

Vluyt 1997. J. MAIER, Messias oder Gesalbter? Zu einem Übersetzungs- und Deutungsproblem in den Qumrantexten, in: RdQ 17 (1996) 585–612. K. MÜLLER, Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung, in: BiKi 52 (1997) 8–18. U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 2007. P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (GLB), Berlin 1975.

## B.IV. Das Matthäusevangelium

(Martin Ebner)

### 1. Struktur

#### 1.1 Plot

Das MtEv erzählt die Jesusgeschichte folgendermaßen: Obwohl Jesus durch seine Genealogie als Nachkomme des Königs Davids ausgewiesen ist (1,1–25) und mit seiner Geburt ein neuer Höhepunkt der Geschichte Israels erwartet werden darf (1,17), stößt er, als er in Israel öffentlich auftritt, auf erbitterte Ablehnung: allerdings nur bei den religiösen und politischen Autoritäten, den Schriftgelehrten und Pharisäern, den Hohenpriestern und Ältesten. Im Gegensatz dazu beginnen die Volksmengen, Jesus als „Sohn Davids“ anzuerkennen (9,27.33f.; 12,23f.; 21,9.15), einzelne Notleidende rufen ihn mit diesem Titel um Hilfe an (9,27; 15,22; 20,30f.). Da ziehen die Hohenpriester und Ältesten einen Schlussstrich: Mit der Stimme des Volkes von Jerusalem fordern sie seinen Tod (27,20.25). Er wird gekreuzigt. Aber: Von Gott auferweckt, stellt sich Jesus auf dem Berg in Galiläa, auf dem er bereits seine programmatische Rede, die Bergpredigt (5–7), gehalten hat, seinen Schülern als Universalherrscher vor, dem von Gott „alle Vollmacht über Himmel und Erde gegeben worden ist“ (28,18). Er fordert seine Schüler dazu auf, was er ihnen zu Lebzeiten streng verboten hat: zu allen Völkern, also auch zu den Heiden zu gehen und sie ebenfalls zu seinen Schülern zu machen, d. h. sie zu taufen und sie zu lehren, „alles zu befolgen, was ich euch aufgetragen habe“ (28,19f.). Damit wird das „Evangelium vom Königtum“, wie es Jesus selbst verkündet hat (4,23–9,35) weiterverkündet, allerdings über die Grenzen Israels hinaus, aber streng entlang der Ethik, wie sie Jesus zu Lebzeiten gelehrt hat und wie sie das MtEv in fünf Reden präsentiert.

#### 1.2 Gliederungstypen

Grob lassen sich drei Gliederungstypen unterscheiden. Sie sind jeweils auf bestimmte Textphänomene fokussiert.

##### 1.2.1 Das MtEv als Kompendium von fünf Büchern

Ausgangspunkt für diesen Gliederungstyp sind die fünf Redekomplexe, die jeweils durch die gleiche formelhafte Wendung abgeschlossen werden: „Und es geschah, als Jesus (diese Worte) beendet hatte ...“ (7,28; 11,1; 13,53; 19,1;

26,1). Diese Wendung findet sich am Ende der Bergpredigt (Mt 5–7), der Aussendungsrede (Mt 10), der Gleichnisrede (Mt 13), der Gemeinderede (Mt 18) sowie der eschatologischen Rede (Mt 23–25). Für die letzte Rede sind zwei Besonderheiten zu verzeichnen: (1) Die leicht variierte Abschlussformel schaut auf *alle* Redekomplexe wie auf ein Kompendium zurück („... als Jesus *alle* diese Worte beendet hatte ...“). (2) Beim letzten Redekomplex handelt es sich eigentlich um zwei Reden, die sich an ein jeweils unterschiedliches Publikum wenden und an verschiedenen Orten gehalten werden: die Weherede gegen die Pharisäer vor der Volksmenge und den Schülern innerhalb des Tempels sowie die Gerichtsrede vor den Schülern allein außerhalb des Tempels. Nachdem die Abschlussformel nur ein einziges Mal erscheint, sollen die beiden Redeteile offensichtlich als zusammengehöriger Komplex verstanden und aufeinander bezogen werden (anders: J. GNILKA, HThK I/2, 522).

## BERGPREDIGT (5–7)

Adressaten: Volk und Schüler

7,28: Und es geschah, als Jesus diese Worte beendet hatte ...

## AUSSENDUNGSREDE (10)

Adressaten: Schüler

11,1: Und es geschah, als Jesus beendet hatte, den zwölf Schülern Anweisungen zu geben ...

## GLEICHNISREDE (13) Adressaten: Volk und Schüler (teilweise im Separé)

13,53: Und es geschah, als Jesus diese Gleichnisse beendet hatte ...

## GEMEINDEREDE (18)

Adressaten: Schüler

19,1: Und es geschah, als Jesus diese Worte beendet hatte ...

## GERICHTSREDE (23–25)

Adressaten: Volk und Schüler

26,1: Und es geschah, als Jesus *alle* diese Worte beendet hatte ...

Der erste Gliederungstyp ordnet nun diesen Redekomplexen jeweils narrative Textteile zu. Teils werden sie vorangestellt (B. W. BACON), teils nachgestellt (H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund 342), auch die Mischform wird vorgelegt (P. GAECHTER). Damit entstehen in unterschiedlichen Abtrennungen, aber jeweils gerahmt von einer Einleitung (Mt 1f.) und einem Schluss (Mt 26–28), fünf große Einheiten, die jeweils aus der Kombination von Erzähl- und Redetext bestehen und teils als „Bücher“ bezeichnet werden. B. W. BACON und viele nach ihm haben sie zu den fünf Büchern des Pentateuch in Analogie gesetzt. Das ist jedoch keineswegs zwingend. Denn auch die Psalmensammlung be-

steht aus fünf Büchern, genauso das Geschichtswerk des hellenistischen Juden Jason von Kyrene (vgl. 2 Makk 2,23). Der eigentliche Schwachpunkt dieses Gliederungstyps jedoch besteht darin, dass eine inhaltliche Zuordnung von narrativen Teilen zu den jeweiligen Redekomplexen nicht eindeutig möglich ist. Das zeigen bereits die unterschiedlichen Abgrenzungen der einzelnen „Bücher“.

## 1.2.2 Das MtEv als „Story“

Die entscheidenden Textsignale sind in diesem Fall die fast gleichlautend beginnenden Verse in 4,17 und 16,21, die den Erzählverlauf des MtEv zeitlich gliedern und jeweils eine Art zusammenfassende Vorausschau bieten: auf die Wirksamkeit und Verkündigung in Galiläa sowie auf den Gang ins Leiden nach Jerusalem.

4,17: Von da an begann Jesus zu verkündigen und zu sagen: Kehrt um! Nahe gekommen nämlich ist die Herrschaft der Himmel.

16,21: Von da an begann Jesus seinen Schülern zu zeigen, dass er nach Jerusalem gehen und vieles leiden müsse ...

Dieser Gliederungstyp wurde von Forschern eingebracht, die im Sinn des „narrative criticism“ nach dem „Plot“ des MtEv fragen (J. D. KINGSBURY; D. B. HOWELL; M. A. POWELL). Ein Stück weit ist sie dem mk Aufriss nachempfunden, weshalb etwa U. LUZ vom „mk Gliederungsmodell“ (EKK I/1<sup>5</sup>, 24) spricht. Das trifft jedoch erst dann zu, wenn auch für das MtEv die geographischen Angaben als Ausgangspunkt für eine fünfteilige Gliederung (→ B.V.1.2) genommen werden (vgl. die Übersicht bei F. NEIRYNCK 58f.).

Varianten dieses Modells lösen den Erzählstoff in weitere gleichberechtigte Einheiten auf: W. CARTER bestimmt sechs Schlüsselszenen (1,18–25; 4,17–25; 11,2–6; 16,21–28; 21,1–27; 28,1–10), die in den anschließenden narrativen Blöcken entfaltet werden. H. FRANKEMÖLLE (Matthäus) gliedert in vierzehn Erzähleinheiten.

## 1.2.3 Das MtEv als konzentrisch aufgebauter Text

Ein drittes, in der Diskussion weniger stark vertretenes Modell nimmt die konzentrischen Strukturen des MtEv zum Ausgangspunkt für dessen Gliederung. Um ein Zentrum herum, meistens handelt es sich um die Gleichnisrede Mt 13, werden einzelne Textteile in konzentrischen Kreisen einander zugeordnet. Gemäß dem Prototyp dieses Modells (J. C. FENTON; vgl. D. C. ALLISON, Structure) wechseln sich Erzähl- und Redeteile dabei jeweils ab. Damit wird das Fünf-Bücher-Modell aufgegriffen und zugleich die schwierige Zuordnung von Erzähl- und Redeteilen vermieden. Gemäß dem konzentrischen

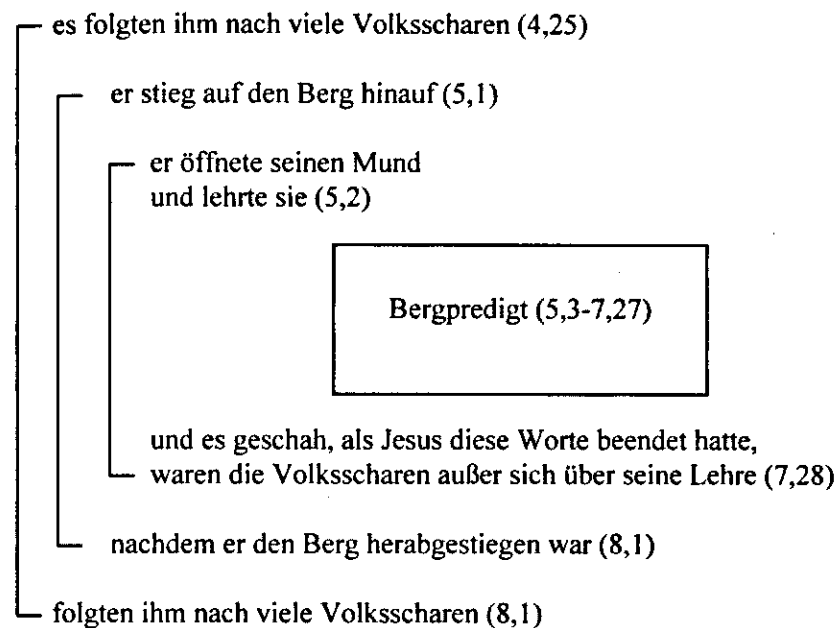
Aufbaumodell entsprechen sich Einleitung (Mt 1–4) und Schluss (Mt 26–28), Bergpredigt (Mt 5–7) und eschatologische Rede (Mt 23–25) usw. Das Manko dieses Gliederungstyps besteht darin, dass die tatsächlich nachweisbaren Entsprechungen der einzelnen Textteile an den Rändern des Evangeliums stärker sind als in dessen Mitte. Das zeigt sich auch daran, dass einzelne Varianten dieses Gliederungsmodells die Mitte des Evangeliums in Mt 11 (H. B. GREEN) bzw. zwischen Mt 13 und 14 (X. LÉON-DUFOUR) ansetzen. Prinzipiell ist mit dem Hinweis auf konzentrische Strukturen im MtEv jedoch eine wichtige Beobachtung gemacht. Wirklich prägend sind sie aber nicht im großen Aufriß, sondern in kleineren Untereinheiten, insbesondere im Komplex 4,23–9,35.

### 1.3 Die Ringkomposition 4,23–9,35 und „das Evangelium vom Königtum“

Das MtEv hat eine Vorliebe für Inklusionen (vgl. 24,42/25,13; 7,16.20; 15,2.20) und Ringkompositionen (vgl. 27,62–66/28,1–10/28,11–15; 9,18f./9,20–22/9,23–26). Das stilistisch am meisten ausgefeilte Textstück des Evangeliums erzählt den Auftakt des öffentlichen Wirkens Jesu in konzentrisch angelegten Strukturen: Den Rahmen spannt der Programmsatz 4,23, der fast gleichlautend in 9,35 wiederholt wird: „Und Jesus ging in ganz Galiläa (in allen Städten und Dörfern) umher, lehrend in ihren Synagogen und verkündigend das Evangelium vom Königtum und heilend jede Krankheit und jedes Gebrechen (im Volk).“ Der eingeschlossene Textteil konkretisiert diese summarische Notiz: die Lehre in der Bergpredigt (5–7) und die Heilungen in den Wundergeschichten (8f.). In dieser Kombination von Wort und Tat besteht offensichtlich „das Evangelium vom Königtum“.

#### 1.3.1 Die Bergpredigt

Die Bergpredigt ist eine einzigartige Ringkomposition, sowohl hinsichtlich der Szenerie (4,25–5,2; 7,28–8,1) als auch im Blick auf die Struktur der eigentlichen Rede (5,3–7,27). Viele Menschenmengen folgen Jesus nach (4,25/8,1). Jesus besteigt den Berg (5,1) und steigt nach seiner Rede wieder herunter (8,1). Er öffnet seinen Mund (5,2) und beschließt die Worte seiner Rede (7,28). Der Notiz, dass Jesus die Volksmengen belehrt (5,2) entspricht deren Reaktion auf seine Lehre (7,28).



