

MATTHIAS KONRADT

Israel, Kirche
und die Völker im
Matthäusevangelium

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

215

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor

Jörg Frey

Mitherausgeber / Associate Editors

Friedrich Avemarie (Marburg)

Judith Gundry-Volf (New Haven, CT)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

215



Matthias Konradt

Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium

Mohr Siebeck

MATTHIAS KONRADT, geboren 1967; Studium der Evangelischen Theologie in Bochum und Heidelberg; 1996 Promotion; 1999 Ordination; 2002 Habilitation; ordentlicher Professor für Neues Testament an der Universität Bern.

ISBN 978-3-16-149331-7

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

978-3-16-157285-2 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 2007 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 Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Das vorliegende Buch hat eine lange Entstehungsgeschichte. Seine Anfänge reichen zurück bis zu der „Hausarbeit“, die ich im Herbst 1992 zum Thema „Israel und die Heilsgeschichte nach dem Matthäusevangelium“ im ersten theologischen Examen der Evangelischen Kirche von Westfalen anzufertigen hatte. Von da an hat mich das Thema „Israel im Matthäusevangelium“ und die Arbeit an diesem Buch kontinuierlich begleitet, zunächst nur in zweiter Reihe während meiner Assistenzzeit in Heidelberg bei Prof. Dr. Christoph Burchard, in der von 1993 bis 1996 meine Dissertation zum Jakobusbrief entstand, dann intensiver während des Vikariats von 1996 bis 1999 in Bochum. Von dem Vorhaben, die Studie zur Habilitationsschrift auszubauen, bin ich abgekommen, als Prof. Dr. Michael Wolter (Bonn) mir die Mitarbeit an einem von ihm mitinitiierten Sonderforschungsbereich ermöglichte, in deren Zusammenhang ich von 1999 bis 2002 meine Habilitationsschrift zur Gerichtsthematik bei Paulus anfertigte. Die Planung, direkt im Anschluss zügig auch das Matthäusevangelium fertigzustellen, ist mir auf erfreuliche Weise durch den im Herbst 2002 erfolgten Ruf nach Bern durchkreuzt worden.

Zu Beginn der Arbeit am Matthäusevangelium habe ich durch die Studien von Andrew Overman und Anthony Saldarini wichtige Anregungen erhalten. Im Laufe der Jahre, in denen ich mal mehr, mal weniger an diesem Buch gearbeitet habe, sind verschiedene Studien erschienen, die in wichtigen Teilbereichen meines Gesamtthemas ähnliche Interpretationsperspektiven entwickelten und weitere Überlegungen inspirierten. Zugleich sah ich die Aufgabe, die theologische Konzeption des Evangelisten zu analysieren, die das Verhältnis von Mt 10,5f und 28,19 zueinander verstehen lässt und das Verhältnis der *ecclesia* zu Israel zu bestimmen sucht, als nach wie vor nicht erledigt an. Sehr profitiert habe ich bei meiner Einarbeitung in die matthäische Theologie von den (in mehrfacher Hinsicht) großen Kommentaren von Ulrich Luz sowie von Dale C. Allison und W.D. Davies. Ich bin an vielen Punkten anderer Meinung (sonst hätte ich dieses Buch nicht geschrieben), doch ändert dies nichts daran, dass ich von diesen Kommentaren sehr viel gelernt habe – auch dort, wo ich meine, andere Wege beschreiten zu müssen. Im weiteren Sinn stehen die Genannten nur exemplarisch für den Kreis derer, die mit ihren Arbeiten zum Matthäusevangelium meine eigenen Studien bereicherten.

Dass diese Studie nun abgeschlossen werden konnte, verdanke ich der engagierten und vorzüglichen Arbeit einer Reihe von Personen, denen ich an dieser Stelle von Herzen danken möchte. Delia Richner und Esther Schläpfer haben mit viel Einsatz, Umsicht und Sorgfalt das gesamte Buch Korrektur gelesen und zahlreiche Verbesserungen vorgeschlagen; beide waren mir fer-

ner bei der Anfertigung und Korrektur des Literaturverzeichnisses behilflich. Esther Schläpfer hat sich zudem der Mühe unterzogen, die Verweise auf Quellentexte zu überprüfen; sie war mir überdies bei der Erstellung der Druckvorlage eine unschätzbare Hilfe. Roman Häfliger und Christine Rosin haben mir große Dienste bei der Beschaffung der Literatur geleistet. Zu danken habe ich in dieser Hinsicht auch den Bibliothekaren der Theologischen Fakultät in Bern, Martin Fischer und Eduard Wälchli, die bei schwierigen Fällen stets hilfreich zur Seite standen. Christine Rosin hat das Stellen- und Personenregister, Johanna Hess das Sachregister erstellt. Die äußerst angenehme Zusammenarbeit mit den Genannten in den vergangenen Jahren hat wesentlich dazu beigetragen, dass die Freude an der Erarbeitung der Monographie nie verloren ging.

Prof. Dr. Ulrich Luz und Johanna Hess danke ich für konstruktiv-kontroverse Gespräche zur Auslegung des Matthäusevangeliums, der Universität Bern für die Gewährung eines Forschungssemesters im WS 2006/07, das die Fertigstellung der Studie entscheidend befördert hat. Mein Dank gilt ferner Prof. Dr. Jörg Frey für die Aufnahme der Monographie in die WUNT-Reihe sowie Dr. Henning Ziebritzki und Ilse König für die freundliche und professionelle Betreuung des Buches im Verlag Mohr Siebeck.

Bern, im Juli 2007

Matthias Konradt

Inhaltsverzeichnis

Formale Hinweise	XI
Kapitel 1	
<i>Einleitung</i>	1
Kapitel 2	
<i>Die Ausrichtung des Wirkens Jesu und seiner Jünger auf Israel</i>	17
2.1 Jesus als davidisch-messianischer Hirte Israels	18
2.1.1 Der Gottessohn als Davidsson	24
2.1.1.1 Die Einführung der Davidssohnschaft in Mt 1	24
2.1.1.2 Die Frage nach der Sohnschaft des Messias in 22,41–46	31
2.1.2 Der davidische Messias als Hirte Israels	33
2.1.3 Der heilende Davidsson	41
2.2 Die Israelbezogenheit des Wirkens Jesu in der matthäischen Jesusgeschichte	52
2.2.1 Die Darstellung des Wirkens Jesu in Mt 4,23–9,35	52
2.2.2 Die Bearbeitung der Markusvorlage in Mt 15,29–31	56
2.2.3 Das Wirken Jesu an ‚Heiden‘	59
2.2.3.1 Die beiden besessenen Gadarener (Mt 8,28–34)	59
2.2.3.2 Die kanaanäische Frau (Mt 15,21–28)	63
2.2.3.3 Der Hauptmann von Kapernaum (Mt 8,5–13)	70
2.2.3.4 Zusammenfassung	80
2.3 Die Sendung der Jünger zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ in Mt 10	81
2.4 Zusammenfassung	93
Kapitel 3	
<i>Die Reaktionen auf Jesu Wirken in Israel</i>	95
3.1 Die Reaktionen auf Jesu Wirken bis zur Passion	96
3.1.1 Die Reaktion der Volksmengen bis zur Passion	96
3.1.2 Die Gegnerschaft gegen Jesus bis zur Passion	108
3.1.2.1 Die Exposition der Konfliktthematik im Prolog (Mt 1,1–4,16)	110

3.1.2.2 Die Konfliktthematik innerhalb der grundlegenden Präsentation des Wirkens Jesu (und seiner Jünger) in Mt 4,17–11,1	115
3.1.2.3 Die Zuspitzung des Konflikts in Mt 11,2–16,20.....	118
3.1.2.4 Die Ankündigung des Leidens in Mt 16,21–20,34 ..	131
3.1.2.5 Die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Autoritäten in Jerusalem in Mt 21–23	133
3.1.3 Zwischenresümee: Die Konfiguration des Konflikts und die Darstellung der Gegner Jesu im Matthäusevangelium	146
3.2 Die Passion	151
3.3 Zusammenfassung	180
 Kapitel 4	
<i>Konsequenzen negativer Reaktionen auf Jesu Wirken</i>	181
4.1 Die Parabeltrilogie	182
4.1.1 Hinführung	182
4.1.2 Das Gleichnis von den ungleichen Söhnen (Mt 21,28–32)...	184
4.1.3 Das Winzergleichnis (Mt 21,33–46)	187
4.1.4 Das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14).....	209
4.2 „Viele von Osten und Westen“ und „die Söhne des Reiches“ (Mt 8,11f)	218
4.3 Die Worte gegen „dieses Geschlecht“ und die Weherufe gegen galiläische Städte	224
4.3.1 Das Gleichnis von den spielenden Kindern und die Weherufe gegen galiläische Städte in Mt 11,16–19.20–24	226
4.3.2 Die Zeichenforderung des bösen und ehebrecherischen Geschlechts in Mt 12,38–45; 16,1–4*	236
4.3.3 Die Gerichtsansage gegen „dieses Geschlecht“ in Mt 23,34–36	243
4.3.4 Die weiteren Belege der Rede von „diesem Geschlecht“ in Mt 17,17 und 24,34	258
4.4 Die Rede in Gleichnissen und das Unverständnis der Volksmengen in Mt 13,3–23	263
4.5 Das „Richten“ der zwölf Stämme Israels in Mt 19,28	278
4.6 Zusammenfassung	283
 Kapitel 5	
<i>Israel und die Völker</i>	285
5.1 Die universale Dimension der matthäischen Jesusgeschichte vor 28,16–20	286

5.2 Die christologische Fundierung der universalen Sendung in Mt 28,18–20	303
5.2.1 Die universale Vollmacht des Auferstandenen.....	303
5.2.2 Die narrative Entfaltung der Gottessohnschaft Jesu im Matthäusevangelium	307
5.2.2.1 Die Exposition der Gottessohnschaft Jesu im Pro- log (Mt 1,1–4,16)	308
5.2.2.2 Die Gottessohnschaft Jesu in Mt 4,17–20,34	312
5.2.2.3 Die Passion und Erhöhung des Gottessohns	319
5.3 Der Messias als Davids- und Gottessohn und die Zuwendung zu Israel und zu den Völkern in der matthäischen Erzählkonzeption ...	329
5.4 Das Verhältnis von Völkermission (28,19) und Sendung zu Israel (10,6)	334
5.5 Zusammenfassung	347
Kapitel 6	
<i>Israel und die Kirche</i>	349
6.1 Die missionarische Grunddimension in der matthäischen Ekklesiologie	350
6.2 Die <i>ecclesia</i> als Gottesvolk des neuen Bundes?	354
6.3 Die Rolle Israels angesichts der Bildung der <i>ecclesia</i>	369
6.4 Zusammenfassung	376
Kapitel 7	
<i>Erwägungen zur Situation der matthäischen Gemeinde</i>	379
Kapitel 8	
<i>Resümee</i>	393
Literaturverzeichnis	407
Stellenregister	457
Autoren- und Autorinnenregister	479
Sachregister	484

Formale Hinweise

In den Anmerkungen werden durchgehend Kurztitel verwendet; die vollständigen bibliographischen Angaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Kommentare werden nur mit Verfasser und Kürzel des biblischen oder außerkanonischen Buches angegeben. Bei mehrbändigen Werken gibt eine römische Ziffer die Bandzahl an (also z.B. Luz, Mt II). Im Literaturverzeichnis werden Kommentare zum Matthäusevangelium gesondert aufgeführt.

Ähnliches wie für Kommentare gilt für Textausgaben aus der Reihe JSHRZ. Verfasser und Kürzel des jeweiligen Buches sind hier jedoch noch um den Zusatz „JSHRZ“ ergänzt, um Verwechslungen mit Kommentaren zu vermeiden. Bei ThWNT-Artikeln mit mehreren Verfassern werden die für den zitierten Abschnitt nicht verantwortlichen Autoren in Klammern gesetzt.

Die Abkürzungen jüdisch-hellenistischer Literatur folgen dem von Christfried Böttrich in Zusammenarbeit mit Roland Deines, Jens Herzer, Matthias Konradt und Karl-Wilhelm Niebuhr für das Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) erarbeiteten Abkürzungsverzeichnis, das erstmals abgedruckt ist in: Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena, hg. v. R. Deines und K.-W. Niebuhr, WUNT 172, Tübingen 2004, XI-XVI.

Abkürzungen richten sich nach: S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 2., überarb. und erw. Aufl., Berlin – New York 1992, ergänzt durch: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, hg. v. der Redaktion der RGG⁴, Tübingen 2007.

Kapitel 1

Einleitung

Fragt man nach der theologischen Konzeption, die Matthäus bei seiner Neuerzählung der Jesusgeschichte geleitet hat, zeigt sich als ein zentrales Interpretationsproblem, wie die Entwicklung von der in Mt 15,24 programmatisch formulierten Ausrichtung des Wirkens Jesu auf Israel und von dem diesem korrespondierenden Auftrag an seine Jünger in 10,6 zum universalen Missionsbefehl in 28,18b–20 zu deuten ist¹. Wie sind Israelkonzentration einerseits und Universalismus andererseits in der theologischen Konzeption des ersten Evangelisten miteinander vermittelt?

Ein geläufiges Lösungsmodell sieht 28,19 als Antwort auf die kollektive (oder zumindest weitgehende) Ablehnung, die Jesus (am Ende) in Israel erfahren habe². Jesu Wirken stoße vor allem bei den führenden Kräften des Volkes auf erbitterten Widerstand, dem sich bei der Kreuzigung das ganze Volk anschließe. Der Verurteilungsszene in 27,24f wird in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zugewiesen³: Indem Matthäus $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ rufen lasse: „Sein Blut über uns und unsere Kinder“, werde Israel als Ganzes mit der Schuld am Tod Jesu behaftet. Die Funktion der Israelkonzentration des Wirkens Jesu kann dann darin gesehen werden, die Messianität

¹ Vgl. CUVILLIER, *Particularisme*, 481–489 mit einem exemplarischen Überblick über die in der Forschung vertretenen Hypothesen zur Erklärung des Verhältnisses der beiden Aussagen zueinander.

² Siehe LUZ, Mt I⁵, 92: „Das Matthäusevangelium erzählt ..., wie es dazu kam, daß der größte Teil Israels am Schluß Jesus ablehnt (vgl. 28,11-15). Die Antwort darauf ist der Befehl des Auferstandenen an die Jünger, ‚alle Völker‘ zu Jüngern zu machen (28,16-20).“ Siehe ferner z.B. LUZ, Mt II, 278; GNILKA, Mt I, 362f; Mt II, 381; LUCK, Mt, 126; TRILLING, *Israel*, 105; BORNKAMM, *Der Auferstandene*, 300; WALKER, *Heilsgeschichte*, 9; MCCONNELL, *Law*, 159; BEARE, *Mission*, 9; LANGE, *Erscheinen*, 248.488f u.ö.; GASTON, *Messiah*, 32f; HARE/HARRINGTON, *Disciples*, 367; HARE, *Rejection*, 39f; SENIOR, *Passion of Jesus*, 122 (vgl. SENIOR, *Passion Narrative*, 260); VERSEPUT, *Rejection*, 264; HÜBNER, *Israel*, 385; BROER, *Antijudaismus*, 340 (vgl. BROER, *Verhältnis*, 10); MATERA, *Plot*, 243.252f; GARBE, *Hirte*, 59.150.212f; PAUL, *Texte*, 306.309; SPARKS, *Gospel*, 655f sowie MEIER, *Vision*, 180: „The death of Jesus, the result of Israel’s total rejection of its Messiah, frees the church for its mission to all the nations.“

³ Siehe in der neuesten Literatur z.B. PAUL, *Texte*, 94f.304f („Schlüsselstelle für die mit Konfliktgeschichte zwischen Jesus und Israel“ [94]). Weiteres unten Kap. 3.2, S. 169, Anm. 382.

Jesu zu bezeugen⁴ und die Schuld Israels hervorzuheben. „Damit Israel unentschuldig sei und seine Schuld eindeutig festgestellt werden könne, muß Jesus nur zu ihm gesandt sein“⁵. Die Auseinandersetzung Jesu mit den Autoritäten in Mt 21–23 wird als finale Abrechnung mit Israel gedeutet⁶.

Untervarianten ergeben sich hier insofern, als die Konsequenz dieser Ablehnung unterschiedlich bestimmt werden kann. Einige Ausleger sehen diese in der definitiven Verwerfung Israels⁷, die sich im Endgericht in der eschatologischen Verdammnis dokumentieren werde⁸. Texte wie das Doppellogion von den auf die ‚Heiden‘ gedeuteten „Vielen aus Osten und Westen“, die sich mit den Stammvätern Israels zu Tische legen werden, auf der einen Seite und den auf Israel bezogenen „Söhnen des Reiches“, die in die äußerste Finsternis hinausgestoßen werden, auf der anderen (8,11f) oder die Worte gegen „dieses Geschlecht“ in 11,16–19; 12,38–45; 16,1–4 sowie, mit der Klage über Jerusalem verbunden, in 23,29–39 werden häufig als Belege für diese These beigebracht. Andere tendieren dagegen dahin, die Konsequenz eher allein in dem Verlust der heilsgeschichtlichen Prerogative Israels im Sinne der Nivellierung der früheren Differenz zu den ‚Heiden‘ zu sehen: Israel verliere seine Sonderstellung und stehe fortan mit den übrigen Völkern auf einer Stufe⁹. Unter der Voraussetzung, dass 10,5f durch 28,19 revoziert wird, lässt sich die Differenz zwischen diesen beiden Untervarianten anhand der Alternative erfassen, ob man in 28,19 Israel in πάντα τὰ ἔθνη exkludiert sieht oder πάντα τὰ ἔθνη inklusiv

⁴ Siehe z.B. MARGUERAT, Jugement, 395.

⁵ TRILLING, Israel, 105. Siehe ferner z.B. WALKER, Heilsgeschichte, 62f; HARE, Theme, 151; VÖGTLE, Anliegen, 265; COOK, Passages, 140–143; ANNO, Mission, 342; GARBE, Hirte, 209.

⁶ Siehe exemplarisch LUZ, Perspektive, 244 („21,1 – 25,46 schildert Jesu große Abrechnung mit dem ungläubigen Israel in Gleichnissen, Streitgesprächen und durch die große Weherede, die mit Jesu Auszug aus dem Tempel endet.“) und MARGUERAT, Jugement, 347: „Mt 21–23 se présente comme une vaste étioologie destinée à montrer pour quoi et comment Israël a été déposé par son Dieu“ (Hervorhebung im Original).

⁷ Pointiert FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund, 210 zu 27,24f: „27,24f ist eine von Mt in Szene gesetzte Ätiologie für das Ende ‚Israels‘.“ Ebenso sieht FRANKEMÖLLE, Pharisäismus, 163 in der „großen Komposition 21–25 eine Ätiologie für die Verwerfung Israels“.

⁸ So z.B. WALKER, Heilsgeschichte, passim; HARE, Theme, 152–156; LANGE, Erscheinen, 279–282 u.ö.

⁹ So oder ähnlich z.B. MEIER, Nations, 102; MARGUERAT, Jugement, 377; SENIOR, Passion of Jesus, 120f; VERSEPUT, Rejection, 45.264.276; MCKNIGHT, Critic, 77 („Jews are no longer the special people of God but are rather simply human beings like all others.“); BROER, Verhältnis, 37f; E.C. PARK, Discourse, 185; W. KRAUS, Passion, 416f; ECKSTEIN, Weisung, 380–385 („Nach der Überzeugung des Matthäus hat Israel mit dem einhelligen Ruf σταυρωθήτω [27,22f.] und der anschließenden Kreuzigung Jesu seine hervorgehobene Stellung unter den Völkern – als Gottes λαός (1,21; 2,6) unter den ἔθνη – verwirkt.“ [384]). Siehe auch unten Anm. 12.

versteht¹⁰. Im ersten Fall würde die Gemeinde die Israelmission als abgeschlossene Phase betrachten¹¹ und sich nicht weiter um Juden bemühen; im zweiten Fall würde sie sich in der universalen Mission unterschiedslos an Juden und ‚Heiden‘ wenden¹². Auch im zweiten Fall kann 28,19 dabei als „etwas schockierend Neues“¹³ gewertet werden.

