Frage nach den Personen oder dem Kreis, *dem* eine Geschichte in einer bestimmten Weise erzählt wird. Aber damit nicht genug: Wenn eine Geschichte *für* jemand erzählt wird, um damit bei dem Rezipienten etwas auszulösen oder zu bewirken (denn dazu sind die rhetorischen Mittel gebraucht), dann ist nicht nur nach dem Leser und der von ihm erwarteten Reaktion zu fragen (das ist dann der Schritt zum *Reader-Response Criticism*, s.u. 2.2), sondern auch nach dem *Autor*, der für den *discourse* seiner *story* verantwortlich ist.

Um diesen Rückgriff auf die Autorintention vermeiden zu können, wird in der literaturwissenschaftlich orientierten Exegese – allerdings nicht bei Kingsbury – dem intratextuellen Erzähler ein »impliziter Autor« zur Seite gestellt (definiert als *intentio operis*), der allein aufgrund und innerhalb des Textes selbst kommuniziert und ohne den Text nicht existent ist.¹⁵⁸ Es ist die in der Tiefenstruktur des Textes verborgene Intention, die dieser künstlichen Figur zugeschrieben und als für die Erzährrhetorik verantwortlich gedacht wird, indem sie „die Beurteilung des Textes durch den Leser schweigend und indirekt lenkt“, weshalb der implizite Autor auch häufig als „das moralische Zentrum“ gilt.¹⁵⁹ Er ist als ein über- und vorgeordnetes Prinzip von dem (möglichen) intratextuellen Erzähler, der mit einer eigenen Stimme im Text zu Wort kommt, zu unterscheiden¹⁶⁰, doch erweist sich gerade diese Doppelung als Hauptkritikpunkt, weshalb Ansgar Nünning das *anthropo-*

¹⁵⁷ J. D. KINGSBURY, Story 3.

¹⁵⁸ Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 80–97 (Exkurs 1: Der „implizite Autor“). Das Aufkommen dieses narratologischen Konzepts sei nur zu verstehen „auf dem Hintergrund der Verbannung des historischen Autors durch die Hauptvertreter des anglo-amerikanischen New Criticism“ (81). H. ANTOR definiert (in: Art. Autor, impliziter, MLLK 29) den impliziten Autor als „personalisierte Version einer Abstraktion, nämlich der Vorstellung, die sich der Leser bei der Lektüre des Textes von dessen Autor, vom »Erfinder« des Erzählers, und von dessen Wertesystem macht“. Zur Anwendung auf das Matthäus-Evangelium s. D. B. HOWELL, Inclusive Story 161–203; R. A. EDWARDS, Portrait (s.o. Anm. 120), wobei beide Arbeiten erkennen lassen, dass der eigentliche Skopus auf dem impliziten Leser liegt.

¹⁵⁹ H. ANTOR, Autor 29.

¹⁶⁰ Die Konzeption vom impliziten Autor und – dadurch angeregt – auch vom impliziten Leser (s.u. 2.) bildet in gewisser Weise den Versuch, die drei klassischen Elemente des Kommunikationsmodells (Sender – Medium – Empfänger) *in* den Text selbst zu legen, vgl. das Modell von SEYMOUR CHATMAN bei M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 84. Damit ist zwar die Autonomie des Textes formal gewahrt, allerdings unter Verlust der theoretisch unaufhörlichen Interaktion von drei *unabhängigen* Beteiligten, die mit je eigenem Recht und Anspruch an dem durch den Text vermittelten Kommunikationsgeschehen teilhaben. Es wird aber abschließend (s.u. 3.2) zu fragen sein, ob für *die* Evangelien das dreiteilige Modell überhaupt hinreichend die Kommunikation *des* Evangeliums zu erklären vermag.

morphisierte Konzept des impliziten Autors ablehnt bzw. durch ein von der Textstruktur bestimmtes Konzept ersetzen will.¹⁶¹