Der Redekomplex ist noch einmal in sich konzentrisch gegliedert: Mit Einleitung (5,3–16) und Abschluss (7,13–27), Programm (5,17–20) und Zusammenfassung (7,12), zwei mal drei Antithesen (5,21–48) und Weisungen zu Besitz, Richten und Bitten (6,19–7,11), sowie der dreiteiligen Frömmigkeitslehre zur Gerechtigkeit vor Gott im Almosengeben, Gebet und Fasten (6,1–18). Im Zentrum steht das Vaterunser (6,9–13). Die Forderungen der Bergpredigt werden also von der reziproken Vergebungsbitten (6,12: und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldnern) aufgefangen (U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 253–255).

#### 1.3.2 Die Wundergeschichtensammlung

Schwieriger ist die Gliederung der Wundergeschichtensammlung 8f. (1) Ein eher formal bestimmter Gliederungsvorschlag weist drei Wundergeschichtentriaden aus. Nachdem insgesamt zehn Wundergeschichten erzählt werden, die Heilung des Jairustöchterleins jedoch mit der Erzählung von der blutflüssigen Frau (9,20–22) verschachtelt ist (9,18f.23–26) und somit als eine einzige Einheit gezählt werden kann, ergeben sich drei Gruppen mit jeweils drei Wundergeschichten (W. D. DAVIES/D. C. ALLISON; E. J. VLEDDER). Alle Textteile, die gattungsmäßig nicht den Wundergeschichten zugerechnet werden können, also summarische Notizen (8,16f.; 9,33b–35), Streitgespräche (9,10–13.14–17) sowie die Berufungsgeschichte des Zöllners Matthäus (9,9) werden als Einleitungen bzw. Abschlüsse den Wundergeschichtentriaden zugeordnet. (2) Ein stärker inhaltlich bestimmter Gliederungsvorschlag sieht im narrativen Ablauf der Wundergeschichtensammlung exemplarisch dargestellt, was das Evangelium insgesamt erzählen will (vgl. K.-C. WONG; U. LUZ, EKK I/2, 64–68): wie Jesus als ausgewiesener König seines Volkes („Messias“) sich Israel zuwendet, aber zugleich Anziehungskraft auf Heiden ausübt (vgl. 8,5–13), wobei er insgesamt bei den Volksmengen auf Bewunderung, bei den jüdischen Führern, den Pharisäern, dagegen auf Ablehnung stößt (9,33f.). Im Zentrum (8,18–9,17) wird die Entstehung der Schülerge-

meinde Jesu mitten in Israel erzählt. Sie entscheidet sich an der Frage, ob man bereit ist, mit Jesus ins Boot einzusteigen (8,18–22) und sich im Vertrauen auf Jesus an unbekannte Ufer treiben zu lassen (8,23–27). Ihre Konturen gewinnt Jesu Schülersgemeinde durch ihre eigene Praxis hinsichtlich der Sündenvergebung, der Tischgemeinschaft sowie in der Fastenfrage. In drei Streitgesprächen verteidigt Jesus diese Praxis gegenüber den jeweils zuständigen Gruppen: die Sündenvergebung gegenüber den Schriftgelehrten (9,1–8), die Tischgemeinschaft mit Sündern gegenüber den Pharisäern (9,9–13) und das Fastenverhalten gegenüber den Johannesschülern (9,14–17).

Manche Ausleger wollen in den zehn Wundergeschichten des MtEv eine Kontrastanalogie zu den zehn Plagen sehen, die Gott beim Exodus seines Volkes über Ägypten hereinbrechen lässt (Ex 7–12) (D. C. ALLISON, Moses 207–213).

### 1.3.3 Die Zuordnung von Rede- und Erzähltexten

Der stringent gestaltete Abschnitt 4,23–9,35 wirft Schlaglichter auf die schwierige Zuordnung von Rede- und Erzählteilen im MtEv: (1) Es sind die Textsignale innerhalb des Erzähltextes (4,23; 9,35), die in unserem Fall die „Rede auf dem Berg“ mit der anschließenden Wundergeschichtensammlung zusammenbinden. (2) Der Zusammenhang beider Teile ist auf der Oberflächenstruktur nicht erkennbar. Hermeneutischer Schlüssel dürfte in diesem Fall Dtn 7,12.15 sein:

Wenn ihr diese Rechtsvorschriften hört, auf sie achtet und sie haltet, wird der Herr, dein Gott, dafür auf den Bund achten und dir die Huld bewahren, die er deinen Vätern geschworen hat ... Und es wird wegnehmen der Herr von dir jedes Gebrechen, und alle schlimmen Krankheiten Ägyptens, die du kennst, wird er nicht dir auflegen, sondern über all deine Hasser wird er sie bringen.

Die Weisungen Jesu im Sinn des Programms von 5,17 als Erfüllung von Gesetz und Propheten verstanden, sind also die Basis dafür, dass dann auch Heilung geschehen kann. Das seltene griechische Wort für „Gebrechen“ (*μαλακία*) steht sowohl in Dtn 7,15 als auch in Mt 4,23; 9,35. Im Unterschied zur Aussage von Dtn 7 ist es gemäß der Ringkomposition 4,23–9,35 nicht die Umsetzung der Rechtsvorschriften, sondern die treffsichere, also mit dem Willen Gottes übereinstimmende Weisung selbst, die im Volk heilend wirkt, sofern denn Jesus als im Namen Gottes Sprechender anerkannt wird (vgl. 8,2.6.8; 9,27.28). (3) Insgesamt bleibt der narrative Duktus bestimmend. Der Programmsatz 4,23 wird in 9,35 nicht einfach wiederholt, sondern treibt an beiden Stellen eine fortlaufende Handlung voran. In 4,23 ist das summarisch erzählte Wirken Jesu Auslöser für den Zustrom von Heiden aus Syrien (4,24) und Juden aus Israel, das in seinen klassischen Grenzen unter König David beschrieben wird (4,25; N. LOHFINK). Die Rahmennotiz in 9,35 dagegen hat diejenigen Volksmengen vor Augen, die Jesus bei seiner weiteren (!) Tour durch „alle Städte und die Dörfer“ vor sich sieht, was ihn dazu motiviert, diesem hirtlosen Volk neue Hirten zu geben (9,36–38). Das geschieht in 10,1

mit der Übergabe der Vollmacht zum Heilen an die zwölf Apostel, deren Namen in 10,2–4 genannt werden, sowie durch den Auftrag zur Verkündigung, deren Inhalte exemplarisch in der Aussendungsrede (10,5–42) zu Gehör gebracht werden. Im Gesamtduktus des Evangeliums gesehen knüpft die Einsetzung der Zwölf zu Hirten des Volkes an die Berufung der ersten Schüler in 4,18–22 an, die unmittelbar nach dem narrativen Gliederungsmerkmal 4,17, mit dem die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu einsetzt, erzählt wird. Die von Jesus Berufenen (4,18–22), die zunächst Zuhörer der Worte und Zuschauer der Taten Jesu sind (4,23–9,35), sollen nach seinem Vorbild selbständig agieren (9,36–10,5a).

Für den Gesamtaufriß des Evangeliums ist der Erzählfluss also doch maßgebend. Die Redeteile bleiben ihm untergeordnet.

### 1.4 Gesamtgliederung

Der letzte Vers des Evangeliums greift mit dem Auftrag an die Schüler: „Lehrt sie *alles* halten, was ich euch aufgetragen habe ...“ (28,20) auf die Abschlusswendung in 26,1 zurück, womit die Worte Jesu in den Redekomplexen als Kompendium präsentiert werden: „... als Jesus *alle* diese Worte beendet hatte ...“ Inhaltlich wird damit die Lehre der Schüler zurückgebunden an die Worte Jesu, die im Evangelium in den Redekomplexen festgehalten sind. Strukturell markiert 26,1 mit dieser Brückenpfeilerfunktion einen deutlichen Einschnitt, der im narrativen Duktus präzise am Übergang zur Passionserzählung steht. Nehmen wir 4,17 und 16,21 als weitere narrative Gliederungsmerkmale hinzu, ergibt sich folgender Aufbau:

	<b>Hauptteil JESU WIRKEN IN ISRAEL</b>	
Prolog	1. Abschnitt: Die Entstehung einer Schülersgemeinde in Israel (4,17–16,20)	Epilog
JESU HERKUNFT	2. Abschnitt: Das Leben der Schülersgemeinde (16,21–25,46)	JESU TOD UND ZUKUNFTSVISION
1,1–4,16	4,17–25,46	26,1–28,20

Im Hauptteil (4,17–25,46) wird vom öffentlichen Wirken Jesu in Israel erzählt. Der „Prolog“ (1,1–4,16) hat die Herkunft Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten in Israel zum Inhalt. Der „Epilog“ (26,1–28,20) steckt das neue Ziel für die Schüler Jesu, das ihnen von Jesus aufgetragen wird, der durch das

Betreiben der Führer Israels hingerichtet wurde, aber von Gott auferweckt und zum Weltherrscher inthronisiert worden ist.

Der große Spannungsbogen, der sich über das gesamte Evangelium zieht, ist die Emmanuel-Verheißung. Sie ist in 1,23 mit der Geburtsankündigung verbunden („Rufen werden sie seinen Namen Emmanuel, das heißt übersetzt: Mit uns ist Gott“). Eingelöst wird sie gemäß 28,20 in der Person Jesu selbst („Ich bin mit euch“), sofern seine Schüler seinen Auftrag erfüllen, nämlich *alle* Völker zu Schülern seiner Lehre zu machen. Die Einlösung der Emmanuel-Verheißung steht also mit einer Missionspraxis in Verbindung, die die ethnischen Grenzen Israels übersteigt. Das ist insofern erstaunlich, als sich Jesus im Hauptteil allein zu Israel gesandt weiß und den Weg zu den Völkern/Heiden, ja sogar in eine Stadt der Samariter ausdrücklich verbietet (10,5f.; 15,24). Genau das wird im Mund des Weltherrschers positiv zum Gebot erhoben (28,18–20). Dieser Umschwung ist auf Gott selbst zurückzuführen. Denn es ist der von ihm auferweckte und zum Weltherrscher inthronisierte Jesus, der die neue Zielrichtung vorgibt. Andererseits will der Plot des Hauptteils diesen Umschwung zumindest erklärbar machen. Der erste Abschnitt erzählt die Mission Jesu zu Israel und seine Ablehnung durch die Führer Israels (9,33f.), wodurch der Rückzug Jesu aus Israel und die Entstehung der Jesus-Schülergemeinschaft in Israel provoziert wird (12,1–16,20). Der zweite Abschnitt nimmt konsequenterweise das Leben der Schülerschule in den Blick und überführt die Abrechnung mit Israels Führern (23) in Gerichtswarnungen an die Schülerschule selbst (24f.). Der erste Abschnitt gipfelt im Petrusbekenntnis als dem Höhepunkt der Entstehung der Schülerschule in Israel. Es wird beantwortet mit der Übergabe der Schlüssel des Königreichs der Himmel (16,13–20). Am Ende des zweiten Abschnitts wird dieser Schülerschule in einer fiktiven Vorausschau auf das Gericht des Menschensohnes am Ende der Zeit vor Augen gestellt, was die entscheidenden Kriterien für den tatsächlichen Einlass in das Königreich der Himmel bzw. für den Ausschluss daraus sein werden: das Verhalten gegenüber den Notleidenden (25,31–46). Reflektiert also der Plot des MtEv einerseits die Öffnung der durch Gott initiierten Mission Jesu über die Grenzen Israels hinaus, wobei die Schülerschule mit dieser Mission, die in der Weitergabe der Lehre Jesu besteht, beauftragt wird, so wird andererseits die entstehende Schülerschule selbst den Regeln Jesu unterstellt und daran gemessen, ob sie seine Lehre befolgt. Die Veränderung im Blick auf die Grenzüberschreitung zu begründen, ist Sache des Plots; die inhaltliche Präzisierung des Programms, das Jesus innerhalb der Grenzen Israels begonnen hat, das seine Schüler aber über diese Grenzen hinaustragen sollen, geschieht in den Redekomplexen.

### 1.5 Die Redekompositionen im Plot

Die fünf Redekompositionen, die jeweils durch die immer gleiche floskelhafte Abschlusswendung beendet werden, haben eines gemeinsam: Sie treiben die

Handlung nicht voran. Besonders auffällig ist das für Mt 10. Obwohl die Schüler von Jesus ausgesendet werden, machen nicht sie sich anschließend auf den Weg, sondern Jesus (11,1). Dabei gibt es im MtEv durchaus Reden, die in den Handlungsablauf verflochten sind, z. B. 12,25–37, worauf eine Reaktion der Schriftgelehrten und Pharisäer folgt (12,38), oder 21,24–44, eine Rede, die als Antwort auf die Anfrage der Hohenpriester und Ältesten fungiert (21,23) und deren Ärger provoziert (21,45f.). Im Gegensatz dazu sind die durch die Schlussfloskeln markierten Redekomplexe sozusagen „durchs Fenster“ gesprochen (U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 38). Mit ihren Inhalten wendet sich der Sprecher Jesus (auch) an die Hörer und Leser des Evangeliums. Typischerweise sind für alle fünf Redekomplexe die Schüler die Hauptadressaten. Bei der Bergpredigt stehen sie sozusagen als künftige Multiplikatoren in der unmittelbaren Nähe Jesu auf dem Berg, während die Volksmengen in der Ebene platziert werden (5,1).