Ein anderer Akzent *kann* (nicht muss) sich ergeben, wenn die Israelmission als bleibende Aufgabe nicht an der Deutung von πάντα τὰ ἔθνη festgemacht, sondern auf der Basis von Mt 10 begründet wird¹⁴. Denn dies eröffnet die Möglichkeit, die Israelmission ihrem Charakter nach von der Völkermission zu unterscheiden und Israel auch nachösterlich eine besondere Rolle unter den Völkern zuzuerkennen. So unterscheidet von Dobbele zwischen der Bekehrung von ‚Heiden‘, um die es in 28,19 gehe, und der „Restitution des am Boden liegenden, verschmachtenden Volkes“¹⁵, welche das Ziel der Sendung zu Israel sei¹⁶. Auch wenn eine solche komplementäre Zuordnung – im Unterschied zur These der bloßen *Ausweitung* des Missionsfeldes – im Ansatz richtig sein sollte, bliebe freilich zu fragen, warum die beiden sich ergänzenden Missionen in der matthäischen

¹⁰ Für Vertreter beider Positionen s. unten Kap. 5.2, S. 334, Anm. 256.

¹¹ So u.a. WALKER, Heilsgeschichte, 9.38–74; STRECKER, Weg, 33f; HARE, Theme, 147f und LUZ, Antijudaismus, 315f: „Für die matthäische Gemeinde ist nun die Zeit der Israelmission abgeschlossen; sie wendet sich *an der Stelle* Israels den Heiden zu“ (316 [Hervorhebung im Original]).

¹² Siehe z.B. E.C. PARK, Discourse, 185: „[T]here will be only one mission, that is, the universal mission to πάντα τὰ ἔθνη (28:19), which includes all the gentiles as well as the Jews, who are now simply part of the people to be converted into Christianity.“

¹³ LUZ, Mt IV, 451. Siehe zuvor bereits HAGNER, Mt II, 887 sowie auch STUHL-MACHER, Bedeutung, 117, Anm. 52. – Nach LEVINE, Anti-Judaism, 14.30 hingegen geht es in 28,18–20 nicht um einen Statusverlust Israels, sondern um einen Statusgewinn der Völker.

¹⁴ Siehe in der neueren Literatur neben den in Anm. 15 Genannten GIESEN, Sendung, 130f und GARBE, Hirte. GARBE sieht zwar *ganz Israel* mit der Schuld am Tod Jesu behaftet und dafür kollektiv bestraft, doch bestehe die Bestrafung in der ganz Israel betreffenden Zerstörung Jerusalems (115), denn „Jerusalem ist nicht irgendeine Stadt in Israel, sondern dessen kultisches und symbolisches Zentrum, und was an Jerusalem geschieht, hat Auswirkungen für ganz Israel“ (104). Entscheidend ist für GARBE aber, dass die Schuld mit dieser Strafe abgetan sei (120.206). Die Israelmission von Mt 10 sei – auch noch nach 70 n.Chr. – eine bleibende Aufgabe der Jünger (125–150.210) neben der Völkermission. Wie bei der Mission unterscheide Matthäus auch in seiner Eschatologie: Dem Gericht an den Weltvölkern (25,31–46) stehe das Gericht an Israel in 19,28 zur Seite (172–208), worin sich zugleich dokumentiere, dass Israels besonderer Status keineswegs nivelliert ist (207.213 u.ö.).

¹⁵ A. VON DOBBELER, Restitution, 28 (Hervorhebung im Original). Siehe auch den Ansatz von WILK, Eingliederung, 57.

¹⁶ Näheres zur These von A. VON DOBBELER unten in Kap. 5.4.

Erzählung an unterschiedlichen Stellen sitzen. Warum beginnt die Restitution Israels vor Ostern und die Bekehrung der ‚Heiden‘ erst danach? Ferner: Auch von Dobbeler deutet die Zerstörung Jerusalems als ein Gericht an Israel, das in der Schuld des Volkes am Tod Jesu begründet sei, nur wird dieses Gericht nicht als Zeichen für die Verwerfung Israels verstanden, sondern er postuliert, dass mit diesem Strafgericht die Schuld abgetan sei¹⁷. Demgegenüber wird zu fragen sein, ob Matthäus tatsächlich mit dem Konzept einer kollektiven Ablehnung Jesu in Israel operiert.

Die Erklärung des Nebeneinanders der Sendungsworte in 10,6; 28,19 stellt im Blick auf die Stellung Israels im Matthäusevangelium freilich nur die eine Seite der Medaille dar. Ihr Pendant bildet die Bestimmung des Verhältnisses von Israel und Kirche. Auch hier ist häufig eine Ablösungsthese vertreten worden: Die Kirche sei an die Stelle Israels getreten¹⁸. Der zentrale Beleg dieser Substitutions- bzw. Sukzessionsthese ist das mathäische Kommentarwort zum Winzergleichnis in Mt 21,43: „Darum sage ich euch, dass die βασιλεία Gottes von euch genommen und einem ἔθνῳ gegeben wird, das ihre Früchte bringt“. Vorausgesetzt ist bei dieser Deutung (häufig fraglos), dass ἀφ’ ὑμῶν auf Israel zu beziehen ist bzw. die angeredeten Autoritäten Israel – im strengen Sinne des Wortes – repräsentieren. Die Kirche gilt dann als das neue¹⁹ und/oder das wahre Israel bzw. Gottesvolk²⁰. Als weiterer tragender Pfeiler fungiert im Rahmen dieses

¹⁷ A. VON DOBBELER, Restitution, 25f.42. Vgl. die These von GARBE oben in Anm. 14. Siehe ferner dazu noch unten Kap. 4.3.3, S. 252.

¹⁸ Siehe z.B. FRANCE, Mt, 53f.310; CLARK, Bias, 166; DAHL, Passionsgeschichte, 28; TRILLING, Israel, 53–96; GNILKA, Verstockungsproblem, 126 (vgl. GNILKA, Kirchenbild, 132f); HARE, Theme, 153f.157; FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund, 204–211.248.255 u.ö.; SENIOR, Death, 325f; FREYNE, Vilifying, 123; VERSEPUT, Rejection, 2f u.ö.; LUZ, Antijudaismus, 316; MENNINGER, Israel, 7f; POWELL, God, 17; FELDMEIER, Gnade, 95f. Vgl. die unten Kap. 4.1, S. 182, Anm. 2 Genannten.

¹⁹ So z.B. SCHMID, Mt, 249.306; GNILKA, Mt II, 510.511; HAGNER, Mt II, 624 (vgl. HAGNER, *Sitz im Leben*, 58.59f); FITZMYER, Anti-Semitism, 670; HAHN, Mission, 108 (vgl. HAHN, Theologie I, 539); EDWARDS, Sign, 32; MCKNIGHT, Critic, 61.66f.69; METZNER, Rezeption, 161; PAUL, Texte, 310. Siehe auch GOODWIN, Hosea, 283: „restored Israel“.

²⁰ So FRANCE, Mt, 53f; HAGNER, Mt I, 265; CLARK, Bias, 166; TRILLING, Israel, passim; TAGAWA, People, 159; EDWARDS, Sign, 32; KRETZER, Herrschaft, 161; G. LOHFINK, Bergpredigt, 282; ANNO, Mission, 204.340f; GNILKA, Kirchenbild, 132f; SCHEKLE, Israel, 28; MCKNIGHT, Critic, 61.69 u.ö.; MENNINGER, Israel, passim (s. dazu noch unten Kap. 6.2, S. 368, Anm. 82); ECKSTEIN, Weisung, 390 u.a. Siehe auch WRIGHT, People, 388 sowie BACKHAUS, Kirchenkrise, 131 mit Anm. 14 (allerdings speziell „[i]m Hinblick auf den *ethischen Anspruch*, den Mt an die Kirche stellt“ [Hervorhebung im Original]). Zu OVERMAN s. unten Anm. 33.

Für einen Versuch differenzierender Definitionen von „wahrem“ und „neuem Israel“ s. MCKNIGHT, Critic, 57, Anm. 6: „‘True’ pertains to continuity, to remnant; ‘new’ per-

Interpretationsansatzes häufig 13,10–17, wo die Unterscheidung von verstehenden Jüngern und unverstehenden Volksmengen auf das Gegenüber von Kirche und Israel bezogen wird.

Auffallend ist, dass die beiden genannten Ablösungsthesen nicht selten gar nicht als zwei Relationen wahrgenommen, sondern ohne jede Differenzierung in eins gesetzt werden. So kann 21,43 angeführt werden, um die Ablösung Israels durch die Völker zu belegen²¹. Kirche und Völker sind

tains to salvation-history fulfillment and to Christology, as well as to discontinuity.“ MCKNIGHT sieht freilich beide Aspekte im mathäischen Selbstverständnis miteinander verbunden und spricht daher von der mathäischen Gruppierung als „the true and new Israel“ (69). Anders TRILLING, *Israel*, 96: „Die Kirche ist strenggenommen nicht ein neues Israel, das an die Stelle des alten gerückt wäre, sondern *das eigentliche, wahre Israel*, wie es Gott sich von Anfang an gedacht hat“ (Hervorhebung im Original).

Gegen die These, Matthäus verstehe die Kirche als neues oder wahres Israel, z.B. GREEN, *Mt*, 180; SALDARINI, *Community*, 7.27 (vgl. SALDARINI, *Boundaries*, 240); FRANKEMÖLLE, *Tora*, 111. HARE, *Theme*, 156–162 sieht zwar Israel als Unheilskollektiv an und redet der Ersetzung Israels durch die Kirche das Wort, hält aber ebenfalls fest, dass Matthäus nirgendwo die Konzeption eines neuen oder wahren Israels andeute (s. ferner LEVINE, *Dimensions*, 11).

²¹ Exemplarisch sei auf die Arbeiten von LUZ verwiesen, der verschiedentlich das Verhältnis von 10,5f zu 28,19 unter anderem durch dessen Parallelisierung mit der von ihm aus 21,43 abgeleiteten Ersetzung Israels durch die *Kirche* zu bestimmen sucht. So führt LUZ aus: „Das Matthäusevangelium endet doppelt: Das ungläubige Volk wird zu den Juden, denen Jesu Auferstehung verschlossen bleibt bis zum heutigen Tag (28,11–15); der Messias Israels aber, der seinen Jüngern geboten hatte, nur zu Israel zu gehen (10,5f), sendet nunmehr seine Jünger zu allen Heiden (28,16–20). So erzählt das Matthäusevangelium, wie durch das Geschick Jesu es sich ereignete, daß die βασιλεία einem anderen Volke gegeben wurde (21,43), damit es deren Früchte bringe“ (Perspektive, 244, vgl. *Mt II*, 92). In einer Anmerkung vermerkt LUZ in diesem Zusammenhang: „Dieser Aufsatz ist unter der Voraussetzung geschrieben, daß Matthäus das heilsgeschichtliche Verhältnis Israels zur Kirche in einem Sukzessionsmodell (21,43!) und nicht in einem Erweiterungsmodell versteht; anders gesagt: unter der Voraussetzung, daß ἔθνη in *Mt* 28,19 wie an den meisten anderen Stellen ... im Sinn von ‚Heiden‘ zu deuten ist. Das Verhältnis von *Mt* 10,5f zu *Mt* 28,19 ist dann als Neuorientierung zu begreifen“ (Perspektive, 244, Anm. 22). Schon die Rede von einem „Erweiterungsmodell“ lässt erkennen, dass LUZ die Frage, ob 21,43 einer Ersetzung Israels durch die *Kirche* das Wort redet, mit der *anderen* Frage nach dem Verhältnis von Israel- und Völkermission überblendet. Dementsprechend kann LUZ im Blick auf 21,43 statt von der („Heiden“-)Kirche auch von den „Heiden“ sprechen: „Zum Heil kommen die *Heiden*, indem von Israel die βασιλεία weggenommen wird (21,43)“ (*Mt I*¹, 171 [Hervorhebung von mir], vgl. z.B. E.C. PARK, *Discourse*, 190: „The Kingdom is ... transferred from the Jews to the Gentiles [21:43]“ [Hervorhebung im Original]). Umgekehrt verbindet LUZ die Frage, ob πάντα τὰ ἔθνη in 28,19 die „Heiden“ oder die Völker meint, mit der Alternative: „Vertritt Matthäus eine ‚Sukzessionstheologie‘, wonach die Kirche Israel als Gottesvolk ablöst, oder vertritt er einen Universalisierungsgedanken in der Art von Eph 2,11–22, wonach Israel und die

aber keineswegs austauschbare Größen. Die Völker erscheinen in 28,19 als Adressaten der missionarischen Zuwendung der Jünger und damit als Adressaten des Heilsangebotes Gottes. Die Gemeinde hingegen bildet, grob gesagt, die Gemeinschaft derer, die den λόγος τῆς βασιλείας (13,19) angenommen haben und sich an der Weisung Jesu (28,20) in ihrem Leben orientieren – wenngleich sie diese Existenzorientierung noch zu bewähren haben – und die zugleich ihrerseits von Gott als Medium seiner heilsamen Zuwendung zu den Menschen in den Dienst genommen sind. Die ‚doppelte Ablösungsthese‘ – Ablösung Israels zum einen durch die Völker, zum anderen durch die Kirche – operiert also mit zwei Verhältnisbestimmungen, die soteriologisch auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind. Sollte Matthäus einer Ablösung Israels durch die Kirche das Wort reden, muss dies keineswegs heißen, dass Israel als Adressat der Mission durch die Völker ersetzt worden ist. Und vor allem: Dass es – aus welchem Grund auch immer – nicht bei der exklusiven Zuwendung zu Israel bleibt, bedeutet umgekehrt nicht zwangsläufig, dass die Kirche Israel ersetzt hat. Die Frage nach dem Verhältnis von Israel und Völkerwelt und damit das der beiden Sendungsworte zueinander ist also – zunächst einmal – von der Erhebung des Verhältnisses von Israel und Kirche zu unterscheiden.

Mit diesem Votum für eine in heuristischer Hinsicht differenzierte Vorgehensweise ist die Option einer Integration beider Perspektiven im Sinne des doppelten Ablösungsmodells nicht prinzipiell verneint. Nach der in Frage stehenden Deutung konvergieren beide Aussagekreise an dem entscheidenden Punkt: Israel habe sich dem Heilshandeln Gottes in Jesus verschlossen, habe die Schuld an seinem Tod auf sich geladen und müsse daher die Verwerfung durch Gott bzw. den Verlust seiner privilegierten Stellung als Konsequenz tragen. Von diesem Ausgangspunkt aus kann man konstruieren, dass die *ecclesia* sich zunächst durch die Sendung zu Israel und also in und aus Israel gebildet habe, sich die überwiegende Mehrheit des Volkes jedoch der messianischen Heilszuwendung verschlossen und damit selbst disqualifiziert habe, weiterhin Volk Gottes zu sein. Dieser Status sei vielmehr auf die in Israel entstandene *ecclesia* übergegangen, die sich aufgrund der Ablehnung in Israel den ‚Heiden‘ zugewandt habe²².

Dass die Grundaussagen dieses Modells so nicht expressis verbis im Text stehen, spricht ebenfalls nicht prinzipiell gegen ihre Richtigkeit.

Jünger/innen gewordenen Heideninnen und Heiden zusammen das neue Gottesvolk bilden?“ (Mt IV, 448).

²² Die narrative Abfolge von Israel- und Völkermission wird hier auf die Geschichte der Gemeinde bezogen. Aus Mt 22,1–10 ist dabei verschiedentlich die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n.Chr. als Wendepunkt postuliert worden (s. dazu noch unten S. 11 mit Anm. 39).

Matthäus hat keinen systematisch-theologischen Traktat, sondern eine facettenreiche (!) *Jesusgeschichte* geschrieben. Jeder Versuch, diesem narrativen Text eine theologische Konzeption abzugewinnen, basiert darauf, dass – für sich genommen zuweilen mehrdeutige – Textphänomene interpretiert, miteinander abgeglichen und gewichtet und konstruktiv wie zu einem Mosaik zusammengesetzt werden, und dabei entsteht nicht nur das Mosaik aus der Interpretation der Einzeltexte, sondern zugleich beeinflusst auch die (vorläufige) Vorstellung vom Gesamtmosaik die exegetischen Entscheidungen bei den einzelnen Texten.

Im Rahmen einer hermeneutisch reflektierten Exegese sind solche Konstruktionsleistungen kritisch darauf zu befragen, inwiefern aus anderen Zusammenhängen vertraute Modelle bei der Wahrnehmung bzw. bei der konzeptionellen Verknüpfung und dem Leerstellen des Textes füllenden Zusammendenken einzelner Textaspekte (unbewusst) einwirken und Textindizien vorschnell im Sinne bekannter Konzeptionen interpretiert werden. So erinnert zum einen das für Matthäus häufig postulierte Modell ‚Erstzuwendung zu Israel – Ablehnung in Israel – Zuwendung zu den Völkern als Folge der Ablehnung‘ nicht nur an Röm 11,11–15, sondern auch und vor allem an das bekannte Darstellungsschema der Apostelgeschichte, nach dem sich die Apostel zunächst an die Synagoge gehalten und erst infolge der dort erfahrenen Ablehnung den ‚Heiden‘ zugewandt haben²³, die Hinwendung zu den ‚Heiden‘ also die Konsequenz aus dem Verhalten Israels zieht. Zum anderen ist im Blick auf das Verhältnis von Israel und Kirche zu fragen, inwiefern hier das vom heutigen Standpunkt aus vertraute Gegenüber von Kirche und Israel als Rezeptionsfilter die Lektüre leitet und von daher die Differenzierung zwischen den Jüngern Jesu/der *ecclesia* und (anderen) jüdischen Gruppen in der matthäischen Jesusgeschichte fast selbstverständlich, aber möglicherweise vorschnell im Sinne des Gegenübers von Christentum und Judentum gelesen wird. Anders gefragt: Darf man für den ersten Evangelisten, über dessen jüdische Herkunft heute ein weitgehender Konsens besteht, dieses Stadium des Trennungsprozesses voraussetzen? Begreift Matthäus die *ecclesia* tatsächlich als eine mit Israel sachlich auf einer Ebene und in Konkurrenz stehende Größe?

Die hier aufgeworfene Problematik lässt sich durch ein Zitat von Bornkamm exemplarisch illustrieren: „Der Kampf gegen *Israel* ist noch ein Kampf *intra muros*“²⁴. Wenn Bornkamms These, dass die matthäische „Gemeinde sich vom Judentum noch nicht gelöst hat“²⁵, richtig ist²⁶, ist kaum von einem „Kampf gegen *Israel*“ zu reden. Es wäre eher

²³ Apg 13,46f; 18,5f; 19,8–10; 28,24–28.

²⁴ BORNKAMM, Enderwartung, 36 (Hervorhebungen von mir).

²⁵ Ebd.

²⁶ Siehe zu dieser Frage unten Kap. 7.

davon zu sprechen, dass es um den „Kampf“ der christusgläubigen Gruppierung gegen *andere* Juden *innerhalb* Israels bzw. des Judentums geht²⁷. Zu fragen ist also: Bildet für Matthäus die *ecclesia* das eschatologisch erneuerte Gottesvolk, das an die Stelle Israels getreten ist? Oder repräsentiert das Matthäusevangelium ein Stadium, in dem sich die *ecclesia* als innerhalb Israels entstandene (und Menschen aus den [übrigen] Völkern offen stehende) Heilsgemeinde versteht, die in ihrer Sendung bleibend auf Israel bezogen ist? Auf Mt 13,10–17 bezogen: Ist das hier ansichtig werdende kontrastive Gegenüber von Jüngern und Volksmengen tatsächlich auf das Gegenüber von *ecclesia* und Israel zu beziehen oder aber steht hier die Jüngerschaft eben für die sich *in* Israel bildende Heilsgemeinde?

