

NORBERT LOHFINK, Frankfurt a. M.

Der Messias König und seine Armen kommen
zum Zion

Beobachtungen zu Mt 21,1–17

Die nachkonziliare Perikopenreform enthält den Katholiken die Erzählung von Jesu „Tempelreinigung“ in ihrer vielleicht interessantesten Fassung, der von Mt 21,12–17, vor.¹ Dies ist um so ärgerlicher, als es sich nach einer immer mehr Vertreter gewinnenden Auffassung gar nicht um eine eigenständige Einheit handelt, sondern um die zweite Hälfte des matthäischen „Einzugs in Jerusalem“ (21,1–17). Der „Einzug“ käme in der „Reinigung des Tempels“ erst an seinen Höhepunkt. Was wäre also natürlicher gewesen, als diese Verse in der Palmsonntagsliturgie des Matthäuslesejahrs noch mit in das Evangelium der Palmweihe zu nehmen?

Allerdings machen es die Bibelexperten den Liturgikern nicht gerade leicht, die matthäische Gestaltung der Einzugs Geschichte wahrzunehmen. Zwar hat schon 1956 E. Lohmeyers nachgelassener Kommentar betont, Mt 21,1–17 sei „durch die Spanne eines Tages zusammengehalten“ und gehöre auch nach dem „Inhalte“ zusammen; die Reinigung des Tempels sei für Matthäus „Ende und Höhe des Einzugs“.² Schon 1963 hat W. Trilling im einzigen mir bekannten Aufsatz, der von Mt 21,1–17 im ganzen handelt, formuliert, bei Mt sei der „Tempel“ zum „Ziel des Einzugs geworden“.³ Ein 1970 an der École Biblique von Jerusalem angenommenes Memoire von R. Jacob hat aus Mt 21,1–17 eine einheitliche Struktur von kaum glaubhafter Harmonie herausdestilliert.⁴ Und im neuesten Mt-Kommentar schreibt Altmeister R. Schnackenburg: „Einzug in Jerusalem und Reinigung des Tempels sind für Mt eine einzige messianische Aktion.“⁵

¹ Sie fehlt nicht nur im Sonn- und Festtagszyklus, sondern auch bei den werktäglichen Bahnlesungen oder anderen Gelegenheiten. Das gleiche gilt übrigens von Mk 11,15–19. Lk 19,45–48 wird wenigstens werktags angeboten (33. Woche, Freitag). Nur Joh 2,13–25 kommt zu Sonntagshören (Lesejahr B, 3. Fastensonntag).

² E. Lohmeyer (KEK Sonderband) Göttingen 1956, 294 u. 298. (Ich gebe im folgenden bei Kommentaren zu Mt keinen Titel, bei Kommentaren zu anderen biblischen Büchern nur die Abkürzung des kommentierten Buchs.)

³ W. Trilling, Der Einzug in Jerusalem (Mt 21,1–17), in: J. Blinzler, O. Kuss, F. Mussner (Hg.), Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag, Regensburg 1963, 303–309, hier: 303.

⁴ R. Jacob, Les péripécies de l'Entrée à Jerusalem et de la Préparation de la Cène (Études bibliques 2) Paris o.J. (1974?), Annexe X.

⁵ R. Schnackenburg (NEB) Würzburg 1987, 197. Weitere Literaturverweise für Aussagen dieser Art: C.-P. März, „Siehe, dein König kommt zu dir ...“ Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope (ETHSt 43) Leipzig 1980, 187 Anm. 2.

Nur zieht er aus dieser Einsicht bei der Anlage seiner Erklärung leider keine Konsequenzen. Er behandelt Mt 21,1–11 und 12–17 weiterhin als getrennte Einheiten. Und so wie er tun es mit ganz wenigen Ausnahmen⁶ alle wissenschaftlichen Kommentare und Abhandlungen, selbst wenn sie unterwegs oft ihrer Darstellungspraxis zuwiderlaufende Feststellungen machen. Vielleicht sitzt den meisten Neutestamentlern doch noch die historisierende Evangelienharmonie in den Knochen.⁷ Oder sie werden unbemerkt von der Synopse gesteuert. Die ist aber zur Zerlegung des Textes in kleinere Einheiten gezwungen, weil bei Mk und Joh die „Tempelreinigung“ nicht mit dem „Einzug in Jerusalem“ zusammenhängt. Jedenfalls scheint es oft noch schwerzufallen, sich auf den redaktionellen Willen eines Einzelevangelisten einzulassen, wenn dieser zu einer Einheit verschmilzt, was in anderen Evangelien nicht beieinandersteht.⁸ Unter den Bibelübersetzungen habe ich keine einzige gefunden, die Mt 21,1–17 als Einheit präsentieren würde. Darf man da den Liturgikern etwas vorwerfen?

Die Verschleierung der Einheit von „Einzug in Jerusalem“ und „Tempelreinigung“ bei Mt durch Exegese und Liturgie hat zur Folge, daß auch die theologische Aussage von Mt 21,1–17 nicht so recht ins Bewußtsein dringt. In Wirklichkeit haben wir hier einen der Höhepunkte der testamentübergreifenden biblischen Armen-Theologie.

Ich bin darauf gestoßen, als ich nach den biblischen Grundlagen der „Theologie der Befreiung“ fragte. Gern benutze ich diese Ehrung für Wilhelm Pesch, um, natürlich mit den begrenzten Möglichkeiten eines

⁶ J. Weiß – W. Bousset (SNT) Göttingen ³1917, I 348f; Lohmeyer (s.o. Anm. 2) 294–302 (dann allerdings mit 3 Unterteilen: 1–11.12f.14–17); Trilling, Einzug (s.o. Anm. 3); M. Limbeck (SKK) Stuttgart 1986, 241–244.

⁷ Offensichtlich ist dies z. B. im Mt-Kommentar von A. Durand (VSaI) Paris 1938, 381: „Le temoignage du second évangeliste est formel. Jesus ne chassa les vendeurs du Temple que le lendemain, lundi.“

⁸ Obwohl offen bleiben muß, ob Mk für Mt die einzige Quelle war oder ob nicht Mt und Lk mit ihrer Verbindung von „Einzug“ und „Reinigung“ einer von Mk unabhängigen Traditionsgestalt folgen, ja ob Mk um einer eigenen Deutung der „Tempelreinigung“ willen nicht vielleicht die Verfluchung des Feigenbaums in eine solche Tradition erst hineingeschoben haben könnte – so etwa Lohmeyer (s.o. Anm. 2) oder, mit vielen Einzelanalysen, Jacob, Péricopes (s.o. Anm. 4). Ich kann im folgenden auf traditions-, quellen- und redaktionskritische Fragen nicht eingehen. Wenn ich Mt mit Mk und Lk vergleiche, dann einfach zur Abhebung des je typischen Profils. Durch zusätzlichen Nachweis bewußter Veränderungen des Mt an seinen Vorlagen ließe sich die argumentative Kraft mancher Beobachtungen zweifellos noch vermehren.

Nicht-Neutestamentlers, einmal das, was mir für die Einheit von Mt 21,1–17 zu sprechen scheint, zusammenzustellen und dann noch anzudeuten, inwiefern hier die Thematik „Messias und Arme“ in den Vordergrund tritt.⁹ Mir steht dabei lebhaft vor Augen, wie Wilhelm Pesch damals, als wir zusammen die „Stuttgarter Bibelstudien“ gründeten, darauf drängte, daß in der neuen Reihe auch möglichst früh ein Exempel der zu jener Zeit noch ganz jungen „redaktionsgeschichtlichen“ Methode vorgelegt werden solle. Es wurde auch vorgelegt, schon durch Band 2 der Reihe, 1966. Der Verfasser war Wilhelm Pesch selbst. Der Titel war: „Matthäus der Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien dargestellt am Beispiel von Matthäus 18“. Vielleicht macht es Wilhelm Pesch Spaß, wenn ich eine ihm schon lange so wichtig erscheinende Betrachtungsweise zumindest wieder ein wenig anmahne.

