

Heilungsgemeinschaften Christus und seine Geschwister nach dem Matthäusevangelium

1. König der Armen

Die Christologie des Matthäusevangeliums wird weniger in Bekenntnissätzen und Titeln greifbar, eher in Erzählungen. Christologische »Titel« sind zudem durch eine traditionelle christologische Hermeneutik, die der christologischen Hoheitstitel, belastet. Solche Hermeneutik setzt Distanz zwischen Jesus Christus und den Menschen voraus und eine gottheitliche Würde Jesu. Ich gehe hier aus pragmatischen Gründen zunächst an einigen dieser »Titel« entlang, entfalte deren Bedeutung aber aus den Erzählungen.

In Mt 1,1 wird Jesus »Messias¹, Nachkomme Davids, Nachkomme Abrahams« genannt. Durch 1,1 wird Jesu göttliche Beauftragung und seine Zugehörigkeit zum Volk Israel als dem Volk, dem Gottes Treue und Zukunftsverheißung gilt, vorgestellt. Durch die Summierung der Benennungen am Anfang erhalten sie großes Gewicht für das gesamte Evangelium. Wie Warren Carter zeigt, hat der kompakte Beginn des Evangeliums in 1,1 für Menschen, die unter den Bedingungen des römischen Reiches leben, zugleich den Klang der Verheißung auch im politischen Bereich: Hier wird eine Welt sichtbar, in der Heil und weltweite Macht von einem Gott kommt, der der Unterdrückung und Not ein Ende setzt².

Jesus ist der Sohn Abrahams – das steht am Schluss der Überschrift³. Die folgende Genealogie erläutert die Abrahamsherkunft. Abraham verkörpert im Matthäusevangelium die Treue Gottes zu Israel. In 22,30 wird Gott Gott der Erzeltern, und damit zuerst Abrahams, genannt. Auch in 8,11 sind die Erzeltern

1. Zur jüdischen Verwurzelung dieses Begriffes s. Karrer, *Jesus Christus*, 135–140.

2. Carter, *Margins*.

3. Der Beginn dient als Überschrift, sei es der Genealogie, sei es des gesamten Evangeliums. In jedem Fall kommt ihm inhaltliches Gewicht zu.

die ersten Gäste am Tisch des messianischen Mahles. Die Völker – und die in der Diaspora lebenden jüdischen Menschen⁴ kommen als weitere Gäste hinzu. In 3,9 kritisiert der Täufer einen Gebrauch der Abrahamskindschaft, dem nicht Toratreue und Umkehr entsprechen. In 1,1 wird mit der Abrahamssohnschaft Jesu Abraham als Träger der Verheißung Israels, die dann auch das Heil der Völker ermöglicht, in den Blick gerückt.

Auch die Davidssohnschaft der Überschrift wird in der nachfolgenden Genealogie und Geburtserzählung erläutert. Joseph ist Nachkomme Davids und der Mann Marias, »von der Jesus, der Messias genannt wird, geboren wurde« (1,16). Jesus wird immer wieder Davids Nachkomme genannt, doch von Anfang an ist deutlich, dass er nur in einem gebrochenen Sinne Davids Nachkomme ist. Er ist Messias und Davidsohn⁵, aber er stammt nicht aus einer davidischen Familie im Sinne einer Genealogie wie 1,2–16a. Er ist Messias, geboren von einer nicht ehelich Schwangeren, die Joseph nach Gottes Willen dennoch als Ehefrau annimmt.

Als Messias wird Jesus auch König⁶ genannt. Die Magier suchen nach dem neugeborenen »König des jüdischen Volkes« (2,2). Herodes empfindet diesen König als Bedrohung seiner Macht und wendet Gewalt gegen ihn an. Er lässt die kleinen Kinder Bethlehems ermorden. Schon in dieser Erzählung steht die Gewalt des Unrechtsherrschers gegen die so andersartige Macht eines von Gott gesandten Königs, der ein kleines Kind ist. Diese Linie setzt sich im Matthäusevangelium fort. Jesus zieht als König in Jerusalem ein (21,1–11), doch sein Einzug steht im Kontrast zu den triumphalen Einzügen der Herrscher seiner Zeit in die Städte ihres Einflussgebietes.⁷ Er reitet nicht auf einem Kriegssross, sondern auf einer Eselin. Die Verheißung Gottes aus dem Sacharjabuch (9,9) steht den Menschen vor Augen. Dort wird das Ende militärischer Herrschaft angekündigt. »Sieh doch dein König! Er kommt zu dir. ... ohne Besitz, voll Demut und reitet auf einem Esel« (Sach 9,9 Übers. BigS; vgl. Mt 21,5⁸). In Mt 12,15–21 wird Jesus zwar nicht wie hier König genannt, doch es wird ebenso von seiner Macht und ihrem Kontrast zur

4. Carter, Margins, 203; Fiedler, Matthäusevangelium z. St.; Konradt, Israel, 298.222.

5. Zur Verbindung der Hoffnung auf den Messias mit seiner Davidssohnschaft s. besonders Psal. Sal. 17.18. Dazu auch Karrer, Jesus Christus, 137–139.

6. Zum zu dieser Zeit eher seltenen Prädikat »König« für den Messias Karrer, Jesus Christus, 138f.

7. Deißmann, Licht, 314–319.

8. Zur Auslegungsgeschichte von Sach 9 im nachbiblischen und rabbinischen Judentum, Billerbeck I, 842–844; Karrer, Jesus Christus, 152.

Macht der Gewalthaber erzählt. Jesus heilt alle Menschen, die um ihn versammelt sind. Ihr Zustand wird im freigestalteten Zitat aus Jes 42,1–4 beschrieben: »Ein geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und einen glimmenden Docht nicht auslöschen« (12,20). Jesus ist die Verkörperung des Gottesknechtes, des Kindes⁹ Gottes. Seine Heilung des Volkes ist der Beginn der Gerechtigkeit unter den Völkern: »Seinetwegen werden die Völker von Hoffnung erfüllt werden« (Jes 42,4 LXX; Mt 12,21). Dieses Gotteskind »wird nicht streiten noch schreien. Niemand wird seine Stimme auf den Straßen hören« (12,19). Auch hier ist als Kontrast die triumphale Parusie der Herrscher im Blick. Weder das Volk soll seine Taten laut rühmen (12,16f.), noch er wird sich selbst feiern (12,19). Das Matthäusevangelium sieht keinen Widerspruch zum öffentlichen Adventsruf des Volkes bei seinem Einzug in Jerusalem (21,9). Der Adventsruf lobt Gott und seinen Gesandten und ruft nach ihrer Hilfe. Das Matthäusevangelium hält den Kontrast dieses Rufes zum herrscherlichen Parusiegetöse für selbstverständlich.

Schließlich wird Jesus als König des jüdischen Volkes hingerichtet. Pilatus hält ihn für einen politischen Aufrührer, der beansprucht, König des jüdischen Volkes zu sein (27,11; vgl. 27,37.42). Im Sinne des Textes ist er König des jüdischen Volkes, und doch hat Pilatus Jesu Königtum falsch verstanden. Er ist ein König, dessen Last leicht ist und dessen Weisungen nicht unterdrücken (11,28–30). Zweimal wird erzählt, dass Jesus auf einem Berg sitzt und das Volk ist um ihn herum versammelt mit allen seinen Kranken (4,24–51; 15,29–30). Der Berg ist sein Königsthron und die Kranken sind die Ersten des Volkes, die sich um den König versammeln. Sie haben sich aus den Letzten in die Ersten verwandelt. So stirbt Jesus als König des jüdischen Volkes in diesem Sinne, als Messias und König der Armen. Der römische *titulus* über dem Kreuz ist falsch und richtig zugleich (27,37).

Jesus, wie er im Matthäusevangelium dargestellt ist, handelt als Messias, König und Davidssohn, aber er sagt niemals öffentlich von sich selbst, er sei Messias oder König (s. besonders 26,64; 27,11). Der Hohepriester bzw. Pilatus fragen Jesus im Verhör, ob er der Messias-König sei (26,64; 27,11). In der hier erzählten Verhörsituation antwortet Jesus »du sagst es«. Er lässt sich die politische Anschuldigung gefallen, auch wenn sie nur halbrichtig ist. Er kann aber auch nicht zustimmen, anders als gegenüber Petrus (16,15–21).