Zu fragen ist ferner, ob Begriffe wie ‚neues Israel‘ oder ‚wahres Israel‘, mit denen häufig versucht wird, die matthäische Konzeption zu erfassen, Matthäus’ eigene Perspektive adäquat wiederzugeben vermögen. Beide Termini kommen im Matthäusevangelium nicht vor. Matthäus bezeichnet die Jüngergemeinschaft auch nirgendwo explizit als λαός²⁸. 21,43 spricht von einem ἔθνος ποιοῦν τοὺς καρποὺς αὐτῆς (= τῆς βασιλείας), was interpretationsbedürftig ist²⁹. Gleiches gilt für das Verhältnis der Bezeichnung der Jüngergemeinschaft als ἐκκλησία in 16,18; 18,17 zum Israelbegriff³⁰. Luz vermerkt mit Recht, „daß im Matthäusevangelium eine feste ‚Innen-Außen-Begrifflichkeit‘ gegenüber Israel und entsprechende Selbstbezeichnungen der Gemeinde noch fehlen“³¹. Aber wie ist dies zu deuten? Liegt dies daran, dass es dieses Innen und Außen für Matthäus – jedenfalls in der Klarheit, dass er es hätte auf den Begriff bringen können – auch gar nicht gab? Oder sind die terminologischen ‚Leerstellen‘ angesichts klarer konzeptioneller Indizien ein zu vernachlässigender Befund? Oder sind sie als ein Phänomen des Übergangs zu deuten, in dem die Gemeinde sich nach

²⁷ Dem oben zitierten Beispiel lassen sich leicht weitere zur Seite stellen. So spricht z.B. SCHENK, *Den Menschen*, 273 davon, dass die häufig positiv erwähnten ὄχλοι „von dem als gegnerische Instanz gedachten ‚Volk Israel‘ abgehoben“ werden. Hier wird offenbar von vornherein im Rahmen eines kontrastiven Gegenübers von Kirche und Israel gedacht und Israel dabei als eine Größe definiert, die Jesus abgelehnt hat. Dass die ὄχλοι zu Israel gehören, kommt hier als Option erst gar nicht in den Blick. Instrukтив ist auch die Bemerkung von HUMMEL, *Auseinandersetzung*, 159 zum Evangelisten Matthäus: „[E]r ist weder Jude noch Pharisäer im Sinne glaubensmäßiger Zugehörigkeit. Er ist wahrscheinlich ein konvertierter jüdischer Schriftgelehrter der pharisäischen Richtung.“ Auch hier wird in theologischer Hinsicht apriorisch von einer Gegenüberstellung von Christentum und Judentum als eigenständigen Religionen ausgegangen.

²⁸ Mt 1,21 wird von einigen als eine auf die *ecclesia* bezogene Aussage gelesen. Dem wird unten in Kap. 6.2 nachzugehen sein. Auch hier handelt es sich aber in jedem Fall nicht um eine explizite Aussage.

²⁹ Siehe dazu Kap. 4.1.3.

³⁰ Siehe dazu Kap. 6.2 und Kap. 6.3.

³¹ LUZ, *Mt I*³, 98.

der (kürzlich) vollzogenen Trennung vom Judentum befindet³²? Die terminologischen ‚Leerstellen‘ des Matthäusevangeliums mahnen in jedem Fall zur Behutsamkeit gegenüber einer vorschnellen begrifflichen Fixierung des Verhältnisses von Israel und Kirche in den genannten Kategorien.

Dem steht zur Seite, dass die begriffliche Fixierung zuweilen gar nicht die Verständigung innerhalb der Matthäusexegese über die matthäische Konzeption in der gewünschten Klarheit gewährleistet, da die Begriffe unterschiedlich verwendet werden. So ist die Rede von der Kirche als ‚wahrem Israel‘ in der Matthäusforschung nicht nur im Rahmen der These der Trennung der matthäischen Gemeinde vom Judentum und des sich entwickelnden Gegenübers von Christentum und Judentum, sondern auch als ein innerjüdisch zu verstehender Differenzierungsbegriff gebraucht worden³³. Je nachdem sind mit der Rede von der Kirche als ‚wahrem Israel‘ unterschiedliche Konnotationen verbunden.

Die vorangehende, das Verhältnis von Kirche und Israel betreffende Problemanzeige ist durch einen Aspekt zu ergänzen, auf den Davies und Allison aufmerksam gemacht haben. Sie vermuten einen Zusammenhang zwischen der kirchlichen Perspektive von Matthäusauslegern und den in der Forschung verbreiteten Generalisierungstendenzen: „[S]cholars, who tend to read the gospel through later ecclesiastical lenses, often approach Matthew with subtle biases. Only this explains why, whenever Jewish figures oppose Jesus, it is regularly assumed that their opposition foreshadows Israel’s complete rejection of her Messiah and portends God’s rejection of Israel“³⁴. Umgekehrt tritt im Rahmen der Betonung der universalen Dimension der matthäischen Jesusgeschichte kaum ins Blickfeld, dass der negativen Charakterisierung von jüdischen Figuren auch schroff

³² LUZ, Mt I⁵, 98 favorisiert, „von einer doppelten und ansatzweise gespaltenen Identität der matthäischen Gemeinde“ zu sprechen. Siehe auch HAGNER, *Sitz im Leben*, 47.

³³ Bei TRILLING, *Israel*, 55–65.84–87 u.ö. und MENNINGER, *Israel*, 4–9 u.ö. geht die Rede von der Kirche als wahren Israel mit der These einher, dass Matthäus die Ablösung bzw. Verwerfung des nicht-christusgläubigen Israels vertrete. Eine gewisse Ambivalenz kennzeichnet die Aussagen bei McKnight. So findet er im Matthäusevangelium „a radical separation of Jews into true and false Israel“ (Critic, 61), gewichtet aber das Moment der Diskontinuität stärker und spricht daher zugleich von der Kirche als neuem Israel (61.66 u.ö., zu McKnights Differenzierung der Termini s. oben Anm. 20). MCKNIGHT kann dabei zum einen der Position zustimmen, „that this group of Jesus’ disciples is still *within* Israel and not a separate, new religion“ (68 [Hervorhebung im Original]). Zugleich postuliert er zum anderen, „that Matthew sees this group as the new people of God, replacing the Jewish nation as the true and new Israel“ (69). OVERMAN, *Gospel*, 5.148f.157 hat zwar die These, die Gemeinde verstünde sich als das „wahre Israel“ (vgl. dazu oben [bei] Anm. 20), aufgenommen, versteht dies aber dezidiert im Rahmen eines innerjüdisch erhobenen Anspruchs (s. unten S. 12–13).

³⁴ DAVIES/ALLISON, *Mt I*, 23. Siehe auch a.a.O., 24: „[W]henver Gentiles appear in Matthew in a positive light, commentators always see this as foreshadowing the great commission and the future influx of Gentiles; yet the significance of the ethnic identity of Jews such as Joseph, Mary, and Peter is passed over in silence.“

negative Aussagen über Nichtjuden bzw. die ‚heidnische‘ Welt zur Seite stehen und Verfolgung nicht nur als ein Kennzeichen der Israel-, sondern in 24,9–14 auch der Völkermission erscheint. Kurzum: Der Frage, ob es sich bei der Bildung der *ecclesia* in der Sicht des Evangelisten (zunächst einmal) um eine sich innerhalb Israels vollziehende Differenzierung handelt, ist die generelle Anfrage zur Seite zu stellen, inwiefern er mit Differenzierungen *in Israel* operiert oder ob Israel *en bloc* gefasst wird und als Gegenüber der Kirche erscheint.

Nun lassen sich die traditionellen Ablösungsthese natürlich nicht durch den bloßen hermeneutischen Verdacht falsifizieren, dass sie auf Sinnkonstruktionen basieren könnten, die durch dem Text selbst fremde theologische Perspektiven beeinflusst, wenn nicht wesentlich gesteuert sind. Die vorgebrachten Überlegungen können und sollen, indem sie die *Möglichkeit* des Einwirkens verzerrender Leseperspektiven aufwerfen, allein dazu dienen, die Selbstverständlichkeit der besagten Interpretationsperspektiven zu hinterfragen und so die Textwahrnehmung zu schärfen³⁵. Entscheidend ist, ob die traditionellen – und bis in jüngste Veröffentlichungen wirksamen – Ablösungsthese signifikante Tendenzen der matthäischen Jesusgeschichte tatsächlich zutreffend erfassen und sinnvoll zu integrieren vermögen. Dies ist m.E. nicht der Fall. Vielmehr bleiben hier gewichtige Textphänomene unterbestimmt.

Zu verweisen ist allem voran auf die eingangs angemerkte dezidierte Betonung der exklusiven Israelbezogenheit des irdischen Wirkens Jesu, die Matthäus seiner Darstellung im Ganzen mit großer Sorgfalt aufgeprägt hat. Christologisch geht damit einher, dass Matthäus die *davidische* Messianität Jesu zu einem gewichtigen Aspekt seiner Jesusgeschichte entwickelt hat. Die Funktion der Israelkonzentration nun allein darin zu sehen, dass sie als Widerlager des Schuldaufweises dient³⁶, gibt schwerlich eine suffiziente

³⁵ Es geht hier nicht darum, dem Phantom einer objektiven Lektüre nachzujagen. Dass „Auslegung ... nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen [ist]“ (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 150), dürfte heute als hermeneutischer Grundsatz allgemein akzeptiert sein. Gleichwohl bleibt es im Rahmen historisch-kritischer Exegese das Ziel, mögliche Subjektivismen und potentielle, durch die Distanz zum historischen Kontext des exegierten Textes bedingte Verzerrungen *so weit wie möglich* aufzudecken.

Ausdrücklich angefügt sei, dass dieses Ziel auch gegenüber anderen theologischen Perspektiven gilt. Es geht mir nicht darum, eine traditionelle theologische Vor-Urteilsstruktur als Rezeptionsfilter durch eine andere Vor-Urteilsstruktur, etwa eine durch den jüdisch-christlichen Dialog geprägte, abzulösen (s. dagegen die Ausführungen von FIEDLER, *Israel*, 62). Ich möchte vielmehr daran festhalten, dass die exegetische Aufgabe zentral darin besteht, im Bewusstsein der Bedeutung von Vor-Urteilen im Verstehensprozess durch die exegetische Arbeit am Text die Kraft des Vor-Urteils, so weit dies geht, zugunsten des Textes zu schwächen.

³⁶ Siehe oben S. 2 mit Anm. 5.

Erklärung des Befundes. Denn um eine Schuldanklage gegen Israel erheben zu können, hätte es Matthäus ohne Weiteres bei dem markinischen *πρώτον* (Mk 7,27) belassen können, statt dies in Mt 15,24 zu einer streng exklusiven Sendung zu Israel zu verschärfen. Im Blick auf die Rolle der Völker in der matthäischen Konzeption bleibt damit die Frage offen, warum Matthäus die Zeit für die Zuwendung zu πάντα τὰ ἔθνη erst mit Ostern gekommen sieht³⁷. Ferner bleibt hier in christologischer Hinsicht der Sinn der Profilierung der Davidssohnschaft Jesu deutlich unterbestimmt.

Wird das Verhältnis von 28,19 zu 10,5f nicht im Sinne der Ausweitung, sondern der Ersetzung bestimmt, ist als weiteres Problem zu verzeichnen, dass das Matthäusevangelium deutlich die nachösterliche Mission in Israel voraussetzt. Dies gilt keineswegs nur für 10,23³⁸, sondern ebenso für verschiedene Aussagen, die die negativen Reaktionen thematisieren, auf die sich die Jünger einstellen müssen (10,17; 23,34); auch die matthäische Version des Gastmahlgleichnisses (22,1–14) ist hier einzustellen (22,3–7). Will man diesen Texten durch die These Rechnung tragen, dass die Zerstörung Jerusalems die eigentliche Wendemarke von der Israel- zur Völkermission darstelle³⁹, entsteht wiederum eine empfindliche Spannung zu 28,16–20.

Dem Gesagten steht zur Seite, dass gegenüber der These, dass Matthäus Israel als Ganzes mit der Schuld am Tod Jesu zu behaften suchte und darin der Grund für den Verlust der Vorzugsstellung bzw. für die Verwerfung Israels zu sehen sei, auf die auffällige Tendenz der matthäischen Jesusgeschichte zu verweisen ist, zwischen den jüdischen Volksmengen und den Autoritäten zu unterscheiden⁴⁰. In der traditionellen Deutung bleibt offen,

³⁷ In der markinischen Jesusgeschichte kommt es an verschiedenen Stellen bereits vorösterlich zu einer Einbeziehung von Nichtjuden (Mk 5,18–20; 7,24–8,9). Matthäus hat hier, wie im Einzelnen zu verfolgen sein wird, signifikant bearbeitet, um diese Texte seiner Konzeption einer exklusiven Zuwendung zu Israel vor Ostern einzufügen.

³⁸ Dazu unten Kap. 2.3.

³⁹ So dezidiert WALKER, Heilsgeschichte, 9.56.92–97.115, s. auch SUHL, Beobachtungen, 353; KATO, Evangelium, 8f. LUZ, Mt II, 270 weist Matthäus die Position zu, dass mit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. das Ende der Geschichte Israels gekommen sei. Entsprechend führt er im Rahmen seiner Reflexion über die Deutung von Mt 22,7 im Sinne eines definitiven (innergeschichtlichen) Verwerfungsurteils aus: Das Gericht „beendet eine lange Epoche der göttlichen Zuwendung zu Israel, die in der Sendung der Propheten sich zeigte und in der Sendung des Sohnes und seiner Boten gipfelte. Diese geschichtliche Epoche ist nach 70 definitiv zu Ende und wird durch die der Heidenmission abgelöst“ (LUZ, Mt III, 243). Zur These, dass die Zerstörung Jerusalems das Ende der Israelmission markiere, s. ferner THOMPSON, Perspective, 254.

⁴⁰ Gegenüber dem Postulat von WALKER, Heilsgeschichte, 38–74, dass Matthäus Israel ohne jede Differenzierung „als Einheit des Bösen“ (38) darstelle, haben verschiedene neuere Studien zum Matthäusevangelium eine differenziertere Sicht der von Matthäus erzählten Konfliktgeschichte entwickelt (s. v.a. GIELEN, Konflikt und REPSCHINSKI, Sto-

welche Funktion dieser Differenzierung im Evangelium zukommt bzw. es wird die Relevanz dieser Differenzierung durch die These marginalisiert, dass die Unterscheidung von Autoritäten und Volksmengen durch 27,24f an entscheidender Stelle revoziert bzw. zu einer bloßen Episode herabgestuft werde. Warum aber hat Matthäus dann überhaupt diese Unterscheidung in der der Passion vorangehenden Darstellung profiliert, ja geradezu, wie sich zeigen lässt, als einen Leitaspekt seiner Jesusgeschichte hervortreten lassen? Spielt im Blick auf das Verhältnis von 27,24f zu der der Passion vorangehenden Darstellung möglicherweise noch eine andere Differenzierung eine Rolle, die durch die eigenständige Bedeutung Jerusalems in der matthäischen Konzeption bestimmt ist? Diese Anfrage verbindet sich damit, dass die Deutung von Mt 27,24f, dass hier durch die Verwendung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omicron} \lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma$ Israel als Ganzes mit der Schuld am Tod Jesu behaftet wird, keineswegs unumstritten ist. Zu fragen ist also: Zielt Matthäus tatsächlich darauf, durch 27,24f seine vorangehende Darstellung zu ‚überschreiben‘, und soll 27,24f überhaupt besagen, dass Israel als Ganzes mit der Schuld am Tod Jesu (und deren Konsequenzen) belastet wird?

Nimmt man die Frage des Verhältnisses von Israel und Kirche auf, so ist darauf zu verweisen, dass die These, Matthäus rede einer Ersetzung Israels durch die Kirche das Wort, in der gegenwärtigen Forschung verschiedentlich Widerspruch gefunden hat⁴¹. Damit geht eine Tendenz einher, die hinter dem Matthäusevangelium stehende Gemeinde dezidiert als eine jüdische Gruppierung zu verstehen. Wichtige Impulse haben hier insbesondere die Arbeiten von Saldarini und Overman gesetzt⁴². Beide versuchen, das Matthäusevangelium im Kontext der Konsolidierungs- und Formierungsprozesse des Judentums nach 70 n.Chr. zu verorten, in dem die pharisäische Gruppierung (zumindest im Umfeld des Matthäusevangeliums) nach und nach in den Synagogen die Oberhand gewann. In Konkurrenz dazu erhebe die soziologisch als „deviant“ einzustufende⁴³, selbst in einem „process of self-definition“⁴⁴ befindliche jüdische Gruppierung, die

ries) und auf die eigenständige Profilierung der Volksmengen im ersten Evangelium hingewiesen (s. bes. COUSLAND, *Crowds*).

⁴¹ Siehe z.B. OVERMAN, *Mt [Church]*, 302–304 u.ö.; SEGAL, *Voice*, 24; SALDARINI, *Community*, 11f.27–43.195; FRANKEMÖLLE, *Kirche*, 117f u.ö.; SIM, *Christian Judaism*, 148f; FIEDLER, *Israel*.

⁴² Siehe die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten. Siehe ferner den Ansatz in SIM, *Christian Judaism*, bes. 109–163. – Für eine kritische Auseinandersetzung mit Overman, Saldarini und Sim vgl. u.a. RICHES, *Mythologies*, 202–209 und FOSTER, *Community*, 36–65.

⁴³ Zum devianzsoziologischen Ansatz s. vor allem SALDARINI, *Conflict* (1991), 45–60, ferner auch SALDARINI, *Community*, 1.8.107–116 u.ö.

⁴⁴ OVERMAN, *Gospel*, 3 u.ö.

hinter dem Matthäusevangelium steht, einen konkurrierenden Führungsanspruch *innerhalb* des Judentums⁴⁵, bei dem es vorrangig um einen Streit um den Besitz des richtigen Verständnisses der Tora gehe⁴⁶. In diesem Kontext seien die scharfen polemischen Angriffe des Matthäusevangeliums – allem voran in Mt 23 – zu sehen, mit denen der Evangelist darauf ziele, „to delegitimize rival Jewish leaders“⁴⁷. Die distanzierende Rede von „ihren Synagogen“⁴⁸ bedeutet demnach keineswegs eine Abgrenzung von *Israel*⁴⁹, und von einer Verwerfung Israels könne im Matthäusevangelium nicht die Rede sein⁵⁰. Das Matthäusevangelium wird nicht als eine ‚christliche‘ Standortbestimmung gelesen, die sich im Gegenüber zu *Israel* vollzieht⁵¹, sondern in den Kontext eines noch *innerjüdischen* Differenzierungsprozesses eingestellt.

Die oben vermerkte (innerjüdische) Unterscheidung von Autoritäten und Volksmengen lässt sich im Rahmen dieses Ansatzes in textpragmatischer Hinsicht plausibel deuten⁵². Vernachlässigt ist hier allerdings die Frage nach der Stellung der Völker in der *theologischen* Konzeption des Matthäusevangeliums⁵³ und zugleich die nach der Bedeutung der Völker-

⁴⁵ Siehe SALDARINI, *Community*, 44–67.107–116 („deviant Jews [in the technical, sociological sense] still within the community“ [116]). SALDARINI wie OVERMAN greifen in diesem Zusammenhang auf den Sektenbegriff zurück (s. z.B. OVERMAN, *Gospel*, 143.149; SALDARINI, *Community*, 115: „a sect within first-century Judaism“, s. auch SALDARINI, *Boundaries*, 253). Für eine kritische Auseinandersetzung damit s. LUOMANEN, *Sociology*, bes. 109–113.

⁴⁶ Siehe SALDARINI, *Community*, 124–164.

⁴⁷ SALDARINI, *Delegitimation*, 661. Siehe auch SALDARINI, *Conflict* (1991), 44: „Matthew attacks the Jewish leaders unceasingly in an attempt to delegitimize their authority and teaching and to win the people over to his interpretation of Judaism“. Vgl. ferner OVERMAN, *Gospel*, 141–149.

⁴⁸ Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54. Siehe auch „eure Synagogen“ in 23,34.

⁴⁹ Die Rede von „ihren“ bzw. „euren Synagogen“ ist immer wieder als Indiz für die bereits vollzogene Trennung der matthäischen Gemeinde vom Judentum vorgebracht worden. Siehe dazu unten Kap. 7, S. 385.

⁵⁰ Siehe z.B. SALDARINI, *Community*, 43. Siehe auch oben Anm. 41.

⁵¹ Siehe dagegen STANTON, *Gospel*, 124.156f u.ö. sowie LUZ, Mt I⁵, 98.

⁵² Vgl. dazu noch unten in Kap. 7, S. 381.