Alle fünf Redekomplexe finden sich innerhalb des zweiteiligen Hauptteils. Kompositorisch sind sie wie ein Gitter über den Plot gelegt. Dabei ergeben sich gewisse Analogien: Die erste und die letzte Rede sind die jeweils umfangreichsten. In der typischen Position des autoritativen Lehrers werden Jesus (5,1: setzt sich) und die Schriftgelehrten/Pharisäer (23,2: sitzen auf der Kathedra des Mose) entgegengestellt. Die beiden kürzesten Reden, die Aussendungsrede (Mt 10) und die Gemeinderede (Mt 18), flankieren die Gleichnisrede im Zentrum (Mt 13), die zugleich das übergreifende Thema für alle Reden vorgibt: das Königtum des Himmelreiches. Die einzelnen Redekomplexe betonen je unterschiedliche Facetten: das Verhalten (Bergpredigt), die Verkündigung (Aussendungsrede), die Umsetzung auf Gemeindeebene (Gemeinderede) sowie die eschatologische Ratifizierung (Gerichtsrede).

Die Verschränkung dieser Redekomplexe mit dem durchlaufenden Handlungsstrang ist die eigene Leistung des Evangelisten. Sie soll im Blick auf die Genese durchleuchtet (→ 2) und im Blick auf die theologische Zielsetzung diskutiert werden (→ 3).

## 2. Entstehung

### 2.1 Quellen

Die auffällige Durchsetzung des Erzählfadens mit fünf Redekomplexen hat mit den beiden Hauptquellen des MtEv zu tun, dem MkEv und der Logienquelle Q. Das MkEv bildet das narrative Rückgrat, die Logienquelle liefert die Stoffe für die Reden. Allerdings bekommt der mk Plot einen neuen Anfang und ein neues Ende. Die mk Erzählung setzt mit dem Auftreten Johannes des Täufers ein (Mk 1,4 vgl. Mt 3,1). Das MtEv stellt einen genealogischen Vorbau voran. Hier werden die Herkunft Jesu (1,1–17.18–25) und die Orte seiner Kindheit (2,1–23) dokumentiert. Anders als im MkEv flüchten die Frauen nicht vom Grab, ohne irgendjemandem etwas zu sagen (Mk 16,1–8), sondern führen den Auftrag des Engels, die Auferweckungsbotschaft den Schülern Jesu zu übermitteln, sofort aus und begegnen dabei Jesus selbst (Mt 28,1–10).

Umgekehrt geht auch die Verheißung des Engels, Jesus *in Galiläa* zu sehen, in Erfüllung: mit der Abschlusszene am Berg in Galiläa (28,16–20). Außerdem wird der Grabgang der Frauen durch die beiden Grabwächterperikopen (27,62–66; 28,11–15) gerahmt.

Über das MkEv und die Logienquelle hinaus sind im MtEv weitere Stoffe zu finden, die als „Sondergut“ bezeichnet werden. In der (älteren) angelsächsischen Forschung wurde dafür eine eigenständige, schriftlich vorliegende Sonderquelle („M“) postuliert (B. H. STREETER; erhebliche Differenzierung: S. H. BROOKS). Das ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Zu einem großen Teil besteht das Material aus Ergänzungen zur mk Überlieferung (z. B. Mt 4,13–16; 8,17; 12,5–7; 27,3–9.19.24f.62–66; 28,11–15) bzw. aus deren bewusster Umarbeitung (zu Mt 13,36–43 vgl. Mk 4,26–29). Teils handelt es sich um größere selbständige Stoffblöcke (2,13–23; 6,2–6.16–18), zum größten Teil aber um Einzelüberlieferungen, unter denen viele, zum Teil längere Gleichnisse auffallen (18,23–35; 20,1–15; 21,28–32; 22,1–13; 25,1–30). Die behandelten Problemkreise sind sehr unterschiedlich. Der Rekurs auf Bibelzitate bzw. die Polemik gegenüber Pharisäern und der Jerusalemer Führungsschicht (Mt 23; 27,62–66; 28,11–15) verweisen in ein schriftgelehrtes Milieu. Aus einem anderen Blickwinkel scheinen diejenigen Gleichnisse erzählt, die für einen barmherzigen Umgang miteinander werben (18,23–35) bzw. mit der verblüffend anderen Gerechtigkeitsvorstellung Gottes geradezu schockieren (20,1–15) und zur Wachsamkeit angesichts des unangemeldet eintreffenden Richters mahnen. Ihnen ist ein gruppenspezifisches Denken fremd. Beim letzten Gericht sind für alle „die Stöcke gleich lang“. Melden sich hier „die Kleinen“ (10,42; 18,10.14) in der Gemeinde zu Wort bzw. übernimmt ein Schriftgelehrter ihre Position?

Nachdem die Sondergutstoffe in überdurchschnittlich hohem Maß von redaktionellen Spracheigentümlichkeiten durchsetzt sind, hat sie der Evangelist vermutlich erstmals verschriftlicht. Er kennt sie aus der mündlichen Tradition seiner Bezugsgemeinde. Nur dort, wo sich die nachträgliche Durchbrechung klar vorliegender Kompositionsstrukturen erkennen lässt, ist mit einem bereits vorliegenden schriftlichen Text zu rechnen (U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 50f.). Das ist etwa der Fall bei der Trias der Frömmigkeitsregeln (6,2–6.16–18), in deren Mitte Mt das Vaterunser setzt und mit kommentierenden Warnungen rahmt (6,7f.9–13.14f.), oder auch für die Trias der Umzugsgeschichte von Jerusalem über Ägypten nach Nazaret (Mt 2,13–21.23), in die der Verfasser die Begründung für die Umgehung Judäas einfügt (2,22), oder gilt auch für die Ergänzung der Trias der sogenannten primären Antithesen (5,21–24.27f.33–37), die Mt durch weiteres Material aus der Logienquelle bzw. dem MkEv (Q 12,57–59 = Mt 5,25f.; Mk 9,43–48 = Mt 5,29f.) zur Doppeltrias erweitert (Mt 5,31f.38–48). Nachdem die Gliederung der Genealogie (1,17) zwar gematrisch auf König David verweist (der Zahlwert der hebr. Buchstaben des Namens David ergibt 14), arithmetisch aber nicht aufgeht, scheint Mt eine ursprüngliche 40er Reihe aufgegriffen, neu strukturiert und evtl. durch die heidnischen Frauennamen gerade im genealogischen Vorfeld des Königs Davids und seines Sohnes Salomon (Tamar, Rahab, Rut sowie Batseba als Frau des Uria) ergänzt zu haben (K.-H. OSTMEYER).

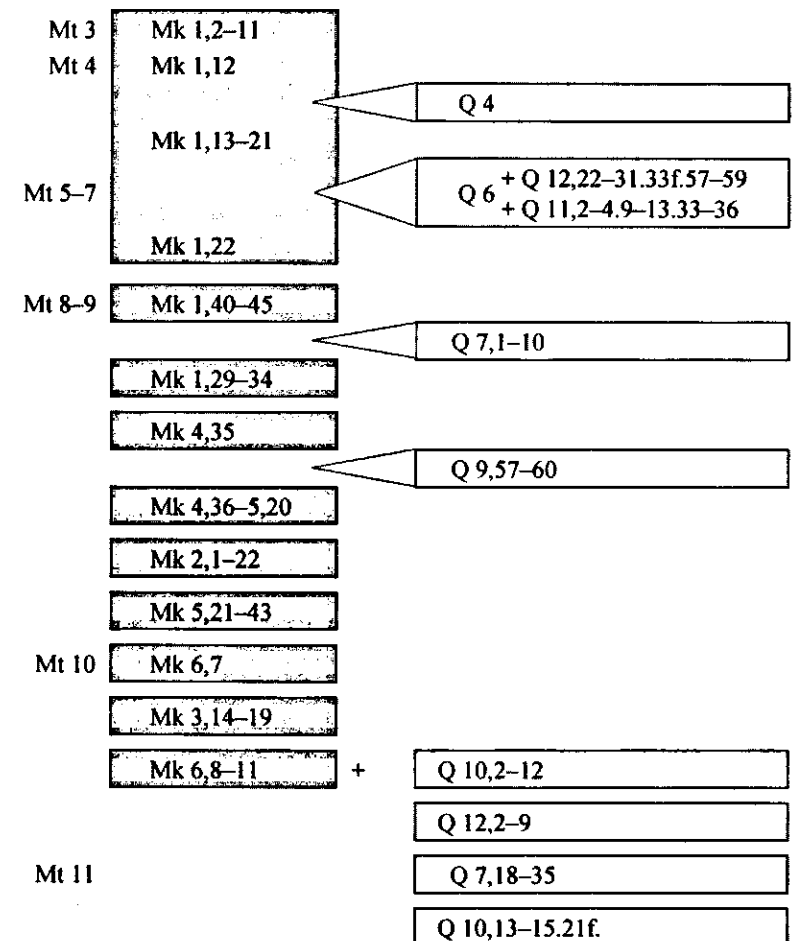
### 2.1.1 Synchronisierung von Mk und Q

Die kompositorische und theologische Leistung des Evangelisten besteht darin, seine beiden Hauptquellen miteinander synchronisiert zu haben. Das geschieht zum einen dadurch, dass die im MkEv bereits angelegten Lehrpas-

sagen ausgebaut und durch Q-Stoffe ergänzt werden bzw. an den Stellen des MkEv, an denen nur pauschal auf die Lehre Jesu verwiesen wird, im MtEv tatsächlich explizite Lehrpassagen folgen. Den Stoff dazu nimmt der Evangelist jeweils aus der Logienquelle (samt Sondergut). Andererseits ordnet er die Stoffe z. T. völlig neu an bzw. verbindet die beiden Quellen unter thematischen Gesichtspunkten.

Mt 12–28 hält sich ziemlich streng an den Erzählfaden Mk 2,23–16,8, wobei aber die Redeteile stark ausgebaut werden: Die Gleichnisrede Mk 4 wird in Mt 13 durch Q-Stoffe und Sondergut erheblich erweitert. Die Schülerbelehrung Mk 9,33–35 bildet den Ausgangspunkt für die Gemeinderede Mt 18. Die „Lehre Jesu im Tempel“, in der Jesus das Volk vor den Schriftgelehrten warnt (Mk 12,38–40), nutzt der Evangelist als Ansatzpunkt für die letzte große (Doppel)rede Mt 23–25, für die er auf die Weherufe Q 11 recurriert bzw. die apokalyptische Rede Mk 13 mit Elementen aus der eschatologischen Rede Q 17 verbindet.

Andererseits verhält es sich mit Mt 3–11, wo der Erzählfaden Mk 1,2–2,22 aufgegriffen, aber kompositorisch stark verändert wird.



Am stärksten ist die kompositorische Gestaltung des Evangelisten in der Passage des „Evangeliums vom Königtum“ (4,23–9,35) zu spüren. An der Stelle, wo im MkEv von der Lehre Jesu in der Synagoge von Kafarnaum erzählt wird (Mk 1,21), über die alle Zuhörer in großes Erstaunen geraten (Mk 1,22), ohne dass jedoch der Inhalt der Lehre expliziert würde, schiebt der Evangelist die Bergpredigt ein (Mt 5–7). Dabei kombiniert er folgende Q-Stoffe: die programmatische Rede (Q 6), die Spruchreihe von der Sorglosigkeit (Q 12,22–31) sowie Logien zum Gebet (Q 11,2–4,9–13). Für das Wunderkapitel Mt 8f. stellt der Evangelist die Wundergeschichten aus Mk 1,29–45 sowie aus dem mk Wunderzyklus 4,35–5,43 zusammen, ergänzt durch die einzige ausführlichere Wundergeschichte der Logienquelle Q 7,1–10 (Hauptmann von Kafarnaum). Vom leitenden Gesichtspunkt her, in Israel aufgrund des „Evangeliums vom Königtum“ eine Schüलगemeinde entstehen zu lassen, werden Fragen der Nachfolge bzw. Konturen dieser Schüलगemeinde durch entsprechende Texte aus Mk (Nachfolge: 2,14; Streitgespräche: 2,1–22) bzw. Q (Nachfolge: 9,57–60) problematisiert.