Für die biblische Exegese *kann* die Unterscheidung von historischem Verfasser, intratextuellem Erzähler und implizitem Autor als methodischer Schritt für bestimmte Texte durchaus sinnvoll sein, weil in der Tat nicht immer eindeutig ist, ob der textinterne Erzähler dieselben Werturteile propagiert wie sein Erzeuger bzw. er ein ungewolltes Eigenleben entwickelt.¹⁶² Es ist auch von vornherein möglich, dass der reale Verfasser seine Botschaft als Gegenentwurf zu der des textinternen Erzählers entwickelt und *e contrario* ans Ziel gelangt. Das ist jedoch nur möglich, wenn er die 'wahre' Botschaft seines Textes so dem Text encodiert, dass der Leser dies auch gegen den Erzähler entdecken kann. In diesem Fall ist es die Lesersteuerung über den impliziten Autor, die an das erwünschte Ziel führt. Nur: auch dann bleibt die Intention des *historischen* Verfassers bestehen, der den impliziten Autor kreiert und diesen den Leser auf das gewünschte Ziel hinlenken lässt.¹⁶³ Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen *historischem Autor* und *textinternen Erzähler* leuchtet als heuristische Aufgabe dagegen unmittelbar ein, wengleich auch sie in der Exegese keineswegs selbstverständlich ist.

Ein gutes Beispiel dafür ist 4Esra und seine Wirkungsgeschichte. Gestaltet als autobiographischer Text ist der textinterne *Erzähler* Esra (vgl. 1,1 u.ö.; das Buch ist durchgängig als Bericht in der 1. Person Singular geschrieben). Erst im letzten Vers, in der zweiten Hälfte von

¹⁶¹ A. NÜNNING, Renaissance eines anthropomorphisierten Passepartouts oder Nachruf auf ein literaturkritisches Phantom? Überlegungen und Alternativen zum Konzept des *implied author*, DVfLG 67 (1993), 1–25. Zur Kritik s.a. M. GIELEN, Konflikt 20–22.

¹⁶² So kann etwa die doketische Inanspruchnahme des Johannes-Evangeliums als Folge der textinternen Erzählstruktur (und d.h. eben als Erzeugnis des impliziten Autors) verstanden werden, die dem eigentlichen Anliegen des historischen Verfassers diametral entgegen läuft; selbst eine Zuschreibung des vierten Evangeliums an Kerinth war – wengleich aus anderen Gründen – möglich, vgl. M. HENGEL, Die johanneische Frage, WUNT 1/67, Tübingen 1993, 26–28, zur Vorliebe der Valentianer für dasselbe s. ebd. 37–51. Das vierte Evangelium hat in dieser Hinsicht sehr viel mehr Beanspruchungen und Infragestellungen erdulden müssen als die Synoptiker, obwohl auch diese keinen Verfasser angeben. Der Grund dafür liegt in der Art und Weise der Erzählung, d.h. der »implizite Autor« des vierten Evangeliums ist schwerer mit (s)einem historischen Verfasser in Einklang zu bringen, als dies bei den Synoptikern der Fall ist.

¹⁶³ Das betont F. JANNIDIS, Zwischen Autor und Erzähler, in: Autorschaft (s.o. Anm. 121), 540–556: „Die Sprache der Erzählinstanz, ihr Weltwissen, ihr Esprit, ihre Intelligenz und ihr Humor ... werden der Erzählinstanz als direkt qualifizierende Merkmale mit Symptomqualität zugeschrieben. Es ist offensichtlich unsinnig, sie in dieser Form dem Autor zuzuschreiben, da der Autor ja seine Erzählinstanz relativ beliebig wählen kann. Aber tatsächlich nur relativ, nämlich zur eigenen Kompetenz. Im Regelfall bildet der jeweilige Grad der Autorkompetenz die Grenze dessen, was die Erzählinstanz an Merkmalen hat. Die Erzählinstanz kann nicht eine andere Sprache sprechen, mehr Wissen haben, dauerhaft witziger und intelligenter sein als der Autor“ (548f). Vgl. dazu auch ANNE BOHNENKAMP, Autorschaft und Textgenese, in: ebd. 62–79.

