

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Rainer Kampling (ed.), „Dies ist das Buch ...“ *Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher’s layout or pagination.

Original publication:

Söding, Thomas

„Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe“ (Mt 28,20). Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums

in: Rainer Kampling (ed.), „Dies ist das Buch ...“ *Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*, pp. 21–48

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Rainer Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“ *Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Söding, Thomas

„Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe“ (Mt 28,20). Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums

in: Rainer Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“ *Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*, S. 21–48

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

„Lehret sie, alles zu halten,
was ich euch aufgetragen habe“ (Mt 20,20).

Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums

Thomas Söding

1. Matthäus im Kanon

*Hubert Frankemölle*¹ hat die Matthäusexegese zu einem Hauptthema seiner Arbeit gemacht.² Er hat die Ekklesiologie wie die Christologie thematisiert, sich aber auch in seinen Reflexionen zur einer christlichen Theologie des Gesetzes³, der Verheißung und Erfüllung, des Gottesvolkes und der Kirche⁴, der Heiligen Schrift Israels⁵ und den beiden Testamente⁶ stark von seiner Matthäusexegese

¹ In meinem ersten Semester in Münster (WS 1974/75) hatte ich das Glück – übrigens zusammen mit dem Herausgeber – im „Grundkurs“ von Hubert Frankemölle am Beispiel der Jesusfrage (vgl. *Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen*, Mainz 1975; *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Stuttgart 2003) in das Studium der Katholischen Theologie und speziell der neutestamentlichen Exegese eingeführt zu werden. Als ich zu Beginn des Hauptstudiums gleichfalls bei Frankemölle über Gleichnisse Jesu meinen ersten Hauptseminarschein (vgl. *In Gleichnissen Gott erfahren*, Stuttgart 1977) erwarb, verbanden unnötige nihil-obstat-Turbulenzen die Studenten etwas enger als üblich mit ihrem Dozenten. Seitdem darf ich mich wohlwollend kritischer Aufmerksamkeit durch den Adressaten dieses Buches erfreuen, für die ich mich – mit einem Beitrag freundlicher Kritik – herzlich bedanke.

² Es stechen hervor die – redaktionsgeschichtlich bestimmte – Dissertation: *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus* (NTA 10), Münster ²1984 (¹1974) sowie der zweibändige Kommentar, der die Perspektive der Leser zu öffnen versucht: *Matthäuskommentar I-II*, Düsseldorf 1994.1997. Im Folgenden soll die matthäische Sicht (also die *intentio auctoris*) als Basis der *receptio lectoris*, wie sie sich eminent im Kanonisierungsprozess darstellt, untersucht werden.

³ Jüngst: *Juden und Christen müssen sich gemeinsam für den Frieden einsetzen*, in: R. Kampling – M. Weinrich (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, München 2003, 188-195; .

⁴ Vgl. *H. Frankemölle (Hg.)*, *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn 2001.

⁵ Vgl. *H. Frankemölle*, *Die heiligen Schriften der Juden und die Christologie*, in: Ch. Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“*, Stuttgart 2003, 37-50.

beeinflussen lassen⁷. Die Frage nach der Geltung matthäischer Theologie, die dadurch aufgeworfen wird⁸, kann eine Antwort finden, wenn das Matthäusevangelium im Rahmen des Kanons betrachtet wird.⁹ Der *canonical approach* wird zwar häufig in einer Weise betrieben, die traditionsgeschichtliche Analysen in den Hintergrund treten lässt. Aber das ist inkonsequent, weil der biblische Kanon die Spuren seiner Entstehungsgeschichte deutlich sichtbar an sich trägt und eine Offenbarung bezeugt, deren Geschichte ihr wesentlich ist.¹⁰ Eine Brücke zwischen „historisch-kritischer“, literaturwissenschaftlicher und kanonischer Exegese wird konstruiert, wenn die Kanonbildung als Rezeption gedeutet wird und die Exegese auf die Textsignale achtet, die den kanonischen Leseprozess gesteuert haben.

Auf Matthäus richtet sich besonderes Interesse. Weithin gilt er der Alten Kirche als ältester Evangelist.¹¹ Sein Buch hat – neben Johannes – bis in die Neuzeit hinein die meisten Kommentare hervorgerufen hat und die meisten Leseordnungen beherrscht. Seine Bergpredigt galt und gilt als *das* Kompendium des wahren Christseins.¹² Seine Theologie der Gerechtigkeit

⁶ Vgl. H. Frankemölle, Das Neue Testament als Kommentar? Möglichkeiten und Grenzen einer hermeneutischen These aus der Sicht eines Neutestamentlers, in F.-L. Hossfeld (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg - Basel - Wien 2001, 200-278. – Die Reserve gegenüber der Kennzeichnung des Neuen Testaments als „Kommentar“ zum Alten halte ich für berechtigt, nicht aber die Reserve gegenüber „Biblischer Theologie“, weil es weder das „Alte“ noch das „Neue“ Testament in urchristlicher Zeit gebe. Freilich bleibt der Begriff biblischer Theologie kontrovers zu bestimmen; weder dürfte das Frühjudentum noch die pagane Religiosität ausgeblendet werden; vgl. meinen Beitrag: *Entwürfe Biblischer Theologie in der Gegenwart. Eine neutestamentliche Standortbestimmung*, in: H. Hübner - B. Jaspert (Hg.), *Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart* (BThSt 38), Neukirchen-Vluyn 1999, 41-103.

⁷ Wichtige Studien sind zusammenfasst in: *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte* (BBB 116), Bodenheim 1998.

⁸ Die Bindung des Credo an die Bibel und speziell an das Neue Testament hermeneutisch und theologisch fruchtbar zu machen, ist das Interesse von H. Frankemölle, *Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credo*.

⁹ H. Frankemölle hat der Exegese besondere Impulse dadurch gegeben, dass die die Textpragmatik methodisch ins Spiel gebracht hat: *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983.

¹⁰ Vgl. Th. Söding, *Der Kanon des Alten und Neuen Testaments*, in: J. Auwers - H.J. de Jonge (ed.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXXIII), Leuven 2003, LVII-LXXXVIII.

¹¹ Epiphanius hat dem den schönen Sinn abgefunden, dass der erste Evangelist ein begnadigter Sünder hat sein müssen, „damit er nicht nur mit dem Wort überzeuge, sondern auch mit seinem Leben das Evangelium verkünde“ (haer. 51,5,2f).

¹² Ambrosius fragt: „Wer nämlich hätte mit höherem moralischen Sinn die einzelnen Lebensregeln für den Menschen erforscht und uns herausgegeben als der hl. Matthäus?“ (in Luc. prol. 3).

schlägt den Bogen zu einem Hauptthema der alttestamentlichen Theologie und ermöglicht eine Vermittlung bis tief in die kirchlichen und gesellschaftlichen Sozialordnungen hinein. Seine Christologie der Gottessohnschaft Jesu kann sich mit derjenigen des Paulus und Johannes messen. Matthäus hat der Kirche missionarische Impulse gegeben und diakonisches Engagement vermittelt; er hat ihre Katechese auf die Basis der Lehre Jesu gestellt. Es war die hohe theologische Wertschätzung des Matthäus, die seine Kanonisierung befördert hat¹³, so wie umgekehrt die Kanonisierung die herausragende Bedeutung des Matthäusevangeliums für die theologische und historische Identitätsbildung der Kirche unterstützt hat.

Selbstverständlich konnte Marcion Matthäus nicht gelten lassen. Aber für die orthodoxe Kirche war er, den man als den Apostel Matthäus zu erkennen glaubte, neben Paulus und Johannes, seinen angeblich großen Konkurrenten, der wichtigste Anwalt, an der differenzierten Einheit beider Testamente festzuhalten, an der Verwurzelung der Kirche im Judentum, an der Gesetzestreue Jesu, an der Erfüllung der Verheißungen durch Jesus und an der Gesetzeserfüllung durch die Christen, gleichzeitig aber am voll entfalteten Christusbekenntnis, an der essentiellen Verbindung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn, an der inneren Einheit der Basileia-Theologie und der Christologie.

In allen Kanonlisten und Handschriften des Neuen Testaments stehen die Evangelien am Anfang, in allen führt Matthäus die Reihe der Evangelien an.¹⁴ Dies ist nicht das Ergebnis einer zentral gesteuerten Uniformisierung urchristlicher Literatur, sondern einer kanonischen Lektüre, wie sie in der Alten Kirche mehrheitsfähig geworden ist.