9. Das hebräische Wort *eved* aus Jes 42,1 ist mit *pais*, nicht mit *doulos* wiedergegeben. So ist der Bezug auf die Stimme Gottes bei der Taufe von Mt 12,18 zu 3,17 deutlich: Jesus ist Gottes Sohn/Kind.

Das Wort *Christos*, mit oder ohne Artikel, bezeichnet im Matthäusevangelium den Gesalbten/Messias, nicht einen einzigartigen Namen und Würtetitel Jesu. 1,16 (vgl. 27,17.23) formuliert: »der Gesalbter genannt wird«. »Gesalbter« zu sein ist ein Auftrag Gottes, den das Evangelium durch seine Erzählungen erläutert. Er ist nicht einzigartig¹⁰, wie auch die Formulierung 24,5 zeigt: »in meinem Namen« als Messias auftreten heißt: auch als Messias auftreten, in diesem Fall zu Unrecht. Eine gottheitliche Würde des *Christos* steht nirgends zur Diskussion. Der Messias ist ein Mensch unter Menschen. Er wird hingeworfen, weil er immer mehr Menschen erreicht und aufrichtet und ihnen die Kraft weitergibt, andere aufzurichten.

Der Begriff *hyios tou anthropou*/Mensch, traditionell mit »Menschensohn« übersetzt, wird im Matthäusevangelium in zweifachem Sinne gebraucht¹¹.

Er bezeichnet den kommenden Richter aller Völker, den Gott sendet, um die Gerechtigkeit unter allen Menschen aufzurichten. Diese mythische Gestalt des eschatologischen Menschen, Richters und Königs wird von Jesus sehnlichst erwartet. Er kündigt sein Kommen an (10,23; 13,41; 16,27 etc.). Seine letzte große Rede mündet in die Erzählung vom großen Weltgericht (25,31–46). Die Hoffnung auf diesen Weltenrichter und König begegnet zuerst im Buch Daniel. Diese himmlische Gestalt heißt »Mensch«, Gott verleiht ihr Macht (Dan 7,13). Die Auslegung von Daniel 7,13 hat im ersten Jahrhundert politische Brisanz. Josephus erzählt (Bell. jud. 6,312): »was sie (er meint jüdische Menschen) aber am meisten zum Krieg aufstachelte, war eine zweideutige Weissagung, die sich ebenfalls in den heiligen Schriften fand, dass in jener Zeit einer aus ihrem Land über die bewohnte Erde herrschen werde. Dies bezogen sie auf einen aus ihrem Volk, und viele Weise täuschten sich in ihrem Urteil«. Josephus selbst deutet Dan 7,13 auf den römischen Kaiser Vespasian, ganz loyal gegenüber der bestehenden Herrschaft. Er versteht die Macht des endzeitlichen Richters ganz anders als Jesus. Jesu Hoffnung richtet sich auf weltweite Gerechtigkeit, Josephus redet von einem weltweiten Imperium¹².

In Jesu Taten wird diese endzeitliche Gerechtigkeit bereits sichtbar, seine Heilungen ermöglichen jetzt schon, ein Stück dieser Gerechtigkeit zu erfahren

10. Carter, *Christology*, 157f. weist zu Recht auf die Diversität der gesalbten Gestalten in der jüdischen Tradition hin, es können Priester oder Propheten sein oder auch zukünftige Gesalbte, die in Gottes Auftrag handeln werden. Es gibt keine fest umrissene Messiaserwartung. S. auch Karrer 1998, 135–140.
11. Zur bewegten Forschungsdiskussion über *hyios tou anthropou* s. Karrer, *Jesus Christus*, 288–304; vgl. auch den Beitrag von Carsten Jochum-Bortfeld in diesem Band.
12. Zur Forschungssituation dieser Josephusstelle s. Feldmann, *Josephus*, 471–476.

und auf ihre Vollendung zu hoffen (s. nur 12,15–21). Jesus sagt jedoch nicht, dass er als dieser Mensch wiederkommen werde. Er sagt dies auch nicht in Mt 25,31–46. »Das habt ihr mir getan« – heißt: dem Mensch-König-Richter, der sich mit den Leidenden identifiziert und ihnen Macht und Würde gibt – sowie Jesus es tat. Im Verhör vor dem Hohenpriester kündigt Jesus das Kommen des Menschen an: »Von jetzt an werdet ihr *den Menschen* zur Rechten der Macht sitzen sehen und werdet ihn kommen sehen auf den Wolken des Himmels« (Mt 26,64). Mit dieser Ankündigung ist aus der Sicht des Hohenpriesters Jesu Schicksal besiegelt, denn er sieht in ihr Gotteslästerung. Diese Ankündigung Jesu bedeutet die Ankündigung des Endes der bestehenden Unrechtsherrschaft. Die Unrechtsherrschaft Roms bringt das jüdische Volk an den Rand des Todes, an ihr ist der Hohepriester beteiligt. Er versteht Jesu Ankündigung als politisches Alarmsignal – zu Recht, auch wenn er die Macht des eschatologischen Menschen anders als Jesus versteht.

In Mt 11,2 wird Jesus gefragt: »bist du es, der kommen soll? Oder müssen wir auf einen anderen warten?«. Jesus antwortet: Ihr seht und hört, wie sich die Kranken und Armen aufrichten und das Evangelium weiter tragen. Die messianischen Taten (11,2) verändern die Welt. Dass er selbst der Kommende sei, sagt er nicht. Er öffnet die Augen der Menschen für die Hoffnung auf weltweite Gerechtigkeit.

Die Wendung *hyios tou anthropou* wie die entsprechende hebräische und aramäische Wendung wird von Jesus wie im Judentum aber nicht nur für diese eschatologische Gestalt gebraucht. Der Grundbedeutung nach ist die Wendung eine Bezeichnung eines einzelnen Menschen¹³. Und in diesem weiteren Sinne gebraucht Jesus vielfach den Begriff auf sich selbst bezogen. Fuchse und Vögel haben Höhlen und Nester, »aber der Mensch hat keinen Platz, wo er seinen Kopf hinlegen kann« (8,20). Jesus lebt ohne Wohnsitz, ohne festen Ort. Er nimmt sein mühevolltes Leben in Wanderschaft auf sich, weil es nötig ist. Wenn Jesus von sich selbst als dem Menschen redet, geht es um seine Zerbrechlichkeit in diesem Sinne, denn er wird leiden müssen (17,12; 20,18). Er lebt als Mensch unter Menschen, er isst und trinkt wie jeder sonst (11,19), er tut Sklavenarbeit (20,28) um der Gerechtigkeit willen. Und gerade dieser zerbrechliche Mensch wird von Gott mit der Gabe beschenkt, Sünden zu vergeben (9,6). Er wird auferstehen (17,9). Bei der Heilung des Gelähmten wird es explizit, wie sehr die Gottesgabe für diesen einfachen Menschen zugleich andere Men-

13. Dazu z. B. Colpe, ThWNT VIII, 403–408.

schen einbezieht. Jesus vergibt dem Gelähmten Sünden, »damit ihr ... versteht, dass der Mensch die Vollmacht hat, Sünden auf der Erde zu vergeben« (9,6). »Der Mensch« bezieht sich auf Jesus, mit dessen Vollmacht Gott deutlich macht, dass »den Menschen« die Vollmacht gegeben ist, Sünden zu vergeben. Die Volksmenge lobt Gott »der eine solche Vollmacht den Menschen gegeben hat« (9,8). Die Volksmenge hat Jesus verstanden. In der exegetischen Tradition hat man viel Mühe darauf verwandt, Jesu Kompetenz, Sünden zu vergeben, von der der Gemeinde zu unterscheiden. Die einzige Ausnahme habe ich bei Hans Joachim Stein (2007)¹⁴ gefunden. Er deutet zu Recht den Menschen in V. 6 von V. 9 aus retrospektiv generisch »als Angehöriger der Spezies Mensch«. Durch eine Umdeutung dieser Menschsworte Jesu im Sinne eines Titels »Menschensohn« wird Jesus von den anderen Menschen getrennt. Doch auf diesen Zusammenhang zwischen dem zerbrechlichen Menschen Jesus und den Menschen kommt es gerade an. Christologie ist auch Ekklesiologie – und umgekehrt.