14,47, nachdem Esra berichtete, wie er alles aufgeschrieben hat, wechselt die Perspektive und ein zweiter Erzähler in der 3. Person berichtet vom Ende Esras. Die Schwierigkeit in der Auslegung des Buches bestand bzw. besteht bis heute darin, dass die Intention des historischen Verfassers (zumindest nach der überzeugenden Analyse durch Egon Brandenburger) nicht über das ganze Buch hinweg mit der des Erzählers Esra übereinstimmt, d.h. der zu Beginn eingeführte Erzähler vertritt nicht in allen Dingen die Position des Verfassers, sondern wird dazu erst im Laufe des Buches gebracht. Der Verfasser lässt also seinen Erzähler die Phasen durchlaufen, die er auch von seinen Lesern erwartet oder erhofft. Dazu schreibt Brandenburger: „Daß der Autor am Gesetz verzweifelte oder gescheitert sei, daß also der 4Esr die Ohnmacht des Gesetzes lehre, kann man wiederum nur behaupten, weil man den Verfasser mit jenem Seinsverständnis verwechselt, gegen das er seine Apokalypse richtet.“¹⁶⁴ Das abgelehnte „Seinsverständnis“ ist jedoch dasselbe, das der Erzähler anfangs vertritt, während das geforderte am ehesten als das des impliziten Autors gewertet werden könnte. Dieser ist dann aber in seiner Intention nur noch undeutlich vom historischen Verfasser abzugrenzen.

Im Gegensatz dazu sind in den Evangelien intratextueller Erzähler und impliziter Autor in ihrer Absicht (und damit in ihrer Einwirkung auf den Leser, was zugleich ihre Erkennbarkeit durch denselben bedeutet) identisch, da beide dasselbe Wertesystem besitzen.¹⁶⁵ Eine Unterscheidung ist darum nur begrenzt sinnvoll, gleichwohl nicht völlig wertlos. Der intratextuelle Erzähler bei Matthäus ist beispielsweise dadurch gekennzeichnet, dass er sich aus dem Text heraus den Lesern zuwendet, indem er sie direkt anspricht und sich damit sowohl in der erzählten als auch in der empirischen Welt als präsent und kompetent zu erkennen gibt. Das beste Beispiel hierfür ist Mt 24,15 (par. Mk 13,14), der Appell aus dem Text heraus (als Stimme des Erzählers): „Wer das liest, der merke auf!“¹⁶⁶ Damit gibt der Erzähler zu verstehen, dass er auf der Seite Jesu steht und die erzählte Geschichte für seine Adressaten handlungsleitende Bedeutung besitzen soll. Gleichzeitig gilt aber auch, dass der *historische Verfasser* mit den Zielen des Erzählers übereinstimmt.

Wenn aber alle drei Erzählinstanzen dasselbe Ziel besitzen, was trägt dann eine solche Unterscheidung aus? Die Antwort ergibt sich m.E. aus der Beobachtung, dass „die narratologische Erforschung der Evangelien ... übereinstimmend das Bild eines allwissenden und zuverlässigen Erzählers für alle

¹⁶⁴ E. BRANDENBURGER, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4.Esrabuches, AThANT 68, Zürich 1981, 148–157 (153). Zu solchen Verwechslungen vgl. schon Quintilian, Institutio Oratoria II 17,5 (erwähnt bei M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 93 Anm. 233).