⁵³ Bei OVERMAN, *Gospel* wird der universalistischen Dimension des Matthäusevangeliums keine adäquate Beachtung geschenkt. Erst am Ende seiner Studie und nur knapp geht er auf die Frage der Zugehörigkeit von Nichtjuden zur matthäischen Gemeinde ein. Nach ihm befindet sich die Gemeinde aufgrund der schwachen Rezeption ihrer Botschaft in ihrem jüdischen Umfeld „in the process of turning to the wider Gentile world“ (158), aber es gäbe „very little evidence of Gentiles (non-Jews) in the Matthean community“ (157). Die Frage nach der theologischen Begründung der universalen Mission wird hier nicht verfolgt. SALDARINI, *Community*, 68–83 widmet sich zwar unter der Überschrift „Matthew’s Horizon: The Nations“ der Rolle von Nichtjuden im Matthäusevangelium. Er

mission für die Gemeinde sowie damit auch nach der Rolle von Menschen aus den Völkern in der Gemeinde⁵⁴. Die Aufgabe, die *theologische* Konzeption aufzuweisen, die hinter dem Nebeneinander von 10,5f und 28,19 steht, tritt in den Hintergrund. Es genügt jedoch nicht, im Gegenzug zur ‚traditionellen‘ Deutung des Matthäusevangeliums zu betonen, dass Matthäus nicht der Verwerfung Israels als Volk Gottes das Wort redet. Es ist vielmehr zugleich zu reflektieren, was zum einen die Bildung der *ecclesia* und zum anderen die universale Dimension der Heilszuwendung am Ende des Evangeliums für das Verständnis Israels (als Volk Gottes) bedeuten. Und insbesondere ist aufzuweisen, wie es von 10,5f zu 28,19 kommt, wenn 28,19 nicht in der Ablehnung Jesu in Israel begründet ist.

Mit der voranstehenden Problemskizze ist die im Rahmen dieser Studie verfolgte Aufgabe in nuce umrissen. Es geht darum, Bedeutung und Stellung Israels in der matthäischen Theologie umfassend zu analysieren und damit insbesondere die theologische Konzeption zu ergründen, die hinter der Entwicklung von der Israelbezogenheit des vorösterlichen Wirkens Jesu und seiner Jünger hin zur Universalität der Heilszuwendung in 28,18–20 steht. Meine These ist, dass die Aufeinanderfolge der beiden Missionsbefehle ein integrales Moment der narrativen Konzeption darstellt, in der Matthäus seine Christologie entfaltet⁵⁵. 28,19 hat in keiner Weise die Ver-

beschränkt sich hier aber darauf, in einem knappen Überblick die Vorkommen von Nichtjuden abzuschreiten – mit der Tendenz, diese zu Randfiguren der Erzählung zu machen (s. z.B. das Fazit auf S. 75: „The non-Jews who appear in Matthew’s narrative are peripheral and occasional.“) – und in begriffsexegetischer Hinsicht der Bedeutung des Wortes ἔθνη im Matthäusevangelium nachzugehen. Die *theologische* Einbettung der universalen Sendung in 28,19 wird auch hier nicht bedacht, das Verhältnis von 28,19 zu 10,5f nicht näher reflektiert. So richtig es ist, dass in Mt 10,5f ein geographischer Aspekt zu beachten ist (s. unten Kap. 2.3, S. 85–86) – in 10,5f spricht Jesus freilich nicht, wie Sالدارینی ausführt, von dem Gebiet, „to which he had restricted himself“ (81), es geht um die Sendung der *Jünger* –, so wenig lässt sich das Verhältnis von 10,5f zu 28,19 im Wesentlichen als geographische Erweiterung des Wirkungsfeldes fassen, wie dies in den Ausführungen von Sالدارینی zu 28,19 erscheint: „Thus the nations would include Jews not living in Israel as well as non-Jews everywhere“ (81). Das theologische Gewicht der Schlusszene des Evangeliums für dessen Gesamtverständnis bleibt hier deutlich unterbestimmt. Dies gilt ebenso für die Position von Sim (s. dazu unten Kap. 5.4, S. 340, Anm. 288). SENIOR, *Between Two Worlds*, 5 notiert in diesem Zusammenhang zu Recht: „A side effect of the focus on Matthew’s relationship to Judaism in current scholarship is a relative lack of attention to Matthew’s relationship to the Gentile world.“

⁵⁴ Siehe z.B. Sالدارینی, *Community*, 84f: „Matthew’s group is a household assembly of *Jews* who believe in Jesus“ (Hervorhebung von mir).

⁵⁵ Die Rede von einer ‚narrativen Christologie‘ reflektiert, dass sich die Christologie des Matthäus nur erschließt, wenn man die von ihm erzählte *Jesusgeschichte* verfolgt. Zur Rede von einer ‚narrativen Christologie‘ vgl. LUZ, *Skizze*, ferner auch NOVAKOVIĆ, *Jesus*, 148f; M. MÜLLER, *Interpretation*, 164f; PAUL, *Texte*, 331f.

werfung der Erstadressaten des Wirkens Jesu zur Kehrseite; es gibt hier keinen „Bruch“ in der matthäischen Jesusgeschichte⁵⁶. Vielmehr ist das Nebeneinander von 10,5f und 28,19 darin eingebunden, wie Identität und Bedeutung Jesu sukzessiv bzw. stufenweise enthüllt wird⁵⁷. Daneben gilt es zu bestimmen, wie sich die Größen *ecclesia* und Israel im Matthäusevangelium zueinander verhalten.

Im Folgenden wird zunächst in einem Dreischritt der Sendung Jesu zu Israel, der Reaktionen darauf und der Frage nach Konsequenzen negativer Reaktionen nachgegangen. Im Einzelnen: Einzusetzen ist mit der Untersuchung der Israelkonzentration des vorösterlichen Wirkens Jesu und seiner Jünger und der darin leitenden christologischen Motive (Kap. 2). Kap. 3 analysiert dann die Reaktionen auf Jesu Wirken in Israel. Welche Rolle kommt hier dem Volk zu? Wie ist die Konfliktkonfiguration genau zu bestimmen? Und wie hat Matthäus in dieser Hinsicht die Passion Jesu dargestellt? Die hier zu begründende These, dass das Matthäusevangelium keineswegs am Ende auf eine kollektive Ablehnung Jesu in Israel hinausläuft, die etwaige vorangehende Differenzierungen überschreibt, ist dann in Kap. 4 durch die Untersuchung von Texten, die häufig für das Postulat der Verwerfung Israels als Folge der negativen Reaktion auf Jesus in Anspruch genommen wurden, einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Zur Diskussion stehen hier die Parabeltrilogie (Mt 21,28–22,14), das Doppelloignon in Mt 8,11f, die Worte gegen dieses Geschlecht (Mt 11,16–19; 12,38–45; 16,1–4; [17,17]; 23,34–36), die Parabeltheorie (Mt 13,10–17) sowie schließlich das Logion über das κρίνεν der zwölf Stämme in 19,28.

Implizieren die Kap. 3 und 4 die kritische Auseinandersetzung mit der im Voranstehenden skizzierten traditionellen Matthäusdeutung, so stellt Kap. 5 der Analyse der Israelkonzentration des vorösterlichen Wirkens Jesu und seiner Jünger die Untersuchung der universalen Dimension der matthäischen Jesusgeschichte und näherhin der christologisch-soteriologischen Begründung der Universalität des Heils zur Seite. Wenn das Schema ‚Ablehnung in Israel – Zuwendung zu den Völkern‘ sich zur Erklärung des Verhältnisses von 10,5f und 28,19 als nicht tragfähig erweist, stellt sich neu in umfassender Weise die Frage nach der narrativen – und mit ihr nach der theologischen – Konzeption des ersten Evangelisten, wie die Betonung der Vorzugsstellung Israels und die Zuwendung zu allen Völkern miteinander vermittelt sind. Kap. 6 widmet sich dann der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Israel.

Wenn in der hier vorgelegten Studie die Erhebung der theologischen Konzeption ins Zentrum gerückt wird, so soll damit in keiner Weise die

⁵⁶ Anders LUZ, Mt I⁵, 91.

⁵⁷ Vgl. dazu die Skizze in KONRADT, Sendung.

Bedeutung weiterer sozialgeschichtlicher Erforschung der matthäischen Gemeinde in Abrede gestellt werden. Mir scheint jedoch, dass umgekehrt die Analyse der theologischen Konzeption nicht vernachlässigt werden darf, sondern die erneute Zuwendung zu dieser durch die neueren Thesen zur Verortung des Matthäusevangeliums im Rahmen der jüdischen Formierungsprozesse geradezu gefordert wird⁵⁸. In Kap. 7 wird die Frage nach Indizien, die Rückschlüsse auf den historischen Kontext der matthäischen Gemeinde erlauben, zumindest stichwortartig aufgenommen. Detailliertere Überlegungen würden zumal dann, wenn man nicht bei der Erörterung des Verhältnisses der Gemeinde zum Judentum im Sinne der *intra/extra muros*-Debatte stehen bleibt, sondern die Frage nach der Organisationsform der *ecclesia* im Gegenüber zur Synagoge, nach Partizipationsformen und genauen Gruppengrenzen stellt, eine eigene monographische Untersuchung erfordern. Ich muss mich hier auf Andeutungen beschränken. Kap. 8 bietet abschließend eine kurze Bündelung und Reflexion der Ergebnisse.

⁵⁸ Ohnehin gilt, dass der Text selber das einzige Fenster zum historischen Kontext ist. Genauer: Um die matthäische Gemeinde historisch kontextualisieren zu können, sind aus dem Text sich ergebende Indizien im Licht der historischen Rahmendaten zu reflektieren. Dass zugleich das vorläufige Bild vom historischen Kontext des Textes die Deutung des Textes selbst mit beeinflusst, versteht sich von selbst (vgl. HAGNER, *Sitz im Leben*, 27).

Kapitel 2

Die Ausrichtung des Wirkens Jesu und seiner Jünger auf Israel

Die Ausrichtung des Wirkens Jesu auf Israel ist im Matthäusevangelium keine beiläufige historische Reminiszenz; ihr eignet theologisch vielmehr eine programmatische Bedeutung. Matthäus zeigt eine beachtliche redaktionelle Akribie, um die alleinige Sendung Jesu zu Israel herauszustellen und seiner Jesusgeschichte aufzuprägen. Damit geht einher, dass der erste Evangelist Jesu Wirken sowohl im Blick auf seine Lehre als auch im Blick auf sein heilendes Handeln betont von den Schriften Israels her beleuchtet, indem er *beides* vom Leitmotiv der Erfüllung umfassen sein lässt¹.

Matthäus' Bestreben, Jesu Lehre als wahre Erschließung von Inhalt und Intention der in Tora und Propheten niedergelegten Willenskundgabe Gottes darzustellen, ist hier nur am Rande zu erwähnen². Ausführlich nachzugehen ist im Folgenden hingegen einer anderen gewichtigen christologischen Grundlinie des ersten Evangeliums, nämlich der matthäischen Präsentation Jesu als des davidisch-messianischen Hirten seines Volkes, in dem Gott sich seinem Volk zuwendet und die ihm gegebenen Heilsverheißungen erfüllt (2.1). Sodann ist zu zeigen, wie Matthäus diese programmatische Grundthematik seiner Version der Jesusgeschichte im Einzelnen aufgeprägt hat, indem er Jesu irdisches Wirken tatsächlich auf Israel konzentriert sein lässt (2.2). Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die matthäische Bearbeitung der drei aus Q und Mk übernommenen Erzählungen (8,5–13.28–34; 15,21–28), in denen es zur Begegnung Jesu mit Nichtjuden und zu einem heilsamen Wirken Jesu an diesen kommt

¹ Siehe zum einen die Reflexionszitate in Mt 8,17; 12,17–21, zum anderen im Blick auf Jesu Lehre die Grundsatzaussage über die *Erfüllung* von Gesetz und Propheten in Mt 5,17.

² Siehe dazu KONRADT, *Erfüllung*. – Die so genannten ‚Antithesen‘ (Mt 5,21–48) stellen nicht Jesu Wort gegen die Tora (anders LUZ, Mt I⁵, 330; BROER, *Freiheit*, 75–81; ECKSTEIN, *Weisung*, 396–403; SIM, *Christian Judaism*, 129; NIEBUHR, *Antithesen*, 176f u.a.), sondern gegen die den eigentlichen Willen der Tora verdeckende bzw. einschränkende Auslegung der Tora, wie Matthäus sie vor allem den Pharisäern vorwirft (vgl. BURCHARD, *Versuch*, 40–44; DIETZFELBINGER, *Antithesen*, 3; H.-W. KUHN, *Liebesgebot*, 213–218; CHARLES, *Righteousness*, 8; KONRADT, *Erfüllung*, 135–140).

(2.2.3). Kap. 2.3 wendet sich dann der in der Aussendungsrede in Mt 10 thematisierten Weiterführung des Wirkens Jesu in Israel durch seine Jünger zu. Eine zentrale Frage ist dabei im Blick auf das Verhältnis zu 28,19, ob eine zeitliche Befristung der Israelmision erkennbar ist. Kap. 2.4 bietet ein kurzes Resümee.

2.1 Jesus als davidisch-messianischer Hirte Israels

Dass im Frühjudentum eschatologische Heilserwartungen auch ohne Messiasgestalt formuliert werden konnten und die Messiaserwartung in sich vielgestaltig war, muss hier nicht im Einzelnen erneut dargelegt werden³. Die Spuren, die die Erwartung eines *davidischen* Messias⁴ in den erhaltenen Quellen hinterlassen hat, sind überschaubar⁵, doch gibt dies keinen

³ Zur Betonung der Vielgestaltigkeit s. z.B. W.S. GREEN, Introduction, 2–4.10; CHESTER, Expectations, 40f; CHARLESWORTH, From Messianology to Christology, 5–7.14.28f; GARCÍA MARTÍNEZ, Erwartungen; THOMA, Redimensionierungen, bes. 214–216; SCHALLER, Messiaserwartungen, 204–206; HENGEL, Jesus, 34–45. Gegenüber einer einseitigen Betonung der Diversität ist freilich mit COLLINS, Scepter, 12 festzuhalten: „[T]he variation was limited, and ... some forms of messianic expectations were widely shared.“

⁴ Angestoßen ist das Aufkommen der Erwartung offenbar wesentlich durch das Königtum der Hasmonäer (nach Josephus, Ant XIII 301 war Aristobulos [104–103 v. Chr.] der erste Hasmonäer, der für sich königliche Würde beanspruchte) und dessen Scheitern. Vgl. exemplarisch COLLINS, Scepter, 49(ff).

⁵ Die Bezeichnung „Messias“ begegnet im Blick auf den erwarteten *davidischen* Herrscher, sieht man von 4Esra 12,32 ab, nur in PsSal 17,32; 18,5.7 (und im Titel des Psalms) und in 4Q252 5,3 (in 4Q521 Fragm. 2 2,1 ist ein Bezug auf den davidischen Messias möglich, aber unsicher, s. dazu unten S. 45, Anm. 153). Zu verweisen ist jedoch auch auf die Rede von den „Gesalbten Aarons und Israels“ in 1QS 9,11, singularisch (möglicherweise distributiv zu verstehen, vgl. SCHREIBER, Gesalbter, 202f) in CD 12,23–13,1; (14,19); 19,10f; 20,1, s. ferner noch die Rede vom Messias (Israels) in 1QSa 2,12.14.20. Vor allem aber sind im Blick auf die Erwartung eines *davidischen* Messias weitere Bezeichnungen hinzuzuziehen, so zum einen die durch Jer 23,5; 33,15 inspirierte Rede vom „Spross Davids (צמח דוד)“ (4Q161 Fragm. 8–10 15.22; 4Q174 Fragm. 1i+21+2 (3),11; 4Q252 5,3f [neben „Messias“]; 4Q285 Fragm. 5 3f, s. auch Sir 51,12h [vgl. dazu Ps 132,17] sowie Sach 3,8; 6,12; TestJuda 24,5). Zum anderen sind ausweislich des Nebeneinanders von „Spross Davids“ und „Fürst der Gemeinde (נשיא העדה)“ in 4Q285 Fragm. 5 3f hier auch die Texte, in denen vom נשיא (vgl. Ez 34,24; 37,25!) die Rede ist (s. neben dem bereits genannten Beleg noch CD 7,20 sowie 1QSB 5,20f, wo der davidische Bezug explizit ausgeführt wäre, wenn der Textergänzung von H. STEGEMANN, Remarks, 499 zu folgen wäre, der für Z. 21 וְיָרִיד רִבְרִית רִבְרִית vorschlägt, wonach hier von der Erneuerung des Davidbundes durch Gott die Rede wäre, um die Königsherrschaft seines Volkes aufzurichten [zustimmend ZIMMERMANN, Texte, 53f.55; SCHREIBER, Gesalbter, 217f]), zu berücksichtigen (vgl. COLLINS, Scepter, 61; ZIMMERMANN, Texte, 50.126 sowie Zimmer-

hinreichenden Grund, ihre Bedeutung zu marginalisieren⁶, belegt doch das Vorkommen der Vorstellung in den Qumrantexten⁷ wie in den in Qumran nicht nachgewiesenen Psalmen Salomos (17; 18) ihre Beheimatung in unterschiedlichen Gruppierungen⁸. Zu verweisen ist ferner auf die 14. Berakha in der palästinischen Rezension des Sch^omone Esre mit ihrer Bitte um Erbarmen „über die Königsherrschaft des Hauses Davids, des Gesalbten deiner Gerechtigkeit“ (ועל מלכות בית דוד משיח צדקך)⁹. Reicht diese Bitte, wenn nicht im Wortlaut, so doch zumindest dem Inhalt nach, in das 1. Jh. n.Chr. zurück¹⁰, war die Erwartung eines davidischen Messias also schon zur Zeit des entstehenden Christentums in einem Hauptgebet des Judentums verankert.

manns Resümee: Es „ergibt sich im Qumranschriftum eine Konvergenz verschiedener messianischer Traditionen und Bezeichnungen des AT; der נשיא [Ez], der צמח דוד [Jer, vgl. Sach] und Jesaja 11 können auf einer Linie gesehen werden.“ [94]). Zur Übersicht über die Belege s. die tabellarische Zusammenstellung bei ZIMMERMANN, Texte, 126.

⁶ Dezidiert COLLINS, Scepter, 12: „If we may accept Ed Sanders’s notion of a common Judaism, in the sense of what was typical, though not necessarily normative, in the period 100 BCE–100CE, the expectation of a Davidic messiah was surely part of it“. Siehe ferner LAATO, Star, 394; HORBURY, Messianism, 36–63; SCHNIEDEWIND, Society, bes. 165f; HENGEL, Jesus, 41; DEINES, Gerechtigkeit, 454–457. Anders die Tendenz z.B. bei W.S. GREEN, Introduction, 2–4; KARRER, Der Gesalbte, 243–267.294–313; POMYKALA, Dynasty Tradition, passim, s. bes. 4–8.270f.

⁷ Siehe 4Q161 Fragm. 8–10 15–29; 4Q174 Fragm. 1i+2i+2 (3,)10–13; 4Q252 5,1–5; 4Q285 Fragm. 5 2–5, s. auch 1QSb 5,20–29; CD 7,19–21 (zur Analyse der Texte s. COLLINS, Scepter, 56–67; ZIMMERMANN, Texte, 46–127). Hoch umstritten ist die Interpretation von 4Q246 (s. exemplarisch SCHREIBER, Gesalbter, 498–508). Folgt man der – m.E. plausiblen – Deutung von ZIMMERMANN, Texte, 128–170 (s. auch KNIBB, Messianism, 174–177), ist der Text hier einzustellen.

⁸ Vgl. zu diesem Argument COLLINS, Scepter, 10f. CHESTER, Expectations, 41–43 verweist ferner auf die durch Josephus bezeugten ‚messianischen‘ Aufstandsbewegungen.

⁹ Siehe für die palästinische wie für die babylonische Rezension mit deutscher Übersetzung die Ausgabe des Mischnatraktats Berakhot von HOLTZMANN, Berakot, 10–27, englische Übersetzung bei SCHÜRER, History II, 456–461. – In der babylonischen Rezension hat diese Bitte ein Pendant in der 15. Berakha.

¹⁰ Vgl. K.G. KUHN, Achtzehngebet, 10 („Inhaltlich bestehen nach der ältesten uns erhaltenen Textform, der palästinischen Rezension, keine Bedenken dagegen, daß es jedenfalls bereits in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. bestand“); DEINES, Gerechtigkeit, 456 (die palästinische Rezension ist „entstanden im 1. Jh. n.Chr., evtl. früher“). Zur Problematik einer exakten Datierung s. exemplarisch SCHREIBER, Gesalbter, 391f. Siehe auch die Ausführungen bei KELLERMANN, Achtzehn-Bitten-Gebet, 155–159 zur Traditionsgeschichte. Kritisch zur Heranziehung des Achtzehngebets als Beleg für das 1. Jh. n.Chr. POMYKALA, Dynasty Tradition, 7.