Mt 12,1–8 wird ebenfalls durch die Deutung von Mensch(ensohn V. 8) als Hoheitstitel missdeutet. Es geht in Mt 12,1–8 wie oft in jüdischer Halacha um die Frage, wie eine konkrete Situation zu bewerten ist, wenn zwei Gottesgebote miteinander kollidieren. Jesus hält den Hunger für eine Notlage, die den Sabbat verdrängt, die also vorgeht. Deshalb ist das Ährenabreißen aus Hunger auch am Sabbat keine Übertretung der Sabbattora. Die pharisäische Gruppe, mit der Jesus hier diskutiert, bewertet die Situation anders. Jesus schafft hier nicht den Sabbat ab oder seine jüdische Bewertung. Er bewegt sich im Rahmen halachischer Diskussion über den Sabbat¹⁵. In der gegebenen Situation gilt: Der Mensch hat Vorrang vor dem Sabbat. Ebendies drückt die Formulierung aus: »Der Mensch(ensohn) ist Herr des Sabbats« (12,8 vgl. Mk 2,27.28). Der Hunger ist ein Skandal vor Gott, der gerade am Sabbat schmerzlich sichtbar wird und deshalb nicht warten kann.

Der Würdetitel »Sohn Gottes« oder »Kind Gottes« ist ebenfalls nicht als christologischer Hoheitstitel zu deuten. Er bezeichnet eine von Gott verliehene und offenbarte Würde Jesu (3,17f.; 17,6), doch soll ihn diese Würde nicht als einzigartig von anderen Menschen unterscheiden. Auch die, die Frieden stiften und Feinde lieben, werden Söhne und Töchter Gottes (5,9.45). Das Matthäusevangelium bewegt sich hier völlig im Rahmen der jüdischen Vorstellung von

14. Stein, Vergebung, 139.

15. Dazu L. Schottroff/W. Stegemann, Sabbat; Vahrenhorst, Matthäus, 381–392.

Gerechten, die Söhne oder Töchter Gottes genannt werden¹⁶. In älterer exegetischer Literatur ist der neutestamentliche Begriff »Sohn Gottes« dezidiert in den Rahmen hellenistischer Vergottungsvorstellungen gestellt worden.¹⁷ Die Geburt Jesu wird dann als Folge (sublimier) Gotteszeugung gedeutet. Doch der Text erzählt nicht von irgendeiner Weise von Gotteszeugung, sondern von der Entstehung durch den heiligen Geist, der nicht als männlich imaginiert werden sollte (1,18.20). Die *ruach*, das *pneuma* Gottes, ist Lebenskraft und Schöpfungskraft¹⁸. Das Kind Jesus hat keinen Zeugungsvater. Die Gottessohnschaft Jesu ist ein offenbartes neues Geschenk, das Jesus in der Taufe erhält. Sie begründet seinen Auftrag und seine Würde, das Volk und die Völker zu heilen, wie explizit der Verweis auf die Taufstimme in Mt 12,18 im Rahmen von 12,15–21 deutlich macht.

Die Kontroverse zwischen Jesus und einer pharisäischen Gruppe (22,41–46) über die exegetische Frage, wie es zu verstehen ist, dass der Messias Davidssohn ist und doch David ihn Herr/Gebieter nennt, ist zunächst schwer zu verstehen. Jesus will ja nicht darauf hinaus, dass der Messias nicht Davidssohn sei, er ist sich in dieser Frage also mit der pharisäischen Gruppe einig. Und doch versteht Jesus (nach Mt) diese Bezeichnung anders: nicht im genealogischen Sinne von 1,1–16a und auch nicht im Sinne eines Königtums, das seine Macht mit Gewalt erkämpft und erhält. So ist der Davidssohn zugleich der demütige und darin solidarische¹⁹ Gottessohn, der Heilung für das jüdische Volk und Hoffnung für alle Völker bringt. In diesem (eschatologischen) Sinne ist er Gebieter Davids, der Psalm 110 singt:

»*Adonaj« sprach zu meinem Gebieter: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich alle, die gegen dich sind, unter deine Füße lege« (Mt 22,44).

Da das Wort *kyrios*, traditionell meist mit »Herr« übersetzt, unter die christologischen Titel gerechnet wird, soll es hier besprochen werden, obwohl es im Matthäusevangelium eher ein Wort der persönlichen Beziehungssprache ist als ein Würdetitel. Jesus wird immer wieder als *kyrios* angeredet. Vor allem Menschen in Not wenden sich mit dieser Anrede an ihn und bezeugen dadurch ihr Vertrauen zu ihm (8,2.6.8.25; 14,28.30; 16,22 u. ö.). Diese Anrede kann auch

16. Belege bei Saldarini, *Community*, 173–177; Karrer, *Jesus Christus*, 193.

17. S. z. B. Braun, *Sinn*, 255–259.

18. Zur Kritik am Deutungsmuster »Jungfrauengeburt« und Gotteszeugung s. L. Schottroff, *Schwester*, 279–296.

19. Wengst, *Demut*, arbeitet den solidarischen Charakter der Demut in biblischer Tradition heraus.

anderen Personen gegenüber gebraucht werden (Pilatus 27,63; der Bräutigam²⁰ 25,11) und bewegt sich im Rahmen einer auch außerbiblisch üblichen²¹ (nicht christologischen) Ehrfurchtsanrede. Auffällig ist, dass in einem Kontext, in dem die Sklaverei in ihrer Brutalität beim Namen genannt wird (z. B. 25,14–30), trotzdem die Ehrfurchtsanrede *kyrios* Jesus gegenüber immer eine *barmherzige* Beziehung herstellt. Man spürt die Wärme der Beziehung zwischen Jesus und denen, die ihn als *kyrios* anreden (s. 14,28 usw.). Der Kontrast zwischen Jesus, dem Menschen vertrauen und ihn deshalb mit *kyrios* anreden und dem Sklavenbesitzer/*kyrios* könnte schärfer nicht sein.

In Mt 11,2–6 wird zusammenfassend erzählt, was Jesu Messianität bedeutet. Jesus sagt nicht: Ich bin der Messias, sondern verweist auf seine Taten²²: Blinde sehen, ... Tote stehen auf und die Armen verkünden die frohe Botschaft. Wie in 15,29–30 oder 12,15 wird hier die Verwandlung der Letzten zu den Ersten erzählt. Die Armen Israels sind nicht mehr nur die Empfangenden der Befreiungsbotschaft (wie Mt 5,3), sondern tragen sie aktiv weiter. Wo diese Heilung geschieht, da ist der Messias präsent. Heilung bedeutet auch: fähig zu werden, die frohe Botschaft weiter zu tragen. Heilung bedeutet nicht nur, an Leib und Seele zu genesen, sondern auch: teilzunehmen an den messianischen Taten. Zugleich hält Jesus die Hoffnung auf das Kommen Gottes wach: sein Gericht durch den kommenden Mensch(ensohn) und das Kommen der weltweiten Gerechtigkeit Gottes, der *basileia tou theou*. Weil er das Volk heilt und den Völkern Hoffnung gibt, kann Jesus Davids Sohn, Messias, König genannt werden, auch Gottes Sohn unter vielen Geschwistern.

-
20. Der Bräutigam in dieser Gleichniserzählung ist ein Bräutigam, keine Christusmetapher, s. L. Schottroff Gleichnisse, 46f.
 21. Zu *kyrios* als Höflichkeitsanrede s. Deißmann, Licht, 137.150 u. ö. zu *kyrios* in der alt-orientalischen Hofsprache und als Bezeichnung von Gottheiten 298–310. Sowohl für das christologische Prädikat als auch für das Ersatzwort für das Tetragramm ist der »polemische Parallelismus« (303) zu weltlichen Herrschern deutlich. Doch im Matthäusevangelium wird *kyrios* in Bezug auf Jesus nur als Beziehungswort und fast nur in direkter Anrede gebraucht. Das Wort ist hier kein christologisches Prädikat.
 22. Zu den Taten des Messias in Mt und der Begründung dieser Taten aus der Schrift s. Novakovic, Messiah, Kap. 4.