2. Die Verwurzelung in der Heiligen Schrift Israels

Clemens Alexandrinus zeigt sich (laut Eus., h.e. VI 14,5ff) überzeugt, dass zuerst jene Evangelien geschrieben worden seien, die einen Stammbaum Jesu haben. Origenes bringt den Beginn des Matthäusevangeliums damit zusammen,

¹³ Von untergeordneter Bedeutung ist hingegen die – angenommene – direkte apostolische Verfasserschaft. Denn das Johannesevangelium, das auch als unmittelbar apostolisch galt, findet sich typischerweise (erst) an vierter Stelle. Die beiden Ausnahmen, die (in dieser Reihenfolge) Matthäus und Johannes an die Spitze rücken, der Codex Bezae Cantabrigiensis (05) und der Codex Washingtonianus (032), bestätigen die Regel.

¹⁴ Theoretisch hätte – wegen 1,1 – nur Johannes ein Konkurrent sein können; aber das Wissen der Alten Kirche über die (relativ) späte Entstehung und ihr Urteil über den besonders tiefen geistlichen Sinn hat zu seiner Schlussstellung im Vierevangelienkanon geführt. Markus hat zwar gleichfalls, wenngleich mit anderem Sinn, das Zauberwort „Anfang“, aber z.B. kein Kindheitsevangelium. Lukas weist mit 1,1-4 selbst auf Vorgänger hin (auch wenn die Alte Kirche weniger z.B. an Markus gedacht hat).

dass der Evangelist „für Hebräer schreibt, die den aus Abraham und David erwarten“ (comm. in Joh I 4,22). Ambrosiaster urteilt, das viergestaltige Evangelium habe mit Matthäus beginnen müssen, weil „er den Anfang mit der Verheißung selbst gemacht hat, d.h. bei Abraham, dem die Verheißung der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus gemacht worden war“ (quaest. 4).

Zusammen mit den Eröffnungsworten βίβλος γενέσεως hat die Genealogie, mit der die Jesusgeschichte beginnt (1,2-17), eine Rolle gespielt, dass Matthäus die Spitzenstellung im Neuen Testament innehat. Innerhalb des Evangeliums wird die Bedeutung des „Stammbaums“ Jesu durch die intensive Schriftrezeption unterstrichen.

a) Die Genealogie Jesu

Ausgehend von alttestamentlichen Gattungsmustern, ist die Genealogie eine kurzgefasste Geschichte Israels von Abraham bis Jesus.¹⁵ Der Dreitakt von je vierzehn Generationen weist auf die Vorsehung Gottes, der die Geschichte Israels nach seinem Plan lenkt. Die Nennung der vier Frauen (Rahab, Rut, Tamar, Frau des Urija), die unter so vielen zeugenden Männern besonders auffallen, erinnert an die geheimnisvollen Wege, die Gott geht, um seinem Willen Geltung zu verschaffen, und verweisen – hintergründig gebrochen – auf die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria als Angelpunkt der Heilsgeschichte (1,18-23). Während die Genealogie bei Lukas die Linie des Menschen Jesus bis zurück zu Adam und Gott verfolgt, betont Matthäus die Verwurzelung Jesu in der Heilsgeschichte Israels. Origenes, der die Unterschiede zu Lukas genau beobachtet, erklärt, Jesus habe „aus dem Geschlechte Salomos ... geboren werden“ wollen (wobei er Röm 1,3f im Sinn gehabt haben dürfte), akzentuiert aber nicht die Heilsgeschichte, sondern die Sündengeschichte Israels, an der Jesus, um die Schuld zu vergeben, Anteil genommen habe (comm. in Luc. XXVIII). Augustinus leitet aus der matthäischen Genealogie ab, der Erste Evangelist habe „die Inkarnation des Herrn gemäß königlicher Abkunft“ darstellen wollen (cons. ev. I 2,4).

Durch die Genealogie erklärt sich, dass und wie Jesus „Sohn Davids, Sohn Abrahams“ ist (1,1). Diese Einführung ist programmatisch. Matthäus, der eine ausgesprochen „hohe“ Christologie vertritt, die im „Immanuel“-Titel gipfelt (Mt 1,23)¹⁶, führt Jesus nicht mit einem der signifikanten Hoheitstitel urchristlicher Credoformeln ein, sondern mit dem Ausweis seiner geschichtlichen Verwurzelung in Israel. Dass sie nicht ohne messianische

¹⁵ H. Frankemölle (Mt I 136f) verweist als Vorbild auf 1Chron 1-9.

¹⁶ Zu Recht akzentuiert von H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche 7-83. Vgl. jetzt auch D.D. Kupp, Matthew's Emmanuel Divine Presence and God's People in the First Gospel (SNTSMS 90), Cambridge 1996.

Konnotationen ist, stimmt zur matthäischen Christologie, die durch die Genealogie und die mit ihr verbundene Geburtsverheißungsgeschichte durch und durch jüdisch-christologisch bestimmt ist.

Die Genealogie dürfte der wesentliche Grund für die Kopfstellung des Matthäus im Neuen Testament resp. vorab in den Vier-Evangelien-Sammlungen sein. Die Alte Kirche hat freilich in ihrer Lektüre das Menschsein Jesu betont gefunden; Irenäus führt das Evangelisten-Symbol, das den Menschen für Matthäus vorsieht, auf die menschliche Form des Evangeliums zurück, für die 1,1 und 1,18 angeführt werden (haer. 3,11,11.18).¹⁷ Das Judesein Jesu ist selbstverständlich vorausgesetzt. So wie das „Alte Testament“¹⁸, weitgehend in Form der Septuaginta, vom Urchristentum rezipiert und konstituiert¹⁹ worden ist, mit der Prophetie endet und speziell mit der Ankündigung des Elija redivivus durch Maleachi, so beginnt das „Neue“ durch Matthäus mit einer Rekapitulation der Geschichte Israels qua Verheißungsgeschichte. Ohne diese Geschichte könnte Jesus gar nicht verstanden werden. Matthäus gibt mit seiner Genealogie die kanonische Leseanweisung, (anachronistisch formuliert) erst das „Alte“ und dann das „Neue Testament“ zu lesen. Gleichzeitig fasst er mit seiner Chronologie die Geschichte Israels aber aus einem dezidiert christologischen Interesse und einem christologischen Blickwinkel zusammen. Matthäus ist, so wie er das „Alte Testament“ als Voraussetzung der Jesusgeschichte gesichert hat, auch der Verfechter einer *interpretatio Christiana*.

b) Die Schriftzitate

Die matthäische Schrifthermeneutik, die in der Genealogie aufscheint, vermittelt sich den charakteristischen Reflexionszitate, die das Erste Evangelium besonders kennzeichnen. Häufig werden sie heute kritisch betrachtet: weil Israels Schrift christlich vereinnahmt und der Ursprungssinn verfälscht werde.²⁰ Das weist auf ein großes fundamentalhermeneutisches

¹⁷ Anthropologisch deutet die Genealogie Jesu nach Matthäus auch Origenes, comm. in Luc. XXIX.

¹⁸ H. Frankemölle liebt die Bezeichnung nicht, weil sie jünger als die neutestamentlichen Schriften sei und ein „Neues Testament“ ja noch gar nicht bestehe: Mt I 53-59. Sie ist aber theologisch aussagekräftiger und eindeutiger als die von E. Zenger vorgeschlagene „Erstes Testament“ (Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991 u.ö.), da sie die unauflösbare und suffiziente Einheit der beiden Testamente in der einen Heiligen Schrift betont; vgl. Ch. Dohmen, Art. Altes Testament: LThK 1 (1993) 556f.

¹⁹ Vgl. M. Hengel, Die Septuaginta als „christliche“ Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: ders. - A.M. Schwemer (ed.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182-284.

²⁰ Vgl. N. Walter, Zur theologischen Problematik des christologischen Schriftbeweises im Neuen Testament, in: NTS 41 (1995) 338-357.