Prinzipiell bleibt in Mt 3–11 auch die Ordnung der Q-Stoffe erhalten, sie werden allerdings besonders intensiv mit thematisch vergleichbaren Stoffen aus Mk auch außerhalb der Redekomplexe vermischt: die Täuferpredigt Mk 1,4–8 wird durch die entsprechenden Q-Stoffe ergänzt (Q 3,7–9,16f.). Die mk Versuchungsgeschichte (1,12f.) bildet im MtEv den Rahmen (Mt 4,1f.11) für die drei Testrunden, von denen Q 4,3–12 (vgl. Mt 4,3–10) erzählt. Die Notiz der mk Speisungsgeschichte 6,34, wonach in Jesu Augen das Volk ohne Hirten ist (vgl. Mt 9,36), so dass Jesus sie sofort „viele lehrt“, bildet im MtEv den Auftakt für die Aussendungsrede. Dazu führt der Evangelist nicht nur Auswahl und Installation der Zwölf, die bei Mk getrennt erzählt werden (3,13–19; 6,7–13), zusammen, sondern ergänzt bzw. kombiniert die mk Anweisungen für die Mission durch die entsprechenden Logien der Aussendungsrede in Q 10 (samt einigen Schülersprüchen zur Furchtlosigkeit aus Q 12,2–10), so dass z. T. ein ausgesprochener Mischtext aus Mk und Q entsteht (vgl. Mt 10,9f. = Mk 6,8f. + Q 10,4). Im Blick auf die Reihenfolge in Q werden lediglich die Täuferstoffe (Q 7,18–35 = Mt 11,2–19) in ihrer Abfolge vertauscht. Außerdem stellt Mt die Weherufe gegen die galiläischen Städte, die in Q den Abschluss der Aussendungsrede bilden (Q 10,13–15), an das Ende der Täuferpassage (Mt 11,20–24).

### 2.1.2 Theologische Justierung der Quellen

Mt hat seine beiden Hauptquellen nicht nur kombiniert, sondern auch in seinem Sinn theologisch justiert.

(1) *Gerichtsaussagen.* Für die Logienquelle ist der Gerichtsgedanke leitend. Er spannt sich als Bogen über das gesamte Dokument: von der Gerichtsansage des Täufers (Q 3,7–9) bis zur Ankündigung, dass die Nachfolger Jesu auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (Q 22,28.30); und er bildet den Höhepunkt der einzelnen Abschnitte: des 1. Täuferblocks (Q 3,16f.), der programmatischen Rede (Q 6,46–49), des 2. Täuferblocks (Q 7,31–35), der Aussendungsrede (Q 10,2–15), des Wunderblocks (Q 11,31f.), der Weherufe (Q 11,49–51), der Schülerparänese (Q 13,28f.34f.), und gipfelt schließlich in der eschatologischen Rede (Q 17,24–30; 22,28.30). Der Evangelist greift diesen Leitgedanken auf, aber er gibt ihm im doppelten Sinn eine andere Richtung, sowohl im Blick auf die Kommunikationsstruktur als auch im Blick auf das Kriterium des Gerichts. In der Logienquelle sind die Gerichtsdro-

hungen nach außen gerichtet, an Israel als Adressat der Botschaft. Das Gericht wird denjenigen in Israel angedroht, die sich gegen Jesus und seine Boten entscheiden. Im MtEv sind die Gerichtsdrohungen nach innen gerichtet, gerade an die *Schüler* Jesu; sie sind die Adressaten der Gerichtsworte. Kriterium des Gerichts ist deshalb auch nicht mehr die Annahme bzw. Ablehnung Jesu, sondern das „Fruchtbringen“. Es geht also darum, ob die Worte Jesu in Taten umgesetzt werden.

Für diese theologische Justierung des Gerichtsgedankens nimmt der Evangelist entscheidende redaktionelle Änderungen an seinem überlieferten Stoff vor: Gerichtsaussagen, die in der Logienquelle an ganz Israel gerichtet sind und sich auf die Ablehnung der von Gott geschickten Boten beziehen, adressiert der Evangelist an die Pharisäer (zu Q 11,29–32 vgl. Mt 12,38–42; zu Q 11,49–51; 13,34f. vgl. Mt 23,34–39). Auch die Weherufe über die galiläischen Städte werden historisierend nur auf die Ablehnung Jesu bzw. des Täufers bezogen (11,16–19,20–24) und nicht wie in der Logienquelle auf die Ablehnung auch seiner Boten ausgedehnt (vgl. Q 10,2–12,13–15). Das Gericht für die „Untaten“ der galiläischen Städte und speziell der Einwohner Jerusalems, die sich von den Führern Israels zum „Blutruf“ (Mt 27,25) verleiten lassen, ist gemäß Mt 22,7 in der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bereits ergangen. Diese Schuld ist gestöhnt. Als Kriterium für das ausstehende Weltgericht bleibt das „Fruchtbringen“ bestehen; im Mund des Täufers sogar speziell an die Pharisäer und Sadduzäer (Mt 3,7–10 vgl. Q 3,7–9), im Mund Jesu an alle seine Adressaten und zugespitzt natürlich an seine Schüler gerichtet. Entscheidend ist das Tun der Worte Jesu (Mt 7,24–27 vgl. Q 6,47–49). Wachsamkeit bedeutet ständiges Praktizieren der Gebote Jesu (Mt 24,42–51 vgl. Q 12,39–46). Dieser Akzent wird vom Evangelisten durch seine Sondergutgleichnisse verstärkt, denen er z. T. eine neue Wendung gibt: Es reicht nicht, sich zum großen Festmahl einladen zu lassen (Mt 22,1–10), es kommt vielmehr darauf an, dass man mit einem der Feier entsprechenden Hochzeitsgewand erscheint (Mt 22,11–14). Es reicht nicht, im Haus auf den Bräutigam zu warten, man muss vielmehr bei seiner Ankunft Öl in den Lampen vorweisen können (Mt 25,1–12). Es reicht nicht, das anvertraute Talent sorgfältig zu bewahren, indem man es in der Erde verbirgt, sondern man muss damit wuchern (Mt 25,14–30). Ansonsten droht das unerbittliche Gericht. Man wird hinausgeworfen in die Finsternis: „Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (Mt 22,13; 25,30; vgl. Mt 8,12), wie im MtEv refrainartig zu hören ist.

Die Erwartung der Logienquelle, dass die treuen Nachfolger Jesu zu Richtern über Israel bestellt werden (Q 22,28.30 vgl. Mt 19,28) problematisiert der Evangelist durch das von ihm angeschlossene Lohnpächtergleichnis (20,1–16), wonach die Ersten die Letzten sein werden und gerade die Ersten von der Gerechtigkeit Gottes am wenigsten verstehen. Der Höhepunkt der eschatologischen Rede macht mit dem Weltgerichtsszenario (25,31–46) unzweideutig klar, wer der Richter am Ende ist: niemand anders als der Menschensohn selbst. Er sitzt nicht nur über Israel, sondern über *alle* Völker zu Gericht. Im Duktus des Gesamtevangeliiums gelesen sind die Schüler einbezogen. Und es ist ein Kennzeichen der von Gott als „Gerechte“ Eingestuft, dass sie über dieses Urteil erstaunt sind. Für die Schüler Jesu, die seine Lehre verkünden, gelten im Extremfall die gleichen Maßstäbe wie für diejenigen, die die Lehre Jesu überhaupt nicht angenommen haben. Beide Gruppen werden nach dem Maßstab elementaren humanen Verhaltens beurteilt.

Weil diese *universale* Perspektive so erstaunlich und geradezu atemberaubend ist, wird im Gegenzug ein *exklusiver* Deutungsvorschlag gemacht: Der Weltenrichter wende sich nur an Nichtchristen und beurteile sie danach, wie sie sich gegenüber den Christen (= Brüder) verhalten haben. Die christlichen „Brüder“ ständen an der Seite des Weltenrichters und

würden nicht gerichtet. Nach dem Gericht über die Gemeinde, wovon das Jungfrauen-gleichnis erzähle (25,1–12), würde mit 25,14–30 das Gericht über die Welt geschildert. Der *klassische* Interpretationstyp beschränkt die Aussagen des Weltgerichts auf den Rahmen der christlichen Gemeinde. „Alle Völker“ sind „alle Christen“. Es gehe um den Umgang miteinander innerhalb der christlichen Schüलगemeinde (Übersicht: U. LUZ, EKK I/3, 521–530).

(2) *Gesetz*. Das heidenchristlich ausgerichtete MkEv hat sich vom jüdischen Ritualgesetz frei gemacht. Spitzensatz diesbezüglich ist die Aussage in 7,19, wo Jesus alle Speisen für rein erklärt. Genau diesen Satz streicht Mt. Das Ritualgesetz bleibt für ihn voll in Geltung. Zwar lässt er Jesus über die Ausführungsbestimmungen der Gebote diskutieren (Reinheitsgebote: 15,1–20; Sabbatgebote: 12,1–14) und eine Gewichtung vornehmen (23,23), aber prinzipiell gilt: „Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein einziges Jota oder ein einziges Häkchen vom Gesetz vergehen ...“ (5,18). Diesen Spitzensatz hat Mt aus der Logienquelle übernommen (Q 16,17). Aber er belässt es nicht dabei, dass Jesus, wie in der Logienquelle, das jüdische Gesetz neu akzentuiert, sondern macht zum eigentlichen Programm Jesu die „Erfüllung von Gesetz und Propheten“ (5,17). Damit ist nicht nur die beste und der momentanen Lebenssituation adäquateste Auslegung des Gesetzes gemeint, sondern zugleich die beste und zugleich vorbildhafte Praxis. Dieses Ineinander von jesuanisch ausgelegtem Gesetz (vgl. 24,35: Himmel und Erde werden vergehen, *meine Worte* werden gewiss nicht vergehen) und dessen Praktizierung kann der Evangelist durch die Kombination von Redekomplexen (Lehre Jesu aus der Logienquelle) und Erzähltexten (Tun Jesu gemäß dem MkEv) veranschaulichen. Wie die „Erfüllung von Gesetz und Propheten“ durch die Tat geschieht, ist am Lebensweg Jesu ablesbar. Die sogenannten „Erfüllungszitate“ tragen diesen Gedanken explizit in den Erzähltext ein. Aber auch außerhalb der Erfüllungszitate soll am Verhalten Jesu die Erfüllung des Gesetzes abgelesen werden können, beginnend bei der Taufe, wo sich Jesus demütig dem Täufer unterstellt, „um zu erfüllen jede Gerechtigkeit“ (3,15), bis hin zu seiner Kreuzigung, bei der der Hirte geschlagen und die Schafe zerstreut werden (26,31). Etwas überspitzt könnte man sagen: Im MtEv übernehmen die Erfüllungszitate die Funktion, die im MkEv das „Messiasgeheimnis“ hat, das durch die diversen Schweigegebote an unterschiedliche Gruppen zum Ausdruck gebracht wird (→ B.V.3.2). In einem Fall ersetzt Mt sogar ein Schweigegebot (Mk 3,12) durch ein Erfüllungszitat (Mt 8,17). Wird im MkEv die Bedeutung Jesu und seiner Titel erst vom Kreuz her verstehbar, so im MtEv nur über die Schrift. Wird im MkEv das Programm Jesu vom Statusverzicht am Kreuzestod ablesbar und damit eingelöst (vgl. Mk 10,45), so im MtEv das Redeprogramm von der „Erfüllung von Gesetz und Propheten“ am gesamten Lebenslauf Jesu. Anders gesagt: das „Frucht bringen“ Jesu kann an seinen Taten abgelesen werden.

Unter den Erfüllungszitaten, auch Reflexionszitate genannt, versteht man die zehn Zitate aus Prophetenbüchern im MtEv, die jeweils am Ende einer Erzählung mit folgender ste-

reotypen Wendung eingeleitet werden: „(Dies alles aber ist geschehen), damit sich erfülle das Gesagte vom Herrn durch N., den Propheten, der sagt“ (1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9).

Inhaltliches Kennzeichen dieser Erfüllungszitate ist, dass sie die voranstehende Erzählung mit einem Prophetenzitat in Verbindung bringen. Darin liegt der Unterschied zur sogenannten Peschertechnik, wie sie z. B. für Qumran belegt ist: In fortlaufender Kommentierung werden Aussagen aus Prophetenbüchern mit momentanen Zeitereignissen in Verbindung gebracht. Im Unterschied dazu schauen die Erfüllungszitate zurück und setzen Erzählereignisse des MtEv mit Prophetenworten in Zusammenhang. Besonders häufig finden sie sich im Prolog. Dort stehen sie mit dem Verhalten von Menschen in Verbindung, die durch ihr (gutes oder verwerfliches) Tun Jesus, der in der Königsstadt Betlehem geboren wird, auf Umwegen nach Nazaret in Galiläa führen. Im Hauptteil ist es dagegen das Verhalten Jesu selbst, in dem sich die Vorstellung eines friedlichen jüdischen Königs (= Messias = Christus) schriftgemäß verwirklicht, während das einzige Erfüllungszitat im Schlussteil sich auf das Verhalten dessen bezieht, der darüber Reue empfindet, dass er unschuldiges Blut ausgeliefert hat, aber dafür eine schändliche Abfuhr von den Hohenpriestern und Ältesten hinnehmen muss (27,3–10).