2. Der Erstgeborene unter vielen Geschwistern

Es ist bereits deutlich geworden, dass die Heilungen im Zentrum des Handelns Jesu stehen. In der ersten Aussendungsrede Mt 10 nehmen die Heilungen eine zentrale Rolle für die Nachfollegemeinschaft ein. In der Einführung zu ihr fasst der erzählende Rahmen die dann folgende Rede Jesu zusammen: »Er gab ihnen Macht über die unreinen Geister, um sie zu vertreiben und jede Krankheit und jede Art von Leiden zu heilen« (10,1). In 10,7.8 folgt der Auftrag an die Zwölf, die gerechte Welt Gottes anzukündigen, Kranke zu heilen, Tote zu wecken, Aussätzige zu reinigen und Dämonen auszutreiben. Ich verstehe die Zwölf als repräsentativ für eine große Nachfollegemeinschaft (s.u.). Die Taten der Nachfollegemeinschaft und die Taten Jesu (11,2–6) unterscheiden sich nicht. Sie sind Jüngerinnen und Jünger Jesu, *weil sie handeln und leben wie Jesus*. Dies gilt umfassend: Sie sind bereit, das Martyrium in Kauf zu nehmen wie Jesus (10,38; 16,24). Sie müssen bereit sein, ihre Herkunftsfamilien aufzugeben wie Jesus (4,18–20; 8,19.20; 10,37; 19,27; 12,46–50). Sie erhalten wie Jesus die Gabe, Sünden zu vergeben (9,6.8). Sie verkünden wie Jesus die Nähe der gerechten Welt Gottes (4,17; 10,7). Jesus ist die Hoffnung der Völker (12,21); sie nennt er Licht der Welt (5,16). Weil sie handeln wie Jesus, nennt er sie Geschwister (28,10; 12,46–50). Jesus ist von Gott zur Heilung Israels beauftragt (1,21), die Seinen auch (10,5). Jesus wird nicht als herausragender Heros dargestellt, sondern als ein Mensch, der mit anderen gemeinsam an der Heilung des Volkes – und der Völkerwelt – arbeitet. Die Gemeinschaft des messianischen Handelns, die das Evangelium zeichnet, ist transparent für die Nachfollegemeinschaft nach Jesu Tod. Diese messianische Gemeinschaft ist schon zu Jesu Lebzeiten ein großer Kreis von Menschen (s. u.). Es kommt dem Text nicht darauf an, ihn abgegrenzt zu halten, sondern als jederzeit erweiterbar darzustellen. Jesus ist dauernd von einer Volksmenge umgeben, aus der heraus sich die Nachfollegemeinschaft entwickelt. Die Jüngerschaft soll sich in allen Völkern ausbreiten (28,19).

Die paulinische Formulierung Röm 8,29 trifft diese Verbindung von Christologie, Ekklesiologie (und Eschatologie) völlig: Der Messias ist der Erstgeborene unter vielen Geschwistern. Es geht gerade nicht um seine Hoheit, Exklusivität oder Besonderheit, sondern um die Wiederholbarkeit des Lebens und der Taten, »bis Zeit und Welt vollendet sind« (28,20).

3. Hermeneutische Überlegungen zur Christologie

Ein Neuansatz in der Christologie gegenüber einer traditionellen »Hoheitschristologie«²³ ist seit ca. 1980/90 durch die theologischen Entwicklungen entstanden, die die Befreiungstheologien, der christlich-jüdische Dialog und die feministischen Theologien bewirkt haben. Die Erkenntnis, »dass Jesus in den Evangelien als Jude unter Juden dargestellt wird«²⁴, führt zu der Konsequenz, die Christologien der Evangelien in die Geschichte des Judentums einzuordnen. Alle christologischen Aussagen (oder fast alle?) beruhen auf jüdischen »Sprachmöglichkeiten«. »Sie wollen die Präsenz des Gottes Israels in der Person Jesu Christi zum Ausdruck bringen«²⁵. Damit aber sind die Vergottungsvorstellungen aus hellenistisch-römischen Zusammenhängen, die im 20. Jahrhundert die wissenschaftliche Analyse neutestamentlicher Christologien dominiert haben, unbrauchbar geworden. Das Neue Testament ist unter den Bedingungen des Lebens im römischen Reich entstanden. Natürlich sind die Grenzen zwischen jüdischer und hellenistischer Kultur nicht klar zu ziehen, doch die Einbettung Jesu Christi in die jüdische Geschichte der Gottesbeziehung wird dadurch nicht in Frage gestellt. »Jesus as Son of God and Messiah can be understood as a Jewish figure because Matthew's Christology is ... deeply rooted in the Bible as it was understood by much of first century Judaism«.²⁶

Die Trennung Jesu von anderen Menschen durch seine *einzigartige Hoheit* impliziert Strukturen von Unterwerfung, bedingungslosem Gehorsam und Hierarchie. Dieses Deutungsmuster ist durch Befreiungstheologien und feministische Theologien endgültig offen gelegt und damit fragwürdig geworden. Der »Zwang zu einem alle anderen ausschließenden Symbol zerstört gerade die Allgemeinheit für alle Menschen, die er zu retten meint«. »Wer hat denn eigentlich ein Interesse an dieser Singularität, dieser Einzigartigkeit, dieser Geschwisterlosigkeit?«²⁷ Das Interesse kommt aus der christologischen Tradition der Herrschaftsorientierung, die sich vor allem in der Annahme, Jesus sei »Herr«, ausdrückt. An diesem Punkt der Kritik an Exklusivität, Singularität und Herrschaftsorientierung überschneidet sich die christologische Herme-

23. Der Begriff »Hoheitstitel« hat sich seit einer Monographie zum Thema »Christologische Hoheitstitel« von Hahn, Hoheitstitel, verbreitet eingebürgert. Kritische Reflexion zum Gebrauch des Wortes »Titel« bei Karrer, Jesus Christus, 18.

24. Wengst, Jesus, 89.

25. Wengst, Jesus, 89.

26. Saldarini, Community, 166.

27. Sölle, Der Erstgeborene, 177.180.

neutik, die aus feministischen Befreiungstheologien entsteht, mit der, die vom christlich-jüdischen Dialog hervorgebracht wird. Sohn oder Tochter Gottes zu sein ist nach jüdischer Tradition zwar eine große Würde, aber keine geschwisterlose Würde. *Es gibt viele Töchter und Söhne Gottes.*

Messiasgestalten sind Menschen, und eine Exklusivität des Messias taucht erst in nachneutestamentlicher christologischer Christologie auf. Wie wichtig die jüdische Verwurzelung der Messias Hoffnung für christologische Theologie ist, zeigt Dorothee Sölle: »Vorsichtig formuliert würde ich sagen, dass das messianische Reich durch den Juden Jesus sichtbar geworden ist, aber deswegen kann die Präsenz des Reiches nicht seine Zukunft und Unabgeholtenheit verschlingen, wie es in triumphalistischer Theologie geschieht«²⁸. Töchter und Söhne Gottes warten in der Nachfolge Jesu auf das Kommen Gottes und sind in dieser Sehnsucht mit vielen nichtchristlichen Menschen verbunden.

Die biblische Option des Gottes Israels für die Armen wird in der Kreuzigung Jesu und seinen messianischen Taten erneut sichtbar. Wenn Jesu Leiden und Taten ernst genommen werden, bedeutet Treue zur Tora und Nachfolge Jesu, »dass wir in den Gesichtern der Leidenden den Sohn und die Tochter Gottes erkennen und uns an der Befreiung beteiligen«. »Erlösung ohne Partizipation verleugnet gerade den Christus, der noch immer am Kreuz hängt«²⁹. Saldarini³⁰ spricht im Blick auf Matthäus von »participatory Christology«. Zu dieser Partizipation gehört jedoch »Christopraxis« hinzu.

Es sind also vor allem vier hermeneutische Einsichten, die sich aus der Veränderung christlicher Theologien ergeben:

- Christus ist von seinen Geschwistern nicht zu trennen.
- Die Nachfollegemeinschaft Christi wartet auf das Kommen Gottes.
- Die Nachfollegemeinschaft partizipiert an den messianischen Taten Christi.
- Der Messias und Sohn Gottes ist ein Mensch unter Menschen, deshalb wird er zum Boten Gottes.

In diesen vier hermeneutischen Einsichten konvergieren feministische Befreiungstheologien und christlich-jüdischer Dialog.