1. DIE NARRATIVE VERKOPPELUNG VON „EINZUG“ UND „REINIGUNG“

a) Bei Mk sind die beiden Handlungskomplexe „Einzug“ und „Reinigung“ narrativ deutlich getrennt. Einmal durch den Gang nach Betanien zum Übernachten. Dieser, und damit zeitlich eine ganze Nacht, liegt bei Mk zwischen „Einzug“ und „Reinigung“. Mt bringt den Gang nach Betanien erst nach der „Reinigung“. Bei Mk ist der auf die „Reinigung“ folgende Gang nach Betanien schon der zweite, den er erzählt.¹⁰ Zum ändern (und noch massiver) sind bei Mk „Einzug“ und „Reinigung“ durch die am nächsten Morgen noch vor der „Reinigung“ angesetzte Verfluchung des Feigenbaums in Abstand voneinander gebracht. Bei Mt findet die Verfluchung des Baums zwar zur gleichen Zeit statt, doch die „Reinigung des Tempels“ war dort schon am Vortag vorausgegangen. Lk hat weder das System der Übernachtungsnotizen noch die Geschichte

⁹ Ich habe mich redlich bemüht, zumindest die in diesem Jahrhundert veröffentlichte Literatur zu Mt 21,1–17 einzusehen. Mehrere neuere ungedruckte Dissertationen waren mir leider nicht zugänglich. Ich zitiere im folgenden nur, wo ich mich wirklich auf eine Arbeit stütze oder ihr bewußt widerspreche. Es gibt darüber hinaus viele zerstreute und oft auch mehrfach gemachte Einzelfeststellungen, die sich mit meinen Beobachtungen decken.

¹⁰ Mt 21,17 enthält Wortmaterial, das bei Mk teilweise in der ersten Übernachtungsnotiz Mk 11,11 steht (*exēlthen eis Bēthanian*), teilweise in der zweiten (Mk 11,19 *exō tēs poleōs*).

vom Feigenbaum. Dadurch folgen bei Lk „Einzug“ und „Reinigung“ ebenso wie bei Mt direkt aufeinander.

b) In welchem Ausmaß die beiden Handlungskomplexe von sich aus nach Verkoppelung schreien,¹¹ zeigt sich bei Mk daran, daß, obwohl die „Reinigung des Tempels“ erst am folgenden Tag stattfindet, der „Einzug“ nach Mk 11,11 nicht in „Jerusalem“, sondern „in Jerusalem, im Tempel“ endet. Die Bemerkung „es war schon späte Stunde“ klingt fast wie eine Begründung des allwissenden Erzählers für seine Leser, warum der Tempel *nicht sofort* „gereinigt“ wurde.¹² Mt und Lk haben demgegenüber die gewissermaßen „natürliche“ narrative Abfolge.¹³

c) Die Verkoppelung der beiden Erzählungskomplexe wird bei Lk jedoch zugleich wieder narrativ in Frage gestellt, was zu einer starken inneren Spannung des Textes führt, während Mt – dessen innere Textspannung auf anderer Ebene, in den wörtlichen Reden und den Schriftziten, erzeugt wird – narrativ eher eine „innere Steigerung“¹⁴ aufbaut. Bei beiden sind Kleinszenen zwischen die Hauptkomplexe geschoben. Bei Lk der Pharisäereinspruch 19,39f und Jesu Weinen über die Stadt 19,41–44, bei Mt die Frage der ganzen Stadt „Wer ist das?“ 21,10 und die Antwort der Scharen 21,11. Die beiden lukanischen Zwischenszenen spielen noch vor der Stadt am Ölberghang. Mit ihnen hört der Einzug eigentlich auf, Triumphzug zu sein. Der Rest ist nur noch Hinzug zu dem Ort, den Jesus für seine letzten Tage zum Lehren braucht und der zu diesem Zweck von störenden Elementen befreit wird. Denn alles gipfelt in 19,47 in dem Satz: „Er lehrte täglich im Tempel.“ Bei Mt dagegen wird durch die „ganz“ Jerusalem erfassende, aber Jerusalems volle Reaktion noch aussparende Szene von 21,10f – schon in der Stadt, aber noch nicht im Tempel¹⁵ – eine

¹¹ Mögliche Sacherklärung: Siegreicher Königseinzug und Tempelreinigung bilden schon seit der Makkabäerzeit einen festen Motivzusammenhang. So zumindest J. S. Kennard, „Hosanna“ and the Purpose of Jesus: JBL 67 (1948) 171–176.

¹² Es ist zumindest möglich, daß Mk eine Erwartungsenttäuschung des Lesers anzielt und diese dann benutzt, um durch die zwischengeschaltete Feigenbaumverfluchung der schließlich doch folgenden, aber nun anders zu deutenden Erwartungserfüllung um so mehr Nachdruck zu verleihen. Die neue Deutung wäre: Verwerfung Israels, Umstiftung seines Tempels für alle Völker.

¹³ Es sei betont, daß dieses Urteil in den Bereich narrativer Logik gehört und keinerlei Schluß auf traditionsgeschichtliche Priorität oder gar auf historische Abläufe zuläßt, weder im einen noch im andern Sinn.

¹⁴ So Trilling, Einzug (s. o. Anm. 3) 303.

¹⁵ Bei Lk bewirkt Jesus vom Ölberghang aus direkt den Tempel (19,45), bei Mk wohl ebenso (11,11a). Das ist topographisch auch das Nächstliegende: das Osttor des Tempels führte in Stadt und Tempel zugleich. Betont von R. H.

erzählerische Zwischenstufe geschaffen, über die dann die Szenen im Tempel die Handlung nochmals emportragen. Die Ereignisse im Tempel erzählt Lk dementsprechend möglichst knapp, während Mt sie zu mehreren Szenen ausbaut.

Narrativ – das hat gerade der Vergleich mit Mk und Lk gezeigt – läuft also von Mt 21,1 bis 21,17 eine einzige, sich steigernde Linie durch. 21,17, die Notiz vom Verlassen der Stadt zum Übernachten in Betanien, bildet einen natürlichen Abschluß. Ist 21,1 der Anfangspunkt der Linie?

2. DER ANFANG DER EINHEIT

a) Eigentlich setzt die Handlungslinie, die mit Mt 21,17 ihr Ende erreicht, schon mit der dritten Leidensankündigung ein. Diese geschah nämlich, „als Jesus hinaufstieg nach Jerusalem“ (20,17). Daß Jesus und die Seinen sich auf diesem Zug befinden, ist dann wie selbstverständlich vorausgesetzt, „als sie Jericho verließen“ (20,29 = Beginn der Erzählung von der Heilung der zwei Blinden). Wiederum nur fortführend, was schon im Gang ist, heißt es dann in 21,1: „als sie sich Jerusalem näherten und kamen nach Betfage an den Ölberg.“ Ähnlich heißt es schließlich innerhalb von 21,1–17 noch einmal: „als er in Jerusalem einzog“ (21,10). Immer noch ist Jesus unterwegs. Dann endlich heißt es in einem Hauptsatz: „Und Jesus ging hinein in den Tempel“ (21,12). Jetzt ist er da, wohin der Weg geführt hat. Ein einziger Handlungsbogen also seit 20,17?

Doch nach dem, was sofort in 20,18f als Ziel des Gangs nach Jerusalem angegeben wurde, müßte der dort beginnende Handlungsbogen noch viel weiter reichen: bis zu Tod und Auferstehung Jesu. Insofern ist 21,17 noch gar kein Ende. Wir müssen offensichtlich mit weitgespannten Handlungsbögen und darunter angelegten kleineren Einheiten rechnen. Vielleicht gibt es sogar noch mehr Ebenen. Die „Einheit“, die 21,17 abschließt, muß nicht schon in 20,17 beginnen.