Zwei Details: (1) Während bereits die Schriftgelehrten in der mt Gemeinde zeitlich vor dem Evangelisten atl Zitate mit vorliegenden Sonderüberlieferungen verbunden haben (z. B. 2,13–23; 27,3–10), scheint es seine Hand gewesen zu sein, welche die stereotype, in 2 Chr 36,21 „gefundene“ Einleitungsformel an bestimmten Punkten bewusst platziert hat (Diskussion bei U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 189–199). (2) In einem Fall wird ein Sacharjazitat fälschlicherweise dem Propheten Jeremia zugeschrieben (27,9 = Sach 11,13), in einem anderen Fall ein Sacharjazitat nicht identifiziert (21,5 = Sach 9,9). Im Blick auf die vorhandene Textgrundlage ließe sich daraus folgern, dass die Schriftgelehrten der mt Gemeinde weder eine Dodekaphetenrolle noch eine Jeremiarolle zur Verfügung hatten, vermutlich nur eine Jesajarolle.

(3) *Heidenmission*. In diesem Fall lässt sich Mt vom MkEv inspirieren, zählt jedoch dessen allzu forsche Erzähltradition von seinem Sondergut her: Jesus weiß sich allein zum Haus Israel gesandt und verbietet den Weg zu den Heiden bzw. Samaritanern ausdrücklich (Mt 10,5f.). Im MkEv kommt Jesus zu Lebzeiten extensiv mit Heiden in Berührung (Mk 5,1–20; 7,24–30.31–37) und wirbt bei seinen Schülern für die Sorge um die Heiden (Mk 8,1–3; → B.V.1.3.3). In der Bearbeitung dieser Stellen betont Mt dagegen z. B. in der Gerasenergeschichte die feindselige Haltung der gesamten heidnischen Stadt und unterdrückt sowohl den Verkündigungsauftrag an den geheilten Besessenen als auch dessen Verkündigungspraxis in der Dekapolis (Mt 8,34). Im Gespräch mit der heidnischen Frau lässt Mt Jesus die Exklusivität seiner Sendung zu Israel betonen (Sondergut: 15,24). Er streicht die Berührung mit dem Taubstummen und verlegt die zweite Speisungsgeschichte, die im MkEv im Heidenland spielt, ins jüdische Kernland (Mt 15,29–31.32–39 vgl. Mk 7,31–37; 8,1–10). Dagegen greift er die Vision einer *zukünftigen* Heidenmission, die das MkEv proleptisch erzählt (Mk 13,10; 14,9), in der Schlusszene Mt 28,16–20 als Auftrag des zum Universalherrscher eingesetzten Jesus an seine Schüler ausdrücklich auf. Er kann damit an die Logienquelle anknüpfen, die eine prinzipielle Offenheit Heiden gegenüber zeigt, sofern die Heiden im Sinn der Völ-



kerwallfahrt nach Israel kommen (Q 7,1–10; 13,28f. vgl. Mt 8,5–13) bzw. als fiktive Vorbildfiguren Israel als Ansporn vor Augen gehalten werden (Q 10,13–15 vgl. Mt 11,20–24).

In der Kombination der judenchristlich geprägten Logienquelle mit dem heidenchristlich geprägten MkEv sowie deren Justierung spiegelt sich einerseits etwas von der Geschichte der Gemeinde (→ 2.4), andererseits lassen sich daraus Ansatzpunkte für die neue Profilierung der überkommenen Tradition erkennen (→ 3.).

### 2.3 Verfasser

Die Kennzeichnung „(Evangelium) nach Matthäus“, die unsere Schrift in den Kodizes zur Unterscheidung von den anderen Evangelien erhält (A B), greift auf den Apostelnamen zurück (10,3). Dass der Apostel Mt tatsächlich dieses Evangelium geschrieben hat, ist sehr unwahrscheinlich. Wie sollte ein Augenzeuge auf das Werk eines Nichtaugenzeugen, eben das MkEv, zurückgreifen, um die Ereignisse zu beschreiben, die er selbst miterlebt hat? Auch die Papiasnotiz, wonach Mt die Überlieferungen (τὰ λόγια) in hebräischer Sprache zusammengestellt habe (Eus., Hist Eccl III 39,16), ist historisch unwahrscheinlich: Sowohl die Logienquelle als auch das MkEv waren von vornherein in griechischer Sprache verfasst. Textintern gelesen wird der Name „Matthäus“ allerdings höchst interessant: So heißt nämlich – im Unterschied zur Vorlage im MkEv – der Zöllner, der von Jesus nach 9,9 (= Mk 2,14) berufen wird. Nun sind nicht alle Texte des MtEv sehr freundlich gegenüber Zöllnern. In 5,46f. werden sie mit Heiden auf eine Stufe gestellt, von deren Verhalten sich die wirklichen Schüler Jesu positiv absetzen sollten! Gemäß 18,17 lautet die endgültige Ausschlussformel für ein Gemeindeglied, das in einem präzise geregelten dreistufigen Verfahren auch nach vielen Gesprächen nicht zur Einsicht kommen will: „... dann sei er dir wie der Heide und der Zöllner“. Im narrativen Duktus des Gesamtevangeliiums gelesen, macht allerdings Jesus vor, wie man mit einem solchen Zöllner umzugehen hat: Er hat den Mt nicht nur berufen, sondern ihn sogar mit dem Apostelamt betraut. Mit der Benennung „(Evangelium) nach Matthäus“ wird ein Zöllner zur Programmfigur.

Hinsichtlich der religiösen Identität des Verfassers bzw. der Gemeinde, hinsichtlich ihrer Stellung im/zum Judentum und der Praxis der Heidenmission ist die Matthäusforschung geradezu konträren Trends unterlegen.

Musste man in den 80er Jahren des 20. Jh. noch begründen, dass der Verfasser ein gesetzestreuer, christgläubiger Jude sei, weil ausgemacht galt, dass es sich um einen Heidenchristen handelte (W. TRILLING, J. P. MEIER, G. STRECKER), bedarf es 30 Jahre später einer Begründung, wenn man behauptet, dass Mt mit der Synagoge gebrochen habe. Denn der „new consensus“ geht davon aus, dass die Mt Gemeinde eine deviante Gruppe sei, die ganz und gar innerhalb des Judentums agiere (A. J. SALDARINI) und – so die Extremposition – der Heidenmission reserviert gegenüber stehe (D. C. SIM). Die andere Extremposition

vertritt R. DEINES, der behauptet, dass Mt und Paulus auf einer Linie liegen. Im Blick auf die Heidenmission schlägt das Pendel teilweise zurück: Mt motiviere nicht zur Heidenmission (U. LUZ, EKK I/1, 67), sondern müsse an die inzwischen strittige Sendung zu den Juden erinnern (H. FRANKEMÖLLE, Matthäus II, 76.545f.) bzw. die bereits begonnene Heidenmission rechtfertigen (U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 91 in Korrektur seiner früheren Position).

Wir gehen davon aus, dass der Verfasser ein judenchristlicher Autor ist, der für eine judenchristliche Gemeinde schreibt, die allerdings an einem Wendepunkt steht, genauer: in einer Krise, aus der die Schrift des Evangeliums herausführen soll. Anhand der unterschiedlichen Positionen, die in der Gemeinde vertreten werden und im Text des Evangeliums noch greifbar sind, soll die Stellung zur örtlichen Synagogalgemeinde bzw. zur Heidenmission skizziert werden.

### 2.4 Adressaten

Verf. wie Gemeinde kennen sich mit dem Judentum aus: Die Erläuterung von jüdischen Bräuchen, wie sie im Text des MkEv zu finden sind, werden vom Verf. gestrichen (Mk 7,3f.; 14,12). Die für jüdische Ohren gehässig klingende Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbat Böses zu tun (vgl. Mk 3,4) wird ebenfalls ersatzlos getilgt (vgl. Mt 12,12). Stattdessen wird auf der typisch jüdischen Argumentationslinie, dass nämlich Lebensgefahr Sabbatgebote außer Kraft setzt (vgl. 2 Makk 2,41), das auch aus der frühjüdischen Diskussion bekannte Beispiel vom Schaf, das in die Grube fällt, eingeführt (Mt 12,11 vgl. CD 11,13f.; bShab 128b) und daraus gefolgert: „Deshalb ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun“ (Mt 12,12). Die Gemeinde hält sich offensichtlich an das Reiseverbot am Sabbat (24,20) und vernachlässigt auch die weniger gewichtigen Vorschriften des Gesetzes nicht, wie etwa die Verzehntung von Minze, Dill und Kümmel (23,23; vgl. K. MÜLLER, Rückbesinnung).

#### 2.4.1 Die Geschichte der Gemeinde im Spiegel ihrer Traditionen

Das Verhältnis zur Logienquelle ist nicht nur ein literarisches, es lässt sich auch eine soziologische und geschichtliche Kontinuität feststellen. Vermutlich ist die Mt Gemeinde von Q-Wandermissionaren, also den Trägern der Logienquelle, gegründet worden und steht weiterhin mit ihnen in Kontakt (U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 90). Konkret: Die Botschaft der Q-Leute hat unter bestimmten Mitgliedern der örtlichen jüdischen Synagoge Anklang gefunden, auch unter einigen ihrer Schriftgelehrten. Diese greifen die Logientradition auf, ergänzen sie und schreiben sie selbständig fort. Die Gründungsmissionare kommen ab und zu in ihren neuen Stützpunkt, den sie gewonnen haben, zurück.

Im Text schlägt sich das folgendermaßen nieder: Neben den „Propheten“ und „Weisen“, wie sich die Q-Wandermissionare bezeichnen, erscheinen als

dritte Gruppe die Schriftgelehrten (Mt 23,34 vgl. Q 11,49; Mt 8,19 vgl. Q 9,57). Vor Ort partizipiert also eine weitere Gruppe am gleichen Sendungsauftrag, den die Q-Wandermissionare auf sich beziehen (23,34: „... Siehe, ich sende zu euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte ...“), die ihrerseits aber die Gemeinde nur noch gelegentlich besuchen (10,41; vgl. 7,15).

Die theologische Durchdringung der Q-Traditionen leisten die Schriftgelehrten vor Ort. In erster Linie geht es darum, die zum Teil alltagsweisheitlich geprägten Sprüche Jesu mit typischen Diskursfeldern der Tora in Verbindung zu bringen, also darum, die „Lehre Jesu“ für die theologische, d. h. schriftgelehrte Diskussion als relevant auszuweisen. Das geschieht zentral in den so genannten Antithesen (5,21–48). Sowohl die Bezeichnung („Antithesen“) als auch die Form („ihr habt gehört ... ich aber sage euch“) trügen: Es geht keinesfalls um Stellungnahmen gegen das Gesetz, sondern vielmehr um den Versuch, die Alltagsratschläge Jesu Sachfeldern der Tradition („ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist ...“) zuzuordnen und sie als neuen Beitrag („ich aber sage euch ...“) auf diesem Diskussionsfeld auszuweisen (H. FRANKEMÖLLE, Matthäus I, 225–235; K. MÜLLER, Beobachtungen).

Sich bei einer Wallfahrt nach Jerusalem genau zu überlegen, ob man nicht mit irgendjemandem zuhause im Streit liegt, bevor man feierlich und fromm seine Gabe zum Altar in Jerusalem bringt (Mt 5,23), dieser Ratschlag Jesu wird über die Antithesenform „ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: ‚Du sollst nicht töten‘ ...“ (Ex 20,13; Dtn 5,17) dem Dekaloggebot zugeordnet und soll damit als neuer, spezifizierender Beitrag zu dessen Ausführungsbestimmungen verstanden und gewertet werden. Damit wird Jesus in die Kette der gelehrten Traditionsträger Israels eingeordnet und selbst zu einem Schriftgelehrten stilisiert.

Die Schriftgelehrten der kleinen Gruppe, die sich durch die Q-Wandermissionare für die Botschaft Jesu gewinnen ließ, eröffnen ihrerseits in der Traditionslinie des „einzigen Lehrers“ Christus ein neues Lehrhaus, das sich, um deutliche Konturen zu gewinnen, vom Lehrhaus der Heimatsynagoge, aus der sie selbst stammen, absetzen muss (23,1–7.8–11). Weil die sachlichen Unterschiede gering sind – für praktisch alle Ratschläge Jesu gibt es im breiten Traditionsstrom des Judentums Parallelen –, müssen polemische Verzerrungen der Gegnerpositionen die eigenen Konzepte als die besseren erscheinen lassen (W. REINBOLD). Die Schriftgelehrten der mt Jesusgruppe können dabei an die Q-Tradition der Weherufe (Q 11) anknüpfen, die sie sachlich verschärfen und mit persönlichen Verunglimpfungen der Gegner garnieren, wenn sie die Schriftgelehrten und Pharisäer der ehemaligen Synagogenheimatgemeinde als „Heuchler“ und „blinde Führer“ beschimpfen (23,15–22).