Zentraler Anknüpfungspunkt für diese Erwartung war die Natanverheißung in 2Sam 7¹¹, in der dem Königtum Davids ewiger Bestand zugesagt wird (V.13.16, vgl. Ps 89,4f.29f.37; PsSal 17,4¹²). Für ihre Ausformulierung boten die prophetischen Herrscherverheißungen¹³, aber auch Texte wie Ps 2; Gen 49,8–12 oder Num 24,17–19 ein facettenreiches Arsenal von Einzelaspekten. Daraus, dass die erhaltenen frühjüdischen Quellen Einblick nur in einen Ausschnitt der Erwartung eines königlichen Messias¹⁴ gewähren dürften, der nicht repräsentativ sein muss¹⁵, und zudem der zum Teil fragmentarische Charakter der Quellen ihre Auswertung erschwert, folgt methodisch, dass die erhaltenen Aussagen nicht in das Prokrustesbett der Annahme einer festgeprägten einheitlichen Erwartung zu zwingen sind. Gleichwohl kann man Konvergenzpunkte beobachten¹⁶, die nicht unwesentlich durch die primär herangezogenen alttestamentlichen Referenztexte wie Jes 11,1–5; Ps 2 oder auch Gen 49,8–12; Num 24,17–19 inspiriert sind. So ist der königliche Messias in den PsSal wie in den Qumrantexten eine menschliche Gestalt mit militärischen Zügen¹⁷, hinter deren

¹¹ In 4Q174 Fragm. 1i+21+2 (3),10–13 wird 2Sam 7 messianisch gedeutet (vgl. ZIMMERMANN, *Texte*, 111f; SCHNIEDEWIND, *Society*, 158–160; PIETSCH, *Sproß*, 214–219).

¹² Siehe auch 2Sam 23,5; Jer 33,17; Ps 132,11f; Sir 47,11; 1Makk 2,57.

¹³ Siehe Jes 8,23–9,6; 11,1–9; Jer 23,5f; 30,8f; 33,14–26; Ez 34,22–31; 37,15–28; Mi 5,1–5; Sach 9,9f, s. auch Hos 3,5; Am 9,11f. – Siehe dazu SEEBASS, *Herrscherverheißungen* sowie die Beiträge in STRUPPE (Hg.), *Studien*.

¹⁴ Zu den Traditionslinien ausführlich SCHREIBER, *Gesalbter*. Speziell zu den Qumrantexten ZIMMERMANN, *Texte*, 46–229.

¹⁵ SCHREIBER, *Gesalbter*, 37 gibt zu Recht zu bedenken, „daß die bis heute erhaltenen Schriften der jüdischen Volksgruppen im 1. Jh. keinen umfassenden Einblick in deren Lebens- und Geisteswelt gestatten, sondern tatsächlich eine durch die Willkür der Geschichte gelenkte Auswahl bieten, so daß nur begrenzte Aussagen über die Wirklichkeitsverhältnisse dieser Periode möglich sind.“

¹⁶ Vgl. dazu COLLINS, *Scepter*, 67f.

¹⁷ Das gilt auch für PsSal 17 (ebenso z.B. COLLINS, *Scepter*, 54; STRAUSS, *Messiah*, 41f; KNIBB, *Messianism*, 169; ATKINSON, *Origin*, 444f; SCHREIBER, *Gesalbter*, [9].170–172; PIETSCH, *Sproß*, 244, anders CHESTER, *Expectations*, 28; POMYKALA, *Dynasty Tradition*, 162; LAATO, *Star*, 281f; CHARLESWORTH, *Messianology in the Biblical Pseudepigrapha*, 31; SCHALLER, *Messiaserwartungen*, 205: „Gewaltlosigkeit ist sein Merkmal.“): Der davidische Messias zermalmt ungerechte Fürsten (V.22), verstößt die Sünder vom Erbe (V.23a) und zerschlägt den Hochmut des Sünders wie des Töpfers Geschirr und all ihren Bestand mit eisernem Stab (V.23b.24a, vgl. Ps 2,9), er vernichtet gesetzlose Völker mit dem Wort seines Mundes (V.24b, ferner V.35a.36b, vgl. Jes 11,4). Siehe ferner 1QSb 5,24–29 (wiederum u.a. Rezeption von Jes 11,4 und Ps 2,9); 1QM 5,1f; 4Q161 Fragm. 8–10 23.25f; 4Q285 Fragm. 5 3f (auch hier steht Jes 11,4 im Hintergrund); Fragm. 6+4, s. auch CD 7,19–21; 4Q376 Fragm. 1 3,1–3 sowie 4Esra 12,31–34 (vgl. 13,25–38.49). – Zu Qumran s. das Resümee von ZIMMERMANN, *Texte*, 94: „4Q161, 1QSb 5,20ff und 4Q285 sind ... wichtige Belege für die Verbindung von Jes 11 mit dem ‚Fürsten‘ als militärisch-politischem Führer in der Endzeit und in der eschatolo-

Stärke Gott selbst steht¹⁸. Er wird Israel vom Joch anderer Völker befreien¹⁹, die Völker unterwerfen²⁰ und zugleich, nach innen gerichtet, das Gottesvolk in Recht und Gerechtigkeit führen²¹. Dass die mit dem davidischen Messias verbundene Heilserwartung streng israelbezogen ist, ist evident²².

Wendet man sich dem Matthäusevangelium zu, so zeigt sich in diesem im Vergleich zu seinen Quellen Markus und Q ein signifikanter Bedeutungszuwachs der Rede von Jesus als davidischem Messias, wie schon das vermehrte Vorkommen von „Sohn Davids“²³ zu erkennen gibt: Während es keinen Hinweis auf ein Vorkommen des Titels in Q gibt und sich dessen Verwendung im Markusevangelium auf zwei Textsegmente beschränkt, nämlich die Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,47.48) und die Frage nach der Davidssohnschaft des Messias (12,35.37)²⁴, hat Matthäus die Verwendung des Davidssohntitels erheblich ausgebaut²⁵.

gischen Schlacht, der für die Qumran-Gemeinde zugleich der erwartete davidische König war.“

¹⁸ Siehe PsSal 17,22a.33f.37–39 („Gott hat ihn stark gemacht mit heiligem Geist“, V.37b); 4Q161 Fragm. 8–10 23.

¹⁹ Nach PsSal 17 wird der „Sohn Davids“ (V.21) „Jerusalem von Heidenvölkern reinigen“ (V.22b) und „gesetzlose Völker durch das Wort seines Mundes vernichten“ (V.24b, s. auch V.45: Gott „errette uns von der Unreinheit unheiliger Feinde.“). Siehe ferner 1QSB 5,24f. – Zum Motiv der Befreiung von Fremdherrschaft in den alttestamentlichen Herrscherverheißungen s. Jes 9,1–4; Jer 30,8; Ez 34,27f, s. auch 2Sam 7,10. Vgl. auch das wiederholt begegnende Motiv, dass Israel in Sicherheit wohnen wird (Jer 23,6; 33,16; Ez 34,[25].27f; Mi 5,3, s. wiederum auch 2Sam 7,10).

²⁰ Siehe PsSal 17,30 (die Völker der Heiden werden ihm dienen unter seinem Joch); CD 7,20f; 1QSB 5,27f; 4Q161 Fragm. 8–10 25f. – Siehe hingegen Sach 9,10: „Und er verkündet Frieden den Völkern.“

²¹ Siehe PsSal 17,26f (er wird das heilige Volk in Gerechtigkeit führen); 17,32 („und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König über sie, und nicht ist Ungerechtigkeit in seinen Tagen in ihrer Mitte“); 17,40 („er weidet die Herde des Herrn in Treue und Gerechtigkeit“); 1QSB 5,21f; 4Q161 Fragm. 8–10 26–29, s. auch 4Q252 5,3 („der Gesalbte der Gerechtigkeit“). – Dass der ideale Herrscher (Recht und) Gerechtigkeit bringt, ist ein stehender Zug in den prophetischen Herrscherverheißungen (s. Jes 9,6; 11,4f; Jer 23,5; 33,15; Sach 9,9).

²² Siehe exemplarisch die Deutung von Am 9,11 im Zusammenhang von 2Sam 7 in 4Q174 Fragm. 1i+21+2 (3,)12f: „Das ist die zerfalle[ne] Hütte Davids, [d]ie er auftreten lassen wird, um Israel zu retten“ (Übers. Steudel).

²³ Vorchristlich als Messiasbezeichnung (kaum titularisch im strengen Sinne, vgl. KARRER, *Der Gesalbte*, 251; S. BRANDENBURGER, *Gesalbte*, 221; SCHREIBER, *Gesalbter*, 168; PIETSCH, *Sproß*, 242f) nur PsSal 17,21. – Zu anderen Bezeichnungen wie „Spross Davids“ s. oben S. 18, Anm. 5.

²⁴ Siehe dazu unten S. 32 mit Anm. 87.

²⁵ Neben den vier aus Mk übernommenen Belegen (Mt 20,30.31; 22,42.45 par Mk 10,47.48; 12,35.37) hat Matthäus den Titel an weiteren sechs Stellen eingefügt. Resultiert

Das sachliche Gewicht und die genaue Bedeutung dieses Christologoumenons sind freilich in der Matthäusforschung umstritten²⁶. Während es von einigen als ein wesentlicher Ausdruck der matthäischen Konzipierung der irdischen Wirksamkeit Jesu gewürdigt wurde²⁷, hat insbesondere Kingsbury die Relevanz des Titels zu marginalisieren versucht²⁸: Der Titel habe mit dem heilenden Handeln Jesu ein begrenztes Applikationsfeld²⁹; er begegne nie im Munde der Jünger³⁰ und bringe im Munde der Volksmengen (12,23; 21,9) angesichts von 21,11 letztlich deren inadäquate christologische Erkenntnis zum Ausdruck³¹. Stehe der Titel im Zusammenhang des Nachweises, dass Jesus der erwartete Messias gewesen sei, so diene

der Beleg in 9,27 aus der Duplizierung von Mk 10,46–52 (vgl. dazu unten Kap. 2.2.1, S. 55) und hat die Verwendung des Titels in Mt 21,9 in der Vorlage Mk 11,10 („... gelobt sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt“) zumindest einen gewissen Anhalt, so sind die sonstigen vier Belege (neben 1,1 noch 12,23; 15,22; 21,15) sowie auch die Bezeichnung Josephs als υἱὸς Δαυὶδ (1,20) dem Matthäusevangelium eigen.

²⁶ Einen knappen Forschungsüberblick bietet NOVAKOVIC, Messiah, 2–5.

²⁷ Siehe HUMMEL, Auseinandersetzung, 116–122; SUHL, Davidssohn; JOHNSON, Purpose, 217f; STRECKER, Weg, 118–120; SAND, Gesetz, 143–150; NOLAN, Son, 149–215; VERSEPUT, Role, 533–537 (vgl. VERSEPUT, Messiah); BROER, Versuch, 1256–1261; PAF-FENROTH, Jesus, 551–554; NOVAKOVIC, Messiah, passim und zuletzt BAXTER, Healing, bes. 37–41.46 und vor allem DEINES, Gerechtigkeit, 469–500, nach dem „für die Christologie des Matthäus das Bekenntnis zu Jesus als dem messianischen Davidssohn eine herausragende Funktion besitzt“ (497), ferner auch TATUM, Origin, bes. 534.

²⁸ KINGSBURY, Son of David. Ich beziehe mich im Folgenden auf diesen Aufsatz. KINGSBURY hat seine Thesen ferner dargelegt in seiner Monographie *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 99–103. – Vgl. im Gefolge Kingsburys W.R.G. LOADER, Son of David; BAUER, Structure, 80–82.142–145 sowie MEIER, Vision, 72; R.E. BROWN, Birth, 134; GIELEN, Konflikt, 202. Eine extreme Position hat EBERSOHN, Nächstenliebegebot, 188–192 bezogen: Auch in 1,1 charakterisiere die Davidssohnschaft Jesu allein „die gängige jüdische Meinung, die abgelehnt wird“ (191). Die Unhaltbarkeit dieser These geht schon aus 21,15f eindeutig hervor (dazu unten Kap. 2.1.1.1, S. 25 und Kap. 3.1, S. 104 mit Anm. 51).

²⁹ KINGSBURY, Son of David, 592f. – Die enge Verbindung von Davidssohnschaft und Heilungen wird allgemein vermerkt, doch geht dies nicht notwendig wie bei Kingsbury mit der dezidierten Abwertung der Bedeutung des Titels einher (vgl. vor allem NOVAKOVIC, Messiah, passim).

³⁰ KINGSBURY, Son of David, 592. Vgl. SUHL, Davidssohn, 76.

³¹ KINGSBURY, Son of David, 600. In diesem Sinne auch SUHL, Davidssohn, 79; EBERSOHN, Nächstenliebegebot, 190f sowie auch NOVAKOVIC, Messiah, 90.112f. Die Position von Novakovic beruht freilich nicht darauf, dass sie die Davidssohnakklamation an sich als inadäquat ansieht (s. vielmehr z.B. a.a.O., 122!), sondern auf ihrer Sicht der Volksmengen. Die bei ihr anzutreffende negative Abhebung der Volksmengen von den Kranken, die Jesus als Davidssohn anrufen, sowie von den Kindern im Tempel begegnet schon bei KINGSBURY, Son of David, 599f. Sie hat, wie unten Kap. 3.1 noch darzulegen sein wird, den Textbefund in 21,1–17 eindeutig gegen sich.

dies wesentlich dem apologetischen Zweck, Israels Schuld nachzuweisen³². Und schließlich: Im Gesamtzusammenhang sei die Rede von der Davidssohnschaft mit ihrer begrenzten Bedeutung deutlich dem für Matthäus zentralen Christologoumenon der Gottessohnschaft Jesu unterzuordnen³³.

Damit sind bereits einige wesentliche thematische Aspekte aufgeworfen, denen im Folgenden sukzessiv nachzugehen sein wird. Welcher Stellenwert kommt dem Motiv der Davidssohnschaft im Rahmen der matthäischen Entfaltung des (irdischen) Wirkens Jesu zu? Wie ist die Rede von Jesus als Davidssohn im Munde der Volksmengen (und der Kinder im Tempel) in 12,23; 21,9.(15) zu werten? Gegen Kingsburys Versuch einer strengen Hierarchisierung der christologischen Titel ist auf die Aspekthafigkeit aller Titel hingewiesen worden³⁴. Wie sind Gottes- und Davidssohnschaft in der matthäischen Christologie einander zugeordnet? Und was ergibt sich daraus im Blick auf die heilsgeschichtliche Konzeption des Evangeliums?

Im Zuge der nachfolgenden Analysen wird dabei deutlich werden, dass die isolierte Betrachtung christologischer Titel dem narrativen Charakter der matthäischen Christologie³⁵ nicht gerecht zu werden vermag. Vielmehr gilt gerade im Blick auf den Davidssohntitel, dass dieser zwar in bestimmten Aussagezusammenhängen schwerpunktmäßig beheimatet, aber in einen umfassenderen christologischen Zusammenhang eingebunden ist und seine Bedeutung nur im Licht der Gesamtkonzeption adäquat gewürdigt werden kann.

Die folgende Analyse setzt mit der Einführung des Christologoumenons der Davidssohnschaft in Mt 1 und seiner letzten expliziten Erwähnung in Mt 22,41–46, also gewissermaßen mit den Rahmentexten, ein. Beiden Textzusammenhängen ist gemeinsam, dass hier Davids- und Gottessohnschaft miteinander verbunden sind.

³² KINGSBURY, Son of David, 597–601.

³³ KINGSBURY, Son of David, 593–597. – Zur These der Zentralität der Gottessohnschaft Jesu s. KINGSBURY, Son of God. Kritisch dazu z.B. D. HILL, Son, 2–6.

³⁴ So LUZ, Skizze, 235: „Man kann ... nicht einfach einen einzelnen christologischen Titel als ‚hauptsächlichen‘ Titel bezeichnen. Jeder von ihnen umfaßt besondere Aspekte gegenüber anderen und alle bezeichnen nur Aspekte der mt Christologie.“ Vgl. die Kritik an Kingsbury bei BROER, Versuch, 1258f; COUSLAND, Crowds, 180; NOVAKOVIC, Messiah, 62 sowie VERSEPUT, Role, 533: „[A]ny reconstruction of the Matthean christology which exalts the Son of God concept at the expense of the Davidic Messiahship must be admitted to run counter to an obvious Matthean preoccupation.“

³⁵ Dazu LUZ, Skizze, 223. Siehe ferner z.B. REPSCHINSKI, Stories, 333–335.

2.1.1 Der Gottessohn als Davidssohn

2.1.1.1 Die Einführung der Davidssohnschaft in Mt 1

Ein Charakteristikum des Matthäusevangeliums besteht bekanntlich in den zahlreichen Reflexionszitate³⁶, mit denen der Evangelist Weg und Wirken Jesu als Erfüllung der Verheißungen der Schrift ausweist und so zu zeigen sucht, dass Jesus tatsächlich der in den Heilshoffnungen Israels erwartete Messias ist³⁷. Angelegt ist dieser Grundzug der matthäischen Jesusgeschichte bereits in der Überschrift in 1,1 sowie im nachfolgenden Stammbaum in 1,2–17. Zugleich zeichnet sich schon hier die Relevanz der Davidssohnschaft Jesu in der Christologie des ersten Evangeliums ab, wird doch gleich in 1,1 in der doppelten appositionellen Näherbestimmung von „Jesus³⁸ Christus“ als υἱὸς Δαυὶδ und υἱὸς Ἀβραάμ der Davidssohntitel eingeführt. Dabei ist die Frage, ob 1,1 literarisch Überschrift nur über den Stammbaum (bzw. Mt 1)³⁹, über den gesamten Prolog (1,1–4,16)⁴⁰ oder über das ganze Evangelium⁴¹ ist⁴², insofern von untergeordneter Relevanz, als dies die grundlegende *inhaltliche* Bedeutung des Verses wenig tan-

³⁶ Siehe Mt 1,22f; 2,15.17f.23; 4,14–16; 8,17; 12,17–21; 13,35; 21,4f; 27,9f. – Anzumerken ist, dass die Reflexionszitate im Blick auf die Relevanz der Schrift in der matthäischen Jesusgeschichte nur exemplarische Bedeutung haben (vgl. STANTON, Gospel, 346; SENIOR, Lure, 90.104; HAYS, Torah, 168f).

³⁷ Zur apologetischen – bzw. nach innen gerichtet legitimatorisch-vergewissernden – Funktion der Zitate vgl. MCCONNELL, Law, 134.138; HOWELL, Story, 185f; OVERMAN, Gospel, 75–78; SENIOR, Lure, 101f.104; THEISSEN, Davidssohn, 156–158; HAYS, Torah, 167 u.a.

³⁸ Dass der Leser bei dieser ersten Nennung des Namens „Jesus“ an Josua denken, die Landnahme assoziieren und dies auf die Überwindung Roms durch Jesus beziehen soll (so CARTER, Christology, 156f), geht an der matthäischen Intention vorbei, wie 1,21 zeigt, wo Matthäus den Namen „Jesus“ explizit deutet.

³⁹ Siehe LOHMEYER, Mt, 4; LUZ, Mt I¹, 88; SCHWEIZER, Mt, 8; GNILKA, Mt I, 7; GUNDRY, Mt, 13; HAGNER, Mt I, 5.9; WIEFEL, Mt, 27; JOHNSON, Purpose, 225; VÖGTLE, Genealogie, 73; TATUM, Origin, 524f; R.E. BROWN, Birth, 58f; STANTON, Βίβλος, 1188–1190; NOLLAND, Genesis, 471; ELOFF, Exile, 78.

⁴⁰ So KRENTZ, Extent, 411–414; KINGSBURY, Matthew: Structure, 9–11; BAUER, Function, 133–139.153 (vgl. BAUER, Structure, 75–77); LANDMESSER, Jüngerberufung, 18–30.

⁴¹ So ZAHN, Mt, 39–44; KLOSTERMANN, Mt, 1; SCHNIEWIND, Mt, 9; GRUNDMANN, Mt, 61; SAND, Mt, 40f; FRANKEMÖLLE, Mt I, 128f (vgl. FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund, 360–365); SENIOR, Mt, 33f; LUZ, Mt I⁵, 117–119; S. BROWN, Universalism, 393; DORMEYER, Mt 1,1 als Überschrift, 1361–1363, s. auch DAVIES/ALLISON, Mt I, 149–154.156; MAYORDOMO-MARÍN, Anfang, 212f.