¹⁶⁵ D. B. HOWELL, Inclusive Story 165: „The lack of distance between the two means that both narrator and implied author espouse the same system of values in Matthew.“

¹⁶⁶ Auch in der Zeitangabe „bis zu diesem Tag“ in 27,8; 28,15 verlässt der Erzähler die erzählte Welt und äußert sich im Hinblick auf die empirische Welt der extratextuellen Erzähladressaten, vgl. D. B. HOWELL, Inclusive Story 166.

vier Evangelien¹⁶⁷ zeichnet, d.h. der implizite Autor besitzt einen auktorialen Mehrwert, der nicht ohne Abstriche auf den *historischen* Verfasser übertragen werden darf, der sich zwar als kompetent und zuverlässig erkennen lassen will, dessen 'Allwissenheit' jedoch ein erzählerisches Moment und keine persönliche Eigenschaft ist. Aber auch der *intratextuelle Erzähler*, der sich sowohl in der erzählten wie der empirischen Welt als präsent erweist, gibt sich gerade dadurch als Teil *beider* Welten aus und ist damit auch ihren Begrenzungen unterworfen. Einzig der implizite Autor (der von den beiden anderen Erzählinstanzen nicht getrennt, wohl aber unterschieden werden kann) ist keiner Beschränkung unterworfen und damit 'Gott'. Es stellt sich also die Frage, ob die literaturwissenschaftliche Chiffre des impliziten Autors nicht der Platzhalter für das ist, was theologisch als Inspiration bezeichnet wird, und der implizite Autor damit in einem letzten Sinn der Heilige Geist ist (vgl. 2Tim 3,16f: Die hier genannte Funktion der inspirierten „Schrift“ deckt sich auffällig mit den Anliegen des ersten Evangeliums). Auch wenn man, wie es in Fortschreibung des ursprünglichen Konzepts des impliziten Autors häufig geschieht, diesen als *Imaginationsleistung des Lesers aufgrund des Textes* versteht¹⁶⁸, ist für die Evangelienexegese diese Gleichsetzung sinnvoll. Sie erklärt einerseits, wieso der historische Verfasser und der intratextuelle Erzähler mit dem impliziten Autor übereinstimmen und zugleich leiten diese

¹⁶⁷ M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 97, mit entsprechenden Belegen Anm. 247. Zu Matthäus vgl. D. B. HOWELL, *Inclusive Story* 166–168: Der Erzähler in der dritten Person mit einem übergeordneten Standpunkt eignet sich am besten „for a narrative which is ostensibly historical“ (167). Es bleibt aber festzuhalten, dass ein intratextueller Erzähler im Matthäusevangelium nirgends wirklich Kontur gewinnt.

¹⁶⁸ Vgl. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 91f (unter Verweis auf G. GENETTE) u. 95, wo er seine eigene Position beschreibt. Er schlägt vor, unter dem Terminus des impliziten Autors das Bild zu verstehen, dass sich die jeweiligen Rezipienten vom Autor eines Textes durch die im Text angelegten Hinweise bilden (95). Der heuristische Wert eines solchen Konzeptes wäre, „daß es hilft, deutlich zwischen einem »realen« und einem »aus dem Text erhobenen« Autor zu unterscheiden“. Einschränkend fügt er jedoch gleich hinzu: „Der Unterschied zwischen beiden kann aber nicht absolut gesetzt werden, denn es ist immerhin die Sprache des realen Autors, die uns die Fahrten für die textuelle Autorengestalt gibt“ (ebd.). Im Hinblick auf die Inspirationslehre wäre der letzte Satz dann allerdings umzudrehen, indem „die textuelle Autorengestalt“ den realen Autor leitete. Dass die frühen Rezipienten in den Evangelien einen göttlichen Autor erkannten (bzw. aufgrund der Lektüre imaginierten), spricht für dessen Vermögen (konnte doch der historische Verfasser darauf verzichten, sein Werk durch Aufweis eines göttlichen Beistandes bei der Abfassung zu legitimieren). Vgl. dazu auch die Überlegungen von U. H. J. KÖRTNER, dass „der von den biblischen Texten *implizite* Leser ein vom Geist Gottes *inspirierter* Leser ist“, d.h. auch er sieht die Möglichkeit, die traditionelle Inspirationslehre im Rahmen der Leseerfahrung neu zur Sprache zu bringen (Der inspirierte Leser 16).

beiden (nachgeordneten!) Erzählinstanzen den »Leser« dazu an, nach dem eigentlichen »Autor« zu fragen.¹⁶⁹