Problem. Es kann aber nur gelöst werden, wenn die matthäische Intention differenziert bestimmt ist. Ein wesentlicher Impuls gerade dieses Evangelisten besteht darin, nachzuweisen, dass Jesus keineswegs – wie es nach Markus erscheinen mochte – das Gesetz gebrochen, sondern es ihm Gegenteil erfüllt habe. Dass Jesus nicht gekommen sei, „Gesetz und Propheten aufzulösen, ... sondern zu erfüllen“, ist ein programmatisches Jesuswort²¹, der hermeneutische Vorspruch zu den sog. Antithesen²². Matthäus zeigt an vielen Stellen, dass Handlungen, die Jesus als provokativer Gesetzesbruch vorgeworfen worden sind, in Wahrheit Geist und Buchstaben des Gesetzes erfüllen.²³ Sein Leitvers ist Hos 6,6, ein Gotteswort aus Prophetenmund, das Matthäus gleich zweimal anführt (9,13; 12,7):

Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer.

Die Barmherzigkeit, die Gott fordert, erweist in unerhörter Weise zuerst er selbst, wie schon das ganze Hoseabuch zeigt, das Matthäus umfassend im Blick hat (vgl. 2,15 [Hos 11,1]²⁴), und wie jetzt die Jesusgeschichte eschatologisch demonstriert. Die Theologie bestimmt die Christologie, die Christologie die Ethik, die im Kern Gesetzeserfüllung nach dem Willen Gottes ist.²⁵

Die christologischen „Erfüllungszitate“²⁶ passen in dieses Bild.²⁷ Matthäus bringt sie – ähnlich wie Johannes – besonders intensiv, weil er um die Verwurzelung des christlichen Glaubens in der Hoffnungsgeschichte Israels

²¹ Meist wird es von der historisch-kritischen Exegese als redaktionell oder als sekundär judaisierend betrachtet; anders hingegen jetzt *U. Wilckens*, Die Theologie des Neuen Testaments I/1, Neukirchen-Vluyn 2002, 285f.

²² Auf den hermeneutischen Treppenwitz, dass Marcions Titel „Antithesen“ Pate bei der gattungsgeschichtlichen Kennzeichnung von Mt 5,21-48 gestanden hat, macht *H. Frankemölle* (Jüdische Wurzeln christlicher Theologie 295-328) aufmerksam.

²³ Nach Mk 2,23-28 ist das Abreißen der Ähren am Sabbat ein Gesetzesverstoß, nach Matthäus (12,1-8), der eigens ergänzt, Jesu Jünger hätten Hunger gehabt, ist Dtn 23,26 im Kontext der Sabbatregeln nach dem Beispiel Davids 1Sam 21,2-7 auszulegen. Nach Mk 3,1-6 ist die Heilung des Gichtbrüchigen (dessen Heilung nicht lebensrettend ist) ein Sabbatbruch; Matthäus hingegen (12,9-14) argumentiert mit der halachischen Erlaubnis, am Sabbat ein Schaf zu retten, das in die Grube gefallen ist, und schließt *a minore ad maius*.

²⁴ *H. Frankemölle* (Mt I 171) weist zudem auf Ex 4,19-23.

²⁵ Den „Willen Gottes“ hat *H. Frankemölle* in „Jahwebund und Kirche Christi“ (273-307) als Schlüssel des Gesetzesverständnisses beschrieben. Die Einordnung in halachische Diskussion betont *M. Vahrenhorst*, „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“. Matthäus im halachischen Diskurs (WMANT 95), Neukirchen-Vluyn 2002.

²⁶ 1,23 (Jes 7,14); 2,15 (Hos 11,1).17 (Jer 31,15).23 (?); 4,14 (Jes 8,23 - 9,1) ; 8,17 (Jes 53,4); 12,17 (Jes); 13,35 (Ps 78,2); 21,4 (Jes 62,11; Sach 9,9); 27,9 (Jer 18,2f; 32,8f; vgl. Sach 11,12f; Ex 9,12^{LXX}); vgl. die grundsätzlichen Aussagen 5,17; 26,54.56.

²⁷ Etwas ausführlich zum folgenden Absatz: *Th. Söding*, Das Matthäus-Evangelium. Exegese und Predigt. Anregungen zum Lesejahr A, Würzburg 2001, 22ff.

weiß und um das hermeneutische Potential der Schrift, überhaupt erst gute Gedanken über Jesus zu fassen und treffende Worte für ihn zu finden.²⁸ Freilich hält Matthäus – prinzipiell auf einer Linie mit den anderen Autoren des Neuen Testaments – auch dafür, dass sich durch die Geschichte Jesu ein neues Bedeutungspotential zumal der Schriftworte ergibt, die Gott durch Propheten gesprochen hat. So wie er Israels Geschichte von Jesus her neu deutet und Jesus im Lichte der Geschichte Israels neu als Abrahams- und Davidssohn zu verstehen gibt, so liest er auch durch Jesus die „Schrift“ neu und verkündet Jesus neu im Lichte der Schrift. Jüdisch-christliche Auslegungskontroversen sind dann vorprogrammiert – können aber sachgerecht geführt werden, wenn der jeweilige Standpunkt offen gelegt wird, von dem aus die Schriftinterpretation geschieht. Matthäus macht seine Perspektive, die eines Judenchristen, gleich mit den ersten Worten seines Evangeliums klar. Das Motiv der „Erfüllung“ ist primär christologisch gefüllt. Die dramatische Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung hat Matthäus nicht aufgelöst. Die Dramatik resultiert aus dem eschatologisch Neuen der Sendung Jesu, mit der Gott ein für alle Mal die Schuld vergibt, die – wie der Täufer aufdeckt²⁹ – auch Israels schwer belastet, und unendlich darüber hinaus die Segensfülle der Himmelsherrschaft vermittelt.

Die Schriftzitate knüpfen ein dichtes Verweisungsnetz, das die Schriftgemäßheit der matthäischen Christologie, die eschatologische Dynamik des Heilsplanes Gottes und die Theozentrik Jesu betonen. Diese Schriftzitate werden nicht der Grund für die Anordnung des Matthäusevangeliums als erstes Evangelium gewesen sein, zeigen aber, wie tief in der matthäischen Theologie die literarisch-theologische Konstellation des ersten Kapitels ist, an der die Spitzenstellung hängen dürfte.

²⁸ Zur fundamentalen Bedeutung der „Schrift“ für die matthäische Theologie vgl. *H. Frankemölle*, Das Matthäusevangelium als heilige Schrift und die heilige Schrift des früheren Bundes. Von der Zwei-Quellen- zur Drei-Quellen-Theorie (1993), in: ders., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie 233-259. Allerdings scheint mir die Terminologie des Untertitels problematisch. Das „Alte Testament“ ist ja keine „Quelle“ für Matthäus wie das Markusevangelium und Q, sondern der entscheidende hermeneutische Bezugstext seiner Jesusgeschichte. Wegweisend ist allerdings die Aufmerksamkeit für den theologischen Anspruch des matthäischen Evangeliums. Der wichtige Aufsatz nennt alle Stichworte, deren Ausführung im Folgenden nur ein wenig variiert wird.

²⁹ Diesen Aspekt betone ich stärker als *H. Frankemölle*, Mt I 178ff; Jüdische Wurzeln 116-124.

3. Die Eröffnung des Neuen Testaments

Mt 1,1-17 verklammert nicht nur beide Testamente und gibt die geschichtliche Reihenfolge Altes – Neues Testament als kanonische vor³⁰, sondern unterscheidet sie auch. Das genealogische Periodenschema 3 x 14 kommt mit Jesus zum Abschluss; es zielt auf ihn. Deshalb wird nicht etwa das Ende der Geschichte Israels proklamiert, aber festgehalten, dass etwas wesentlich Neues beginnt: die Geburt des Immanuel nach der Prophezeiung des Jesaja (7,14). Jesus ist Sohn Abrahams und Sohn Davids nicht als weiteres Glied in einer Kette männlicher Zeugungen, sondern als Sohn Gottes aus der Jungfrau Maria. Das Matthäusevangelium wäre schon von seinem programmatischen Auftakt her nicht als weitere „alttestamentliche“ Schrift vorstellbar; es markiert eine qualitative Differenz, wenn anders das geschichtliche Faktum der Menschwerdung, des Wirkens, der Kreuzigung und der Auferweckung Jesu eschatologische Bedeutung hat.