Für ihren Start in 21,1 dürfte sprechen, daß die Zeitangabe in 21,1 vielleicht noch etwas stärker betont ist als die Zeitangaben in 20,17.29;

Hiers, Purification and Temple: Preparation for the Kingdom of God: JBL 90 (1971) 82–90, hier: 84. Will man den Weg nach Mt topographisch verfolgen (wozu man keineswegs verpflichtet ist), dann muß man eher ein Betreten des Tempels von Süden her annehmen. Dann führte der Weg zunächst durch die Stadt.

21,10. Während an diesen Stellen Partizipialkonstruktionen stehen, die sich in ihren Hauptsatz einschmiegen, steht in 21,1 ein ausgebauter Temporalsatz. Der anschließende Hauptsatz unterstreicht diese Zeitbestimmung nochmals, indem er sie mit *tote* wiederaufnimmt.

b) Immerhin kann man noch fragen, ob die Einheit sich vielleicht von 20,29 bis 21,17 erstrecke. Hierfür könnten mehrere enge Motiv- und Stichwortbeziehungen zwischen 20,29–34 und 21,1–17 sprechen. Hier wie dort werden Blinde geheilt (20,30ff; 21,14). Hier wie dort wird Jesus zweimal als „Sohn Davids“ bezeichnet (20,30.31; 21,9.15). Hier wie dort spielen *hoi ochloi*, die „Scharen“, eine wichtige Rolle (20,29.31; 21,8.9.11). Was bei Jericho und was bei Jerusalem geschieht, ist zweifellos erzählerisch aufeinander zu gestaltet. Kann man soweit gehen, daß man sagt, die Texte folgten aufeinander „without any break in the story“?¹⁶ In der biblischen Erzähltradition können derartige Motiv- und Stichwortentsprechungen eine Erzählung im Innern zusammenbinden, sie können aber auch das Ende eines Abschnitts mit dem Anfang des kommenden verknüpfen. Da die Erzählung von der Blindenheilung eine analoge Erzählung aus der großen Wunderzusammenstellung Mt 8 – 9 noch einmal aufgreift und variiert (Mt 9,27–31), hat sie sicher eine rückweisende und zusammenfassende Funktion für die vorjerusalemische Zeit Jesu und steht damit den Ereignissen von 21,1–17 gegenüber. Spiegelbildlich, und damit als andere, scheint sie ferner innerhalb von 21,1–17 nochmals in 21,14 auf. So wird man an 21,1 als Einheitsbeginn festhalten können, ohne die engen Beziehungen zwischen 21,1–17 und 20,29–34 deshalb in Frage stellen zu müssen.¹⁷

3. ERZÄHLUNGSINTERNE EINHEITSSIGNALE

In der Erzähltradition, aus der Mt kommt, werden Einheiten, abgesehen vom sachlichen Zusammenhang der Handlung und von der einheitlichen Thematik, oft auch noch durch eher äußerliche Signale gekennzeichnet,

¹⁶ So J. P. Meier, *The Vision of Matthew. Christ, Church and Morality in the First Gospel*, New York 1979, 144.

¹⁷ Nochmals andere Umfangbestimmungen von F. Martin, *The Image of Sheperd in the Gospel of St. Matthew: ScEs 27* (1975) 261–301; R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, Michigan 1982, hier: 412, die von leitenden Hintergrundvorstellungen aus argumentieren (Hirt; Gottesknecht). Sie mögen Rechtes sehen, sind aber zu wenig textorientiert, um für Einheitsabgrenzungen dienlich zu sein.

etwa Entsprechungen zwischen Anfang und Ende, chiasmische oder palindromische Anordnungen von Leitwörtern, Redenden, Zitaten o.ä. Derartiges scheint auch in Mt 21,1–17 beabsichtigt zu sein.

a) Am Anfang und Ende von 21,1–17 finden sich, als Erzählungsrahmen, Ortsbewegungen. Sie sind in Entsprechung zueinander gebaut. Obwohl die Bewegungsrichtung entgegengesetzt ist, wird so formuliert, daß in beiden Fällen zunächst der Blick auf Jerusalem ruht und dann in Richtung Ölberg gelenkt wird:

21,1: Und als sie sich näherten Jerusalem
und kamen nach Betfage an den Ölberg,
damals sandte Jesus zwei Jünger ...

21,17: Und indem er sie (im Tempel) stehen ließ,
ging er zur Stadt hinaus nach Betanien
und blieb dort über Nacht.

b) Das Innere der Erzählung ist von 5 Schriftzitaten dominiert.¹⁸ Sie weisen eine palindromische Anordnung auf:

A 21,5: Erzähler (?): Reflexionszitat von Jes 62,11 + Sach 9,9

B 21,9: Akklamation der Scharen nach Ps 118,25f, vgl. Mt 21,15

C 21,13: Jesus: Begründung der Reinigung des Tempels durch Jes 56,7 + Jer 7,11

B' 21,15: Akklamation der Kinder nach Ps 118,25, vgl. Mt 21,9

A' 21,16: Jesus: Antwort an seine Gegner: Ps 8,3

Im Zentrum, an der Wendemarke, steht Jesu Begründung der „Tempelreinigung“. Diese erweist sich durch die Position des Zitats, obwohl rein quantitativ gesehen in der zweiten Hälfte des Textes und von der „inneren Steigerung“ her schon auf der dritten und letzten Stufe, als der entscheidende, „zentrale“ äußere Vorgang.

Davor und dahinter sind die Akklamationen angeordnet, die vom Titel

¹⁸ Damit kein Mißverständnis entsteht: Die palindromische Anordnung der Schriftzitate ist nicht „die“ Struktur der Einheit. Bei wirklicher Literatur muß man immer mit mehreren, auf verschiedenen sprachlichen Ebenen laufenden „Strukturen“ rechnen, die zueinander in Spannung und Wechselwirkung stehen und gerade dadurch beschleunigen, retardieren, unterstreichen, überraschen, spannungsaflösende Endpunkte herbeiführen. Auf die Strukturierung von Mt 21,1–17 durch Einzelszenen gehe ich in diesem Aufsatz nicht systematisch ein, die Strukturierung durch die verschiedenen Teile des zurückgelegten Wegs ist schon erwähnt (Trilling: „innere Steigerung“), die Zitate-Struktur behandle ich hier, der folgende Abschnitt beschreibt die Struktur der inneren Handlung.

„Sohn Davids“ beherrscht werden. Bei diesen Gliedern B und B' der Zitatenkomposition liegt verbale Entsprechung vor. Es sind auch nicht reflex als Zitate eingeführte Schriftworte. Hier wird der die ganze Einheit durchziehende und tragende Vorgang zum Ausdruck gebracht, die sie durchhallende Königsakklamation. Es sei besonders darauf hingewiesen, daß die Hosannarufe der Kinder auf eine syntaktisch etwas umständliche Weise eingebracht werden, so, als würde die Notiz nachgeschoben. Will man dies nicht als stilistisches Ungeschick, sondern als Absicht interpretieren, so sollte diese Akklamation offenbar nicht einfach als Reaktion auf die Heilungen Jesu an den Blinden und Lahmen erscheinen. Es soll offen bleiben, ja insinuiert werden, daß die Hosannarufe die ganze Erzählzeit, vom Beginn des Einzugs an, ertönen, obwohl die Heilungen sie jetzt wieder so verstärken, daß sie neu erwähnt werden müssen.

Die beiden wieder reflex eingeführten Zitate, die den äußersten Ring der Zitatenkomposition bilden, explizieren dem Leser Anfang und Ende der eigentlichen, inneren Handlung. Diese soll im folgenden von den beiden Zitaten aus kurz nachgezeichnet werden.