2. Rezeptionsästhetik und der »implizite Leser«

Der nächste Schritt der literaturwissenschaftlichen 'Befreiungsgeschichte' von der Herrschaft des Autors wandte sich, ausgehend von der rhetorischen Erzählanalyse, konsequenterweise dem Rezipienten bzw. Adressaten zu, der in der Regel als Leser des Textes bestimmt wurde, weshalb dieses Analyseverfahren häufig als *Reader-Response Criticism* bezeichnet wird.¹⁷⁰ Entstanden in den siebziger Jahren hat es sich seit den achtziger Jahren zunehmend auch in der exegetischen Diskussion etabliert. Damit wurde der Leser, nachdem er von der Autorintention emanzipiert worden war, nun zunehmend auch von der Textintention 'befreit', indem am Ende dieser Entwicklung nicht länger der Sinngehalt des Textes seine Rezeption bestimmt, sondern der Leser dem Text das entnimmt, was sich ihm durch seine *individuelle Situation* als bedeutsam einprägt bzw. noch radikaler, was er ihm entnehmen *will*. Damit ist nicht nur der historische Autor der Folgen (und Früchte) seines Textes beraubt (oder im Falle einer negativen Wirkungsgeschichte: entlastet), sondern auch der Text selbst: was immer jemand aus ihm macht, liegt allein in der Verantwortung des Rezipienten.¹⁷¹

Dabei sind allerdings zwei Schulrichtungen zu unterscheiden: Der *Reader-Response Criticism* (oder Rezeptionsästhetik) als einem kontrollierten, inter-

¹⁶⁹ Wie sich dieser »implizite Autor« zu Wort melden kann, belegt eindrucksvoll ein Zitat des italienischen Regisseurs Pier Paolo Pasolini, der in einem Interview gefragt wurde, ob sein Film über das Matthäus-Evangelium, den er aufgrund einer besonderen Lektüre-Erfahrung mit dem Text gedreht hatte, ein marxistisches Werk sei. Darauf antwortete Pasolini: „Ich würde Ihnen gerne sagen können: ja, es ist ein marxistisches Werk, aber ich kann es nicht sagen. Ich glaube zwar, daß es das in meinem Bewußtsein als Autor ist, und als ich das Matthäusevangelium gelesen habe, habe ich es als Marxist gelesen, wie sollte ich es sonst lesen? (...) meine Lektüre des Evangeliums konnte nur die eines Marxisten sein, aber gleichzeitig (...) gab es diese irrationale Faszination des Göttlichen, die das ganze Evangelium bestimmt. Das ganze Evangelium ist bestimmt von diesem ganz anderen Sinn, den ich ihnen als Marxist nicht erklären kann und den Sie auch nicht erklären können“ (zit. b. Ulrike BRAUNER, Pier Paolo Pasolini: Il Vangelo secondo Matteo. Pasolinis Änderungen gegenüber Matthäus Oder: Der Hahn kräht nicht!, in: Wenn drei das Gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien, hg. v. St. H. Brandenburger u. Th. Hieke, Theologie 14, Münster 1998, 178–216 [179]).

¹⁷⁰ Vgl. J. D. KINGSBURY, Reflections on 'the Reader' of Matthew's Gospel, NTS 34 (1988), 442–460; J. FREY, Der implizite Leser und die biblischen Texte, ThBeitr 23 (1992), 266–290; G. SCHUNACK, Interpretationsverfahren 38f.48–52.