In der Komposition des Neuen Testaments wäre es undenkbar gewesen, *nicht* mit den Evangelien zu beginnen. Für Paulus und „Petrus“, Johannes und den „Presbyter“, für „Jakobus“³¹ und „Judas“ ist es selbstverständlich, dass nichts wichtiger ist als Jesus selbst; der *auctor ad Theophilum* macht dies zur Leitidee seines Doppelwerks. Umgekehrt ist es aber auch die in der Komposition des Neuen Testaments manifest gewordene christliche Grundüberzeugung, dass Jesus nicht ohne die Kirche gesehen werden, die vorösterliche Mission Jesu nicht ohne die nachösterliche Mission seiner Nachfolger, die Reich-Gottes-Botschaft Jesu nicht ohne die Christologie, der Rückblick auf das irdische Wirken Jesu nicht ohne den Aufblick zum Erhöhten und den Ausblick auf den zum Endgericht Wiederkommenden. Johannes verklammert schon durch seinen Prolog die Erinnerung an die Geschichte Jesu mit dem Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu, des Auferstandenen nicht nur, sondern auch des Präexistenten (1,1-18). Lukas hat das Evangelium als „erstes Buch“ (Apg 1,1f) geschrieben, dem die Apostelgeschichte folgt, um die Katechese auf eine sichere Basis zu stellen (Lk 1,1-4). Markus hat sein Evangelium nach der Auffindung des leeren Grabes offen enden lassen (16,1-8) – im Wissen, dass die christologische Leerstelle durch die Geschichte ausgefüllt

³⁰ Es war kein geringerer als *Friedrich Schleiermacher*, der für eine Umstellung plädierte, weil das Alte Testament – für Christen! – nur im Lichte des Neuen Testaments zu lesen sei: *Der christliche Glaube* (1821/22), hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, § 132; *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811). Nachdruck der 3. Aufl. 1910 hg. v. H. Schulz, Darmstadt 1993, § 3. Vgl. zur kritischen Würdigung *R. Smend*, *Schleiermachers Kritik am Alten Testament* (1985), in: ders., *Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien III* (BEvTh 109), München 1991, 128-144.

³¹ In seinem umfangreichen Jakobuskommentar (ÖTK 17/1.2, Gütersloh 1994) hat *H. Frankemölle* vor allem die Verwurzelung in der alttestamentlichen, besonders der siracidischen Weisheit herausgearbeitet, aber auch die Beziehungen zur Weisheit Jesu nicht übersehen.

wird, die ihn überhaupt nur dazu hat bringen können, den „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ (1,1) aufzuschreiben.

Matthäus geht seinen eigenen Weg. So wie er sein Evangelium auf das Alte Testament zurückbezieht, öffnet er es zum Schluss programmatisch für die Missionsgeschichte und das trinitarische Bekenntnis der Kirche (28,16-20). Beide Akzente sind signifikant. Matthäus vertritt eine ausgesprochen „hohe“ Christologie, die mit der Basileiatheologie Jesu verknüpft ist, und er macht die Kirche zum Thema des Evangeliums Jesu.

a) Die trinitarische Taufformel Mt 28,19

Matthäus redet er so deutlich wie Paulus und Lukas von der Universalität der Mission. „Alle Völker“ sollen von Jesus hören.³² Die Jünger sind aufgefordert und ausgesandt, zu „taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19). Die Taufe ist nach den Paulus- wie den Johannes- und Petruschriften des Neuen Testaments, besonders aber auch nach der Apostelgeschichte mit der Eucharistie zusammen *das* Grundsakrament des Christentums: weit mehr als nur ein Initiationsritus, nämlich (eine spätere Terminologie zu benutzen) das Sakrament der Metanoia und des Glaubens, der Eingliederung in die Kirche und der rettenden Gemeinschaft mit Jesus Christus. Dieses Grundverständnis teilt Matthäus; von der Beschneidung ist nicht die Rede.

Bemerkenswert ist, dass Matthäus nicht nur von der Taufe „auf Christus“ oder auf „den Namen“ Jesu Christi spricht, sondern – wohl syrischer Praxis folgend (vgl. Did 7,1; Ign Magn 13,2) – eine trinitarische³³ Formel verwendet,

³² Die einzige Frage lautet, ob Israel einbezogen sei oder nicht. Zwar wird häufig aus dem sonstigen Wortgebrauch von ἔθνη geschlossen, nur die Heiden ständen im Blick; so *F. Wilk*, *Jesu und die Völker in der Sicht der Synoptiker* (BZNW 109), Berlin 2002. *U. Luz* (Mt IV 447-452) will zwischen der die Juden einbeziehenden Intention des Tradition und der matthäischen der reinen Heidenmission unterscheiden; das ist schwer nachzuvollziehen. Vorzuziehen ist die universalistische Deutung; der Judenchrist bezieht die Juden ein; vgl. *H. Frankemölle*, *Jahewbund und Kirche Christi* 105-143; differenziert: Mt II 546ff. Erstens bleibt die vorösterliche Aussendung in Kraft, die mit der Basileia-Proklamation, so wie Matthäus die Himmelsherrschaft verstanden hat, die christologischen Dimensionen von Mt 28,19f hätte. Zweitens entspricht die Universalität der Christologie einer universalen Ekklesia. Drittens – ein Hinweis von *H. Frankemölle*, Mt II 547 – ist Mt 12,40 für Israel positiv zu deuten: Die Auferstehung Jesu kann nicht die Verwerfung Israels bedeuten, sie muss auf die Rettung Israels aus sein.

³³ *H. Frankemölle* (Mt II 549) mahnt freilich: „Trinitarisch‘ sollte man die Taufformel nicht nennen, da dies die Eintragung der späteren Trinitätstheologie mit ihren Wesensspekulationen suggeriert, während der bibelkundige Leser hier dynamische und heilsgeschichtliche Aussagen wahrnehmen kann.“ Allerdings könnte die soteriologische Ausrichtung, die dynamische Ekklesiologie, die Patrozentrismus des Erhöhten und die heilsgeschichtliche Ausrichtung gerade Gründe sein, die Trinitätstheologie auf ihren biblischen Kern zurückzuführen und so als deren

wie sie erst einige Zeit später Gegenstand theologischer Reflexion im Spannungsfeld von Theologie, Christologie und Pneumatologie werden wird. Die trinitarische Taufformel, die über weite Strecken der historisch-kritischen Exegese arg relativiert worden ist, gibt nicht nur einen Einblick in urchristliche, speziell syrische Liturgie, sondern weist Matthäus auch als einen ausgesprochen ambitionierten Theologen aus, der von Johannes klar zu unterscheiden bleibt, aber selbst weiß und auf seine Art zum Ausdruck bringt, dass um des Gottseins Gottes und des Heils der Menschen will vom „Vater“ nicht ohne den „Sohn“, vom „Sohn“ nicht ohne den „Vater“ und von beiden nicht ohne den „Geist“ geredet werden kann. Der Singular „auf den (nicht: die) Namen“ hält die Einheit Gottes fest, die Trias „Vater“, „Sohn“, „Heiliger Geist“ wird durch die Parataxen nicht als ein Nebeneinander, sondern als ein untrennbares, wesentliches Miteinander bestimmt.³⁴

Diese trinitarische Konstellation ist tief in der matthäischen Theologie verwurzelt. Matthäus greift die „johanneische“, von Jesaja (29,14^{LXX}) inspirierte Q-Tradition (Lk 10,21f) auf, dass Jesus als der „Sohn“ den „Vater“ für die Offenbarung preist, die in eschatologischer Exklusivität ihm zuteil geworden ist, damit er sie verkünde (11,25-27); Matthäus variiert die Q-Tradition der Exorzismen als eschatologische Realisierungen der Basileia (Lk 11,20), indem er nicht wie Lukas vom „Finger“, sondern vom „Geist“ Gottes redet, in dem Jesus die Dämonen austreibt. (12,28).

Die Basis der trinitarischen Taufformel im Evangelium wird aber vor allem durch die Erzählungen von der Geburt und der Taufe Jesu samt der ihr folgenden Versuchungsgeschichte gelegt.³⁵

Die Jungfrauengeburt ist ein Ereignis des Geistes (1,18ff). Sie ist jener pneumatisch-kreative Vorgang, durch den nach Matthäus sich geschichtlich ereignet, dass Jesus als Sohn Gottes Mensch wird – und zwar in der von Anfang an soteriologischen Ausrichtung, das Gottesvolk von seinen Sünden zu befreien (1,21). Dies ist im umfassenden Sinn das Handeln und die Botschaft Gottes. Durch das Pneuma kommt gerade heraus, dass es Gott *als er selbst* ist, der dem Menschen Jesus das Leben schenkt; und der „Engel des Herrn“ (1,19) verkündet ihm das Wort Gottes – so wie Gott schon durch den Mund des Propheten Jesaja die Immanuel-Verheißung ausgesprochen hat, die sich jetzt erfüllt.