⁴² Zur Diskussion der Argumente s. die Ausführungen bei DAVIES/ALLISON, Mt I, 149–154; LUZ, Mt I⁵, 117–119; MAYORDOMO-MARÍN, Anfang, 208–213.

giert⁴³. Matthäus exponiert mit dieser einleitenden doppelten Bezeichnung Jesu die beiden heilsgeschichtlichen Horizonte seiner Jesusgeschichte: Ist mit der Davidssohnschaft die Erfüllung der Israel gegebenen Heilsverheißungen verbunden, so weitet sich der Blick mit der Rede von der Abrahamssohnschaft auf das Heil für die Völkerwelt aus⁴⁴. Mt 1,1 enthält somit in gewisser Hinsicht „in nuce das ganze Mt Evangelium“⁴⁵. Umgekehrt formuliert: Dass Matthäus diese heilsgeschichtliche Thematik gleich in 1,1 aufwirft, deutet deren Zentralität für die matthäische Neuerzählung der Jesusgeschichte an und verweist damit darauf, dass die Rede von der Davidssohnschaft Jesu ein wesentliches Thema der matthäischen Jesusgeschichte titularisch verdichtet. Blickt man von hier aus auf 21,9.15, so signalisiert schon die Einführung des Christologoumenons der Davidssohnschaft Jesu an der prominenten Stelle von 1,1, dass in den Akklamationen des Volkes und der Kinder in Mt 21 schwerlich eine insuffiziente oder gar verfehlte christologische Erkenntnis zum Ausdruck kommen soll⁴⁶, zumal Jesus selbst den Ruf der Kinder durch das Zitat aus Ps 8,3 als ein gottgewolltes Lob ausweist (21,16). Zugleich macht die Hinzusetzung von ὁἰοῦ Ἀβραάμ in 1,1 deutlich, dass mit der Davidssohnschaft Jesu noch nicht alles gesagt ist.

Mit dem Stammbaum in 1,2–16, der mit den verschiedenen gezielten Ergänzungen des genealogischen Grundschemas „x zeugte y“⁴⁷ eine schriftgelehrte Meisterleistung des Evangelisten darstellt, wird in komprimierter Weise die für Matthäus auf Jesus zulaufende Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel vergegenwärtigt⁴⁸ und damit zugleich in verdichteter Form eine facettenreiche Präsentation der Bedeutung Jesu geboten. Die auffälligsten Zusätze sind zweifelsohne die Nennungen von vier Frauen, deren Sinn später nachzugehen sein wird⁴⁹. Im hier verfolgten Zusammen-

⁴³ Auch dann nämlich, wenn man 1,1 ‚nur‘ als Überschrift zu 1,2–17 auffasst, ist zu beachten, dass der Stammbaum selbst eine gebündelte, andeutende Vorwegnahme zentraler Aspekte der in der matthäischen Jesusgeschichte entfalteten Bedeutung Jesu darstellt (vgl. GNILKA, Mt I, 7f; HAGNER, Mt I, 9). Siehe dazu im Folgenden.

⁴⁴ Vgl. KINGSBURY, Son of David, 598; FRANKEMÖLLE, Tora, 103; DEINES, Gerechtigkeit, 449. – Zur Bedeutung der Rede von der Abrahamssohnschaft Jesu in Mt 1,1 ausführlicher unten Kap. 5.1.

⁴⁵ So – die etwas überspitzte – These von FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund, 318. – Dies muss freilich nicht heißen, dass 1,1 *formal* die Überschrift zum ganzen Evangelium ist (vgl. Anm. 43).

⁴⁶ Ebenso COUSLAND, Crowds, 17.177f. – Zur Gegenposition s. unten Kap. 3.1, S. 103–105.

⁴⁷ Vgl. Rut 4,18–22; 1Chr 2,10–22; 2,36–41; 5,30–41 u.ö.

⁴⁸ Treffend LUZ, Mt I⁵, 130 mit Blick auf die Zusatzbemerkungen in Mt 1,2–16: Die Genealogie wird „[h]ier ... zu einem Stenogramm der Geschichte Israels.“

⁴⁹ Siehe dazu unten Kap. 5.1.

hang ist neben dem Verweis auf die zwölf Stammväter Israels in 1,2 (vgl. Mt 10,2–4; 19,28!), mit dem wahrscheinlich das Motiv der Sammlung und Restitution des Zwölfstämmevolkes angedeutet werden soll⁵⁰, zunächst die Hervorhebung Davids zu vermerken: Nicht nur wird das Königtum Davids in dem Kommentarwort in 1,17 neben dem babylonischen Exil als Epochenchnitt angeführt; David ist auch im Stammbaum selbst dadurch betont, dass nur bei ihm der Königstitel hinzugesetzt ist (1,6). Der einzige, der danach mit einem Titel genannt wird, ist Jesus selbst⁵¹: Er wird, so V.16, Christus genannt. Im Licht von 1,1 liegt die Annahme nahe, dass Matthäus hier gezielt eine Verbindung zwischen dem *König* David und dem davidischen *Messias* Jesus aufbauen wollte⁵², um die Rede von Jesus als Davidsson in 1,1 zu unterstreichen. Matthäus klammert in seiner Darstellung Jesu als Davidsson königliche Attribute keineswegs aus⁵³, wie nicht nur die Einfügung des Reflexionszitats in 21,4f, sondern auch Mt 2,1–6 deutlich macht⁵⁴. Kurzum: Matthäus präsentiert Jesus gleich zu Beginn als den königlichen davidischen Messias.

Das die Genealogie in dreimal vierzehn Generationen gliedernde⁵⁵ Kommentarwort in V.17 evoziert den Gedanken an einen „göttlichen Plan, der über der auf Jesus hinführenden Geschichte Israels liegt“⁵⁶. Die von Gott mit der Berufung Abrahams begonnene Heilsgeschichte läuft zielge-

⁵⁰ Vgl. SAND, Mt, 43; JOHNSON, Purpose, 151f; OBERFORCHER, Wurzel, 9.14.

⁵¹ Vgl. GNILKA, Mt I, 4; FRANKEMÖLLE, Mt I, 139; SCHNIDER/STENGER, Frauen, 189(f); DEINES, Gerechtigkeit, 470f. Siehe auch DAVIS, Fulfillment, 528; ELOFF, Exile, 77.

⁵² Vgl. HARRINGTON, Mt, 28f; GUNDRY, Mt, 15; HAGNER, Mt I, 11; OBERFORCHER, Wurzel, 14f.

⁵³ Vgl. VERSEPUT, Messiah; BAUER, Kingship.

⁵⁴ Siehe dazu unten Kap. 2.1.2, S. 33–35.

⁵⁵ Die Diskussion über den Hintergrund der Strukturierung in drei mal vierzehn Generationen ist hier nicht aufzunehmen; s. dazu die Übersicht bei DAVIES/ALLISON, Mt I, 161–165, ferner auch JOHNSON, Purpose, 189–208. Zur Schwierigkeit, die in 1,17 vorgebrachte Gliederung mit der tatsächlichen Generationenzahl in Einklang zu bringen, s. DAVIES/ALLISON, Mt I, 186; LUZ, Mt I⁵, 129.130. Erwägenswert ist der Vorschlag von WILK, Jesus, 83, Anm. 3: „Mit V.17 weist Matthäus selbst darauf hin, wie er zu dieser Zahl kommt: Die erste und die zweite Epoche sieht er in der *Person* Davids verbunden, die daher doppelt zählt – als Abschluß *und* als Anfang. Die zweite und die dritte Epoche jedoch sind in der matthäischen Darstellung durch das *Ereignis* des Exils verknüpft, so daß Jechonja – er wurde nach V.11 ‚zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft‘ geboren! – nur in der dritten Epoche mitgerechnet wird“ (Hervorhebung im Original).

⁵⁶ LUZ, Mt I⁵, 136. Vgl. SAND, Mt, 42.46; FRANKEMÖLLE, Mt I, 139; JOHNSON, Purpose, 208.219; WAETJEN, Genealogy, 212; BAUER, Function, 142; OBERFORCHER, Wurzel, 13; OSTMEYER, Stammbaum, 189 u.a.

richtet auf Jesus zu⁵⁷. Die Epochenmarkierungen in 1,17 treffen sich dabei mit Zusatzbemerkungen im genealogischen Schema und sind insofern innerhalb der Genealogie selbst vorbereitet. Die erste Periode reicht bis David, „dem König“ (1,6); der nächste Epocheneinschnitt bei Jechonja wird durch den Verweis auf das babylonische Exil markiert (1,11).

Fragen kann man darüber hinaus, inwiefern Matthäus die drei Epochen mit bestimmten Themen verbunden sah, welche die Bedeutung dessen, auf den diese Geschichte zuläuft, beleuchten⁵⁸. Für die erste Periode von Abraham bis David wäre dann an die Setzung der großen Heilsverheißungen – der die Völker einbeziehenden Verheißung an Abraham zum einen, der speziell auf Israels Heil blickenden Verheißung an David zum anderen – zu denken.

In der zweiten Periode führt Matthäus die Genealogie – anders als Lukas⁵⁹ – über die Könige Judas. Dies ermöglicht ihm, dass der Stammbaum weiterhin als eine verdichtete Vergegenwärtigung der mit Abraham begonnenen Geschichte Israels fungieren kann; auch und im Besonderen die Erwähnung des babylonischen Exils ergibt sich aus der Wahl der königlichen Linie. Zugleich ist mit ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος implizit auf die seitdem bestehende Vakanz auf dem Thron Davids verwiesen⁶⁰. Da die Geschichte der Nachfolger Davids auf dem Thron nach der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung, von wenigen Lichtblicken wie etwa König Josia abgesehen, eine Geschichte des Scheiterns, des Versagens und des Abfalls ist, die schließlich eben in der Katastrophe der Exilierung als Konsequenz endet, kann man fragen, ob hier das sich in der μετοικεσία Βαβυλῶνος dokumentierende Versagen der Herrscher als *Kontrasthintergrund* für die Erwartung des idealen Herrschers, des davidischen Messias, dienen soll. Dazu passt jedenfalls, dass Matthäus später z.B. durch die Metapher der hirtlosen Herde (9,36) die desolate Lage der jüdischen Volksmengen betont und dabei alttestamentliche Texte Pate stehen, die eben die Katastrophe des babylonischen Exils aufnehmen und das Versagen der Führungsschicht beleuchten⁶¹. Die Führung der Genealogie über die königliche

⁵⁷ Im Blick auf die Davidssohnschaft Jesu wird dadurch unterstrichen, dass Jesus nicht ein beliebiger, sondern eben der messianische Davidssohn, der Christus (1,16), ist (vgl. TATUM, Origin, 528f; NOVAKOVIC, Messiah, 42).

⁵⁸ Vgl. den Vorschlag von OSTMEYER, Stammbaum, 178–185.

⁵⁹ Lukas führt die Genealogie über einen unbekanntenen Davidssohn namens Natan (es ist schwerlich der Prophet gemeint). NOVAKOVIC, Messiah, 39 verbindet dies mit der lukanischen Betonung der Zuwendung zu den Marginalisierten: „Luke shows that Jesus’ ancestors were insignificant people, which is in agreement with his concern for those who are poor and marginalized.“

⁶⁰ Vgl. NOLLAND, Women, 533, Anm. 19.

⁶¹ Siehe unten Kap. 2.1.2, S. 38.

Linie mit der ausdrücklichen Erwähnung des Exils verstärkt so die in 1,1 introduzierte Präsentation Jesu als des königlichen Messias Israels, in dem sich die Hoffnungen auf den idealen davidischen Herrscher erfüllen⁶².

Im dritten Teil des Stammbaums lassen sich, von Schealtiel und Serubabel abgesehen⁶³, die Namen nicht mehr aus anderen Quellen bekannten Personen zuweisen. Es zeigt sich aber auch hier ein auffälliges Charakteristikum, nämlich die Häufung von Namen bzw. Personen, zu denen es im Alten Testament Namensvetter gibt, die mit Priestertum und Tempel in Verbindung stehen⁶⁴. Dies lässt daran denken, dass Matthäus hier neben dem königlichen Akzent der zweiten Periode noch einen priesterlichen Akzent zu setzen sucht⁶⁵, der an die Erwähnung des Exils als Hinweis auf die Sünden der Regenten und des von diesen geleiteten Volkes anknüpft. Ist das richtig, dann ist das in 1,21 im Zuge einer Deutung des Namens „Jesus“ angeführte christologische Basismotiv, dass Jesus sein Volk von „ihren (αὐτῶν)“ Sünden retten wird, durch den vorangehenden Stammbaum vorbereitet⁶⁶.

Wie dem auch sei: Festzuhalten ist, dass Matthäus mit der Genealogie wichtige Momente der Sendung Jesu andeutet⁶⁷ und schon hier die Zeichnung Jesu als des königlichen Messias aus dem Hause David als bedeutungsvolles christologisches Motiv hervortritt. Freilich ist gerade an dieser Stelle zugleich eine Spannung zu vermerken, die durch die auffälligste Abweichung vom genealogischen Schema in 1,16b erzeugt wird: Die Ge-

⁶² DAVIES/ALLISON, Mt I, 180 fragen zu Recht: „Is not the reader to infer that the kingdom that was inaugurated with David and lost at the captivity is restored with the coming of Jesus, the Davidic Messiah?“ – Siehe auch ELOFF, Exile, 83f.

⁶³ Siehe 1Chr 3,19^{LXX} (diff. MT); Esra 3,2.8; 5,2; Neh 12,1; Hag 1,1 u.ö.

⁶⁴ Siehe dazu OSTMEYER, Stammbaum, 183f. Anders MAYORDOMO-MARÍN, Anfang, 236: „eine Reihe Namen, die nicht näher erläutert werden und wohl kaum bekannt waren“. – Beachtung verdient, dass in 1Chr 3,19–24 Nachkommen Serubbabels genannt werden. Ein Abiud ist nicht darunter. Wenn Matthäus die Passage kannte, würde dies unterstreichen, dass im dritten Abschnitt nicht beliebige Namen angeführt werden bzw., positiv gewendet, dass die angesprochene Häufung ‚priesterlicher‘ Namen schwerlich Zufall ist.

⁶⁵ Vgl. OSTMEYER, Stammbaum, 182–185 und zuvor schon GNILKA, Mt I, 10. Zustimmung zu Ostmeyer z.B. KARRER, David, 332; DEINES, Gerechtigkeit, 472. – Königliche und priesterliche Vorfahren zu haben ist im Übrigen nach Josephus, Vita 1f das Höchste, was im Judentum an Adel aussagbar ist.

⁶⁶ So WRIGHT, People, 386.

⁶⁷ Extensiv OSTMEYER, Stammbaum, 189f: Jesus ist der „Kulminationspunkt der Heilsgeschichte, indem er mittels seiner Abstammung und durch sein Leben ihre wesentlichen Epochen und Aspekte verkörpert und rekapituliert: Väter, Könige, Priester, das Hinzukommen der Heiden, Krankheit bzw. Heilung (der aussätzige Usija) und Gefangenschaft bzw. Befreiung (der gefangene Jechonja) gehören zu seinem Leben und Werk“.

neologie läuft zwar über Joseph, doch wird dieser dann lediglich als „Mann der Maria“ bezeichnet, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός.

Die Auflösung dieser Spannung leistet 1,18–25⁶⁸. Das Passivum ἐγεννήθη wird dadurch erläutert, dass Maria vom Heiligen Geist schwanger ist (1,18.20). Die Mehrheit der Ausleger findet hier zu Recht durch das Motiv der gottgewirkten Geburt, näherhin der – durch das Erfüllungszitat in 1,22f in der Schrift verankerten – Jungfrauengeburt, das Christologoumenon der Gottessohnschaft grundgelegt⁶⁹. Dafür spricht grundlegend die anderorts anzutreffende Verbindung von Geist und Gottessohnschaft (Mk 1,9–11; Lk 1,35; Röm 1,3f)⁷⁰, ferner aber auch die Verbindung, die Matthäus durch die parallelen Einleitungswendungen zwischen den Reflexionszitaten in 1,22f und 2,15⁷¹ hergestellt hat⁷². In dem Zitat in 2,15 ist erstmals ausdrücklich von Jesus als Sohn Gottes die Rede; die zu 1,22 parallel formulierte Zitateinleitung indiziert, dass es auch in 1,23 um den Gottessohn geht.

Zugleich aber dient 1,18–25 wesentlich dazu, angesichts der durch 1,16 entstandenen Spannung zu begründen, dass Jesus tatsächlich Davidide ist: Joseph, ein *Sohn Davids* (1,20), wie Matthäus ausdrücklich anmerkt⁷³, hat ihn zum Sohn adoptiert⁷⁴. Der Gottessohn Jesus ist dadurch vollgültig in die Nachkommenschaft Davids eingegliedert.

⁶⁸ In *dieser* Hinsicht ist die Bezeichnung von 1,18–25 als „enlarged footnote“ zur vorangehenden Genealogie durch STENDAHL, *Quis et Unde*, 102 durchaus treffend (zustimmend z.B. SCHNACKENBURG, *Mt I*, 19; VÖGTLE, *Genealogie*, 70; BORNKAMM, *Der Auferstandene*, 307, s. auch KLEIN, *Christologie*, 159: „eine midraschartige Erläuterung zum Geschlechtsregister 1,1–17“). Zugleich ist freilich anzumerken, dass es in 1,18–25, wie schon die Einführung des Immanuelmotivs in 1,23 zeigt, noch um anderes als allein um die Davidssohnschaft Jesu geht.

⁶⁹ Siehe DAVIES/ALLISON, *Mt I*, 212; HAHN, *Hoheitstitel*, 314; PESCH, *Gottessohn*, 410f.416–419; KINGSBURY, *Son of God*, 6f (vgl. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 54f); R.E. BROWN, *Birth*, 133–137; GEIST, *Menschensohn*, 387f; BAUER, *Structure*, 65.80.82; DUNN, *Christology*, 49f; RIEDL, *Mt I*, 95–109; BROER, *Versuch*, 1277; NOVAKOVIC, *Messiah*, 46f. Dagegen aber SCHNIDER/STENGER, *Abstammung*, 263f; VERSEPUT, *Role*, 532f; NOLLAND, *Christology*; KLEIN, *Christologie*, 164.

⁷⁰ Anders KUPP, *Emmanuel*, 172f.

⁷¹ Nur in diesen beiden Zitaten begegnet in der Einleitung ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου.

⁷² Siehe dazu PESCH, *Gottessohn*, 397f.405–413, vgl. DAVIES/ALLISON, *Mt I*, 212; LUZ, *Mt I*⁵, 149; RIEDL, *Mt I*, 97; MILER, *Citations*, 20f; PAUL, *Texte*, 281.289 u.a.

⁷³ Zur redaktionellen Herkunft von υἱὸς Δαυὶδ in 1,20 s. BURGER, *Davidsson*, 103f sowie auch LUZ, *Mt I*⁵, 142, Anm. 9. Anders z.B. DAVIES/ALLISON, *Mt I*, 207f.

⁷⁴ Vgl. SUHL, *Davidsson*, 67f; MCCONNELL, *Law*, 105f; JOHNSON, *Purpose*, 218; BURGER, *Davidsson*, 104; WAETJEN, *Genealogy*, 225; TATUM, *Origin*, 531; VERSEPUT, *Role*, 533; WEREN, *Women*, 295; NOVAKOVIC, *Messiah*, 43–45; PAUL, *Texte*, 29.256.267; BAXTER, *Healing*, 37.

Mit der hier zutage tretenden Zuordnung von Gottes- und Davidssohnschaft Jesu – Jesus ist sozusagen von Geburt an Sohn Gottes, während er zum Sohn Davids durch Adoption wird – unterscheidet sich Matthäus von anderen Zuordnungen, die in frühchristlichen Texten greifbar sind. So erscheinen Davids- und Gottessohnschaft Jesu in der Röm 1,3f zugrunde liegenden judenchristlichen Tradition in eine Zweistufenchristologie eingespannt, in der Jesu irdisches Wirken unter dem Vorzeichen seiner Davidssohnschaft steht, während seine Gottessohnschaft mit seiner Erhöhung bei der Auferstehung verbunden erscheint⁷⁵. Ähnlich verknüpft Apg 13,33f im Zusammenhang einer Zitation von Ps 2,7 die Gottessohnschaft des Davidssohns Jesu (vgl. Apg 13,23) mit dessen Auferweckung. Blickt man auf Ps 2,7 selbst, so geht es hier darum, dass Gott den König auf dem Throne Davids im Sinne eines Adoptionsvorgangs als seinen Sohn annimmt⁷⁶ (vgl. Ps 89,27f; 2Sam 7,14).