Aus dieser Konfliktlage heraus ist die pointierte Rede von „ihren Synagogen“ (4,23; 9,35; 12,9; 13,54; 23,34) bzw. „ihren Schriftgelehrten“ (7,29) zu verstehen. Die Schriftgelehrten der mt Jesusgemeinde sehen sich also insofern *extra muros*, als sie ihr eigenes Lehrhaus behaupten: mit einer eigenen Versammlung, im MtEv ἐκκλησία/Versammlung genannt (18,15–17; vgl. 16,18),

und einer eigenen Lehrtradition. Es handelt sich also um einen Schriftgelehrten-Autoritätenstreit, der auf die zugehörigen Gruppen abfärbt, insofern sie sich entweder der einen oder anderen Schriftgelehrtengruppe und deren „Lehrhaus“ unterstellen. Überspitzt könnte man sagen: Auf Schriftgelehrtenebene werden gegenseitig die Positionen schlecht gemacht (23,13–32), auf der Anhängergruppenebene verweigert man sich dem Gruß (5,47). Aber all das spielt sich auf dem gemeinsamen Boden des Ringens um die Fortführung der jüdischen Tradition, so gesehen also *intra muros* ab. Soziologisch ausgedrückt: Die mt Jesusgruppe hat sich räumlich und personell von ihrer Synagogenheimatgemeinde getrennt, sachlich kämpft sie um das gleiche Erbe (C. Ettl).

#### 2.4.2 Gruppenformation in Abgrenzungen

Für die entstehende kleine Ekklesia vor Ort, die sich von der Heimat-Synagoge getrennt hat, entwickeln die eigenen Schriftgelehrten dieser Gruppe abgrenzend-elitäre Regulierungen. Dazu gehören die Frömmigkeitsregeln 6,1–6.16–18, in denen die „Heuchler“, also die Führungsautoritäten der Ortssynagoge und deren Verhalten, als dunkle Kontrastfolie dienen, um das angezielte eigene Verhalten auf den üblichen Frömmigkeitsfeldern Almosen, Gebet und Fasten umso leuchtender abheben zu können. Geradezu rigorose Züge trägt das Ausschlussverfahren für uneinsichtige „Sünder“, denen die Zugehörigkeit zur Ekklesia gekündigt wird, wenn sie sich ihrem Normenkodex verweigern (18,15–18).

Ist das Verhältnis zur jüdischen Muttergemeinde abgrenzend elitär, so nimmt das Außenverhältnis im Blick auf die pagane Bevölkerung, die für eine jüdische Gemeinde in der Diaspora das normale Umfeld bildet, geradezu exklusive Züge an. Abgesehen von negativen Bewertungen von „Zöllnern und Heiden“ (5,46f.; 18,17) ist das ausdrückliche Verbot zu nennen, sich auf die Wege zu den Heiden und in die Städte der Samaritaner aufzumachen (10,5f.). Diese Sondertradition wird innerhalb der mt Jesusgemeinde von den Schriftgelehrten formuliert. Sie steht im Widerspruch zur Haltung der Q-Gründungsmissionare und soll vermutlich auch als Warnung an sie verstanden werden: Die Q-Wandermissionare stehen nämlich Heiden aufgeschlossener gegenüber (Q 7,1–10; 13,28f.) und sehen in ihren Traditionen bereits Ausnahmeregelungen vor, falls ihnen in einem heidnischen Haus Speisen vorgesetzt werden, die ein Jude normalerweise nicht isst: „... esst und trinkt, was sie haben!“ (Q 10,7), eine Aussage, die in der mt Version der Aussendungsrede unterdrückt wird (vgl. Mt 10,10). Es könnte also sein, dass die Heidenmission – gerade im syrischen Raum – von den Q-Wandermissionaren, die auch die mt Jesusgemeinde auf ihren Wanderungen immer wieder besuchen, bereits betrieben wurde, während die Schriftgelehrten vor Ort sich dem heftig widersetzen.

### 2.4.3 Das Ringen um Identität und die Intervention des Evangelisten

Die Mt-Gemeinde ringt also um ihre Konturen: in Absetzung von den Autoritäten ihrer Herkunftsgruppe, der örtlichen Synagogengemeinde („Heuchler“), in der Gestaltung der eigenen Innenstrukturen (Ekklesia) und im Streit um die Außenstrukturen (Heidenmission). Dabei geraten verschiedene Führungsgruppen in einen sachlich bzw. personell bestimmten Konkurrenzkampf: Die Propheten der Gründungsgruppe mit den Schriftgelehrten der Ekklesia im Blick auf die Praxis der Heidenmission, die Schriftgelehrten der beiden Lehrhäuser im Blick auf die Anerkennung einer eigenen Lehrtradition in der Ekklesia. Der Evangelist versucht nun, mit Hilfe der Fremdtradition des MkEv aus diesem Dilemma herauszuführen. Literarisch ordnet er sowohl die ortseigenen Sondertraditionen als auch die ursprüngliche „Bekehrungstradition“ (Logienquelle) dem narrativen Duktus der Mk-Jesusgeschichte zu. Sachlich eröffnet er durch die neue Kontextualisierung der vorhandenen Traditionen, seinen bewussten Eingriffen und zum Teil Neuschöpfungen weiterführende Perspektiven.

(1) Im Spiegel der Mk-Jesusgeschichte durchleuchtet Mt den Konflikt der beiden Lehrhäuser: Es sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, die der sich etablierenden Jesusschule – und insbesondere ihrem Gründer – ablehnend gegenüberstehen. Die Volksmengen dagegen zeigen neugieriges Interesse. Diese Diskrepanz wird in den Schilderungen des MtEv eindrücklich herausgearbeitet (9,33f.; 12,22f.). Lediglich das Volk von Jerusalem lässt sich von den Hohenpriestern dazu verleiten, das verderbliche Urteil über Jesus zu sprechen (27,20.25). Durch diese gezielten narrativen Differenzierungen wird der Blick weg vom Lehrhausstreit hin auf die potentiellen Adressaten gelenkt, die unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zum einen oder anderen Lehrhaus für die Jesuslehre offen erscheinen: die Volksmengen (J. R. C. COUSLAND; M. KONRADT 387).

(2) Was die Heidenmission angeht, schlägt sich der Evangelist sachlich auf die Seite der Q-Wanderpropheten, allerdings nicht mit der Betonung auf der Anerkennung der Person Jesu (Q 7,1–10), sondern der Praktizierung der ethischen Botschaft Jesu in Anbindung an die jüdische Tradition. Die Missionare sollen alle Völker/Heiden zu *Schülern* Jesu machen, die getauft und darin belehrt werden, „alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe“ (28,19f.; → 3.2). Den gleichen Maßstab legt Mt (1–8) an die Wanderpropheten selbst an. Es reicht nicht, „Herr, Herr!“ zu rufen und sich mit vielen Wundertaten zu brüsten, das Kriterium im letzten Gericht wird vielmehr sein, ob die Weisungen Jesu in die Tat umgesetzt wurden (7,21–23). An den Taten („Früchten“) wird man erkennen, ob die Propheten der Logienquelle diesen Namen verdienen oder „Pseudopropheten, reißende Wölfe in Schafspelzen sind“ (7,15–23; 24,10–12; zu anderen Identifizierungsversuchen der „Pseudopropheten“ vgl. S. VON DOBBELER 175f.).

(3) Was die Innenraumgestaltung der Ekklesia angeht, fordert der Evangelist

von den Schriftgelehrten eine Gerechtigkeit, die im Sinn von Barmherzigkeit das Gesetz erfüllt. Dazu stellt er das jesuanische Gleichnis, das bei Mt vom *verirrten* Schaf erzählt (18,10–14 vgl. Q 15,3–7), sowie das Schalksknechtgleichnis (18,23–35) samt dem Spruch von der endlosen Vergebungsbereitschaft (18,21f.) als Rahmen und kontrastreichen Verständnishorizont um die Ausschlussregel (18,15–18). Paradigmatisch schaut das erste Erfüllungszitat des Evangeliums (1,22f.) auf eine derartige barmherzige Gerechtigkeit zurück: Statt wegen des vermeintlichen Ehebruchs seine Frau anzuklagen und steinigen zu lassen (Dtn 22,20–22; Jos., Ant IV 246–248), will Josef ihr heimlich die Entlassurkunde geben, und ihr damit die Möglichkeit einer Verbindung ohne Komplikationen eröffnen (1,18f.). Nach Auskunft des Engels im Traum nimmt er Maria wie seine Frau zu sich und adoptiert durch die Namensgebung den Sohn, den sie gebärt (1,20–25). Für Mt kommt es nicht darauf an, wer die bessere Lehre *hat*, sondern wer die bessere Lehre im Sinn der Gerechtigkeit als Barmherzigkeit *praktiziert* (→ 3.3).

Die Mt-Gemeinde ist eine sesshafte Gemeinde. Jesus selbst bezieht (nach mehreren Umzügen) im MtEv einen festen Wohnsitz (4,13). Aber die Ekklesia, die Mt vor Augen hat, ist eine Gemeinde in Bewegung. Er portraitiert sie mit dem Boot, das bei der Überfahrt ans andere Ufer in den Sturm gerät (8,18–27). Entscheidend ist, ob man in dieses Gemeindeboot einsteigt, das von Gott an ein neues Ufer getrieben wird. Symptomatisch ist, dass Mt diese Entscheidung durch zwei Streitgespräche problematisiert, die er aus der Q-Tradition übernimmt (8,19–22 vgl. Q 9,57–60). Allerdings debattieren bei ihm nicht zwei anonym bleibende Interessenten mit Jesus über die Nachfolge (so Lk 9,57–60), sondern ein Schriftgelehrter und ein Schüler, also Vertreter der beiden Autoritätsgruppen, die bisher das Leben der Mt-Jesusgemeinde bestimmt haben. Nach Mt fällt und steht alles damit, ob diese beiden Führungsgruppen sich auf die Gemeinde im Boot einlassen und sich – mit Jesus im Boot – von Gott an neue Ufer treiben lassen.

Insofern ist die Schrift, die der Evangelist vorlegt, eine inklusive Jesusgeschichte (D. B. HOWELL; U. LUZ, Jesusgeschichte): Mt erzählt die Fremdtradition des MkEv durch spezifische Anreicherungen und Veränderungen so, dass sich darin exemplarisch die eigene Gemeindegeschichte mit ihren widerstrebenden Positionen und Konflikten widerspiegelt, aber auf eine neue Gesamtperspektive hin eingespart wird. Dazu legt er sein „Buch“ (1,1) für einen neuen Aufbruch vor (→ 3.1), durch das ein neuer Lehrkörper installiert wird (→ 3.3), dessen Aufgabe es ist, eine universal ausgerichtete, an der Lehre Jesu orientierte und in den Traditionen des Judentums verankerte Ethik für die „Kleinen“ zu formulieren – und vor allem selbst zu praktizieren (→ 3.2). Wo (→ 2.5) und wann (→ 2.6) ist das geschehen?

### 2.5 Ort

Ein breiter Konsens in der Forschung plädiert für Syrien als Entstehungsraum des MtEv. Folgende textinterne Indizien sprechen dafür: Der Evangelist lässt den Ruf Jesu bis nach Syrien dringen und von dort die ersten Heilungssuchenden kommen (4,24), noch bevor er den Zustrom aus dem jüdischen Kerngebiet erzählt (4,25). Durchgängig und im Unterschied zur Markusvorlage wird Jesus „Nazoräer“ (Ναζωραῖος) genannt (2,23; 26,71). Das ist eine typische Christenbezeichnung im syrischen Raum (U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 102.188). Nähere Spezifizierungen sind schwierig. J. ROLOFF (Einführung 162) möchte aus 4,25; 19,1 herauslesen, dass der Verfasser aus dem Osten Syriens auf Judäa schaut. Auf jeden Fall ist ein städtisches Umfeld vorauszusetzen. Nur dort ist die *lingua franca* Griechisch, auf dem Land spricht man syrisch, einen aramäischen Dialekt. Konkret wird Antiochia, die Provinzhauptstadt Syriens, favorisiert (U. LUZ, EKK I/1<sup>5</sup>, 101f.). Dort wäre die mt Jesusgruppe eine neben anderen Hausgemeinden. Sowohl das religiöse Milieu als auch die spezielle Christentumsgeschichte dieser Stadt würden passen: Anders als in Alexandria in Ägypten gibt es in Antiochia keine zentrale Synagoge. Die Problematik des „gesetzesfreien“ Heidenchristentums im Sinn der Freiheit von jüdischer Beschneidungsvorschrift und Speisegeboten ist in Antiochia z. Zt. des Paulus durchkämpft und pluralistisch entschieden worden, und zwar durch Absonderung der judenchristlichen von den heidenchristlichen Hausgemeinden (vgl. Gal 2,11–14). Das wäre ein sehr guter Anknüpfungspunkt für den erneuten Vorstoß in das heidnische Milieu, den Mt mit seiner Schrift vorschlägt, aber ohne die rituellen Besonderheiten des Judentums in den Vordergrund zu rücken (→ 3.2).

### 2.6 Zeit

Der *terminus post quem* ist durch zwei Fixpunkte bestimmt: Sowohl die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. (22,7) als auch das MkEv (evtl. in einer späteren Version; vgl. → B.I.) werden vorausgesetzt. Das MtEv kann also frühestens Mitte der 70er Jahre entstanden sein.