Da Jesus vor Beginn seines öffentlichen Wirkens „vom Geist“ in die Wüste getrieben wird, „um vom Satan versucht zu werden“ (4,1), stehen auch die

Interpretation zu interpretieren – zumal „Dynamik“ und „Geschichte“ integrale Bestandteile des patristischen Wesensbegriffs sind.

³⁴ Das trinitätstheologische Potential erkundet als einer der ersten z.B. Tertullian, bapt. 13.

³⁵ Hinweis von H. Frankemölle, Mt II 549: „In beiden Erzählungen wird offensichtlich versucht, das sprachlich kaum zu fassende Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zu thematisieren“. Vielleicht darf man von einer narrativen Trinitätstheologie sprechen, die elementarer ist als die begriffliche Fassung in den Konzilstexten.

folgenden Bekenntnisse des Gottessohnes Jesu zur Gottheit des Vaters und seine eigene Bereitschaft, unter Verzicht auf seine göttlichen Privilegien den Weg des Leidens zu gehen³⁶, unter pneumatologischem Vorzeichen. Entscheidend ist aber die Taufe Jesu selbst (3,13-17).³⁷ Die Aufmerksamkeit der Exegese richtet sich meist auf die Besonderheit des Gespräches, das der Täufer mit Jesus führt. Aber darüber darf die Grundkonstellation nicht vergessen werden, die Matthäus von Markus übernimmt, aber entscheidend verändert. Was beim ältesten Evangelisten als Berufung des Gottessohnes zur öffentlichen Verkündigung der Gottesherrschaft gestaltet ist, macht Matthäus, der anderen Stellung der Perikope im Evangelium entsprechend, zu einer Offenbarungsszene. Von der himmlischen Stimme, der Stimme des Vaters, wird Jesus als der „geliebte Sohn“ proklamiert, „an dem“ er „Gefallen gefunden“ hat. Die alttestamentlichen Referenztexte sind – wie bei Markus – Ps 2 und Jes 42; der eine verweist auf den messianischen König, der Gottes Reich vollendet, der andere auf den messianischen Propheten, der den Weg der vollmächtigen Verkündigung und des stellvertretend sühnenden Leidens geht. Diese Proklamation aber geschieht durch den Geist. Die Vision des „wie eine Taube vom Himmel herabkommenden Pneuma“ ist weit mehr als nur eine Begleiterscheinung der Audition. Sie ist vielmehr deren Voraussetzung und bestimmender Kontext. Der Geist ist das Medium der Offenbarung; er ist zugleich das Medium der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn.

Aus dem Geburts- und dem Taufbericht erklärt sich, wie wenig zufällig es ist, dass ausgerechnet Matthäus, der am stärksten dem Judentum verpflichtete und am stärksten auf das Alte Testament bezogene Synoptiker, die trinitarische Taufformel kennt: erweist sich doch die neutestamentliche Trinitätstheologie (wie später die sie interpretierende altkirchliche) als die einzig denkbar Form, den Monotheismus Israels mit der Basileia-Theologie Jesu zu vermitteln, oder besser: als die Theologie, die Israels Grundbekenntnis zum *einen* Gott (Dtn 6,4f) durch das eschatologische Heilsgeschehen Jesu Christi interpretiert und umgekehrt.

Da Matthäus mit dem universalen Missionsauftrag und der trinitarischen Taufformel endet, öffnet er das Evangelium für die nachösterliche Bekenntnisbildung, die christologische Lehre und die sakramentale Praxis der Urkirche. Mehr noch: Indem es mit der Beistandsverheißung des Auferstandenen „bis ans Ende des Äons“ schließt (Mt 20,20), öffnet es den Blick für den Zeitraum der Kirche (vgl. Mt 16,18), in dem die Mission sich ereignen soll. Die Zeit der Kirche ist eine von Jesus Christus geschenkte, der

³⁶ Vgl. *Th. Söding*, Der Gehorsam des Gottessohnes. Zur Christologie der matthäischen Versuchungserzählung (4,1-11), in: Chr. Landmesser - H.-J. Eckstein - H. Lichtenberger (ed.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 711-750.

³⁷ Vgl. Thomas von Aquin, Lectura 2465.

weltweite Raum der Kirche ein von Jesus Christus eröffneter. Alle Spekulationen über Naherwartung erübrigen sich. Es ist an der Zeit, das Evangelium zu verkünden, und der Raum ist da, den Glauben auszubreiten.

b) Die christologische Substanz der matthäischen Jesusgeschichte

Vergleicht man die markinische mit der matthäischen Theologie, werden einige Akzente deutlich, die für die christologische Lehrbildung der frühen Kirche von entscheidender Bedeutung sind. Sie zeigen, dass Matthäus auch insofern als Eröffnung des Neuen Testaments verstanden werden konnte, als seine Christologie hoch entwickelt ist.

Erstens: Anders als Markus, aber vergleichbar mit Lukas erzählt Matthäus von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria.³⁸ Wie Lukas dürfte er eine alte judenchristliche Tradition aufgreifen, die älter als die jeweiligen Erzähltraditionen sind, die Matthäus und Lukas haben nutzen können. Anders als Lukas macht er durch die Zitation von Jes 7,14 in der Septuaginta-Version ausdrücklich, dass er sich in einer jüdisch-messianischen Überlieferung befindet, die bereits von der Geburt des Messias aus einer Jungfrau gesprochen hat. Die christologische Pointe, die Matthäus setzt, ist, wie in dieser Tradition grundgelegt, eine theozentrisch-peumatische: Es ist Gott allein, der Jesus das Leben schenkt, damit er „sein Volk von den Sünden erlöse“ (1,21). Indem Matthäus den „Immanuel“-Namen der jesajanischen Prophetie beim Wort nimmt, eröffnet er sich die Möglichkeit, auf eine durch und durch alttestamentlich-jüdische Weise von der vollkommenen Präsenz Gottes im Menschen Jesus zu reden. Diese Präsenz ist nicht (wie bei Johannes) inkarnationstheologisch, schon gar nicht (wie in späteren dogmatischen Kontroversen) adoptianisch, sondern offenbarungstheologisch gedacht: In Jesu Person, Wirken, Geschichte, Geschick, Tod und Auferstehung offenbart sich Gott als er selbst. Die Immanuel-Prädikation klärt, dass Jesus nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt Gottes Sohn *wird*, sondern *ist* und als solcher Mensch geworden ist – zur Rettung Israels und zur Vermittlung des Abrahamssegens an alle Völker.

Zweitens: Die Verkündigung Jesu ist für Matthäus – der hier Markus folgt und in Lukas wie Johannes Bundesgenossen hat – ein christologisches Datum ersten Ranges.³⁹ Die Himmelsherrschaft ist die von Jesus Christus proklamierte und verwirklichte.⁴⁰ Aber die Verkündigung Jesu hat auch erhebliche

³⁸ Vgl. R. Pesch, Über das Wunder der Jungfrauengeburt. Ein Schlüssel zum Verstehen, Bad Tölz 2002.

³⁹ Im Credo klafft hier eine Lücke. In der Liturgie wird sie durch die Lesung aus einem Evangelium ausgefüllt.