In Mt 1 liegt dagegen ein umgekehrter Vorgang vor: Nicht der Davidssohn Jesus wird als Gottessohn adoptiert, sondern der Gottessohn Jesus als Davidssohn⁷⁷. Die Gottessohnschaft, die Jesu einzigartige Nähe zu und Verbundenheit mit Gott zum Ausdruck bringt⁷⁸, geht voran und erscheint als übergreifende Identität Jesu. Dies scheint prima facie Kingsburys Ansatz zu bestätigen. Aber Matthäus sucht damit gerade nicht die Davidssohnschaft abzuwerten. Aussageintention von Mt 1 ist nicht, dass Jesus nicht bloß Davidssohn, sondern Gottessohn ist. Der Ton liegt hier vielmehr darauf, dass der Gottessohn Jesus in die Verheißungsgeschichte Gottes mit Israel eingestellt wird und zunächst wesentlich als *Davidssohn*, d.h. in seiner ihm als Davidssohn zukommenden Aufgabe in Erscheinung tritt. Anders gesagt: Mit dem Motiv der Davidssohnschaft lässt schon Mt 1 die Erfüllung der Israel gegebenen Heilsverheißungen als zentrales Moment der Sendung Jesu hervortreten. Man verfehlt Matthäus' Konzeption grundlegend, wenn man die Bedeutung von Davids- und Gottessohnschaft gegeneinander ausspielt. Schon in Mt 1 sind sie vielmehr positiv einander zugeordnet, womit Matthäus, wie gesehen, alttestamentlich-frühjüdische Tradition modifiziert aufnimmt. Davon bleibt unbenommen, dass die Inversion des Adoptionsvorgangs damit einhergeht, dass die Gottessohnschaft Jesu noch andere und weitergehende Aspekte umfasst als die Davidssohnschaft. Der zweite ‚Rahmentext‘ 22,41–46, in dem Davids- und Gottessohnschaft Jesu erneut gemeinsam thematisiert werden, deutet eben-

⁷⁵ Zur in Röm 1,3f rezipierten Tradition WILCKENS, Röm I, 56–61.

⁷⁶ Siehe dazu H.-J. KRAUS, Ps I, 150–153 (vgl. H.-J. KRAUS, Theologie der Psalmen, 142); PREUSS, Theologie II, 34.

⁷⁷ Vgl. dazu WAETJEN, Genealogy, 228; NOVAKOVIC, Messiah, 50.63.

⁷⁸ Vgl. VERSEPUT, Rejection, 31–33; LUZ, Skizze, 231.

dies an. Umgekehrt ist aber eben nicht weniger zu beachten, dass beide Titel *einen* konzeptionellen Zusammenhang bilden: Hinter Jesu Auftreten als Davidssohn steht seine Würde als Gottessohn, und umgekehrt ist das irdische Wirken des Gottessohns zentral durch die ihm als davidischem Messias zukommende Aufgabe bestimmt.

2.1.1.2 Die Frage nach der Sohnschaft des Messias in 22,41–46

Matthäus hat hier den Monolog Jesu in der Markusvorlage (Mk 12,35–37) dialogisch zu einem Streitgespräch umgestaltet⁷⁹. Die markinische Eingangsfrage, wieso die Schriftgelehrten sagten, dass der Messias der Sohn Davids sei, ist durch die an die Pharisäer adressierte Frage ersetzt worden: „Was meint ihr über den Christus? Wessen Sohn ist er?“ Im Gesamtkontext betrachtet ist diese Neuformulierung in die für Matthäus bedeutsame Konzeption der doppelten Sohnschaft Jesu einzustellen, d.h. für Matthäus gibt es auf die Frage zwei richtige (und zusammengehörige) Antworten: Jesus ist Sohn Davids *und* Sohn Gottes⁸⁰. Dies wird dadurch erhärtet, dass Davids- wie Gottessohnschaft Jesu vom Evangelisten explizit mit dem Christustitel verbunden wurden. Weist zum einen Mt 1,1(–17); 2,4; 11,2 auf davidisch-messianisches Kolorit⁸¹, so hat Matthäus zum anderen das *Christus*-Bekenntnis des Petrus um $\acute{\omicron}$ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ergänzt⁸². Die Antwort der Pharisäer nimmt nur die Davidssohnschaft auf. Jesu weitere Ausführungen stellen nicht in Frage, dass die Antwort korrekt ist, sondern problematisieren deren Eingliedrigkeit⁸³: Jesus ist tatsächlich Sohn Davids, aber nicht nur.

Im Blick auf die christologische Konzeption des ersten Evangelisten ist zum einen zu beachten, dass die folgenden Aussagen über den Messias als

⁷⁹ Zur Bedeutung des Streitgesprächs im Kontext von Mt 21,23–22,46 s. unten Kap. 3.1.2.5.

⁸⁰ Vgl. GUNDRY, Mt, 451.452; LUZ, Mt III, 286–288; FRANKEMÖLLE, Mt II, 357; DAVIES/ALLISON, Mt III, 250.252.255; FIEDLER, Mt, 340f; SUHL, Davidssohn, 61; JOHNSON, Purpose, 228; LANGE, Erscheinen, 228; HULTGREN, Jesus, 45; VERSEPUT, Rejection, 34; GIELEN, Konflikt, 272; MEISER, Reaktion, 248; NOVAKOVIC, Messiah, 60; BAXTER, Healing, 41. Gegen die These einer Anspielung auf Jesu Gottessohnschaft in 22,41–46 BURGER, Davidssohn, 89; BROER, Versuch, 1258. – Unhaltbar ist die These von EBERSOHN, Nächstenliebegebot, 188–192, hier werde behauptet, dass „der Christus – und damit auch Jesus – nicht der Sohn Davids ist und sein kann“ (188). Vgl. dazu oben S. 22, Anm. 28.

⁸¹ Zu Mt 11,2 s. unten Kap. 2.2.1, S. 56.

⁸² Näheres dazu unten Kap. 5.2.2.2, S. 315–316.

⁸³ Dabei ist zu beachten, dass die Pharisäer die Frage als eine allgemeine Frage über den Messias nehmen. Jesus freilich stellt damit näherhin eine Frage über sich selbst, mit der die Frage nach seiner Vollmacht (21,23–27) weitergeführt wird. Wessen Sohn ist er?

Kyrios und seine Erhöhung zur Rechten Gottes (V.43–45) im Licht der Eingangsfragen in V.42a, wie gesehen, als Aussagen über seine Gottessohnschaft zu lesen sind, zum anderen, dass die beiden $\pi\omega\varsigma$ -Fragen in V.43–45 keineswegs gleichbedeutend sind⁸⁴. Vielmehr steht zunächst die Frage im Raum, wie der Sohn Davids zugleich Davids Herr sein kann. Die Lösung dieser scheinbaren Spannung ergibt sich daraus, dass der messianische Davidssohn zugleich eben *Gottes* Sohn und als solcher David als Kyrios übergeordnet ist. Bei der zweiten Frage geht es dann umgekehrt darum, wie der, den David Herr nennt, sein Sohn sein kann. Der Leser der matthäischen Jesusgeschichte weiß die Antwort aus 1,18–25: Der Gottessohn Jesus wurde vom Davidssohn Joseph als Sohn ‚adoptiert‘. 22,41–46 rekapituliert und bekräftigt in seiner redaktionellen Gestaltung also den christologischen Ansatz von Mt 1. Der Ton liegt nun darauf, dass die Identität Jesu mit der Davidssohnschaft noch nicht erschöpfend dargestellt ist. Jesus ist noch mehr als der *davidische* Messias⁸⁵ – im nachfolgenden Kontext, konkret in der Erzählung von Jesu Passion und Auferstehung, wird dies betont herausgestellt. Gleichwohl ist daraus eben nicht die Insuffizienz der Rede von der Davidssohnschaft Jesu zu folgern⁸⁶; Züge der markinischen Version, die sich im Sinne einer Marginalisierung, wenn nicht grundsätzlichen Infragestellung der (Bedeutung der) Davidssohnschaft Jesu⁸⁷ verstehen lassen, werden in der matthäischen Umgestaltung des Textes nicht fortgeschrieben⁸⁸.

Festzuhalten ist: Kennzeichnend für Matthäus' christologische Konzeption ist die positive Zuordnung von Gottes- und Davidssohnschaft. Das

⁸⁴ Vgl. zum Folgenden NOVAKOVIC, Messiah, 61f.

⁸⁵ In diesem Sinne jetzt auch DEINES, Gerechtigkeit, 494.

⁸⁶ Auf dieser Linie auch SUHL, Davidssohn, 61; JOHNSON, Purpose, 227; BURGER, Davidssohn, 88.90; SAND, Gesetz, 147f; COUSLAND, Crowds, 177–181; DEINES, Gerechtigkeit, 494f; HAGNER, Mt II, 651; LUZ, Mt III, 289; DAVIES/ALLISON, Mt III, 254f; NOLLAND, Mt, 916 u.a. Anders J.M. GIBBS, Purpose, 461.463; J.M. JONES, Textuality, 269, auch KINGSBURY, Son of David, 596. – Siehe dazu noch unten Kap. 3.1, S. 103–105.

⁸⁷ Eine Infragestellung bzw. Ablehnung des Davidssohnprädikats als adäquater Bezeichnung Jesu (vgl. [Joh 7,41f]; Barn 12,10f) sehen in Mk 12,35–37 z.B. SUHL, Davidssohn, 57–60; SCHNEIDER, Davidssohnfrage, 89f; KARRER, David, 344f. Anders z.B. LÖVESTAM, Davidssohnfrage, 79f. BURGER, Davidssohn, 56–58 sieht zwar die vormarkinische Tradition auf eine Ablehnung des Prädikats der Davidssohnschaft hinauslaufen, doch habe der Text im markinischen Kontext von Mk 10,46–52 und 11,1–11 eine neue Ausrichtung erhalten (59.64–66): Es gehe nur noch um eine Überbietung des Prädikats (64, s. auch 168f).

⁸⁸ Dem fügt sich ein, dass kurz zuvor in dem redaktionellen Passus 21,14–16 die Davidssohnakklamation der Kinder im Tempel durch den von Jesus zitierten Psalmvers (Ps 8,3), wie gesehen, als gottgewolltes Lob ausgewiesen wird.

Wirken Jesu, das Matthäus vor 22,41–46, d.h. gewissermaßen gerahmt von Mt 1 und 22,41–46, schildert, ist zentral dadurch charakterisiert, dass sich der Gottessohn Jesus in seiner ‚Rolle‘ als Davidssohn seinem Volk zuwendet⁸⁹. Dies gilt es im Folgenden zu entfalten.

2.1.2 Der davidische Messias als Hirte Israels

Nach ihrer Einführung in Mt 1 wird die Rede von der Davidssohnschaft Jesu in der Magierperikope in 2,1–12 durch die Frage nach dem „geborenen König der Juden“ (2,2) in variiertem Form aufgenommen⁹⁰. Die Magierperikope ist dabei im Blick auf die matthäische Konzipierung der Davidssohnschaft Jesu in doppelter Hinsicht von expositioneller Bedeutung. Zum einen wird hier die Opposition gegen Jesus eingeführt und die Konfliktkonstellation konfiguriert⁹¹; zum anderen wird die Metaphorik von Hirt und Herde als ein Leitmotiv eingeführt, durch das Matthäus sein Verständnis Jesu als des davidischen Messias Königs entfaltet⁹².

Die Worte der Magier, sie hätten den Stern des geborenen Königs der Juden beim Aufgehen⁹³ gesehen, entziffert Herodes – vollkommen richtig – als Nachricht von der Geburt des *Christus*, des *Messias*, d.h. Jesus erscheint hier als königlicher Messias bzw. als messianischer König (vgl. wiederum 21,5.9)⁹⁴. Der Messias Titel wird hier also, wie sich dies bereits in 1,16 andeutete, in den Kontext der Erwartung des messianischen Davids-

⁸⁹ Traditionsgeschichtlich ist die Israelbezogenheit der Erwartung eines „Sohns Davids“ bzw. „Sprosses Davids“ (vgl. Jer 23,5; 33,15, auch Sach 3,8; 6,12) evident. Siehe PsSal 17 (s. hier auch die sachliche Verbindung von Sohn Davids [17,21] mit dem Bild von Israel als „Herde des Herrn“ [17,40]); 4Q161 Fragm. 8–10 15–29; 4Q174 Fragm. 1i+2i+2 (3,)10–13; 4Q252 5,1–5; 4Q285 Fragm. 5; (4Esra 12,31ff) u.ö., rabbinisch bSanh 97b–99a. Vgl. BURGER, Davidssohn, 16–24. Bei Matthäus wird die Israelbezogenheit schon durch den angesprochenen Zusammenhang zwischen 1,1 und 2,6 deutlich.

⁹⁰ Vgl. dazu das Nebeneinander von 21,5 und 21,9. Siehe auch PsSal 17,21.

⁹¹ Dazu Näheres unten Kap. 3.1.2.1, S. 110.

⁹² Vgl. dazu die kurz vor Abschluss der hier vorgelegten Studie erschienene Monographie von Chae mit dem Titel „Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd“. Ich habe im Folgenden nur noch an einzelnen Stellen Verweise auf diese weiter führende Untersuchung nachtragen können. Ein grundlegender Konvergenzpunkt zwischen der Studie von Chae und den nachfolgenden Ausführungen besteht in der Bedeutung, die Ez 34 und der dort begegnenden Verheißung des davidisch-messianischen Hirten als Hintergrund für die matthäische Konzeption des heilenden Davidssohns beigemessen wird. Vgl. unten Kap. 2.1.3, S. 47.

⁹³ Zum Verständnis von ἐν τῇ ἀνατολῇ in Mt 2,2 s. LUZ, Mt I⁵, 157, Anm. 1.

⁹⁴ Zum ‚königlichen Kolorit‘ in Matthäus’ Rede von Jesus als davidischem Messias vgl. oben Kap. 2.1.1.1, S. 26.

sohns eingestellt⁹⁵. Das Schriftzitat in 2,6 nimmt dies auf und führt zugleich die angesprochene Metaphorik ein. Matthäus ergänzt dazu den als Nachweis des Geburtsortes des Messias dienenden – und als solcher Nachweis genügenden (!) – Rekurs auf Mi 5,1 durch eine Anspielung auf 2Sam 5,2⁹⁶: Der in *Bethlehem*, der Stadt Davids (Lk 2,4)⁹⁷, geborene Davidssohn Jesus⁹⁸ ist der ἡγούμενος, der Gottes Volk Israel *weiden* wird. Matthäus greift mit 2Sam 5,2 – sicher gezielt – auf eine Schriftstelle zurück, in der es um das Königtum *Davids* geht⁹⁹, und unterstreicht damit, dass es sich in 2,6 um eine Kennzeichnung der Aufgabe Jesu handelt, die ihm als Davidssohn, als „König der Juden“ (2,2), zukommt¹⁰⁰. Dem fügt

⁹⁵ Ebenso VERSEPUT, *Role*, 534. Siehe auch MAYORDOMO-MARÍN, *Anfang*, 293, Anm. 484; DEINES, *Gerechtigkeit*, 473.

⁹⁶ Es ist durchaus möglich, das Zitat aus dem Kontext zu lösen (vgl. LUZ, *Mt I*⁵, 159; VÖGTLE, *Messias*, 20; PAUL, *Texte*, 34). Andererseits lässt Herodes' Frage an die Hohenpriester und Schriftgelehrten einen Schriftbeweis erwarten, und die Tradition von der Geburt Jesu in Bethlehem dürfte eine auf Mi 5,1 beruhende theologische Konstruktion sein (anders KARRER, *Jesus Christus*, 321f; zu Nazareth als Geburtsort Jesu vgl. nur THEISSEN/MERZ, *Jesus*, 158 und FIEDLER, *Mt*, 56). Das macht eine vorredaktionelle Herkunft des Zitats zumindest wahrscheinlich. Matthäus hat aber bearbeitet (zur matthäischen Redaktion vgl. Luz, *Mt I*⁵, 159). Dies gilt sicher für die Einleitungsformel und – im Zitat selbst – sehr wahrscheinlich für die Anfügung von 2Sam 5,2 (in diesem Sinne z.B. auch GIELEN, *Konflikt*, 33), die mit dadurch inspiriert sein mag, dass die Metapher des ποιμαίνειν im Kontext von Mi 5,1 selbst verankert ist (5,3). Möglicherweise ist ἡγούμενος in Mt 2,6c im Zusammenhang der Anfügung in das Michazitat geraten. Matthäischer Redaktion könnte sich schließlich die im alttestamentlichen Text nicht vorgegebene Wendung γῆ Ἰουδα verdanken (vgl. SCHWEIZER, *Mt*, 17; GIELEN, *Konflikt*, 33). Dass Matthäus nicht wie in 2,1 Ἰουδαία schreibt, erklärt sich am einfachsten als Anspielung auf den Stammvater Juda als „progenitor of the royal tribe (1:2-3), in order to heighten the stress on Jesus' kingship (cf. Gen 49:10)“ (GUNDRY, *Mt*, 29).

⁹⁷ Vgl. GUNDRY, *Mt*, 26: „The stress on Bethlehem serves his interest in Davidic Christology.“

⁹⁸ In Mi 5,1ff setzt der verheißene Herrscher zwar streng genommen die davidische Dynastie nicht einfach fort, sondern ähnlich wie in Jes 11,1 ist ein völliger Neuanfang anvisiert (vgl. SEEBASS, *Herrscherverheißungen*, 51: kein Davidade, „nur noch David-Typologie“). Matthäus macht diese feine Unterscheidung aber offenbar nicht.

⁹⁹ Vgl. 4Q504 *Fragm.* 2 4,6–8: „Und Du hast Deinen Bund aufgerichtet für David, um Hirtenfürst über Dein Volk zu sein (להיית כרעי נגיד על עמכה), damit er vor Dir sitze auf Israels Thron alle die Tage“ (Übers. Maier).

¹⁰⁰ Zur Verbindung von 2,6 mit dem Motiv der Davidssohnschaft vgl. DAVIES/ALLISON, *Mt I*, 243.253; NOLLAND, *Mt*, 115; J.M. GIBBS, *Purpose*, 448; F. MARTIN, *Image*, 272f; KINGSBURY, *Son of David*, 595; VERSEPUT, *Role*, 534; BROER, *Versuch*, 1257; BAUER, *Kingship*, 309. – Die These von BURGER, *Davidssohn*, 105, dass Matthäus „den Namen Bethlehem nicht mit seiner Anschauung von Jesus als Davidssohn in Verbindung“ bringt, übergeht, dass Matthäus in 2,6 Mi 5,1 mit 2Sam 5,2 kombiniert hat, wo es eben um *Davids* Königtum geht.

sich traditionsgeschichtlich ein, dass die Herrschaftsmetapher des ποιμαίνων¹⁰¹ nicht nur in Mi 5,3 und Ez 34,23, sondern auch in PsSal 17,40 zur Kennzeichnung des Wirkens des davidischen Messias aufgenommen ist¹⁰².

Der skizzierte Konnex zwischen der Rede von Jesus als Davidssohn in Mt 1, die in 2,2 in der Bezeichnung als „König der Juden“ durch die Magier fortgeschrieben wird, und dem Messiasitel (2,4) sowie der Hirtenmetaphorik (2,6) macht deutlich, dass es methodisch fragwürdig wäre, den matthäischen Gebrauch des Davidssohntitels isoliert zu betrachten. Die Verwendung des Titels ist vielmehr als Element einer umfassenderen christologischen Konzeption zu betrachten und erhält von dieser her ihr Gewicht¹⁰³.

Die Kennzeichnung der Aufgabe des Davidssohns Jesus als der des verheißenen davidisch-messianischen *Hirten* seines Volkes wird dann durch das Sendungslogion in 15,24¹⁰⁴ interpretierend aufgenommen, in dem sich die Israelbezogenheit des Wirkens Jesu geradezu programmatisch formuliert findet¹⁰⁵: Jesus ist allein zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt. Im Erzählduktus betrachtet, sagt Jesus hier über seine eigene göttliche¹⁰⁶ Sendung aus, was zuvor in seiner Aussendung der Jünger in 10,6 zum Ausdruck gekommen ist. Über 2,6 geht das Sendungslogion dabei insofern hinaus, als die Jesus als davidischer Messias (vgl. 15,22!¹⁰⁷) zukommende Aufgabe, das Gottesvolk Israel zu weiden, hier als sein *ausschließlicher* Auftrag bestimmt wird: Gott erfüllt also die seinem Volk gegebene Heilsverheißung, wie sie durch das Zitat in 2,6 aufgenommen

¹⁰¹ Siehe 2Sam 7,7 (vgl. 1Chr 17,6); Jer 3,15; 6,18^{LXX}; 23,2,4; Ez 34,23; Mi 5,3.(5); 7,14; Ps (2,9); 77,71^{LXX}, s. auch Philo, Det 3,9; Agr 41; Sobr 14; Prob 31.