Der *terminus ante quem* ist weniger eindeutig. Das MtEv wird in den Ignatiusbriefen zitiert, und zwar mit seinem redaktionellen Endtext, so dass mündliche Jesusüberlieferung (so H. KOESTER 24f.) als Quelle „mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit“ (W.-D. KÖHLER 95) ausscheidet (Sm 1,1 = Mt 3,15; Phld 3,1 = Mt 15,13). Das „Evangelium (unseres Herrn)“, auf das sich die Didache mehrmals beruft (Did 11,3; 15,3f.), ist mit allergrößter Wahrscheinlichkeit das MtEv, jedenfalls wird das Vaterunser in der mt Fassung zitiert (Did 8,2 = Mt 6,9–13 diff Lk 11,2–4). Leider ist die Datierung sowohl der Ignatiusbriefe (Frühdatierung ca. 110 n. Chr.) als auch der Didache (Anfang 2. Jh. n. Chr.) äußerst ungesichert.

Vermutlich ist das MtEv nicht viel später als 80 n. Chr. entstanden.

### 3. Diskurs

Für den zeitgeschichtlichen Rahmen des MtEv sind zwei Entwicklungen entscheidend: Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. formiert sich das Judentum neu, und zwar unter pharisäischer Führung. Innerhalb der christlichen Bewegung ist die Heidenmission voll im Gang. Auf der Grundlage der Beschlüsse des Apostelkonvents (Gal 2,1–10) werden Heiden durch die Taufe in das Gottesvolk aufgenommen, ohne dass sie sich beschneiden lassen müssen. Die judenchristliche Seite hat das nicht tatenlos hingelassen. Wie an der judaistischen Gegenmission (vgl. Gal) zu sehen ist, hat man versucht, heidenchristliche Gemeinden nachträglich rituell ins Judentum zu integrieren, indem man für die Beschneidung geworben hat. Mt nutzt den Neuaufbruch im Judentum, um sowohl im Blick auf die pharisäische Neukonstituierung des Judentums als auch im Blick auf die judenchristlichen Rettungsversuche im doppelten Sinn einen Alternativvorschlag zu machen: (1) Neukonstituierung des Judentums: ja, aber nicht auf den jüdischen Binnenraum beschränkt, sondern geöffnet für die Heiden. (2) Integration von Heiden ins Judentum aufgrund aktiver missionarischer Bemühungen: ja, aber nicht durch Betonung der rituellen Forderungen, sondern durch Werbung für die jüdische Ethik. In der Perspektive steht ein reformiertes Judentum. Identitätskennzeichen ist nicht die rituelle Abgrenzung, sondern die völkerübergreifende Ethik, die in den Weisungen Jesu (fünf Reden) als Aktualisierung der jüdischen Tradition präsentiert wird. Mt legt seinen Alternativvorschlag in einem „Buch“ (1,1) vor, dessen Form und Zielsetzung an die Chronikbücher erinnert, die als Abschluss der jüdischen Bibel im Rückblick auf die Geschichte das Konzept für einen Neuanfang formulieren wollen (E. ZENGER 46–50).

#### 3.1 Das „Buch“ für den Neuanfang

Im Zentrum der Chronikbücher wird die „goldene Zeit“ unter David und Salomo erzählt (1 Chr 10–2 Chr 9). Die Vorgeschichte wird in Form von geradezu endlosen Genealogien geboten (1 Chr 1–9). Der Epilog (2 Chr 10–36) erzählt den Niedergang der Dynastie bis zur Katastrophe im babylonischen Exil – und schließt mit einer Vision des Neuaufbruchs. Das „Buch“, das Mt vorlegt, lässt sich analog lesen: Im Zentrum steht das Wirken Jesu in Israel, der von vielen Geheilten als „Sohn Davids“ bekannt wird. Seine Vorgeschichte wird in der Genealogie (1,1–17) mit der Geschichte Israels verknüpft, die in drei Perioden gegliedert (1,17) von Abraham über David zum „neuen David“ führt, der „Christos“ (= „Gesalbter“ [König]) genannt wird (1,16). Der Epilog erzählt die Passion Jesu – aber auch die Vision des Neuanfangs. Insbesondere die Parallelität der Schlusszenen in beiden Werken ist verblüffend. In beiden Fällen setzt Gott einen Mandatar ein, der das Programm für den Neu-

anfang formuliert. In den Chronikbüchern ist es König Kyrus, dessen Geist Gott „erweckte“ und in seinem ganzen Reich verkündigen lässt:

So spricht Kyrus, der König von Persien: Der Herr, der Gott des Himmels, hat mir alle Reiche der Erde verliehen. Er selbst hat mir aufgetragen, ihm in Jerusalem in Juda ein Haus zu bauen. Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – der Herr, sein Gott, sei mit ihm –, der soll hinaufziehen (2 Chr 36,23).

Nach der Tempelzerstörung muss dieser frühestens Ende des 4. Jh. v. Chr. verfasste Text ungeheure Aktualität bekommen haben. Das Kontrastprogramm dazu schreibt Mt am Ende seines „Buches“. Hier ist es der von Gott aufgeweckte Jesus, der seinen Schülern auf dem Berg in Galiläa verkündet:

Mir ist alle Vollmacht gegeben im Himmel und auf Erden. Geht hinaus und macht alle Völker zu Schülern, indem ihr sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes tauft und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe. Und siehe: Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt (28,18–20).

Das Reformprogramm der Chronikbücher ist zentripetal am Tempel von Jerusalem ausgerichtet. Dorthin werden die Juden geschickt, um die goldene Zeit unter David und Salomo, deren Wirken gemäß 1/2 Chr im Tempelbau und der Errichtung des Kults und der Priesterinstitution gipfelte, wieder neu erstehen zu lassen. Das Reformprogramm des MtEv ist zentrifugal ausgerichtet: Ein universales Reich entsteht, wo Jesu Weisungen gelehrt und praktiziert werden – ausgerichtet am Vorbild des „Sohnes Davids“ selbst, wie es im Hauptteil des „Buches“ erzählt wird. Wird den Juden in der babylonischen Gefangenschaft das „Mitsein Gottes“ versprochen, wenn sie das lokale Zentrum des Judentums, den Tempel, wiedererrichten, so den Schülern Jesu dessen „Mitsein“, wenn sie seine Worte zu den Völkern/Heiden tragen und auf diese Weise einen „Lehrtempel“ errichten. Beide Referenzpunkte dieses Reformprogramms, der Verzicht auf den Tempel (1) genauso wie die Universalität des Königtums Jesu in der Gegenwart der Gemeinde (2), werden im MtEv reflektiert.

(1) Sowohl Mt als auch Jochanan ben Zakkai, der das Lehrhaus in Jabne gründete, von dem etwa zeitgleich zum MtEv eine Erneuerungsbewegung ausgehen sollte, haben das gleiche biblische Leitwort für den Neuanfang: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Hos 6,6). Während Jochanan ben Zakkai damit einen Trost für die tempellose Zeit anbieten will und im Tun der Barmherzigkeit einen vorübergehenden Ersatz für die Tempelopfer sieht, zeigt das Prophetenwort im MtEv tatsächlich den Ersatz des Tempels durch die Erfüllung des Gesetzes im Sinn von Barmherzigkeit an.

Zweimal fügt der Evangelist das Leitwort in seinen Markusstoff ein: ein Mal im Streit darum, ob man mit (unreinen) Zöllnern essen darf (9,9), das andere Mal, als die Pharisäer gegen die Schüler Jesu einschreiten wollen, weil sie am Sabbat – vor Hunger – Ähren zu rupfen und zu essen beginnen (12,7). Unmissverständlich formuliert der Evangelist in diesem Zusammenhang: „Hier ist etwas größeres als der Tempel“ (12,6). Gemeint ist der barmherzige Umgang mit den Menschen. Nach dem MtEv besteht darin die „Erfüllung des Gesetzes“. Völlig konsequent wird mit dem Tod Jesu als Gipfelpunkt der Gesetzeserfüllung genau das erwirkt, was normalerweise ausschließlich durch Tempelopfer erwirkt werden kann: Vergebung der Sünden. Erinnert wird daran bei jeder Feier des Herrenmahls. Nur im

MtEv wird dieser Zusammenhang über das Becherwort hergestellt: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung von Sünden“ (26,28). Die soziale Umsetzung geschieht in der Vergebungsbereitschaft, wie sie – in Korrektur des Ausschlussverfahrens 18,15–18 – besonders stark die Gemeinderede betont (→ 2.4.2[3]). Beides ist, ebenfalls nur gemäß dem MtEv, definitorisch miteinander verknüpft: „Wenn ihr den Menschen ihre Übertretungen erlasst, wird sie auch euer himmlischer Vater euch erlassen. Wenn ihr sie aber den Menschen nicht erlasst, wird auch euer himmlischer Vater eure Übertretungen nicht erlassen“ (6,14f.). Vergebung der Sünden geschieht nicht durch die Taufe als Initiationsritual (28,19; 3,1; vgl. dagegen Mk 1,4), sondern in Umsetzung des ethischen Programms, auf das sich die von den Schülern Jesu gewonnenen Interessenten einlassen. Rituell gefeiert wird sie im Herrenmahl.

(2) Eine dem MtEv eigentümliche Vorstellung ist das „Königtum des Menschensohnes“ (13,41; 16,28; 20,21). Es beginnt mit der Auferweckung Jesu (28,18). Der Acker, auf den der Menschensohn seinen Wort-Samen sät, ist der Kosmos (13,37f.). Das Königtum des Menschensohnes ist also dadurch gekennzeichnet, dass die Ethik Jesu als Gestaltungsmöglichkeit „ausgesät“ wird. Medien dieser „Aussaat“ sind die Schüler Jesu, die ihrerseits alle Völker zu Schülern Jesu machen sollen, indem sie sie zu halten lehren, was Jesus aufgetragen hat. Auch die Schüler Jesu bilden also keine abgegrenzte Einheit, sondern sind personale Träger der Ethik Jesu (→ 3.3). Die Ekklesia entsteht im gesamten Raum der irdischen Welt. Wer wirklich dazugehört, wer „Weizen“ im Acker ist (13,24–30), wer also die Weisungen Jesu tatsächlich umgesetzt hat, das wird der Menschensohn am Ende entscheiden (13,24–30.36–43; 25,31–46) und diese „Gerechten“ in das „Königtum des Vaters“ führen (13,41.43; 25,34; G. VANONI/B. HEININGER 103–105).

### 3.2 Die universale Ethik

Damit die Ethik Jesu aber von allen umgesetzt werden kann, muss sie auch universal rezipierbar sein. Bei der Präsentation der Ethik Jesu in den fünf Reden wird im MtEv dieser Brückenschlag in die pagane Welt bedacht. In der ersten Rede werden „Gesetz und Propheten“ mit der goldenen Regel gleichgesetzt (7,12), die in der paganen Welt so etwas wie eine fundamentalethische Regel darstellt (G. THEISSEN, Regel).

In der letzten Rede des Evangeliums bestehen die Kriterien des Richters beim Weltgericht aus sechs Taten der Barmherzigkeit. Dabei werden Barmherzigkeit und Christologie miteinander verschränkt. Alle Menschen, egal ob sie Juden oder Heiden sind, egal, aus welchem Volk sie stammen, werden daran gemessen, ob sie Notleidenden geholfen haben:

Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen (25,35f.).

Als die durch dieses Handeln als „Gerechte“ Ausgezeichneten nach dem Grund fragen, warum sie in den Notleidenden dem Richter selbst geholfen haben, erhalten sie als Antwort: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan“ (25,40).

Merkwürdigerweise wird im gesamten Evangelium die Beschneidung nie-

mals thematisiert. Daraus kann man weder schließen, dass sie automatisch vorausgesetzt sei (D. C. SIM), noch dass sie bedeutungslos geworden sei (R. DEINES). Ausschlaggebend für das MtEv ist die Gewichtung der jüdischen Gebote. Ausdrücklich werden das Doppelgebot der Liebe (22,37–40) bzw. die Trias „Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue“ (23,23) in den Vordergrund gerückt, während die Ritualgebote, wie Reinheitsvorschriften (15,1–20) oder die Verzehntung von Speisen (23,23) in die zweite Reihe gestellt werden. Auf keinen Fall hat die Beschneidung für Mt die Qualität eines Unterscheidungsmerkmals (wie für das Judentum typisch). Es könnte also sein, dass in der mt Gemeinde Taufe wie Beschneidung je nach der kulturellen Herkunft als gleichwertige Initiationsriten praktiziert werden, ohne dass damit Aussonderung oder gar Heilsgewissheit verbunden wäre (→ 3.1[1]). Ob getauft oder beschnitten, es kommt darauf an, die Barmherzigkeit (im Sinn der Gesetzeserfüllung) zu tun.