¹⁷¹ Vgl. dazu die Bemerkungen von M. MAYORDOMO-MARIN, Anfang 94f.

subjektiv kommunizierbaren methodischen Verfahren und der Dekonstruktivismus.

a) In der als Reaktion auf den *New Criticism* und seine Kritik an allen extratextuellen Faktoren entstandenen Rezeptionsästhetik wird gefragt, wie der Text, verstanden „als Netzwerk von an den Rezipienten gerichteten Appellstrukturen“¹⁷², den Leser steuert und zu einer bestimmten Haltung, Sichtweise oder Handlung animieren will. Dahinter steht die Überzeugung, dass der Text nicht *an sich* ist, sondern nur in Bezug auf seine Rezipienten und sich die Bedeutung bzw. der Sinn eines Textes nur für und am Lesenden vollzieht. Das Vorverständnis¹⁷³ bzw. der Erwartungshorizont des Lesers sind notwendige Voraussetzungen der verstehenden Aneignung. Die damit verbundene Gefahr (bzw. für den Dekonstruktivismus: die damit verbundene Chance) der völlig subjektiven Lektüre ist dabei nicht zu verkennen, da nach Wolfgang Iser der *reale* Leser die „literarische Unbestimmtheit“ des Textes „immer nur aus seinem historischen Erwartungshorizont heraus konkretisieren“ kann¹⁷⁴.

Der Autor kann diesen Prozess zwar in eingeschränktem Maß durch den textimmanenten »impliziten Leser« beeinflussen, der gleichsam den vom Autor intendierten Idealleser prädisponiert¹⁷⁵, so dass er in die Lage versetzt

¹⁷² H. ANTOR, Art. Rezeptionsästhetik, MLLK 458–460 (459).

¹⁷³ Hier macht sich der Einfluss von H.-G. GADAMERS Aufweis von der Notwendigkeit eines positiven Vorverständnisses bemerkbar, da ein solches kreativ auf die Rezeption des Textes wirkt, vgl. DERS., Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen ⁵1986, 270–312; außerdem J. FREY, Leser 278f.

¹⁷⁴ H. ANTOR, Rezeptionsästhetik 459, vgl. DERS., Art. Unbestimmtheit, literarisch, MLLK 548. Das Konzept besagt, dass „fiktionale Texte in ihren Bestandteilen nie völlig bestimmt im Sinne einer einzig möglichen interpretativen Realisierung, Aktualisierung oder Konkretisierung sind“. Das Kunstwerk gilt dabei als „prinzipiell unfertig“, weil es „erst noch durch den Akt der Konkretisation im Sinne der Aktualisierung potentieller Elemente vollendet werden“ muss. Vgl. a. W. ISER, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, Konstanzer Universitätsreden 28, Konstanz ⁴1974 (¹1974; auch in: Rezeptionsästhetik, hg. v. R. Warning, UTB 303, München ⁴1994, 228–252).

¹⁷⁵ Vgl. J. FREY, Leser 269f: Die Auswahl des Textrepertoires und seine Neuorganisation stellt das „Wirkungspotential“ des Textes dar, wodurch er „Aufmerksamkeit weckt, die Art des Zugangs lenkt und den Rezipienten zum Reagieren veranlaßt“. Das von Frey übernommene Zitat ist W. ISER, Der Akt des Lesens 101, entnommen (Hhg.RD.). Was hierin als Subjekt dem Text zugeschrieben ist (und damit die kursiv hervorgehobenen Verben), ist die Leistung des Autors, der dem Text sein „Wirkungspotential“ verleiht, auch wenn er die Entfaltung dieses Potentials weder bestimmen noch begrenzen kann, da der Text als Text eine Eigendynamik entwickelt: Mit PAUL RICOEUR muss grundlegend zwischen mündlicher Rede und schriftlichem Text unterschieden werden: „Was der Text bedeutet, fällt nicht mehr mit dem zusammen, was der Autor sagen wollte. Wörtliche, d.h. Text gewordene, und nur gedachte oder psychologische Bedeutung haben von nun an unterschiedliche Schicksale“, so in: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45 (28 [Hhg.Orig.]).

ist, das vom Verfasser ausgewählte und ausgebreitete Textrepertoire sachgemäß aufzunehmen und anzuwenden.