28. Sölle, *Der Erstgeborene*, 183.

29. Sölle, *Der Erstgeborene*, 185.

30. Saldarini, *Matthew*, 166.

4. Jünger, Jüngerinnen und die Zwölf

Es hat sich gezeigt, dass die Christologie des Matthäusevangeliums auf dem Zusammenhang des Königs und Messias mit dem Volk, das ihm nachfolgt, und mit denen beruht, die meist *mathetai* »Jünger« genannt werden. Es soll nun gefragt werden, wer eigentlich die »Jünger« nach dem Matthäusevangelium sind und wie das Verhältnis von Volk (*ochlos, ochloi, laos*) und Nachfolgegemeinschaft dargestellt wird.

In 4,18–22 erzählt das Matthäusevangelium die beiden ersten Nachfolgegeschichten. Jesus sagt zu den Fischern Simon und Andreas: »Kommt her, folgt mir nach«, »Und sie folgten ihm nach«. Ein zweites Brüderpaar wird von Jesus »gerufen«. Das Verb *kalein* beschreibt den Nachfolgeruf, der zuvor in wörtlicher Rede berichtet wurde. Der Text fährt fort: »Und sie folgten ihm nach«. In der späteren Aussendung sind diese vier Männer Teil einer Gruppe der zwölf »Jünger« (10,1). Sie heißen auch »die Zwölf« (20,17; 26,14.20) und werden eher nebenbei auch *apostoloi* genannt (10,7). Die »Zwölf« treten bei einigen Ereignissen in den Vordergrund: Aussendung in Israel (10,1; 11,1), Streit um die Rangordnung (20,17), Abendmahl (26,20) und Aussendung zu allen Völkern (»Elf« 28,16). Sonst wird die Gruppe der Jesus Nachfolgenden (*akoluthantes* 19,28) bzw. der Menschen, »die bei Jesus sind« (*hoi meta Jesu* 26,51), meist »Jünger«/*mathetai* genannt.

Der Begriff *mathetai*/Jünger wird eher beiläufig eingeführt (5,1). Der Sachverhalt der Jüngerschaft kann auch erzählt werden, ohne dass dieser Begriff genannt wird (s. nur 4,18–22). Aus der Erzählung der Ereignisse mit den »Zwölf« ergibt sich die Frage, ob das Matthäusevangelium sich unter den »Jüngern« ausschließlich zwölf Männer vorstellt.³¹ Doch der Kreis der »Jünger« ist viel größer. Josef von Arimatäa wird *matheteuteis* (27,57) genannt, was z. B. in der Lutherübersetzung (1984) mit »Jünger«-sein wiedergegeben ist³². Es gibt Berufungen, Jesus nachzufolgen, bei denen das Wort Jünger fehlt, die aber inhaltlich eindeutig sind: die zwei geheilten Blinden »folgen ihm nach« (20,34), der reiche Jüngling wird in die Nachfolge gerufen, aber er folgt dem Ruf nicht (19,16–22). Die Erzählung soll also als gescheiterte Jüngerberufung verstanden werden. Noch andere Erzählungen können diesen Berufungsgeschichten hin-

31. So wird es im Widerspruch gegen die »Bibel in gerechter Sprache« mehrfach behauptet, s. nur Schröter, *Ideologie*, 104 (bezogen auf Mk); Wengst in: L. Schottroff/Wengst, *Zwölf*, 24 (bezogen auf Mt).

32. Zu *matheteuein* in diesem Sinne s. z. B. Luz, *Jünger*, 391.

zugezählt werden, nämlich jene, in denen Jesus die *pistis*/das Vertrauen von Menschen zu seiner heilenden Kraft erkennt: im Hauptmann von Kapernaum (s. 8,10), der blutenden Frau (9,22), der kanaanäischen Frau (15,28). Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus benutzt das Wort *diakonein*, dienen, arbeiten mit Jesus, (8,14) und gehört ebenfalls zu den Berufungsgeschichten. Dieser weitere Kreis von Berufenen entsteht durch Jesu Lehre und vor allem durch seine Heilungen. Warren Carter nennt diesen weiten Kreis zu Recht »other disciples«.³³ Diesem weiten Kreis gehören auch Jüngerinnen an: 27,55 trägt nach, was die androzentrische Sprache bisher verbarg: »von Galiläa an« sind »viele Frauen« Jesus »nachgefolgt«. 27,57 sagt: »auch« Josef von Arimatäa sei ein Jünger gewesen. Dieses »auch« bezieht sich auf die vorangehenden Verse über die nachfolgenden Frauen und setzt so ihre Jüngerschaft voraus. In der Erzählung von den wahren Verwandten (12,46–50) spricht Jesus von den Schwestern und der Mutter, die den Willen Gottes tun, und deutet auf die »Jünger«. Wollte man annehmen, dass *nur* die Zwölf nach Matthäusevangelium Jesu Jünger sind, würde er Männer »Schwester« und »Mutter« nennen (vgl. implizit 19,29). Der Begriff »Jünger« ist also bei Matthäusevangelium nicht exklusiv auf zwölf Männer bezogen, sondern auf einen weiten Kreis von Männern und Frauen. Er ist nicht scharf profiliert³⁴, Wörter wie »nachfolgen«, »Vertrauen«, »*diakonein*«/arbeiten (mit Jesus) kennzeichnen ebenso die Jüngerschaft.

Wie verhält sich dieser große Kreis der Nachfolgegemeinschaft zu den Zwölf?

Die Zwölf repräsentieren die Nachfolgegemeinschaft an markanten Punkten der Erzählung über Jesus. In zwanglosem Wechsel werden sie dort auch *mathetai*/Jünger genannt (10,1 neben 9,37; 28,16 neben 28,7 und 26,26.17 neben 26,20). In der Abendmahlszene sind damit »alle« Jüngerinnen und Jünger gemeint (s. 26,31; 27,56), »alle« werden Jesu Nähe fliehen, wenn er verhaftet wird, auch die Frauen. In 27,55 sind die Frauen dann die ersten, die wieder auftauchen, aber auch nur »von ferne«, weil römische Behörden auch die An-

33. Carter, Matthew, Storyteller, 215f.

34. Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen, arbeitet für das Lukasevangelium einen vergleichbaren Befund heraus bis hin zu der Konsequenz, dass wegen des inklusiven Verständnisses von *mathetai* zu fordern sei, dass auch beim Abendmahl die Frauen als anwesend zu deuten sind (189f.). Anderson, Gender, 44, betont, die Frauen seien nicht Teil des »inner circle« von Jüngern um Jesus. Ich sehe kein Interesse im Text an einer Unterscheidung zwischen Gruppen in diesem Sinne.

hängerschaft Gekreuzigter mit Verhaftung und Hinrichtung bedrohen³⁵. Auch sie waren Teil der Mahlgemeinschaft, deren Flucht Jesus nach dem Mahl voraussieht.

Die »Elf« auf dem Berg in Galiläa werden ebenfalls als Repräsentanten der großen Gruppe der nachfolgenden Frauen und Männer genannt. In 28,7 sind die Frauen als solche, die nach Galiläa gehen sollen, *mit* angeredet, sowie in 26,31 »alle« Jüngerinnen und Jünger. Jesus wird ihnen allen vorangehen nach Galiläa³⁶. Der Befund zeigt, dass die Anwesenheit des weiten Kreises von Jüngerinnen und Jüngern immer vorausgesetzt wird (s. z. B. die Szene 12,49). Falls nicht, wird das ausdrücklich erzählt: 14,22; 17,1; 26,37. Wenn dann die »Zwölf« aus diesem Kreis hervorgehoben werden, hat das Gründe in dem dann folgenden Inhalt. Stillschweigend sind alle Jüngerinnen und Jünger mitgemeint. Die Erzählung stellt sich die Zwölf als Repräsentanten der großen Gruppe vor, wenn es um die Zukunft Israels (10,1) und die Bedeutung Israels für die Zukunft der Welt (28,16) geht.

Die Zwölf repräsentieren das zukünftige Israel der zwölf Stämme, das Gott aus der Zerstreung eingesammelt und das wieder (zwölf) Richter haben wird (19,28).