4. DIE INNERE HANDLUNG

Oft wird in der Literatur die Frage diskutiert, warum Mt den Anfang von Sach 9,9 („Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem“) durch den assoziativ naheliegenden, aber doch sachlich ganz anderen Text aus Jes 62,11 („Sagt der Tochter Zion“) ersetzt hat. Man antwortet verfasserspsychologisch (Erinnerungstäuschung des frei zitierenden Evangelisten), vom Bedürfnis einheitlicher Stimmung eines Textes her (angesichts der kommenden Passion wäre Jubel unangebracht) oder tendenzkritisch (zur Zeit der Abfassung von Mt war Jerusalem zerstört). In Wirklichkeit ist das Zitat aus Sach 9,9 durch den abgewandelten Anfang genau auf das abgestimmt, was jetzt erzählt werden soll.¹⁹

Jesus ist noch nicht in Jerusalem, er kommt nach Jerusalem. Nicht Jerusalem jubelt ihm, wenn er als der „kommende“ *basileus* den mit Königsautorität requirierten²⁰ Esel wie einen Thron besteigt,²¹ als dem

¹⁹ Am treffendsten hat wohl *Lohmeyer* (s.o. Anm. 2) 296, die Lösung des Problems formuliert.

²⁰ *C. F. Nösgen* (KK) München ²1897 z.St., sieht in der Formulierung von Mt 21,3 Anspielungen auf das königliche Requisitionsrecht.

²¹ *Jacob, Péricopes* (s.o. Anm. 4) 86, zur inthronisatorischen Konnotation von

„Sohn Davids“ zu und bereitet ihm einen an 2 Kön 9,13 erinnernden Königseinzug, sondern die „Scharen“, die mit ihm ziehen.²² Für Jerusalem dagegen ist sein Einzug und der Königsjubil dieser Scharen Anrede und Anfrage. Wie wird „Zion“ reagieren? Deshalb hier, wo Jesus selbst den Königseinzug in Gang setzt: „Sagt der Tochter Zion.“

Was diese reaktionsheischende Proklamation bewirkt, wird vor allem an einigen der für den Mt-Text typischen Kleinszenen deutlich. Wie Jesus in Jerusalem einzieht, „erbebt“ die „ganze Stadt“ (vgl. dann in der Folge 27,51.54; 28,2.4). Sie erbebt, weil sie begreift, was ihr in der Akklamation der Scharen „gesagt“ wird: Der Messias zieht ein. Eine Art kollektives Erbeben ist die erste Reaktion.

Die zweite Reaktion ist die Frage, wer das denn sei, der hier zum Messias ausgerufen werde. Die Scharen identifizieren den von ihnen Proklamierten, der bei Mt ja erstmalig nach Jerusalem kommt, so, wie man im Lande von ihm spricht und wie ihn auch Jerusalem vom Hörensagen kennt: „Es ist der Prophet Jesus von Nazaret aus Galiläa.“²³

Nun wäre eine dritte Reaktion fällig: Das Bekenntnis des „ganzen“

ekathisen epi. – Zu dem Kommentatoren-Dauerbrenner, ob Jesus nach Mt auf einem oder auf zwei Eseln zugleich gesessen habe, äußere ich mich nicht.

²² Es kommt Mt offenbar darauf an, die akklamierende Menge mit dem für ihn wichtigen Terminus *ochlos* (so auch Joh) zu kennzeichnen (anders Lk, der die Menge als *hapan to plēthos tōn mathētōn* bezeichnet, sie dabei aber sicher nicht auf einen engeren Jüngerkreis einschränken will). Abwegig ist die Behauptung, Mt habe, indem er hier nicht mehr von den Jüngern, sondern von den Scharen sprach, sagen wollen, die Jünger, die Jesus ja als „Sohn Gottes“ kannten, hätten nicht „Hosanna dem Sohne Davids“ gerufen. So offenbar A. Suhl, Der Davidssohn im Matthäusevangelium: ZNW 59 (1968) 57–81; J. D. Kingsbury, The Title „Son of David“ in Matthew’s Gospel: JBL 95 (1976) 591–602, hier: 592 Anm. 10. Sicher falsch ist die Auffassung von G. Sauer, Die Messias-Erwartung nach Mt 21 in ihrem Rückbezug auf das Alte Testament als Frage an die Methode einer biblischen Theologie, in: M. Oeming und A. Graupner (Hg.), Altes Testament und christliche Verkündigung (FS A. H. J. Gunneweg) Stuttgart 1987, 81–94, in 21,9 handle es sich um das „Begrüßungswort des Volkes in Jerusalem“ (84) und in 21,10f schließe „Matthäus“ eine „kurze Reflexion über die Person Jesu an“ (85).

²³ Meist wird dies so verstanden, daß die Scharen, da sie nur von einem Propheten und nicht vom Sohn Davids reden, ebenfalls ihren Unglauben enthüllen. Doch sie sind ja die, die Jesus genau in diesem Augenblick als den „Sohn Davids“ bejubeln. Daher kann es hier nur um die Identifizierungsfrage gehen. So schon entschieden und überzeugend B. Weiss (KeK) Göttingen 1898, 359. Tiefere, von Mt beabsichtigte und auf ganze Komplexe der bisherigen Evangeliumserzählung zurückgreifende Konnotationen, wie sie Trilling, Einzug (s.o. Anm. 3) 305f, annimmt, sind dadurch natürlich nicht ausgeschlossen.

Jerusalem, sein Einstimmen in das „Hosanna“ der Scharen. Es bleibt aus. Sach 9,9 ist der Tochter Zion „gesagt“ worden, doch diese antwortet nicht wirklich. Deshalb handelt der, der den Einzug in Gang gesetzt hat, selber weiter. Die weitere Handlung – im Tempel – bewirkt, daß nun die Reaktion kommt, aber als sich gabelnde.

Die im Tempel Geschäfte Treibenden reagieren gar nicht. Sie verschwinden wortlos von der Szene.²⁴ Die „Blinden und Lahmen“ lassen sich heilen, genau wie vorher die Blinden und Lahmen in Galiläa und noch kurz zuvor die Blinden in Jericho. Die „Kinder“ greifen die Akklamation der einziehenden Scharen auf oder führen sie fort. Die offiziellen Repräsentanten, die „Oberpriester und Schriftgelehrten“, gehen auf Distanz. Handeltreibende, Blinde und Lahme, Kinder, Oberpriester und Schriftgelehrte – sie alle befinden sich in Jerusalem, im Tempel, sie alle stehen für die „Tochter Zion“. Doch sie reagieren verschieden.

Das Zitat aus Ps 8,3 am Ende der Einheit bestätigt die auseinanderlaufende Reaktion der „Tochter Zion“. Aus dem Munde von Kindern bereitet Gott sich schließlich jenes Lob, das ihm die ganze Tochter Zion hätte spenden sollen. In diesem Sinne gibt das Psalmzitat genau die Antwort auf die im ersten Zitat implizierte Anfrage an Jerusalem. Nicht die „Tochter Zion“, sondern nur die „Kinder“ lassen sich die Botschaft vom einziehenden König sagen.²⁵

Die fünf Zitate sind also mehr als nur Ornamente. Sie machen das, was vor sich geht, erst wirklich verständlich. Da sie so sehr aufeinander abgestimmt sind, bilden gerade sie den Beweis für die Einheit von „Einzug“ und „Tempelreinigung“ bei Mt. Wenn der Rücklauf dieses Schemas textlich wesentlich knapper ist als der Vorlauf, dann zeigt sich hieran einfach, wie die Dramatik sich zuspitzt. Die Funktion des Schemas

²⁴ Wichtig, daß bei Mt das Auftreten der „Oberpriester und Schriftgelehrten“ auf keine Weise an der Verjagung der Händler anknüpft, wie das in Mk 11,18 und wohl auch in Lk 19,47 der Fall ist. Das ja auch historisch Naheliegende, daß gerade der Anspruch Jesu auf das Verfügungsrecht über den Tempel die Feindschaft der Führungselite definitiv werden ließ, ist bei Mt durch die Zwischenschaltung von 21,14.15a zugunsten einer direkten Reaktion auf die Königsakklamation durch die Kinder beiseite geschoben.