### 3.3 Der neue Lehrkörper

Jesus als Verkündiger der Ethik wird in der Szenerie der Bergpredigt einerseits Mose angenähert (D. C. ALLISON, Moses). Wie Mose steigt er auf den Berg, um die Vorschriften Gottes dem Volk in der Ebene zu verkünden (vgl. Ex 19f.); andererseits wird er mit den Schriftgelehrten parallelisiert: Er empfängt auf dem Berg keine Tafeln, sondern verkündet selbst – in der Lehrpose sitzend – den Willen Gottes, genauso wie die Schriftgelehrten, „die sich auf die Kathedra des Mose gesetzt haben“ (23,2). Anders als im MkEv, wo die Schüler Jesu stets als Nichtverstehende und sogar Nicht-Glaubende dargestellt werden (→ B.V.1.3.5), sind die Schüler im MtEv schlimmstenfalls Kleingläubige (6,30; 8,26; 14,31; 16,8; vgl. die Tilgung von Mk 4,13; 6,52; 8,17f.), auf jeden Fall aber Lernende. Sie sind ständig die Adressaten der Lehre Jesu, die sie nach 28,19f. an alle Völker weitergeben sollen. Dadurch, dass die Reden des MtEv „aus dem Fenster gesprochen sind“ und sich an die Hörer des Evangeliums richten, entsteht ein Traditionskontinuum. Schließlich überträgt Jesus sozusagen als Auftakt und Grundstein für seine Schüलगemeinde die „Schlüssel des Himmelreiches“, womit die Binde- und Lösegewalt gemeint ist (16,19), also die Vollmacht, ethische Weisung verbindlich zu erteilen, an Petrus. Konfessionell unterschiedlich wird das als einmalige Beauftragung (evangelisch) bzw. als dauerhaftes Amt (katholisch) gesehen (C. BÖTTTRICH; M. EBNER). Als inhaltliche Richtschnur für die Tätigkeit religiöser Gesetzgebung dient die dunkle Kontrastfolie im Weheruf gegen die Schriftgelehrten (23,13): Die ethischen Weisungen sollen den Menschen das Himmelreich öffnen und nicht verschließen, d. h. es sollen den Menschen keine unerträglich schweren Lasten aufgelegt werden (23,4), sondern Weisungen, die ihrerseits barmherzig mit den Menschen umgehen (11,28–30).

Auffällig ist: Obwohl der Evangelist die Funktion der Schriftgelehrten für

die Verbreitung und Aktualisierung der Lehre Jesu hoch einstuft, reguliert und egalisiert er gleichzeitig ihren Führungsanspruch – und zwar sowohl im Blick auf die Amtskollegen in der Heimatsynagoge als auch im Blick auf die Gemeindemitglieder. Gemäß 23,3 ist *auch all das* zu tun und zu bewahren, was die Schriftgelehrten und Pharisäer der Synagoge entscheiden. Nur als Vorbilder, an deren Tun man die erteilte Weisung ablesen kann, scheiden sie aus.

Nach dem MtEv sollen die Schriftgelehrten ihrerseits zu „Schülern des Königreichs der Himmel“ werden (13,52). Ziel ist nicht die Gründung eines eigenen Lehrhauses (so die Tradition vor Mt), sondern die Generierung und Vermittlung einer Ethik, die im „Acker der Welt“ das Königreich, von dem die mt Jesusgeschichte in 4,23–9,35 erzählt, an Konturen gewinnen lässt. Es ist weder ethnisch noch territorial mit dem Land Israel identisch, sondern entsteht dort, wo die Ethik Jesu praktiziert wird. Nicht die Annahme oder Ablehnung der Person Jesu entscheidet über die Zugehörigkeit (Mt 16,27; dagegen Mk 8,38), sondern allein die Annahme bzw. Ablehnung seiner Lehre, die das MtEv in seinen fünf Reden dokumentiert und deren Praktizierung es im narrativen Duktus bezeugt. Es geht nicht darum, wer sich im Streit der Lehrhäuser durchsetzen kann, sondern wer im Konkurrenzkampf um das Tun der Weisung Gottes („Gerechtigkeit“; vgl. 5,20) mehr Menschen für das Königreich der Himmel anzustecken in der Lage ist. Dann erst wird die Zielmetapher für die Ekklesia erreicht: „Licht für die Welt“ bzw. „Salz der Erde“ (5,13f.) zu sein. Das Weltgericht am Ende der Zeit über alle Völker, seien sie Juden oder Heiden, seien sie in der Lehre Jesu unterrichtet oder nicht, entscheidet nicht über ethische Spitzenleistungen, sondern teilt „Gerechte“ und „Ungerechte“ danach ein, ob sie ein rudimentäres humanes Ethos befolgt haben, das sich zuallererst in der elementaren Hilfe für Menschen in Not zeigt (25,31–46).

Der neue „Lehrkörper“ des MtEv besteht also aus den Menschen, an deren Lebensführung man die Weisungen Jesu ablesen kann und sie als derart erstrebenswert für die Gestaltung der Welt erkennt, dass man Gott dafür nur loben kann. Oder im Originalton: „So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, dass sie eure guten Taten sehen und euren Vater in den Himmeln preisen“ (5,16).

### Literatur

*Kommentare:* M. DAVIES (Readings) 1993. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON (ICC) 1988/1991/1997. H. FRANKEMÖLLE, Matthäus I–II <sup>2</sup>1999/1997. P. FIEDLER (ThKNT 1) 2006. R. T. FRANCE (NIC) 2007. D. E. GARLAND (Reading the New Testament Series) 1993. J. GNILKA (HThK 1/1–2) <sup>3</sup>1993/<sup>2</sup>1992. W. GRUNDMANN (ThHK 1) <sup>7</sup>1990. R. H. GUNDRY, Matthew <sup>2</sup>1994. D. A. HAGNER (Word Biblical Commentary 33) 1993/1995. D. R. A. HARE (Interpretation) 1993. D. J. HARRINGTON (Sacra Pagina 1) 1991. C. S. KEENER, Matthew 1999. E. LOHMEYER (KEK.S) <sup>4</sup>1967. U. LUCK (ZBK.NT 1) 1993. U. LUZ (EKK 1/1–4), <sup>5</sup>2002/<sup>3</sup>1999/1997/2002. L. MORRIS (A Pillar Commentary) 1992. R. H. MOUNCE (NIBC 1) 1991. J. NOLLAND (NIGTC) 2005. D. PATTE, Matthew 1987. A. SAND (RNT) 1986. R.

SCHNACKENBURG (NEB.NT 1/1–2), <sup>4</sup>2005/<sup>3</sup>2000. E. SCHWEIZER (NTD 2) <sup>4</sup>1986. M. SIMONETTI (Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 1a), 2001/2002. S. K. WEBER (Holman New Testament Commentary 1) 2000. W. WIEFE (ThHK 1) 1998.

*Einzelstudien:* D. C. ALLISON, Structure, Biographical Impulse and the *Imitatio Christi*, in: Ders., *Studies in Matthew. Interpretation Past and Present*, Grand Rapids (MI) 2005, 135–155. DERS., *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis (MN) 1993. D. E. AUNE (Hrsg.), *The Gospel of Matthew in Current Study* (FS W. G. Thompson), Grand Rapids (MI) 2001. J. M. ASGEIRSSON, Complex and Community. From the Prophets of Q to the Scribe(s) of St. Matthew or Vice Versa, in: J. Adna (Hrsg.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183), Tübingen 2005, 93–122. B. W. BACON, Die „fünf Bücher“ des Matthäus gegen die Juden, in: J. Lange (Hrsg.), *Matthäus-Evangelium* 41–51. D. L. BALCH (Hrsg.), *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis (MN) 1991. A. D. BAUM, Ein aramäischer Urmatthäus im kleinasiatischen Gottesdienst. Das Papiaszeugnis zur Entstehung des Matthäusevangeliums, in: ZNW 92 (2001) 257–272. R. BEATON, Isaiah's Christ in Matthew's Gospel (MSSNTS 123), Cambridge 2002. C. BÖTTTRICH, Petrus – Bischofsamt – Kirche, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 7/13 (2004) 44–51. S. H. BROOKS, Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material (JSNT.S 16), Sheffield 1987. W. CARTER, *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody (MA) 2004. K. W. CLARK, Die heidenchristliche Tendenz im Matthäusevangelium, in: J. Lange (Hrsg.), *Matthäus-Evangelium* 103–111. J. R. C. COUSLAND, *The Crowds in the Gospel of Matthew* (NT.S 102), Leiden 2002. R. DEINES, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004. S. VON DOBBELER, Wahre und falsche Christen oder: An der Frage der Orthopraxie scheiden sich die Geister. Zur Sichtweise des Matthäus, in: BZ NF 50 (2006) 174–195. M. EBNER, Petrus – Papstamt – Kirche, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 7/13 (2004) 52–58. C. EITL, Konflikt und Devianz im Matthäusevangelium. Sozio-exegetische Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinde und Synagoge, in: J. Kornacker/P. Stockmann (Hrsg.), *Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2001, 5–26. J. C. FENTON, Inclusion and Chiasmus in Matthew, in: K. Aland u. a. (Hrsg.), *Studia Evangelica*, Bd. 1 (TU 73), Berlin 1959, 174–179. P. FOSTER, Community, Law and Mission in Matthew's Gospel (WUNT II/177), Tübingen 2004. H. FRANKEMOLLE, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA NF 10), Münster 1974. P. GAECHTER, Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium (SBS 7), Stuttgart 1965. G. GARBE, Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (WMANT 106), Neukirchen-Vluyn 2005. H. B. GREEN, The Structure of St. Matthew's Gospel, in: F. L. Cross (Hrsg.), *Studia Evangelica*, Bd. 4 (TU 102), Berlin 1968, 47–59. D. B. HOWELL, Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel (JSNT.S 42), Sheffield 1990. J. D. KINGSBURY, *Matthew as Story*, Philadelphia (PA) <sup>2</sup>1988. W.-D. KÖHLER, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (WUNT II/24), Tübingen 1987. H. KOESTER, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern (TU 65), Berlin 1957. M. KONRADT, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007. J. LANGE (Hrsg.), *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525), Darmstadt 1980. X. LÉON-DUFOUR, Vers l'annonce de l'Église. Matthew 14,1–16,20, in: Ders., *Études d'Évangile*, Paris 1965, 231–265. M. LIMBECK, „Ich aber sage euch ...“. Weshalb die Bergpredigt keine gesellschaftliche Alternative eröffnet, in: ThPQ 150 (2002) 166–175. N. LOHFINK, Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23 – 5, 2 und 7, 28 f, in: ThQ 163 (1983) 264–284. U. LUZ, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn

1993. DERS., Intertexts in the Gospel of Matthew, in: HThR 97 (2004) 119–137. J. P. MEIER, Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17–48 (AnBib 71), Rom 1976. M. J. J. MENKEN, *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETHL 173), Leuven 2004. K. MÜLLER, Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen, in: I. Broer (Hrsg.), *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart 1992, 105–134. DERS., Rückbesinnung auf die Zukunft. Von der Notwendigkeit einer jüdisch-christlichen Ökumene, in: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche* (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 231–245. C. MUNCH, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 104), Neukirchen-Vluyn 2004. F. NEIRYNCK, La rédaction matthéenne et la structure du premier évangile, in: J. de la Potterie (Hrsg.), *De Jésus aux évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (BETHL 25), Gembloux 1967, 41–73. K.-H. OSTMEYER, Der Stammbaum des Verheißenen. Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1,1–17, in: NTS 46 (2000) 175–192. D. J. PAUL, „Untypische“ Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts (NTA NF 50), Münster 2005. M. A. POWELL, The Plot and Subplots of Matthew's Gospel, in: NTS 38 (1992) 187–204. W. REINHOLD, Das Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora, in: BZ NF 50 (2006) 51–73. B. E. REID, Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence, in: CBQ 66 (2004) 237–255. B. REPSCHINSKI, The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form, and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism (FRLANT 189), Göttingen 2000. J. RICHES/D. C. SIM (Hrsg.), *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context* (JSNT.S 276), New York (NY) 2005. J. ROLOFF, Einführung in das Neue Testament (recl 9413), Stuttgart 1995. A. J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago (IL)/London 1994. G. SCHEUERMANN, *Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium* (fzb 77), Würzburg 1996. D. C. SIM, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community* (Studies of the New Testament and its World), Edinburgh 1998. G. STRECKER, Das Geschichtsverständnis des Matthäus, in: J. Lange (Hrsg.), *Matthäus-Evangelium* 326–349. B. H. STREETER, *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*, London 1924. G. THEISSEN, Die Goldene Regel (Mt 7:12/Lk 6:31). Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form, in: *Biblical Interpretation* 11 (2003) 386–399. W. TRILLING, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (EThSt 7), München 1967. D. TRUNK, Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium (Herders biblische Studien 3), Freiburg i. Br. 1994. M. VAHRENHORST, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“. Matthäus im halachischen Diskurs (WMANT 95), Neukirchen-Vluyn 2002. G. VANONI/B. HEININGER, *Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 4), Würzburg 2002. B. T. VIVIANO, *Matthew and His World* (NTOA 61), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2007. E.-J. VLEDDER, Conflict in the Miracle Stories. A Socio-Exegetical Study of Matthew 8 and 9 (JSNT.S 152), Sheffield 1997. K.-C. WONG, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium* (NTOA 22), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1992. E. ZENGER, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993.

*Forschungsüberblicke:* A. LINDEMANN, *Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1992–2000* (V). Das Matthäusevangelium, in: ThR 70 (2005) 174–216.338–382. A. SAND, *Das Matthäus-Evangelium* (EdF 275), Darmstadt 1991.