Diese Zwölf werden nicht idealisiert. Ihre Gefährdung wird immer wieder deutlich gemacht. Judas heißt »einer der Zwölf« (26,21.47), nach seinem Tod sind es nur noch Elf (28,16) – und auch unter diesen sind solche die »zweifeln« (28,17). Deshalb ist die Nennung der Zwölf bei dem Rangstreit (20,17) zwischen den Söhnen des Zebedäus, die ihre Mutter sprechen lassen (20,20), und den »Zehn« als weiterer Hinweis auf die Gefährdung der Zwölf anzusetzen. Der Rangstreit ist umso ernüchternder, als Jesus gerade zuvor eben diesen Zwölf seine bevorstehende Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung angekündigt hat. Die Zwölf symbolisieren die Zukunft des Volkes Israel, zu dessen Heilung Jesus von Gott geschickt ist. Auch sie sind gefährdet durch die Versuchung, Gott untreu zu werden. Und doch sind sie Ausdruck der bleibenden Erwählung Israels, um die es in den Aussendungen (c. 10; 28,16–20) und im Abendmahl geht. Dass die »Elf« als Empfänger des weltweiten Auftrags, das Evangelium zu verkünden, genannt werden (28,16), will deutlich machen: Israel ist die Mitte

35. L. Schotttroff, Befreiungserfahrungen, 134–159.

36. Dagegen spricht die Formulierung 28,10 nicht. Fiedler, Matthäus, z. St. deutet in 28,7 die Anrede »ihr werdet sehen« als Teil der Engelrede an die Frauen (nicht als Zitat dessen, was die Frauen zu den Jüngern sagen sollen – so Luz, Matthäus Bd. 4, 2002, z. St.). Entsprechend unterschiedlich werden die Gänsefüßchen gesetzt.

der zukünftigen Welt der Gerechtigkeit Gottes. Von dieser Mitte breitet sich Gottes Gerechtigkeit in die Welt aus. 28,16–20 zeichnet diese Vision Jesu für Israel und die Völker. Doch auch hier bleibt die Verletzbarkeit sichtbar. Es sind nur elf statt zwölf.

Diese Vorstellung von Repräsentation wiederholt sich bei Petrus³⁷. Petrus wird die Würde des Bindens und Lösen zugesprochen (16,19). In 18,18 zeigt sich, dass *alle* Jüngerinnen und Jünger diese Würde und Aufgabe erhalten. Petrus repräsentiert die Nachfollegemeinschaft als Grundlage der zukünftigen Gemeinden Jesu Christi (16,18).

Es zeigt sich also, dass die Gruppe der Nachfollegemeinschaft im Matthäusevangelium nicht abgrenzbar ist. Es ist ein weiter Kreis von Männern und Frauen, der sich durch Jesu Predigt und Wundertaten immer mehr erweitert. Grundlage dieses sich immer erweiternden Kreises ist Jesu Nähe zum Volk. Immer wieder wird erzählt, dass eine Volksmenge Jesus nachfolgt und er sie alle heilt (4,23–5,1; 12,15 u. ö.). Die Nachfolge der Jüngerinnen und Jünger und die des Volkes kann nicht gegeneinander abgegrenzt werden. Das Volk wird Jesus bei der Verhaftung (26,47.55) und Verurteilung (27,20.24) feindselig gegenüberstehen und die Verantwortung für seinen Tod übernehmen (27,25). Doch auch die Gruppe der Jünger und Jüngerinnen/der Zwölf ist oft kleingläubig (s. o.). Petrus, der Repräsentant dieser Nachfollegemeinschaft, leugnet, Jesus zu kennen. Und »alle« fliehen bei Jesu Verhaftung. Auch der Blutruf des Volkes (*laos*) 27,25 bleibt im Rahmen dieses Bildes. Das Volk und die Nachfollegemeinschaft bestehen aus Menschen, die Angst haben, immer wieder nicht vertrauen können oder auch zu Feinden und Feindinnen werden. Doch Jesu Auftrag von Gott ist es, dieses Volk – und alle Völker – zu heilen: »Er wird sein Volk von seinen Übertretungen der Gebote Gottes retten« (1,21).

37. Strecker, Weg, 205 spricht von »typologische(r) Bedeutung« der Petrusgestalt; »in ihr konkretisiert sich das Christsein des einzelnen in der Gemeinde«. Diesem Urteil schloss sich Luz, Jünger, 386 an: Petrus und die Jünger sind »Typen für das Christsein überhaupt«, vgl. Luz, Matthäus Bd. 2, 468f.

5. Der erneuerte Bund

Von Beginn des Evangeliums an ist beides da: Die Vision der Heilung Israels (1,21) und die Vision der Heilung aller Völker, der ganzen Welt. Das Volk, das in der Finsternis und im Lande des Todes gefangen sitzt, umfasst Israel und alle Völker (4,15–16)³⁸. Jesus überschreitet zur Erfüllung der weltweiten Heilsverheißung Gottes zu Beginn seines Wirkens den Jordan in Galiläa und beginnt so seine Reich-Gottes-Verkündigung (4,17): Licht für die Welt (4,16), die in Finsternis sitzt. In der Bergpredigt nennt Jesus die Nachfolgegemeinschaft »Licht der Welt« (5,14).

In der Aussendungsrede Mt 10 und gegenüber der kanaänischen Frau scheint Jesus dieser Vision weltweiter Heilung zu widersprechen: Geht nicht zu den Völkern (10,5). Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (15,24). Beide Male ist die Notlage Israels Ausgangspunkt des Handelns Jesu: In 9,36 ist sie der Grund für den Heilungsauftrag an die Zwölf/die Jünger-schaft. In 15,29–39 schließt an die Begegnung mit der kanaänischen Frau eine umfassende Begegnung Jesu mit den Kranken und dem Volk in Not an. Er erbarmt sich über das Volk (15,32) in Heilungen und Verteilen von Brot und Fisch. In 15,29–39 setzt Jesus in die Tat um, was er der Frau entgegengehalten hat: Er ist zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Die Not des Volkes diktiert die Handlungen Jesu. Er hat trotzdem das Vertrauen der Kanaänäerin erkannt und gewürdigt. Was er in 15,24 abzulehnen scheint, hat er also dennoch praktiziert. Die Ablehnungen in 10,5 und 15,24 sind nicht Programm einer »Mission«, sondern Ausdruck des Erbarmens. Jetzt muss geheilt werden, nichts

38. 4,15–16 ist schwer zu deuten. Blickt man auf 4,23–25 scheint mir eine Deutung nahe liegend, die in 4,15–16 ein möglichst weites Wirkungsfeld Jesu zusammenfassend bezeichnet sieht. Es umfasst mehr als nur Nazaret und Kapernaum, auch Orte jenseits des Jordan (Ostjordanland), ja ganz Syrien (= römische Provinz Syrien) mit jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung. Luz, Matthäus Bd.1, 234–235, nimmt an, dass »Galiläa der Heiden« sich nicht nur auf die vorwiegend jüdische Bevölkerung Galiläas bezieht, sondern »auf einer zweiten Ebene« auf den »Gang zu den Heiden« fiktiv vorausweist. Allerdings nimmt er eine zweistufige Mission an: zuerst zu Israel, nach dem Scheitern an der Mehrheit des jüdischen Volkes (Matthäus Bd.4, 2002, 451) dann die Heiden. Saldarini, Community, 80 interpretiert 4,15–16 ähnlich, aber »There is ... no rejection of Israel as a whole« (71 vgl. 43). Carter, Matthew, Storyteller, 142 (vgl. Carter Margins, 114f.) weist zu Recht auf den antiimperialen Sinn von Jes 9,1–2 hin und folgert, dass das »Galilee of (or under) the Gentiles« an römischer Herrschaft leidet. Gottes Heil bedeutet Befreiung von Unterdrückung. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen (s. 4,1–11), doch ob die Wendung »Galiläa der Völker« darauf Bezug nimmt, ist mir zweifelhaft.

anderes ist jetzt wichtig. Damit wird nicht ungültig, dass die Nachfolgemeinschaft und Jesus Licht der Welt sind. Ihre Taten in Israel leuchten in die Welt – im Sinne von Mt 5,16. Es gibt keinen Anhaltspunkt im Text des Matthäusevangeliums, eine zeitliche Abfolge, Zweistufigkeit³⁹, der Verkündigung des Evangeliums anzunehmen: zuerst Israel, dann erst später, z. B. nach Jesu Auferstehung, die Völker. Nirgendwo wird gesagt, dass die Botschaft für Israel ein Ende findet. Das Gegenteil sagt 10,23: Es wird nötig sein, in Israel immer weiter zu gehen, bis der himmlische Mensch-Richter kommt. Ebenso wird auch nirgendwo gesagt, nun beginne die Botschaft für die Völker. Mt 28,19 wiederholt den Auftrag von 5,16, der in Mt 10 nicht aufgehoben wurde. Er stand nur im Hintergrund, wird aber z. B. in 10,18 als selbstverständlich vorausgesetzt. Die »Völker« Mt 28,19 schließen Israel mit ein⁴⁰. Durch die Nennung der »Elf« als

39. Einen Überblick über die Vorstellungen dieser Zweistufigkeit (historisch oder heilsgeschichtlich) bei v. Dobbeler, *Restitution*, 18–27. Zu seiner eigenen »komplementären« Lösung s. Anm. 32.