²⁵ Der dargelegte Sachzusammenhang schließt natürlich nicht aus, daß es auch eine Assoziationsbrücke von Ps 118,26 („kommend unter Ausrufung des Namens *kyrios*“) zu Ps 8,2 („*kyrie*, unser *kyrios*, wie *thaumaston* ist dein Name auf der ganzen Erde“) gibt. Zu *thaumaston* vgl. Mt 21,15 *thauasia*. Hierzu vgl. M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew. The Speaker's Lectures in Biblical Studies 1969–71*, London ²1977, 413.

wäre verkannt, wenn man ihm zumutete, den Text in fünf gleichgroße Teile zu gliedern.

Im folgenden kann auf jeden Fall von Mt 21,1–17 als nachgewiesenermaßen abgerundeter und sinnvollerweise nicht weiter aufteilbarer Einheit ausgegangen werden. Was ist ihre Sinnspitze?

5. MT 21,12–14 ALS ZUSAMMENGEHÖRIGE AUSSAGE

Es hat sich schon ergeben, daß Jesu zeichenhaftes Handeln in der Einzugszerzählung seinen Höhepunkt mit der „Reinigung“ des Tempels erreicht. Doch ist dieser Höhepunkt textlich noch genauer zu definieren. Im Gegensatz zu Mk 11,15–17 und Lk 19,45f geht es nicht einfach um die Vertreibung derer, die im Tempel Geschäfte tätigen. Sofort schließt sich nämlich die Szene der hereindrängenden Blinden und Lahmen an, die Jesus heilt. Ist das eine neue, anschließende Handlung, oder bildet es mit dem Hinauswurf der bisherigen Tempelbenutzer eine Einheit?

a) Zunächst ein Blick vorwärts: Die Szene mit den Blinden und Lahmen wird, wie oben schon angedeutet, erzählerisch sauber von der Akklamation der Kinder getrennt gehalten. Die Szene wird erzählt, dann folgt als nächste Szene in 21,15 die Reaktion der Oberpriester und Schriftgelehrten auf sie und – jetzt wird wie nachholend und wie als selbstverständlich voraussetzend ein zweites Objekt eingeführt – auf die Akklamation der Kinder. Eigentlich „erzählt“ hatte Mt den Kinderjubiläum gar nicht. Oder besser: Er hatte ihn erzählt, aber in der Gestalt des Hosannarufens der einziehenden Scharen. Es muß für Mt wichtig sein, daß vom Leser an dieser Stelle das Hereinströmen der Blinden und Lahmen und deren Heilung als zunächst in sich stehender Vorgang wahrgenommen wird.

b) Weshalb, das wird deutlich, wenn man die Beziehungen von 21,14 zu 21,12f untersucht. Zunächst zeigen sich semantische Entsprechungen zwischen 21,12 und 21,14:

12: Jesus warf hinaus	+	Jesus stieß Tische und Stände um
14: Kranke traten herzu	+	Jesus heilte die Kranken

Die einen wirft er also hinaus, die anderen traten herzu. Das Gestell der einen wird zerstört, der zerstörte Leib der andern wird aufgebaut. 21,14

ist offenbar als spiegelbildliche und positive Entsprechung zur „Tempelreinigung“ formuliert.²⁶

c) Zwischen den beiden Versen steht das Schriftzitat. Es ist aus zwei Prophetentexten zusammengesetzt. Zwischen diesen und den beiden erzählenden Versen davor und dahinter herrscht eine höchst subtile Zuordnung:

12		Hinauswurf der Geldorientierten	A	
13	Jes 56,7	„Haus des Gebets“		B'
	Jer 7,11	„Räuberhöhle“		A'
14		Herzutreten der Kranken	B	

Das Jeremiazitat begründet Jesu Handeln von 21,12.²⁷ Auch das Jesajazitat entspricht dem Geschehen von 21,14. Denn es stammt aus einem Kontext, der vom Zutritt bisher verfehmter „Fremder“ zum Tempel handelt, und es gab zur Zeit Jesu eine Tradition, die den „Blinden und Lahmen“ den Zutritt zum Heiligum verwehrte.²⁸

Die sorgfältige Komposition zeigt, daß der Herauswurf der einen und das Eintreten und Geheiltwerden der andern wie zwei Seiten einer und derselben Sache erscheinen sollen.

²⁶ Richtig, wenn auch zu psychologisierend O. Holtzmann, Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt, I, Gießen 1926, 185: Mt habe „das Bedürfnis, ein positives Handeln Jesu dieser Negation des Vorhandenen entgegenzustellen“.

²⁷ Eine Räuberhöhle ist nicht der Ort von Raub und Gewalttat, sondern der Ort, wo man die geraubten Werte sammelt und häuft, um sie sicherzustellen. So richtig Th. Zahn (KNT) Leipzig 1903, 614. Zum Tempel als „Bank“ („the keystone of the Judean economy“) vgl. N. Q. Hamilton, Temple Cleansing and Temple Bank: JBL 83 (1964) 365–372.

²⁸ Den Zusammenhang von Mt 21,14 mit 2 Sam 5,8 LXX hat als erster herausgearbeitet H. Windisch, Kleine Beiträge zur evangelischen Überlieferung: ZNW 18 (1917/18) 73–83. Das einschlägige Material aus Qumran listet z.B. Gundry (s.o. Anm. 17) 413 auf. In dem Zusammenhang könnte auch Lev 21,18 eine Rolle gespielt haben. Dort steht *ou proseleysetai*, vgl. Mt 21,14 *proselton*. – Gilt der Bezug auf 2 Sam 8,5 LXX, dann kommen Jes 56,7 und Mt 21,14 darin überein, daß marginalisierten Gruppen, denen bisher der Zutritt zum Heiligtum verwehrt war, dieser nun zugesprochen wird. Die gegenüber Mk auffallende Auslassung von „für alle Völker“ aus dem Text von Jes 56,7 durch Mt erklärt sich am ehesten dadurch, daß er es hier für eine innerisraelitische Randgruppe benutzt – vom Duktus des zitierten Textes her durchaus nicht illegitimerweise. Bei Mk dagegen ist in diesem Augenblick Israel im Feigenbaum schon am Ende, und der Blick richtet sich auf die Völker. In Mt 21,1–17 ist noch keine definitive Entscheidung Israels gegen seinen Messias gefallen, so ist auch das Thema „Völker“ noch nicht am Platz.

d) Deshalb ist es kaum sachgemäß, bei Mt von einer „Tempelreinigung“ zu sprechen. Schon für Mk und Lk ist der Ausdruck schief, denn „Reinigung“ läßt im alttestamentlichen und makkabäischen Traditionszusammenhang eher an Beseitigung nichtjehowistischer Kultobjekte und Rituale denken als an das, was Jesus getan hat. Doch bei Mt ist das Wort „Reinigung“ noch weniger angebracht. Mt 21,12–14 schildert – die nun folgende Formulierung ist ein täppischer Versuch – den „eschatologischen Austausch der Tempelgemeinde“. Die, die mit dem Geld hantieren, verschwinden, die Marginalisierten der Gesellschaft, konkret auftretend als die Blinden und Lahmen, kommen. Es sind die Armen, doch bleiben sie nicht die Armen. Denn sie werden geheilt und damit auch im alten Sinn tempelfähig gemacht. Davids Wort, das sie von Gottes Ort ausschließt, wird vom „Sohn Davids“ widerlegt und bleibt doch durch die wunderbaren Heilungen zugleich gültig.