¹⁰² PsSal 17,40: „Gewaltig in seinen Werken und mächtig durch Gottesfurcht, indem er die Herde des Herrn weidet in Treue und Gerechtigkeit (ποιμαίνων τὸ ποίμνιον κυρίου ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ), und er wird nicht zulassen, daß (einer) unter ihnen ermüde auf ihrer Weide“ (Übers. Holm-Nielsen).

¹⁰³ Beachtet man dies, erscheint insbesondere der Versuch von KINGSBURY, Son of David fragwürdig, die Bedeutung des Davidssohntitels im Matthäusevangelium herunterzuspielen (s. dazu oben S. 22).

¹⁰⁴ Fragt man nach der Herkunft des Wortes, liegt die Annahme einer redaktionellen Bildung des Evangelisten nahe (ebenso z.B. FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund, 137; GNILKA, Mt II, 29; LUZ, Mt II, 430). Das Logion fügt sich jedenfalls nahtlos in die – erheblichen – sonstigen matthäischen Eingriffe in die markinische Vorlage in Mt 15,21–28 ein, insbesondere in die Streichung des πῶτον (Mk 7,27) in Mt 15,26 (dazu unten Kap. 2.2.3.2).

¹⁰⁵ Das Wort geht im Kontext von 15,21–28 schwerlich in der Funktion auf, die Größe des Glaubens der kanaanäischen Frau zu unterstreichen (anders RAY, Relationship, 227; GUNDRY, Mt, 313) bzw. – formgeschichtlich ausgedrückt – das Erschwernismotiv zu verstärken (anders MERKLEIN, Jesusgeschichte, 135). Matthäus formuliert hier vielmehr, wie das Weitere zeigen wird, ein wesentliches theologisches Moment seiner Jesusgeschichte.

¹⁰⁶ ἀπεστάλην ist passivum divinum; die ausschließliche Sendung Jesu zu Israel gründet also in seiner göttlichen Beauftragung.

¹⁰⁷ Dazu unten Kap. 2.2.3.2, S. 68.

wird, durch die *exklusive* Sendung Jesu zu Israel. Und umgekehrt erscheint, wenn man von 15,24 zu 2,6 zurückgeht, die Israelkonzentration der irdischen Wirksamkeit Jesu als *in der Schrift* begründet.

Die Hirt/Schafe-Metaphorik wird nun nicht nur in 2,6 mittels eines alttestamentlichen Zitats eingeführt, sondern ihre Verwendung im Matthäusevangelium zeigt sich insgesamt als wesentlich durch das intertextuelle ‚Spiel‘ mit alttestamentlichen Passagen bestimmt. Die Schaf- bzw. Herdenmetapher ist ein im Alten Testament¹⁰⁸ wie im Frühjudentum zur Bezeichnung des Gottesvolkes Israel geläufiges Bild¹⁰⁹. Als Gegenstück dazu begegnet zum einen die Rede von Gott¹¹⁰ oder auch dem davidischen Messias¹¹¹ als dem Hirten Israels, zum anderen werden die Regierenden bzw.

¹⁰⁸ Der im Folgenden skizzierte übertragene Sprachgebrauch von Hirt und Herde ist freilich kein Proprium des biblischen Traditionsbereichs, sondern im Alten Orient verbreitet, s. HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 16–38 sowie die knappe Übersicht bei JEREMIAS, ποιμήν κτλ, 485.

¹⁰⁹ Siehe Num 27,17; 2Sam 24,17 = 1Chr 21,17; Jes 40,11; 63,11; Jer (10,21); 13,17.(20); 23,1–4; 50,6.(17); Ez 34,2ff; Mi 7,14; Sach 9,16; 10,2f; Ps 74,1; 77,21; 78,52; 79,13; 95,7; 100,3; PsSal 17,40; LAB 23,12; 30,5; 31,5; ApkElia 42,8; PesR 26,1/2; BemR XXIII zu 33,1, s. auch die frühchristliche Adaption des Bildes in Lk 12,32; Joh 10,1–16 (hier steht deutlich Ez 34 Pate, vgl. WILCKENS, Joh, 164); 21,15–17; Apg 20,28f; 1Petr 5,2f; 1Klem 16,1; 44,3; 54,2; 57,2; 59,4 (zit. Ps 78,13^{LXX}).

¹¹⁰ Siehe dazu ausführlich HUNZIKER-RODEWALD, Hirt. – Zwar ist die förmliche Bezeichnung Gottes als Hirt selten (Gen 48,15; 49,24; Ps 23,1 [dazu Philo, Agr 50–53]; 80,2 sowie ApokrEz, Fragm. 5 [s. OTP 1, p.495]); betrachtet man jedoch das gesamte Bildfeld (dazu JEREMIAS, ποιμήν κτλ, 486) und zieht vergleichende Rede hinzu, häufen sich die Belege, s. Jes 40,11; 49,9f; Jer 23,3; 31,10; Ez 20,37; 34,11ff; Mi 2,12; 7,14; Ps 28,9; (68,8); 77,21; 78,52f; 79,13; 95,7; Sir 18,13; LAB 23,12; 28,5 sowie auch 4Q521 Fragm. 2 2,13 (s. KVALBEIN, Wunder, 114) und 1Hen 89,16.28 (in Sach 9,16 ist מרע nicht durch מרע zu emendieren). Israel als Herde Gottes (mit unterschiedlichen Formulierungen): Jes 40,11; Jer 13,17; 23,1–3; 50,19; Ez 34,5ff; Mi 7,14; Sach 10,3; Ps 74,1; 79,13; 95,7; 100,3; PsSal 17,40; 1Hen 89,12ff; LAB 30,5; 31,5. – Frühchristlich tritt die Bezeichnung Gottes als Hirte zurück (s. aber Ignatius, Röm 9,1). Der Grund dafür dürfte kaum in der Verwendung des Bildes für gemeindliche Amtsträger, die eine entsprechende Bezeichnung Gottes „als mißverständlich“ (so GOLDSTEIN, ποιμήν κτλ, Sp. 302) erscheinen lassen könnte, zu suchen sein (schon im Alten Testament werden Autoritäten als Hirten bezeichnet, s. im Folgenden), sondern darin, dass Christus das Hirtenattribut auf sich gezogen hat (s. die Belege in der folgenden Anm.).

¹¹¹ Ez 34,23; 37,24; PsSal 17,40, s. auch Mi 5,3. Das Wort „Gesalbter“ fällt dabei erst in PsSal 17 (V.32, vgl. 18,5.7). Frühchristlich – neben den im Folgenden zu verhandelnden Belegen – Joh 10,11ff; Hebr 13,20; 1Petr 2,25; 5,4; Apk 7,17; MartPol 19,2. – Angesichts der alttestamentlich wie in der frühjüdischen Literatur insgesamt seltenen Verwendung des Hirtenattributs für den Messias ist es keineswegs zwingend, das – von MTeh 29,1 (zit. Ez 34,23) abgesehen – völlige Fehlen der Hirtenmetapher als Messiasbezeichnung im rabbinischen Judentum auf die christliche Adaption des Bildes zurückzuführen (anders JEREMIAS, ποιμήν κτλ, 488).

religiösen Autoritäten als Hirten bezeichnet¹¹². Dass die Schafherde keine autarke Größe darstellt, sondern auf die Tätigkeit des bzw. der Hirten angewiesen ist, ist ein wesentliches Moment dieser Metapher: Die Situation der Schafe ist von ihrem/n Hirten abhängig. Dabei zeigt sich eine deutliche Differenz in den Verwendungsweisen – je nachdem, wer als Hirte erscheint: Ist Gott bzw. der Messias der Hirte, treten die positiven Aspekte des Bildes hervor; es geht um das Heil des auserwählten Volkes¹¹³, um Gedeihen und Wohlergehen¹¹⁴ und Schutz¹¹⁵. Die Führungsschichten werden dagegen in der prophetischen Kritik als schlechte Hirten gebrandmarkt¹¹⁶; im Bild der Herde/Schafe treten dann die Aspekte des Preisgege-

¹¹² 2Sam 7,7 = 1Chr 17,6 (von den Richtern); Jes 56,11; Jer 2,8; 3,15; 10,21; 12,10; 22,22; 23,1–4; 50,6; Ez 34,2ff; Sach 10,2ff; 11,3ff; CD 13,9; ApkElia 42,6–8; 2Bar 77,13 (zur Deutung SCHNABEL, Law, 157); (4Esra 5,18), von fremden Herrschern Jes 44,28 (Kyros, nur MT); Jer 25,34–36; Nah 3,18, s. auch Philo, Jos 2f; Agr 41–50. Mose als Hirt Jes 63,11; LAB 19,3, s. auch Num 27,17; Ps 77,21. David ist aufgetragen, Israel zu weiden (2Sam 5,2 = 1Chr 11,2 [vgl. Mt 2,6!]; Ps 78,71f, s. sodann 4Q504 Fragm. 2 4,6f [Text oben Anm. 99]). – Frühchristlich von gemeindlichen Autoritäten Eph 4,11; Ignatius, Phld 2,1; Herm, Sim IX 31,5f, implizit Joh 21,15–17; App 20,28; 1Petr 5,2.

¹¹³ Zur Metapher im Kontext der Erwählung bes. Ps 95,7; 100,3; LAB 30,5.

¹¹⁴ Ez 34,11–16.26–31. Jer 23,3 fügt an die Rede von der Sammlung der zersprengten Schafe an: „Ich [= Gott] bringe sie zurück auf ihre Weide; sie sollen fruchtbar sein und sich vermehren.“ Ähnlich entfaltet LAB 23,12 das Bild im Sinne des Wohlergehens des Volkes: „Und ich [= Gott] werde ... euch lenken wie eine liebenswerte Herde, und ich werde dem Regen [vgl. Ez 34,26] und dem Tau Auftrag geben, und sie werden euch sättigen in der Zeit eures Lebens“ (Übers. Dietzfelbinger). Nach PsSal 17,40 wird der davidische Messias die Herde des Herrn weiden „in Treue und Gerechtigkeit, und er wird nicht zulassen, daß (einer) unter ihnen ermüde auf ihrer Weide“ (Übers. Holm-Nielsen). Siehe auch die Aufgabe des Aufsehers in CD 13,9: „Let him pity them as a father does his children and watch over them in all their distress as a shepherd for his flock“ (Übers. BAUMGARTEN/SCHWARTZ [DSS 2, p.55]). Indirekt gehört auch Ps 74,1 („Warum Gott hast du uns für immer verstoßen? Warum ist dein Zorn gegen die Herde deiner Weide entbrannt?“) hierher, denn die Metapher dürfte hier auf die vergangene Fürsorge anspielen.

¹¹⁵ Siehe z.B. Ez 34,25.27f; Ps 78,52f: „Dann führte er sein Volk hinaus [aus Ägypten] wie Schafe, leitete sie wie eine Herde durch die Wüste. *Er führte sie sicher, sie mussten nichts fürchten*, doch ihre Feinde bedeckte das Meer“ (zur Hirtenmetaphorik im Kontext des Exodus vgl. Ps [68,8]; 77,21; 1Hen 89,12ff), vgl. auch LAB 30,5: „Und nun seid ihr geboren zur Herde vor dem Angesicht unseres Herrn, und er hat euch hindurchgeführt auf der Höhe der Wolken, und Engel hat er unter eure Füße gelegt“ (Übers. Dietzfelbinger). – JEREMIAS, ποιμήν κτλ, 486 macht darauf aufmerksam, dass das Hirtenbild gehäuft „im Psalter und in der Trostprophetie des Exils [begegnet]. Die letztere läßt neben Ps 23 am deutlichsten den Gehalt des Bildes hervortreten: es brachte die Geborgenheit Israels bei seinem Gott wie kaum ein andres zum Ausdruck.“

¹¹⁶ Zur prophetischen Hirtenkritik s. HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 50–62. – Zu guten Hirten als Gegenstand der Heilsverheißungen Gottes s. Jer 3,15; 23,4.

ben- und Verlorenenseins, der Schutzlosigkeit und Zerstreuung hervor¹¹⁷ bzw. legen, umgekehrt betrachtet, diese Aspekte der Metapher deren Verwendung im genannten Kontext nahe.

Besonders dicht tritt die Metaphorik mit ihren verschiedenen Aspekten in Jer 23,1–4 und in Ez 34¹¹⁸ zutage. Die schlechten Hirten, die sich nicht um die Schafe gekümmert haben, werden in Jer 23,1–4 durch neue Hirten ersetzt (vgl. Jer 3,15), nachdem Gott selbst die versprengte Herde gesammelt und auf ihre Weide zurückgebracht hat. V.5f spitzt die Verheißung einer neuen Führung sodann auf das Kommen eines Recht und Gerechtigkeit übenden davidischen Königs zu. Ez 34 führt zum einen die Kritik an der (alten) Führungsschicht (V.2–10) sowie das Eingreifen Gottes (V.11ff) breiter aus, zum anderen und vor allem ist hier die Hirtenmetapher direkt auf den davidischen Messias bezogen (vgl. [Mi 5,3]; PsSal 17,40¹¹⁹): Die schlechten Hirten werden durch den einen davidischen Messias als Hirten abgelöst (V.23).

In der Aufnahme der Metaphorik im Matthäusevangelium kehren diese verschiedenen Aspekte wieder. Nicht nur bildet nämlich die Hirtenmetaphorik ein bedeutsames Motiv der matthäischen Konzipierung der Zuwendung Jesu zu seinem Volk, sondern es wird in ihrer Aufnahme bei Matthäus auch die das gesamte Evangelium durchziehende Polemik gegen die etablierten Autoritäten des Volkes laut. Einzubeziehen ist hier neben 10,6; 15,24 noch 9,36. Matthäus hat den Vers aus Mk 6,34 vorgezogen und so einen Hintergrund für 10,6 geschaffen. Genauer: Durch 9,36 begründet Matthäus die Aussendung der Jünger im Erbarmen Jesu über die „abgematteten“ und „daniederliegenden“ Volksmengen, die Schafen gleichen, „die keinen Hirten haben“. Matthäus hat den Aussagegehalt des auch anderorts verbreiteten Bildmotivs des Fehlens eines Hirten¹²⁰ durch die Einfügung von ἔσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι verstärkt und so den desolaten Zustand der Herde betont. Liest man dies auf dem Hintergrund der oben skiz-

¹¹⁷ Siehe Jer 10,21; 23,1f; 50,6 (= 27,6^{LXX}); Ez 34,2ff; Sach 10,2.

¹¹⁸ Zur zentralen Bedeutung von Ez 34 als Bezugstext des ersten Evangelisten s. HEIL, Ezeiel, 34 und zuletzt BAXTER, Healing, bes. 43–45 sowie CHAE, Jesus, 205–219. Siehe auch F. MARTIN, Image, 275f.282f.298. Diese These findet Bestätigung durch die matthäische Version des Gleichnisses vom verlorenen Schaf in Mt 18,12–14, s. dazu LUZ, Mt III, 32 mit Anm. 56. VERSEPUT, Messiah, 112 verweist gleichermaßen auf Ez 34 und Jer 23,1–3. – Für eine ausführliche Analyse des Motivs des davidischen Hirten in Ez 34–37 s. jetzt CHAE, Jesus, 38–76.

¹¹⁹ Auch in PsSal 17 wird die Hoffnung auf das Kommen des davidischen Messias (V.21ff) auf dem Hintergrund des Versagens der Führungsschicht laut (V.20). – Zum Einfluss von Ez 34 auf PsSal 17 s. MANNING, Echoes, 92f.95f.

¹²⁰ Num 27,17 (vgl. Philo, Agr 44; Virt 58); 1Kön 22,17 = 2Chr 18,16; Jes 13,14; Ez 34,5,8; Sach 10,2; (11,17); Jdt 11,19.

zierten alttestamentlichen Verwendung der Metaphorik, liegt die Annahme nahe, dass diese Negativattribute nicht nur dazu dienen, eine Kontrastfolie für das Heilshandeln Jesu bereitzustellen, sondern auch eine Kritik an der bestehenden Führungsschicht implizieren¹²¹. Die Rede vom „Fehlen eines Hirten“ bedeutet im Licht von Ez 34,5.8 betrachtet¹²² keineswegs eine tatsächliche Vakanz; im Blick ist vielmehr, dass die Hirten des Volkes ihrer Aufgabe nicht nachkommen¹²³. In dieselbe Richtung weist die Rede von den „verlorenen Schafen“ in 10,6; 15,24. Im Hintergrund dürfte hier Jer 27,6^{LXX} bzw. Ez 34,4.16 stehen¹²⁴; in beiden Fällen wird das Verlorensein der Herde mit dem Versagen der Hirten erläutert. Dem Matthäusevangelium eignet, wie noch im Einzelnen zu entfalten sein wird, insgesamt eine dezidiert kritisch-polemische Sicht der Führungsschichten¹²⁵. Die These einer in 9,36; 10,6; 15,24 implizierten Kritik lässt sich also nicht nur traditionsgeschichtlich, sondern auch vom literarischen Kontext her plausibel machen.

Blickt man speziell auf den vorangehenden Kontext, so ist in Sonderheit auf 9,9–13 zu verweisen¹²⁶. Jesu Erbarmen (σπλαγχνίζεσθαι) in 9,36 entspricht dort die Hervorhebung der Barmherzigkeit (ἔλεος) als zentraler Forderung Gottes, der Jesus selber mit seiner Zuwendung zu den Sündern nachkommt. Die Pharisäer hingegen demonstrieren mit ihrem Protest gegen Jesu Verhalten, dass sie sich um die „daniederliegenden“ und „verlorenen Schafe“ (9,36; 10,6) nicht kümmern. Verweisen kann man hier noch einmal auf die Kritik an den Hirten in Ez 34,4, das Kranke nicht geheilt

¹²¹ Vgl. DAVIES/ALLISON, Mt II, 148.158; OVERMAN, Mt [Church], 138f; SENIOR, Mt, 113; KEENER, Mt, 309; NOLLAND, Mt, 407; GARLAND, Intention, 128; RUSCHE, Haus, 109f; KINGSBURY, Conflict, 62.64; MCKNIGHT, Shepherds, 183–185; LEVINE, Dimensions, 47.55f; STANTON, Gospel, 331; HEIL, Ezekiel 34, 700f; KNOWLES, Jeremiah, 180; LOHMEYER, Apostelbegriff, 383; KUPP, Emmanuel, 68; GIELEN, Konflikt, 105f; REPSCHINSKI, Stories, 301f; COUSLAND, Crowds, 92f, vorsichtig GNILKA, Mt I, 352. Anders LUZ, Mt II, 81; VERSEPUT, Messiah, 112.

¹²² Zu verweisen ist neben Ez 34,5.8 ferner auf Sach 10,2f (MT) (vgl. die Rezeption von Sach 9,9 in Mt 21,5, von Sach 11,12f in Mt 26,15; 27,9f sowie von Sach 13,7 in Mt 26,31). Allerdings begegnet die Hirtenmetapher nicht in der LXX-Version von Sach 10,2f. – Gegen einen Bezug auf Sach 10,2 in Mt 9,36 HAM, King, 86f.

¹²³ Vgl. BAXTER, Healing, 39.

¹²⁴ Zu Jer 27,6^{LXX} vgl. z.B. GUNDRY, Mt, 184, zu Ez 34 F. MARTIN, Image, 278 sowie auch BAXTER, Healing, 44, Anm. 29. Siehe aber auch noch die singularische Formulierung in Ps 118,176^{LXX}. Vgl. ferner – ohne Schafmetaphorik – die Rede von der Sammlung der Verlorenen Israels in Jes 11,12^{LXX} (καὶ συναἰεῖ τοὺς ἀπολομένους Ἰσραήλ). – MOORE, Violence, 176 vermutet Ez 34,4 auch als Hintergrund für Mt 11,12, doch fehlen hier eindeutige verbale Übereinstimmungen.

¹²⁵ Siehe dazu unten Kap. 3.1.2.

¹²⁶ Vgl. OLMSTEAD, Trilogy, 66.