40. Fiedler, *Matthäusevangelium*, 430 gibt einen Überblick über Interpretationen, die in der Wendung 28,19 »alle Völker« Israel eingeschlossen sehen (z. B. Klostermann, *Matthäusevangelium*, 232) bzw. ausgeschlossen (z. B. E. Schweizer, *Matthäus*, 347). Er selbst nimmt an, dass Israel nicht mit eingeschlossen ist wie auch v. Dobbeler, *Restitution*, aber aus anderen Gründen als die bisherigen Vertreter dieser These. »Die Annahme der Christus-Botschaft durch Landsleute des Matthäus ist aber von der durch Menschen aus der Völkerwelt grundsätzlich unterschieden. Denn diese wenden sich ... hin zum lebendigen, wahren Gott ... Jene aber bedürfen »keiner Bekehrung.« Sicherlich ist richtig, dass Mt 28,19 wie das Matthäusevangelium insgesamt nicht an »Judenmission« denkt. Das Wort bezeichnet im heutigen christlichen Kontext die Vorstellung, Israel müsse sich zu Christus »bekehren«. Aber geht es in Mt 28,19 wie insgesamt im Matthäusevangelium überhaupt um »Heidenmission« im späteren christlichen Sinne? Sollen sich die Völker zum Gott Israels und zu Christus »bekehren«? Sie sollen sich zum Gott Israels hinwenden und das heißt, nach der Tora leben. Die Evangeliumsverkündigung hat weder eine christologisch-dogmatische Basis noch einen institutionellen Bezug. Es gibt noch kein christliches Dogma und keine Kirche. Die Evangeliumspredigt setzt eine Praxis der Tora voraus, wie Jesus sie lehrt und vorlebt. Die Menschen der Völker sollen lernen, sich gegenseitig zu heilen und das Leben aus der Hoffnung auf Gottes gerechte Welt zu gestalten. Es geht um Praxis und um Hoffnung. Diese Botschaft ist für Israel und die Völker zweifellos unterschiedlich, wenn die Menschen aus den Völkern vom Gott Israels und der Tora noch nichts wissen. Doch die Vision Jesu richtet sich auf das Heil aller Völker, Israels zuerst. Darum stehen die »Elf« auf dem Berg in Galiläa. Sie verkörpern Israels Bedeutung für alle anderen Völker. Deshalb verstehe ich in der Wendung »alle Völker« 28,19 Israel als eingeschlossen. Die Wörter »Mission« (von Fiedler nur kritisch verwendet) und »Bekehrung« wecken im christlichen Kontext unzutreffende Assoziationen. Für die Auslegung des Neuen Testaments sind sie durch die Geschichte der christlichen »Judenmission« und »Heidenmission« problematisch geworden. Die Deutung von 28,19 bei Konradt, *Israel*, 342–344 läuft auf die »bleibende Bedeutung der Israelmission im

Adressaten des Auftrags bleibt Israel in der Mitte der Ausbreitung der Botschaft unter den Völkern. Das Wort »Mission« ist missverständlich. Die Botschaft des Evangeliums für Israel wie für die Völker ist die Aufforderung, nach der Tora zu leben gemäß der halachischen Schriftauslegung Jesu (28,20 vgl. z. B. 5,17–48). Dass auch sie weiterentwickelt werden muss, ist vom jüdischen Kontext und seiner Praxis der Toraauslegung her selbstverständlich. Das Tun der Tora schließt Lehre ein, aber vor allem geschieht die Verkündigung und Ausbreitung der Botschaft durch das Tun der Tora. Im Vordergrund dieser Praxis steht die Aufgabe, die Kranken zu heilen (s. nur 10,1). Das Wort »Mission« (Judenmission, Völkermission) verdeckt, dass es bei dieser Ausbreitung der Botschaft nicht darum geht, Menschen aus dem Judentum herauszuholen hinein in ein Christentum. Die »christlichen« Gruppen und Gemeinden zur Zeit des Matthäus verstehen sich als Kinder des Gottes Israels und als NachfolgerInnen des auferstandenen Messias Jesus. Sie sind Heilungsgemeinschaften, die Jesu Vision weitertragen.

Das letzte Mahl Jesu ist deutlich ätiologische Erzählung von der zentralen kultischen Handlung dieser Gruppen. Die Gesten mit Brot und Trinkbecher werden zum Symbol der Gemeinschaft als Leib Christi (26,26) und als Gemeinschaft derer, denen durch den Tod des Märtyrers Jesus die Sündenvergebung geschenkt wurde (26,28). Mit seinem Tod hat Gott den Bund mit Israel erneuert und »die Vielen« zusammengeschlossen⁴¹. Die »Vielen« sind hier wie 20,28; 22,14 alle Völker mit Israel in der Mitte. Die »Zwölf« in 26,20 weisen auf die Hoffnung Israels und zugleich auf die Fragilität ihrer Repräsentanten hin: Denn einer dieser Zwölf wird Jesus ausliefern – mit dieser Ankündigung beginnt das Abendmahl (26,20–25). Dennoch feiert das Abendmahl die Hoffnung auf die Heilung der Welt durch den Bund, den Gott mit Israel und damit auch den Völkern schließt. Das Abendmahl macht die »eschatological imagination«⁴² möglich, lässt die Erfüllung der Hoffnung greifbar werden. Die Übersetzung

Sinne der Restitution Israels« hinaus (343) und auf die Vorstellung, »die christusgläubige Gemeinde« sei »(einzige) legitime Sachwalterin der theologischen Traditionen Israels« (342). Damit werden spätere dogmatische und institutionelle Vorstellungen zur Grundlage einer Auslegung, die von einem Alleinvertretungsanspruch auf das Heil – wenn nicht der Kirche – so doch des Christentums ausgeht. Allerdings lässt er das Deutungsmuster einer Verwerfung Israels deutlich hinter sich.

41. F. Crüsemann, *Der neue Bund*, 304: »Gemeint ist weder eine Ersetzung (scil. des Bundes mit Israel) noch eine Einbeziehung, sondern die Tatsache, dass es eben der Bund Gottes mit Israel ist, der als solcher zum Heil und damit – allerdings nur indirekt – auch zum Bund mit den Völkern wird«.

42. Zu diesem schwer übersetzbaren Begriff s. Bieler/L. Schottroff, Essen.

der »Zwölf« in 26,20 mit »die ganze Abendmahlsgemeinschaft« in der »Bibel in gerechter Sprache« versucht der umfassenden Vision Jesu gerecht zu werden und ein exklusives Missverständnis der »Zwölf« (nur 12 Männer, nur Repräsentanten Israels) zu vermeiden. Sie hat den Mangel, nicht deutlich zu machen, dass die Hoffnung Israels die Mitte des neuen Bundes ist.

Die Heilungsgemeinschaften entstehen dort, wo Menschen sich in der Arbeit für die Letzten in der Gesellschaft zusammenfinden. Sie sind nicht gegenüber Menschen aus anderen Völkern oder Religionen abgegrenzt. Es geht ums Heilen, um die Solidarität mit den Armen und den Kranken. In Jesu Vision des Gerichtes Gottes 25,31–46 scheidet der Richter die Gerechten von den Ungerechten nur nach ihren Taten, nach nichts sonst. Er fragt nicht einmal, ob sie Gott in den Elenden gesehen haben, nur danach, ob sie den Elenden in Solidarität begegneten.