Diese Annäherung von *implizitem* und *intendiertem* Leser geht allerdings über Iser hinaus, ist in der Rezeption seines Ansatzes jedoch gelegentlich zu beobachten.¹⁷⁶ Das hängt damit zusammen, dass der von ihm eingeführte implizite Leser keine wirklich lesende Person ist, sondern ein aus der Struktur des Textes erhobenes Konzept darstellt, „durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist“. Er ist eine „strukturierte Hohlform“, mit der die „Aktualisierungsbedingungen“ (wobei die Aktualisierung die Aufgabe des realen Lesers darstellt) *vorgeprägt* werden, „die es erlauben, den Sinn des Textes im Rezeptionsbewusstsein des Empfängers zu konstituieren“.¹⁷⁷ Die durchgängig passivischen Formulierungen bei Iser verweisen auf sein Bemühen, aus diesem Konzept die Autorintention völlig fernzuhalten. Der *Text* allein ist es, der eine solche „strukturierte Hohlform“ im Sinne eines „Rollenangebot[s] des Textes“ an den realen Leser anbietet und diesem damit eine „Leserrolle“ offeriert, mit deren Übernahme er die vom Text gewollte Bewegung praktiziert.¹⁷⁸ Die Schwierigkeit der Unterscheidung von implizitem und dem vom Autor imaginierten, intendierten oder erhofften Leser hat dazu geführt, dass das gesamte Konzept des impliziten Lesers (wie das des impliziten Autors, s.o. Anm. 161) in der narratologischen Diskussion inzwischen ernsthaft in Zweifel gezogen wird.¹⁷⁹ Statt dessen wird überlegt, von der „Gesamtstruktur eines Textes“ anstelle des anthropomorphisierten Konstrukts des impliziten Lesers zu reden. Dass hinter diesem Rollenangebot des Textes (zumindest) *auch* der Autor desselben steht, bleibt aus methodischen Gründen in der Regel ausgeblendet. Für die Gesamtinterpretation eines Textes wird man jedoch von der Befragung der Autorintention nicht absehen können.

Im Übrigen ist darauf zu achten, worauf Mayordomo-Marín völlig zu recht verwiesen hat, dass das Konzept des impliziten Lesers „nicht im Mittelpunkt der Wirkungsästhetik“ und des Gesamtduktus von Iser steht.¹⁸⁰

Das schon ältere Konzept des aus vielen Einzellesern kumulativ konstruierten »Archilesers« von Michael Riffaterre, einem der Väter des *Reader-Response Criticism*, stellt einen wichtigen Ansatz dar, um der Gefahr eines

¹⁷⁶ Vgl. J. FREY, *Leser* 286; M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 68, die beide auf Umberto Eco's Konzept des „Modell-Lesers“ als Parallele verweisen. Dieser stellt zunächst ebenfalls eine „Textstrategie“ und keinen realen Leser dar, wenngleich Eco deutlicher als Iser darin den vom Autor anvisierten und erhofften *realen Leser* sieht, vgl. MAYORDOMO-MARÍN, ebd. 48f, zur verbleibenden Kritik 50f. Zur weitgehenden Gleichsetzung von idealem u. implizitem Leser s.a. D. B. HOWELL, *Inclusive Story* 209f.

¹⁷⁷ Alle Zitate aus W. ISER, Akt 61, vgl. dazu J. D. KINGSBURY, 'The Reader' 454–459; J. FREY, *Leser* 272–274; M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 66–68.

¹⁷⁸ Vgl. W. ISER, Akt 241: „Der Leser bestimmt zwar nicht, was der Sinn ist; indem er ihm jedoch die Bedingung seiner Aktualisierung schafft, vermag er das zu erfassen, was ihm zu produzieren aufgegeben war.“

¹⁷⁹ Vgl. M. WINKGENS, Art. *Leser, impliziter*, MLLK 310. M. MAYORDOMO-MARÍN, Anfang 97, kommt nach seiner ausführlichen u. würdigenden Darstellung Iser's zu dem Befund, vom impliziten Leser lediglich im Sinne des im Text codierten „Erzähladressaten“ zu sprechen, dem durch die Textstrategie eine bestimmte Rolle – und zwar vom Autor – zugeordnet ist, vgl. a. ebd. 142f.

¹⁸⁰ Anfang 68.78f.