Oft wird aus dem Unterschied des Hosannarufs zwischen Mk 11,9f und Mt 21,9.15²⁹ geschlossen, bei Mt liege eine christologische Engführung vor, während es Mk um den Anbruch der vollen messianischen Gesellschaft gehe. Wohl sei „der Einziehende der Sohn Davids – aber von der *basileia* Davids“ sei „nicht mehr die Rede“.³⁰ Zweifellos hat Mt stärkere christologische Akzente. Doch 21,12–14 zeigt, daß er die Aussage über die kommende messianische Gesellschaft nur an eine andere Stelle verlegt, sie narrativ darbietet und sie verstärkt und konkretisiert.

Der „Austausch der Tempelgemeinde“ führt die Erfüllung von Erwartungen herauf, die vor allem in den späten Teilen der Prophetenbücher und im Psalter geweckt wurden. Sie gehören in den Bereich dessen, was in der neueren Exegese meist als Anawim-Frömmigkeit bezeichnet wird.³¹

²⁹ Plus bei Mt: „Sohn Davids“; Minus bei Mt: „Gelobt sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt“.

³⁰ Zitat aus *H. Patsch*, Der Einzug in Jerusalem. Ein historischer Versuch: ZThK 68 (1971) 1–26, hier: 11.

³¹ Forschungsüberblick: *N. Lohfink*, Von der „Anawim-Partei“ zur „Kirche der Armen“. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der „Theologie der Befreiung“: Bib. 67 (1986) 153–176.

6. DIE PRÄSENZ DES MATTHÄISCHEN ANAWIM- WORTFELDES

Das Wortfeld der Anawim-Theologie ist in Mt 21,1–17 mehrfach repräsentiert. Es ist nötig, es als einziges Wortfeld zu erkennen, will man den vollen Zusammenhang und den entscheidenden Akzent des Textes wahrnehmen.

a) Die „Blinden und Lahmen“ haben mit dem „Evangelium an die Armen“ zu tun: vgl. 11,5, wo in der Antwort an den Täufer die „Blinden und Lahmen“ das Zitatmosaik aus Jesaja eröffnen, das „Evangelium an die Armen“ es abschließt und zusammenfaßt. Vor allem durch den im Hintergrund leitenden Text Jes 61,1–3 vermittelt, gehört das Wortpaar in den Zusammenhang mit den die Bergpredigt eröffnenden Seligrufen 5,3–12. Wen sie mit den angeredeten Armen und Verfolgten meinen, zeigt auch der narrative Kontext der Bergpredigt. Vor ihr steht ein Heilungs-Sammelbericht (4,23f),³² nach ihr folgt sofort die Serie von zehn Wundererzählungen (8–9). Die Kranken sind für Mt die Armen *par excellence*. In ihrer Heilung verwirklicht sich das Evangelium.

b) Ins Anawim-Wortfeld gehören aber auch die Wörter für „Kinder“ und „Kleine“.³³ Dies hat seine Basis schon in der Armentheologie des Jesajabuchs: vgl. Israel als *paidion* in Jes 46,3 LXX; 49,15, ferner die häufige Wiedergabe der Knechtbezeichnung für Israel durch *pais* in Jes 40–55 LXX. Auch bei Mt spielen entsprechend die Wörter *pais* (so dann 21,15) und *paidion* eine wichtige Rolle. Doch in Mt 21,16 hat ein Synonym von *pais* und *paidion* Signalfunktion: *nēpios*. Dieses Wort weist unmittelbar zurück auf seinen einzigen bisherigen Beleg bei Mt. Er steht im hochwichtigen „Jubelruf“ Jesu: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du dies den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen (*nēpiois*) offenbart“ (11,25).

c) Zu dem in den Seligrufen aufgebauten Wortfeld für „Arme“ als Adressaten des „Evangeliums“ gehört durch 5,5³⁴ auch das Wort *prays*³⁵.

³² Nachdrücklich auf den Zusammenhang der Bergpredigt mit dem Sammelbericht hat hingewiesen G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt?: ThQ 163 (1983) 264–284, hier: 267–271.

³³ Hierzu H. Frankemölle, Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA NF 10), Münster ²1984, 185–188.

³⁴ Matthäische Erweiterung der bei Lk belegten Serie, in Anlehnung an Ps 37,11. Ps 37 ist eines der Hauptzeugnisse der „Armenfrömmigkeit“ in den Psalmen. Er war auch in Qumran entsprechend geschätzt.

Es wird schon in der christologischen Aussage 11,28–30 speziell auf Jesus als den messianischen Lehrer angewendet (11,29). Wenn in 21,5 das Zitat aus Sach 9,9 so zusammengestrichen ist, daß *prays* seine Aussage voll beherrscht, so wird mit Hilfe des dafür geeignetsten Schriftzitats die Armutstheologie auch in die Messias-Königsaussage hineingebracht. Dies war sicher schon das ursprüngliche Anliegen von Sach 9,9.³⁶

d) Es ist hinzuzufügen, daß auch der beim Hosannaruf benutzte Messias-titel „Sohn Davids“ durch Mt längst in diesen Zusammenhang hineingezogen worden ist. Er kommt mehrfach und offenbar wohlüberlegt in einer Perikopenserie, die „appears to be a deliberate pattern“,³⁷ vor, und

³⁵ *prays* heißt „sanft“ und impliziert gewaltfreies Handeln. Es geht auf eine Verhaltensweise, nicht auf einen negativen sozialen oder ökonomischen Status. Doch ist zu beachten, daß es in der griechischen Bibel ausschließlich *‘ani* und *‘anaw* übersetzt. So wird da, wo die Sprache von der LXX mitgeprägt ist, auch einiges an Konnotation von diesen hebräischen Wörtern und ihrem Kontext her mitschwingen. Die beiden Wörter sind schwer auseinanderzuhalten. Man muß auch immer mit *j-w*-Verlesungen rechnen. Die jetzt im MT vorhandene Aufteilung der beiden Wörter auf die Texte könnte sekundär sein. Dabei könnte der Versuch, *‘ani* mehr mit wirklicher Armut und Unterdrückung, *‘anaw* mehr mit demütiger Haltung zu verbinden, eine Rolle gespielt haben. Doch schwingen an jeder Stelle beide Aspekte mit, und nur der Kontext bestimmt den Akzent. Ausführlichste Analyse der Belege von *‘ani* und *‘anaw*, die in der LXX mit *prays* wiedergegeben werden: *F. Vattioni*, *Beatitudini – povertà – ricchezza*, Mailand 1966, 346–355.

³⁶ Nach *W. Rudolph*, *Sach* (KAT) Gütersloh 1976, 181, „haben wir hier erstmals den Versuch einer Kombination zwischen dem leidenden Gottesknecht und dem königlichen Messias“. In Sach 9,9 MT steht *‘ani*. Vermutlich spiritualisiert die gängige Auslegung, schon von den alten Übersetzungen getragen, etwas zu viel. Das mag mit der üblichen Deutung (oder gar Emendation) von *noša’* „(aus Elend) gerettet“ im Sinne von *mošia’* „rettend, siegreich, Retter“ zusammenhängen. Da 9,10 sofort von militärischer Abrüstung spricht und dabei dem Esel Pferde gegenüberstellt, dürfte auch der Esel, auf dem der König reitet, ein Zeichen messianischen Macht-Verzichts sein – was dann natürlich gerade die messianische Weise der Herrschaft ausmacht. Zu Sach 9,9f als Endpunkt einer messianologischen Aussagenentwicklung, die auf immer größere Machtlosigkeit des „Messias“ hinausläuft, vgl. *W. H. Schmidt*, *Die Ohnmacht des Messias*. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament: *KuD* 15 (1969) 18–34, hier: 28–30. Auch die spätere jüdische Deutung hat den auf einem Esel einreitenden Messias von Sach 9,9 stets als „armen“ Messias verstanden: vgl. *Billerbeck* I 842–844.