6. Warum sind die Heilungen so wichtig?

Im Zentrum des messianischen Werkes Christi stehen die Heilungen. Dies wird besonders deutlich in den Erzählungen von der Heilung der Volksmenge, die ihm nachfolgt: 4,23–5,1; 12,15; 15,29–30. Dies sind nicht »Summarien« oder »Sammelberichte«, wie sie in älterer Exegese oft genannt werden, sondern Szenen, die über die erzählte Situation hinausweisen sollen. Jesus heilt alle Kranken (12,15)⁴³. Die Menschen bringen alle Kranken zu ihm (4,23), es sind viele Menschen (4,25; 15,30). Jesu Christi Handeln ist nicht begrenzt. Die Szenen weisen auch zeitlich über sich hinaus, genauso sollen alle handeln, die Jesus nachfolgen und nachfolgen werden. In diesen Erzählungen wird die *basileia tou theou* sichtbar, in der die Letzten zu den Ersten geworden sind. Sündenvergebung⁴⁴, Krankenheilung und Ermächtigung der Armen, so dass sie die frohe Botschaft weiter tragen, gehören zusammen, im Werk Christi wie in den Heilungsgemeinschaften in seiner Nachfolge. Darum geht es auch in dem Völkerauftrag 28,16–20. Die Lehre Jesu und seine Toraauslegung gewinnt Gestalt in messianischen Taten.

43. Carter, Margins, 162 bettet zu Recht die Heilungen bei Matthäus in biblische und nachbiblische (Jub 23,29; T.Sebulon 9,7–8 u. a.) Hoffnungen ein.

44. Der Begriff Sündenvergebung ist in westlicher Theologie durch eine ausgeprägte Tradition der individualistischen Deutung und ein moralisches Sündenverständnis missdeutbar. Es geht um Toraübertretungen (»Sünden«), die von Gott oder in Gottes Auftrag vergeben werden, so dass der Beginn eines neuen Lebens möglich wird.

Sozialgeschichtlich stellt sich die Frage, warum die Krankheiten und Heilungen im Matthäusevangelium so wichtig sind. Das Matthäusevangelium zeichnet ein deutliches Bild der Notlage des Volkes: Viele Menschen sind krank, von Dämonen geplagt. Sie sind in einer Armut festgehalten, die sogar ihr Gottvertrauen zerstört (5,3)⁴⁵. Das Volk leidet unter schlechter politischer Führung (9,36; 10,6; 15,24). Zu diesem Volk in seiner Not hat Gott Jesus als den Christus geschickt, zum ganzen Volk. Das ganze Volk soll heil werden, von Toraübertretungen und Krankheiten. Auch diejenigen, die Jesus anfeinden und bekämpfen, sind in diese Hoffnung und eschatologische Vision eingeschlossen.

Über die soziale Situation des jüdischen Volkes in Palästina nach dem Ende des ersten römisch-jüdischen Krieges 66–70 ist verhältnismäßig wenig bekannt. Die Informationen über Landenteignungen in Palästina durch Rom und den *fiscus iudaicus* im gesamten römischen Reich (Josephus, Bell.jud.7,216–218) deuten bereits darauf, dass die ökonomische Situation der Mehrheit der Bevölkerung sowohl in Palästina als auch in der Diaspora schwierig war. Die Aussagen des Matthäusevangeliums nehmen die Not des gesamten Volkes in den Blick. Die Häufung der Krankheiten und der umfassende Charakter der Notsituation legen den Schluss nahe, dass die Situation der jüdischen Bevölkerung in der römischen Provinz Judäa primär im Blick des Textes ist. Die Menschen, die sich um den Messias sammeln, betrachten die Heilung der Kranken als den ersten notwendigen Schritt zur Veränderung der Notsituation des gesamten Volkes. Auch wenn hier über diese Not unter Verwendung biblischer Sprache gesprochen wird, entsteht doch ein eindringliches Bild der Lage des jüdischen Volkes irgendwann nach 70 n. Chr.

Literatur

- Anderson, Janice Capel, Matthew: Gender and Reading, in: Amy-Jill Levine (Hg.), A Feminist Companion to Matthew, Sheffield 2001, 25–51.
- Bieberstein, Sabine, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium, NTOA 38, Freiburg Schweiz/Göttingen 1998.
- Bieler, Andrea/Schottroff, Luise, Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007.
- Braun, Herbert, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: ders., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1967, 243–282.

45. Zu dieser Deutung von Mt 5,3 und der entsprechenden Übersetzung s. L. Schottroff, Volk, 162–166.

- Broer, Ingo, Versuch zur Christologie des ersten Evangeliums, in: *The Four Gospels*, Festschrift F. Neirynck, Leuven 1992, Bd. II, 1250–1282.
- Carter, Warren, *Matthew and the Margins. A Socio-political and Religious Reading*, Maryknoll 2005 (2000).
- Carter, Warren, *Matthew, Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Mass. 2004.
- Carter, Warren, *Matthaeian Christology in Roman Imperial Key: Matthew 1.1*, in: John Riches/David C. Sim (Hg.), *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, London/New York 2005, 143–165.
- Colpe, Carsten: Art. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT VIII, Stuttgart 1969, 403–481.
- Crüsemann, Frank, *Der neue Bund im Neuen Testament. Erwägungen zum Verständnis des Christusbundes in der Abendmahlstradition und im Hebräerbrief*, in: ders., *Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament*, Gütersloh 2003, 295–305.
- Deißmann, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923.
- Dobbeler, Axel von, *Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden*, ZNW 91 (2000) 18–44.
- Feldman, Louis H., *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin/New York 1984.
- Fiedler, Peter, *Das Matthäusevangelium*, ThKNT 1, Stuttgart 2006.
- Hahn, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel*, FRLANT 82, Göttingen 1966.
- Karrer, Martin, *Jesus Christus im Neuen Testament*, GNT 11, Göttingen 1998.
- Klostermann, Erich, *Das Matthäusevangelium*, HNT 4, Tübingen 1927.
- Konradt, Matthias, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, WUNT 215, Tübingen 2007.
- Luz, Ulrich, *Die Jünger im Matthäusevangelium (1971)*, in: Joachim Lange (Hg.), *Das Matthäus-Evangelium*, WdF 525, Darmstadt 1980.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1–4, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985–2002.
- Novakovic, Lidija, *Messiah. The Healer of the Sick. A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*, WUNT II/170, Tübingen 2003.
- Saldarini, Anthony J., *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago/London 1994.
- Schottroff, Luise, *Das geschundene Volk und die Arbeiter in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium*, in: Luise und Willy Schottroff (Hg.), *Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt*, München 1983, 162–166.
- Schottroff, Luise, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990.
- Schottroff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994.
- Schottroff, Luise, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005.
- Schottroff, Luise/Stegemann Wolfgang, *Der Sabbat ist um des Menschen willen da*, in: Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, München/Gelnhausen 1979, 58–70.
- Schottroff, Luise/Wengst, Klaus, *Sind »die Zwölf« zwölf Männer? In: Junge Kirche* 68 (2007), 22–24.

- Schröter, Jens, Ideologie und Freiheit. Die »Bibel in gerechter Sprache« und die Grundlagen einer Bibelübersetzung, ZThK 104, 2007, 142–171.
- Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1973.
- Sölle, Dorothee, Der Erstgeborene aus dem Tod, in: Renate Jost/Eveline Valtink (Hg.), Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996, 64–77 = in diesem Band: 175–189.
- Stein, Hans Joachim, »Zur Vergebung der Sünden«. Erwägungen zu den israeltheologischen und ekklesiologischen Implikationen des matthäischen Abendmahls, in: Volker A. Lehnert/Ulrich Rösen-Weinhold (Hg.), Logos-Logik-Lyrik (FS Klaus Haacker), ABG 27, Leipzig 2007, 137–150.
- Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit, FRLANT 82, Göttingen 1962.
- Vahrenhorst, Martin, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören«. Matthäus im halachischen Diskurs, WMANT 95, Neukirchen 2002.
- Wengst, Klaus, Demut – Solidarität der Gedeimühten, München 1987.
- Wengst, Klaus, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart 2004.