⁴⁰ Matthäus sieht den Zusammenhang so geschichtlich konkret, dass er auch den Ort des Geschehens, das galiläische Gebiet vom See Genezareth, als Erfüllung jesajanischer Prophetie (8,23 - 9,1) betrachtet (Mt 4,13-17).

christologische Substanz.⁴¹ Das meiste hat Matthäus aus dem Markusevangelium, der Redenquelle und seinem Sondergut nehmen können. Durch die Kombination wird es verstärkt. Nicht nur die Hoheitstitel Davidssohn, Gottessohn, Menschensohn, Kyrios, Christus seien genannt, auch die Antwort auf die Täuferfrage (Mt 11,26 par. Lk 7,18-23), nicht nur das Lehrgespräch über die Davids- und Gottessohnschaft des Messias (22,41-46 Par: Mk 12,35f), auch der eschatologische Jubelspruch Jesu (Mt 11,25-30 par. Lk 10,21f)⁴², nicht nur seine Zurückweisung des Besessenheitsvorwurfs (Mt 12,22-37 par. Mk 3,22-27; Lk 9,32ff; 11,15-23), auch das Messiasbekenntnis des Petrus und die Antwort Jesu (Mt 16,13-20 par. Mk 8,27-30). Besonderes Augenmerk liegt auch auf der langen Schriftreflexion Mt 12,15-21. Der Evangelist zieht den Auftakt des Ersten Gottesknechtliedes heran (Jes 41,1-4), das schon bei der Täuferzählung eine Rolle spielt (Mt 3,21), um Jesu prophetischen Einsatz für die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes als eschatologische Erfüllung der Heilsverheißung Gottes zu qualifizieren;

Drittens: In seiner Deutung des Todes Jesu folgt Matthäus prinzipiell Markus, bezieht aber auch die – gleichfalls bei Markus bezeugte⁴³ – Q-Tradition des verfolgten Propheten ein (Mt 23,37 par. Lk 13,34f). Das Kreuz ist die Katastrophe der Jünger, die allesamt an ihm scheitern, aber die Kulmination der Lebenshingabe Jesu, wie das Lösegeldwort des Menschensohnes deutet (Mt 20,28 par. Mk 10,45). In der Abendmahlstradition verdeutlicht Matthäus den ekklesiologisch-soteriologischen Impetus der Lebenshingabe Jesu durch die Zufügung „zur Vergebung der Sünden“ beim Becherwort (26,26ff). Vor allem hat er auf hintergründige Weise mit Hilfe einer Schriftreflexion das Wirken und den Tod Jesu unter soteriologischen Aspekt intensiver als Markus verbunden. In Mt 8,17 kommentiert der Evangelist ein Summarium des Wunderwirkens Jesu durch Jes 53,4:

Er hat unsere Leiden auf sich genommen
und unsere Krankheiten getragen.

⁴¹ In einem frühen Aufsatz hat H. Frankemölle die wichtige Frage gestellt: Hat Jesus sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den vormarkinischen Parabeln, in: BiLe 13 (1972) 184-207. Der textpragmatische Ansatz, immer auch den Sprecher und die Adressaten sowie die Situation ins Auge zu fassen, verstärkt diese Impulse. Wie christologisch Jesus selbst – im Horizont frühjüdischer Messianologie und der Basileatheologie – gewesen, müsste unbefangen neu untersucht werden.

⁴² Die matthäische Erweiterung gegenüber der Q-Tradition (vgl. Lk 10,21f) arbeitet nicht nur den essentiellen Zusammenhang zwischen Theologie und Christologie heraus, sondern betont auch stärker das „Ich“ Jesu und – in der Linie der Nachfolgeworte – das Kommen zu ihm als Weg des Heiles.

⁴³ Vgl. A. Weihs, Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

Das Vierte Gottesknechtlied liefert im Neuen Testament meist die Stichworte zur Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne. Matthäus rezipiert diese Tradition mit dem Abendmahlsbericht. Hier aber zeigt er, dass auch schon Jesu öffentliches Wirken, besonders seine Machttaten, soteriologische Fakten schaffen, die dem Gottessohn entsprechen und die Gottesherrschaft nahe bringen.⁴⁴

Dem entspricht spiegelbildlich das Mischzitat aus Jes 62,11 und Sach 9,9, das Matthäus als Erfüllungszitat mit Jesu Einzug in Jerusalem verknüpft (21,5):

Sagt der Tochter Zion:
Siehe, dein König kommt zu dir,
sanftmütig und sitzend auf einem Esel,
ja, einem Füllen, dem Jungen eines Lasttieres.

Die Sanftmut ist nach Mt 5,5 eine wesentliche Tugend der Jünger, die Jesus selig preist; nach Mt 11,29f, wo der Evangelist Jer 6,16 auswertet, ist Jesus „sanftmütig und demütig von Herzen“ – und deshalb ist sein „Joch sanft und seine Bürde leicht“.

Viertens: Während Markus mit dem Bericht von der Auffindung des leeren Grabes endet und die Erscheinungen zwar – in Worten Jesu (Mk 14,26) und des Engels (Mk 16,7) – bespricht, aber nicht erzählt, schließt Matthäus mit einem kurzen und inhaltsschweren Erscheinungsbericht. Lukas gestaltet in seinem Osterevangelium den gleitenden Übergang zur Zeit der Kirche, Johannes konzentriert sich auf die entscheidende Wiederbegegnung der Jünger mit Jesus, die ihnen den Weg vollen Verstehens eröffnet. Matthäus (28,16-20)⁴⁵ profiliert vor allem die Christologie. Der Zweifel der Jünger (28,16)⁴⁶ spiegelt die Unglaublichkeit der Auferweckung. Der Missionsauftrag Jesu ist von einer Vollmachtsaussage und einer Beistandsverheißung gerahmt⁴⁷:

Mir ist alle Vollmacht gegeben im Himmel und auf Erden ...

Ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Weltzeit.

⁴⁴ Nach H. Frankemölle (Mt I 304) wird des Evangelisten „Schriftrezeption nicht vom Kontext der rezipierten Schrift, sondern ganz von der eigenen Aussageintention bestimmt“. Könnte man aber nicht überlegen, ob die Brücke von der Taufe über das vollmächtige Wirken bis zum Heilstod den Horizont des jesajanischen Gottesknechtes öffnet?

⁴⁵ Für eine alte judenchristliche Tradition Jerusalems plädiert P. Stuhlmacher, Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20: EvTh 59 (1999) 108-130.

⁴⁶ H. Frankemölle (Mt II 540) begründet, dass nicht nur einige, sondern alle elf Jünger zweifelten.

⁴⁷ H. Frankemölle führt 28,19f auf das alttestamentliche Gattungsschema des Bundestestamentes zurück (2Chron 36,23): Jahwebund und Kirche Christi 42-72. Er deutet die Erscheinung als Bundeserneuerung.

Die Vollmachtsaussage greift ein Leitmotiv des irdischen Jesus auf, der *Exousia* hat, zu lehren (Mt 7,29 par. Mk 1,23), Krankheiten zu heilen (8,9), Sünden zu vergeben (9,6.8 par. Mk 2,6.8) und den Tempel (21,21.23.24.27 par. Mk 11,28) von einer „Räuberhöhle“ zu einem Friedensort der Gottesherrschaft zu machen (21,12-17). Jetzt allerdings ist von *aller* Vollmacht die Rede. Das meint die Allmacht Gottes. Sie ist dem Auferstandenen *gegeben*, d.h. vom Vater verliehen. Der Auferstandene offenbart sich den Jüngern als derjenige, der in umfassender Weise an der Macht des Vaters Anteil hat. Dies ist eine präzise Verbalisierung des Erhöhungskerygmas. Die nächste Sachparallele ist 1Kor 15,20-28. Die Vollmacht, die ihm vom Vater zugeeignet wird, nutzt der Auferstandene zur Beistandsverheißung. *Hubert Frankemölle* hat darauf hingewiesen, dass die Immanuel-Verheißung im Spiel ist.⁴⁸ Jesus kann nur „bei euch“, wie die „Einheitsübersetzung“ sagt, oder besser: „mit euch“, den Jüngern, sein, weil ihm die *Exousia* Gottes, des Vaters, verliehen worden ist; aber seine ganze Macht setzt Jesus dazu ein, auf alle Zeit der „Immanuel“ zu sein, als der er von Gott durch Jesaja verheißend worden war (Mt 1,23).

Fünftens: Matthäus verstärkt die Parusieerwartung der synoptischen Tradition. Er betont, dass es ein Jüngstes Gericht auch für die Christen gibt (vgl. 22,11-14). Er greift nicht nur die markinische Apokalypse auf (Mk 13,27), dass der Menschensohn bei der Parusie die Auserwählten aus allen Himmelsrichtungen zusammenführen wird (24,31), sondern auch die Botschaft zahlreicher Gleichnisse seiner Sondertradition, dass Gericht über die Tatkraft und Wachsamkeit, den Glaubenseifer und die Leidensbereitschaft aller Nachfolger gehalten werden wird (Mt 25,1-30). Der Schlüsseltext ist das Gleichnis vom Weltgericht; es zeigt, dass die Autorität des Richters und die Kriterien seines Urteils in seiner radikalen Anteilnahme am Leben der Schwachen, der „Geringsten“⁴⁹, gründet (25,31-46).

c) *Jesus und die Kirche*

Mit dem Matthäusevangelium an der Spitze wird der feste Zusammenhang zwischen dem Neuen Testament und der Kirche von Anfang an klargestellt. Er ist keineswegs einseitig zu bestimmen, wie es ein Diktum katholischer Traditionstheologie will, dass die Kirche den Kanon festgelegt (also die Definitionshoheit über den Kanon habe). Diesen Ultramontanismus hat bereits

⁴⁸ Jahwebund und Kirche 67-79; Mt II 552ff.