³⁷ *J. M. Gibbs*, *Purpose and Pattern in Matthew’s Use of the Title „Son of David“*: *NTS* 10 (1963/64) 446–464, hier: 446. Das im folgenden behandelte matthäische Aussagennetz, das vor allem auch am Terminus „Sohn Davids“ hängt, scheint *Sauer*, *Messias-Erwartung* (s. o. Anm. 22), entgangen zu sein, so daß er in der Akklamation der Scharen in 21,9 ein Zeugnis rein „politischer“ und „gängiger“

zwar, wie schon oft aufgefallen ist, nur im Zusammenhang mit Heilungen von Kranken: 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31. Außer bei 12,23 handelt es sich immer um die Anrede Jesu durch Heilungsuchende, meist Blinde.³⁸ In 12,23 ist es die Reaktion der Scharen auf die Heilung eines Besessenen, der blind und stumm war. Es ist dem Leser in Kapitel 21 also längst bewußt, daß da, wo der Titel „Sohn Davids“ ertönt, die Armen die Szene bestimmen.

e) Das gilt grundsätzlich: Im 21. Kapitel des Evangeliums ist dieses ganze Wortfeld durch ein breites System vielfältig miteinander vernetzter Texte längst voll aufgebaut, soweit es dem Leser nicht schon sowieso von woanders her präsent war und nur neuerlich evoziert werden mußte. So mögen dem heutigen Leser, wenn er den Text schnell anliest, einige Stichworte sehr disparat klingen – etwa, daß statt der „Scharen“ jetzt „Kinder“ akklamieren, daß die „Sanftmut“ des Königs etwas mit Heilung von „Blinden und Lahmen“ zu tun hat. Beim ursprünglich angezielten Leser war dieser Effekt nicht zu erwarten. Ihm wurde vom Text her nicht nur klar, daß hier der Messias König in seine Stadt und seinen Tempel einzieht, sondern zugleich, daß dieser Einzug der Einzug eines armen Messias zusammen mit seinen Armen und für seine Armen war.

Dieser Messias der Armen wurde beim Einzug in seine Stadt nicht von ganz Zion akzeptiert, nur von den Armen. Welchen Ort hat dieses Ereignis im Gesamtdrama, das im Mt-Evangelium geschildert wird?

Messias-Erwartung sieht, das in dem vorauslaufenden Zitat aus Sach 9,9 eine „ganz starke Korrektur“ erfahre (86). Wenn die Dinge bei Mt so einfach lägen, könnte Mt unmöglich seinen Jesus in 21,16 die Akklamation der Kinder verteidigen lassen. Vgl. auch *D. C. Duling*, *The Therapeutic Son of David. An Element in Matthew's Christological Apologetic*: NTS 24 (1978) 392–410.

³⁸ Es handelt sich um „persons who in the eyes of the contemporary society count for nothing“: *Kingsbury*, *Title* (s.o. Anm. 22) 598. „It is precisely such ‚no-accounts‘ as these persons who are the ones in Israel who correctly perceive that Jesus is the Son of David“: ebd. 599. – Daß der Messias Titel „Sohn Davids“ sich nur mit einer der drei Tätigkeiten, die Jesus nach Mt 4,23 ausübt (Lehre, Proklamation des Evangeliums, Heilung), verbindet, mag auch daran liegen, daß er schon vorgängig zu Jesu Auftreten darauf zugespitzt gewesen sein könnte: Salomo, gewissermaßen der urbildliche „Sohn Davids“, galt als speziell durch Herrschaft über die bösen Geister und damit auch durch Heilungsgabe ausgezeichnet. Vgl. die Belege bei *K. Berger*, *Zum Problem der Messianität Jesu*: ZThK 71 (1974) 1–30, hier: 4f.

7. DIE ABLEHNUNG DES „ARMEN MESSIAS“ VORHER UND NACHHER

Der Erzähler gibt keinen Hinweis, warum die Oberpriester und Schriftgelehrten auf die Akklamation der Kinder negativ reagieren. Ist es deshalb, weil der Messias als *armer* Messias einzieht? Oder deshalb, weil überhaupt ein Messias einzieht? Wir bekommen es hier weder gesagt noch angedeutet.

Der Leser des Evangeliums, wenn er an dieser Stelle angekommen ist, weiß allerdings zumindest, daß der Vorgang eine Vorgeschichte hat, in der immer wieder neben dem Bekenntnis von Armen zum Sohn Davids und der gefragten Zustimmung der „Scharen“ die Ablehnung der das Volk führenden Gruppen steht. Die Ereignisse von Mt 21,1–17 sind der Höhepunkt dieser Geschichte, und sofort dahinter kippt sie dann dramatisch um.³⁹

a) Sieht man von Schriftziten⁴⁰ und Titeln⁴¹ ab, dann steht *laos*, der Terminus für das Bundesvolk, vom Beginn des Auftretens Jesu bis zu Mt 27,26, wo die Entscheidung über ihn definitiv gefallen ist, nur dreimal. Zunächst ganz am Anfang in 4,23, wo Jesus seine heilende Tätigkeit allen Krankheiten des ganzen *laos* zuwendet, also auf ganz Israel zugeht. Dann erst wieder in 26,5, im Zusammenhang des Festnahme- und Tötungsbeschlusses der höchsten Autoritäten des Volkes. Sie wollen vermeiden, daß Jesus am oder bei dem „Fest“ ergriffen wird, damit es keinen Tumult oder Aufruhr gebe *en tō laō*. Es geht hier zwar nur um das am Fest teilnehmende Israel. Aber eben die Festteilnehmer stehen für das ganze Volk, und das Auftauchen des Terminus an dieser Stelle – übrigens in assoziativem Anschluß an den Titel der Beschließenden in 26,3 – bereitet darauf vor, daß nun bald das ganze Volk handeln wird. Dies geschieht im dritten Beleg in 27,25, wo der *laos* die Entscheidung gegen Jesus auf sich nimmt. Zwischen 4,23 und 26,3 handeln verschiedene Gruppen aus Israel neben-, mit- und gegeneinander, und offensichtlich wird deshalb dann, wenn es

³⁹ Ich halte die ausgezeichnete Analyse des von Mt im Zusammenhang mit den Termini *ochlos* und *hyios David* entworfenen Ereigniszusammenhangs durch Gibbs, Purpose (s.o. Anm. 37), für unwiderlegt, auch nicht durch Suhl, Davidssohn (s.o. Anm. 22), oder Kingsbury, Title (s.o. Anm. 22). Der entscheidende Fehler bei Kingsbury liegt in der Interpretation von Mt 21,11, wo nach ihm die *ochloi* Jesus nicht wirklich als „Sohn Davids“ bekennen. Im folgenden folge ich im wesentlichen Gibbs.

⁴⁰ Mt 4,16; 13,15.

⁴¹ Mt 21,23; 26,3,47; 27,1.

um die Massen geht, von Mt systematisch ein anderes Wort verwendet: *bo ochlos* oder *hoi ochloi*.⁴²

b) In der Heilungsgeschichte 9,27–31 bekennen zwei Blinde Jesus als den „Sohn Davids“ und werden geheilt. Es ist das erste Bekenntnis zum „Sohn Davids“ in Mt. Unmittelbar schließt sich die letzte Geschichte des Wunderzyklus an: In 9,32f heilt Jesus einen Menschen, der stumm und besessen war. Darauf folgt die erste wörtliche Rede der *ochloi* in Mt: „So etwas ist noch nie gesehen worden in Israel!“ Sofort reagieren die Pharisäer: „Durch der Dämonen Anführer treibt er die Dämonen aus“ (9,34). Bisher hatten die Schriftgelehrten und Pharisäer nur innerlich abgelehnt (9,3) oder eine Frage formuliert (9,11). Hier wird zum erstenmal Position bezogen, während die *ochloi* noch am reinen Staunen sind.

c) Die nächste wörtliche Rede der *ochloi* schließt sich an die Heilung eines Besessenen, der blind und stumm war, an. Nun fragen sie sich, ob Jesus nicht vielleicht der „Sohn Davids“ sei (12,23). Sofort reagieren die Pharisäer, nun gegen den Namen „David“ einen anderen Namen setzend: „Er treibt die Dämonen nicht anders aus als durch Beelzebul, der Dämonen Anführer“ (12,24). Die Spannung ist vergrößert.

d) In der nächsten Verknotung dieses Geschichtennetzes ist die Reihenfolge umgekehrt. Die Initiative liegt jetzt bei den Pharisäern. In 15,1 kommen Pharisäer und Schriftgelehrte aus Jerusalem und stellen Jesus zur Rede. Jesus zieht sich in 15,21 zurück an den Rand des Gebietes Israels, gegen Tyrus und Sidon. Dort sucht ihn eine „Kanaanäerin“ auf und bringt ihn dazu, ihre Tochter zu heilen. Sie bekennt ihn als „Sohn Davids“ (15,22). Sofort gibt es dann am See wieder viele Heilungen, und die *ochloi* verwundern sich und „preisen den Gott Israels“ (15,31). In einem Einzelfall deutet sich schon an, was dann nach Jesu Verwerfung eintreten wird: daß die Heiden Jesus als den Messias Israels annehmen. Doch dies tritt hier noch nicht ein. Vielmehr finden sich die *ochloi* dann doch in positiver Haltung, obwohl sie ihn noch nicht als das bekennen, was sie schon vorher erwogen haben, als den „Sohn Davids“.

e) Dies geschieht erst in Mt 21. „There is a certain climax.“⁴³ Im Rahmen des hier untersuchten Erzählungsnetzes gehört die Blindenheilung bei Jericho, die unmittelbar vorangeht, dazu (20,29–34). Die Blinden rufen, wie in 9,27–31, Jesus als „Sohn Davids“ an (20,30.31), er heilt sie, und sie werden einerseits seine Jünger, andererseits gehen sie ebendabei in den *ochloi* auf, die mit ihm ziehen und in Jerusalem mit ihm einziehen

⁴² Gut erhoben bei *Subl*, Davidssohn (s.o. Anm. 22) 77–79.

⁴³ S. *Van Tilborg*, *The Jewish Leaders in Matthew*, Leiden 1972, 158.

werden.⁴⁴ Diese proklamieren ihn nun endlich (wörtliche Rede!) beim Einzug als den „Sohn Davids“ (21,8f). Nochmals werden Kranke geheilt, und die Jesus Proklamierenden werden nun mit einem Terminus aus dem Wortfeld der Armut bezeichnet (21,15 „Kinder“). Die schon zu erwartende negative Reaktion der „Oberpriester und Schriftgelehrten“ schließt sich an. So sind an diesem Punkt der Geschichte die *ochloi* zum Messiasbekenntnis gekommen. Doch nicht die „Tochter Zion“. Der Höhepunkt ist erreicht, doch nun kippt alles um. Jesus läßt seine Gegner stehen und geht weg.

f) In dem, was folgt, wird die ablehnende Haltung der Führer des Volkes die Scharen wieder zu sich hinüberziehen. Dies wird um so leichter möglich sein, als Jesus den Titel „Sohn Davids“ nun auf seine Tiefe hin entfaltet – die des „Sohnes Gottes“. Das wird öffentlich deutlich in Mt 22,41–46. Am Ende steht die in 27,20–26 öffentlich zutage tretende Einigung des ganzen Volkes auf der Seite der Ablehnung Jesu. Doch dieser Vorgang ist hier nicht mehr weiter zu verfolgen.

8. HERMENEUTISCHE NACHGEDANKEN

Gegenüber Mk und Lk ist wichtig, daß bei Mt in der Einzugserzählung die Würfel noch nicht gefallen sind und nachher das Ringen um das Volk noch weitergeht. Wegen der dann doch eintretenden Ablehnung Jesu durch das ganze Volk ergibt sich als letzte Wende des Evangeliums das, was die Begegnung mit der Kanaanäerin in dem uns interessierenden Geschichtenzusammenhang schon vorentworfen hatte: die Wendung zu den Völkern, die Kirche, in die die Völker aus allen Himmelsrichtungen einströmen (Mt 28,16–20).⁴⁵ Insofern ist der Einzug des armen Messias

⁴⁴ *ekolouthēsan autō* ist mehrdeutig. Einerseits erinnert die knappe Formulierung ebenso wie einige Züge der ganzen Geschichte an Erzählungen von Jüngerberufungen, andererseits ist sicher gemeint, daß sie mit ihm und den ihn begleitenden *ochloi* den „Weg“ zogen, wie Mk 10,52 ausdrücklich sagt. Sie mischen sich als Arme und als so etwas wie Jünger in die *ochloi* hinein und machen diese gewissermaßen armenhaft und jüngermäßig. Das mag erklären, wieso die *ochloi* dann in Jerusalem zum Messiasbekenntnis fähig sind.

⁴⁵ Eine eigene Untersuchung wäre noch der Bezug von Mt 21,1–17 zu Mt 1 – 2 wert. Sie kann hier nicht mehr geleistet werden. Zu achten wäre auf Stichworte wie „Sohn Davids“, „Oberpriester und Schriftgelehrte“, „Kinder“. Hinweise finden sich etwa bei M. J. Lagrange (EB) Paris ⁶1941, 403; D. M. Stanley, *Etudes matthéennes: L'entrée messianique à Jérusalem: ScEc 6* (1954) 93–106, hier: 97; W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums* (BWANT 88) Stuttgart 1969, 125.

mit seinen Armen aus Israel in seine Stadt und seinen Tempel ein Ereignis in einer Geschichte der Vergangenheit, wenn auch der Höhe- und Umschlagspunkt dieser Geschichte. Doch folgen aus der Anlage der Geschichte und ihrer narrativen Vernetzung mit dem ganzen Evangelium wohl noch zwei Dinge:

a) Israel war nahe dabei, seinen Messias anzunehmen, und zwar so, wie er kam: als Messias der Armen. Die Grenze zwischen Ja und Nein war messerscharf. Es wäre völlig falsch zu sagen, ganz Israel sei von Anfang an radikal gegen diesen Messias gewesen.⁴⁶ Daher muß auch für die Zukunft damit gerechnet werden, daß diese schmale Grenze wieder nach der anderen Seite hin überschritten wird. Mt ist also in dem ihm oft vorgeworfenen Antijudaismus wesentlich differenzierter, als man zunächst meinen möchte.

b) Was zunächst Geschehen zwischen Jesus und Israel war, hat natürlich für alle, die die Bergpredigt Jesu jetzt als seine *ekklesia* anspricht, zugleich typologischen Charakter. Das heißt: was hier als Drama in Israel spielte, zeigt, was immer auch als Drama in der Christenheit spielen kann, wenn auch – nach Mt 16,18 – niemals bis zur Verwerfung des Christus auch durch sein ganzes neues Volk. Auch die Kirche ist Tochter Zion, der durch die einziehenden Armen etwas gesagt werden soll, und auch an sie ergeht die Frage, ob sie in die Akklamation der Armen einzustimmen bereit ist oder sich einen andersartigen „Sohn Davids“ wünscht.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. G. Lohfink, Jesus und die Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 3. Traktat Kirche (Freiburg 1986) 49–96, hier: 54f.

⁴⁷ Für kritische Lektüre des Manuskripts und Rat in Einzelfragen danke ich Johannes Beutler, Georg Braulik und meinem Bruder Gerhard Lohfink.