⁴⁹ *R. Kampling* (in: J. Schreiner - R. Kampling, *Der Nächste, der Fremde, der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* [NEB.Th 3], Würzburg 2000, 91ff) deutet die „Brüder“ ekklesiologisch. Dafür spricht der sonstige Wortgebrauch bei Matthäus – aber nicht die Universalität der Lebenshingabe Jesu; vgl. *H. Frankemölle*, Mt II 428: „universal alle Notleidenden“.

das Erste Vatikanum kritisiert⁵⁰, ohne freilich schon eine differenzierte Verhältnisbestimmung vorzunehmen. Das ist in der katholischen Theologie letztlich erst nach dem offenbarungstheologischen Neuansatz des Zweiten Vatikanums in Gang gekommen: Die Kirche legt nicht, sondern stellt fest. Umgekehrt kann die protestantische Idee der Selbstdurchsetzung des Kanons die große Schwäche, als ginge es um eine Art Automatismus, nur überwinden, wenn die Kirche als Adressatin und Tradentin der neutestamentlichen Schriften stark gemacht wird.⁵¹

Matthäus kommt in den Evangelien eine Schlüsselposition zu. Zwar hat bereits Markus dem Thema „Nachfolge“ große Aufmerksamkeit geschenkt; und Lukas hat, etwa gleichzeitig mit Matthäus, sein Doppelwerk auf die differenzierte Zusammengehörigkeit Jesu und der Kirche hin entworfen. Aber das Wort „Ekklesia“, Kirche, begegnet in den Evangelien nur zweimal. Beide Stellen hat Matthäus: das Felsenwort Mt 16,18 und die Schlichtungsregel Mt 18,17. Das ekklesiologische und ökumenisch-theologische Potential dieser Stellen kann an dieser Stelle auch nicht annähernd eruiert werden. Die protestantische Theologie neigt dazu, die Akolouthie als hermeneutisches Interpretationssignal zu deuten, und urteilt, die nach Mt 16 Petrus übertragene Schlüsselgewalt werde nach Mt 18 von der ganzen Gemeinde wahrgenommen; die katholische Theologie sieht hingegen eine unaufhebbare Spannung zwischen beiden Kapiteln und legt Mt 16 in der Perspektive des Petrusamtes aus, betont bei der Interpretation von Mt 18 aber, dass nach Matthäus die Jünger zwar transparent für ganze Gemeinde sein können, vielfach aber mit den Zwölf gleichgesetzt werden, so dass der amtliche Versöhnungsdienst nicht mit Verweis auf Mt 18 relativiert werden kann.⁵²

Unbestreitbar bleibt, dass nach dem Ersten Evangelisten Jesus selbst von der Kirche gesprochen und durch die Berufung der Zwölf, speziell aber durch die Petrusverheißung, die Voraussetzungen ihrer universalen Präsenz und ihrer zeitlichen Dauer geschaffen hat. Die Ekklesia, die nach Mt 16,18 auf dem „Felsen“ Petrus errichtet werden wird, ist die weltweite Kirche; das Futur zielt auf die Auferstehung, die 1. Person Singular verweist auf die Aktivität des Erhöhten.

Mt 18,17 hat freilich mit dem Wort „Ekklesia“ die konkrete Versammlung der Gemeinde vor Augen: die Kirche vor Ort. Zwischen dem universalen und dem lokalen Verständnis besteht freilich, wie Paulus klärt, weder ein

⁵⁰ Dei Filius, cap. 2: „Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineat; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.“

⁵¹ Hilfreich sind die Überlegungen des Jaeger-Stählin-Kreises; vgl. *W. Pannenberg – Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I-III (DiKi 7.9.10)*, Göttingen – Freiburg 1992-1998.

⁵² So zuletzt in der Stellungnahme der Deutschen Bischöfe zu „Communio Sanctorum“ (Die Deutschen Bischöfe 71, Bonn 2003, 33).

Widerspruch noch eine Konkurrenz, sondern ein Verhältnis der Gleichursprünglichkeit und wechselseitigen Befruchtung. Matthäus führt es auf zwei Verheißungen Jesu zurück. Wie die Petrusverheißung an die eine Kirche denken lässt, auf die auch das Symbol der Zwölf hindeutet, so setzt Jesu Beistandwort, wo „zwei oder drei“ in seinem Namen versammelt sind, sei er mit ihnen (18,20)⁵³, die ekklesiale Qualität der Glaubensversammlung ins Bild. Es ist also die Auferstehungstheologie, welche die universale mit der lokalen Präsenz vermittelt und dadurch das Kirchesein der Kirche prägt.

Die Petrusverheißung ist, wie schon die alte Kirche wusste, nicht ohne das Petrusbekenntnis zu deuten (16,16), das dem Ersten der Apostel, wie Jesus nach Matthäus sagt, von Gott offenbart worden ist (16,17). Aber dann kann die Verheißung auch nicht ohne die Leidensankündigung Jesu, den Einspruch des Petrus, das Satanswort Jesu und seinen Ruf in die Kreuzesnachfolge verstanden werden.⁵⁴ Gerade der Verheißungscharakter des Felsenwortes samt Schlüsselwort zeigt, das es als Legitimation der Kirche und eines kirchlichen Lehramtes unterbestimmt wäre. Es gibt vielmehr Jesus als den zu verstehen, der im Wissen um das Versagen aller Jünger, Petrus voran, und durch ihre Schuld hindurch doch an seinen Jüngern, zuerst an den Zwölf, festhält und der Kirche Bestand verleiht. Von dort her gibt Mt 16 dann allerdings auch die Kirche als eine Gründung Gottes zu verstehen, die von Jesus zu einer verständlichen und verbindlichen Lehre und Praxis berufen ist, die den Menschen das Himmelreich nicht versperren, sondern aufschließen soll.

Dem entspricht der Akzent von Mt 18. Das große Thema dieser Jesusrede ist der Umgang mit menschlicher Schuld im Jüngerkreis. Das setzt fehlbare Christenmenschen – auch nach der Taufe – voraus, aber auch Gemeindeleiter, die sich mit der Praxis der Vergebung nach dem Maßstab Jesu schwer tun – aber doch selbst nur die Gemeinde leiten können, weil ihnen ihre Schuld vergeben worden ist. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger, betont an den Schluss gestellt (18,23-35), ist ebenso eindeutig wie der Auftakt mit der Frage, wer denn wohl der Größte im Himmelreich sein könne (18,1-5).

d) Zwischenbilanz

Das Matthäusevangelium ist – zusammen mit Paulus, Johannes und dem Hebräerbrief, unterstützt durch die Apostelgeschichte – ein Schrittmacher der altkirchlichen Dogmenentwicklung. Das unterstrich die Stellung des Matthäusevangeliums als erste Schrift des Neuen Testaments.

⁵³ Auch hier wird die Immanuel-Verheißung konkret; vgl. *H. Frankemölle*, Jahwebund und Kirche Christi 27-36; Mt II 262f.

⁵⁴ Hier liegt die Stärke der Deutung Augustins, z.B. in *Ioh* 124,5; *hom.* 76,3; vgl. *retr.* I 20,2. Dass keine Alternative zu einer petrinischen vorliegen muss, sondern das katholische Verständnis des Petrusdienstes – entgegen einer reinen Affirmation des Jurisdiktionsprimates – vertieft, zeigt Thomas von Aquin, *Lectura* 1384.

Für die Spitzenstellung des Matthäus im neutestamentlichen Kanonteil dürfte der Auftakt mit der Genealogie Jesu entscheidend sein. Die Öffnung für die missionarische, liturgische, katechetische, diakonische Praxis der nachösterlichen Jüngerschaft leisten auch die anderen Evangelien. Matthäus macht es auf seine Weise, die ein zusätzlicher Impuls des kanonischen Prozesses gewesen ist. Er verwurzelt nicht nur die Jüngergemeinde in der Verheißungsgeschichte Gottes mit Israel, sondern unterscheidet die Kirche vom Reich Gottes, indem er sie als eine gegenwärtige Heilswirkung kennzeichnet, die vom Auferstandenen hervorgebracht wird, ohne dass deshalb das vollendete Gottesreich auf ein kirchliches Maß zurechtgestutzt würde.

Der matthäischen Eschatologie lässt die Ekklesia – universal und global – als Ort der Gegenwart Jesu Christi hervortreten. Gerade diese starke Ekklesiologie ermöglicht eine starke Kirchenkritik. Sie setzt das Existenzrecht der Kirche, ihre Berufung und Sendung, im Zeichen der Christologie voraus – aber nimmt dann Maß am Wort und Werk Jesu. Dass ein Gericht nach den Werken stattfinden wird, relativiert nicht die rettende Kraft des Glaubens, aber zeigt die Verantwortung, die Christen in der Nachfolge Jesu zu übernehmen haben. Wenn klar ist, dass sich auch die Christen dem Gericht Gottes stellen müssen, soll sich aber nach Matthäus keine Angst verbreiten, sondern das Wissen um die Gerechtigkeit Gottes – und das Vertrauen auf Jesus, der „für die Vielen“ gestorben ist nicht, dass sie verloren gehen, sondern Anteil gewinnen an der Gottesherrschaft, um deren Vollendung willen das Gericht sich ereignet.

4. Das „Buch der Geschichte Jesu Christi“ (Mt 1,1)

Lukas beginnt mit einem Prooemium, in dem er seine historisch-biographische Absicht nennt (Lk 1,1-4); Johannes beginnt mit dem Logoslied (1,1-18), das den offenbarungstheologischen Hintergrund der Jesusgeschichte beleuchtet; Markus bezieht sich auf den „Anfang“ des Evangeliums Jesu Christi (1,1) und versteht darunter den Inbegriff wie die geschichtliche Verwirklichung der Frohen Botschaft Gottes durch die Basileia-Verkündigung und den Basileia-Dienst Jesu.

Matthäus schreibt βίβλος γενέσεως (1,1). Die Schwierigkeiten des rechten Verständnisses spiegeln sich in der Übersetzung. Bezieht sich 1,1 auf die folgende Genealogie?⁵⁵ So deuten die Vulgata (*liber generationis*), die Einheitsübersetzung („Stammbaum“) und die Elberfelder Bibel („Buch des Ursprungs“). Oder auf Kapitel 1? So liest die Lutherbibel von 1905 („Buch von

⁵⁵ So U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn ⁵2002 (1985), 118f.

der Geburt“). Oder ist 1,1 die Überschrift des Evangeliums?⁵⁶ So interpretiert nach dem Vorgang des Hieronymus die Lutherbibel von 1984 („Buch der Geschichte“⁵⁷). Für die Deutung auf den „Stammbaum“ spricht die Kennzeichnung Jesu als Sohn Davids und Sohn Abrahams, für die Deutung auf die Geburtsgeschichte Mt 1,18, für die Lesart als Überschrift des ganzen Evangeliums das Stichwort βίβλος.

Der Vierte Evangelist verwendet βιβλίον als Bezeichnung seines Evangelium (20,30f; vgl. 21,24f), ebenso der Seher Johannes für seine Schrift (Offb 1,11; 22,7.9.10.18.19). Im übrigen neutestamentlichen Schrifttum herrscht die Bedeutung vor, dass entweder die alttestamentlichen Schriften insgesamt oder einzelne Teile, die in gesonderten Rollen vorlagen, als βίβλος/βιβλίον oder βίβλια bezeichnet werden.⁵⁸ Dies entspricht jüdischer Tradition.⁵⁹ Zwar kann βίβλος in Mk 10,4 par. Mt 19,17 auch den „Scheidebrief“ meinen. Aber das literarisch-theologische Verständnis herrscht vor⁶⁰: βίβλος bezieht sich in Mt 1,1 nach Ausweis der Parallelen auf das Buch des Matthäus.⁶¹

Fraglich ist dann aber das genaue Verständnis von γένεσις.⁶² In Mt 1,18 bezieht es sich auf die Geburt Jesu (vgl. Lk 1,14).⁶³ Aber nicht der natürliche Vorgang steht im Vordergrund, sondern das geschichtsmächtig-schöpferische Handeln Gottes und insofern der heilsgeschichtliche Kontext: die Erfüllung der Immanuel-Verheißung als Auftakt der Heilsvermittlung durch Jesus. Diesen weiteren Sinn hat γένεσις auch in Mt 1,1.⁶⁴ Einen Schlüssel liefert der Schriftbezug. Matthäus bezieht sich auf das Buch Genesis.⁶⁵ Er denkt aber – anders als Johannes – nicht direkt an Gen 1, sondern an Gen 5,1. Dort handelt

⁵⁶ Vgl. *D. Dormeyer*, Mt 1,1 als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäusevangeliums, in: F. Van Segbroeck u.a. (Hg.), *The Four Gospels 1992*. FS Frans Neiryck (BETHL 100), Leuven 1992, 1361-1383.

⁵⁷ So übersetzt auch *H. Frankemölle*, Mt I 17; vgl. *ders.*,

⁵⁸ In 2Tim 4,13 steht der Plural βίβλια, Hebr 10,7 der Singular für das Alte Testament. Mk 12,26, Gal 3,10 und Hebr 9,9 handeln vom Gesetz, Lk 3,4 bezieht sich auf Jesaja; Lk 20,42 und Apg 1,20 handeln von den Psalmen, Apg 7,42 meint die Propheten.

⁵⁹ Das Erste Buch der Makkabäer spricht an der Wende vom 2. zum 1. Jh. v. Chr. im Blick auf die schon damals kanonisierten Teile der (alttestamentlichen) Schrift von den „heiligen Büchern“ (12,9).

⁶⁰ Auch in Apg 19,19, wo die ephesinischen Zauberbücher gemeint sind.

⁶¹ Vgl. *H. Frankemölle*, Jahwebund und Kirche Christi 360-365; Mt I 128-136.

⁶² Das Wort selbst hat einen weiten Bedeutungsumfang, der von „Ursprung“ und „Geburt“ über „Werden“ bis zu „Schöpfung“ und „Geschichte“ reicht.

⁶³ γένεσιν ist nach Mk 6,21 par Mt 14,6 der Geburtstag des Herodes. Vgl. Joh 9,1: „von Geburt“.

⁶⁴ In Jak 1,23 und 3,6 meint γένεσις das geschichtliche Leben.

⁶⁵ Die Bezeichnung wird von Philo bezeugt (act. 19; post. 127; Abr 1), später – aus judenchristlicher Tradition – von Justin, dial. 20,1.

„Moses“ vom Beginn der menschlichen Geschichte, die sich als Geschlechterfolge von Adam an darstellt. Das Wort γενεσις hat den Grundsinn ursprünglichen Werdens; es geht um Geschichte im Sinne eines Geschehens, das uranfängliche Bedeutung hat. Oder genauer: Es geht um einen Anfang, der Geschichte hat, Geschichte ist und Geschichte macht.

Die Eingangsworte des Matthäusevangeliums zeigen, dass die Geschichte wesentlich ist für die Messianität Jesu: Es ist wesentlich, dass und wie Jesus in die Genealogie Israels hineingehört; es ist wesentlich, dass und wie er geboren wurde; es ist aber auch wesentlich, welche Geschichte daraus geworden ist. Die Eingangsworte des Matthäusevangeliums, die zu den ersten Worten des Neuen Testaments geworden sind, beschreiben den schlechterdings entscheidenden theologischen Rang dessen, wovon Matthäus zu erzählen weiß: der Geschichte Jesu. Dass Matthäus keinen Entwicklungsroman schreibt, der erzählt, wie Jesus seiner messianischen Sendung innegeworden sei, liegt auf der Hand. Dennoch ist das *Werden* entscheidend – weil die Geschichte Jesu einen Ursprung hat, der sie zeigt, und ein Ursprung ist, der die Geschichte vorbringt.

Der theologische Anspruch, den Matthäus damit erhebt, ist unzweideutig. Dass er ausdrücklich ein „Buch“ vorlegt, nimmt die Herausforderung der nachapostolischen Zeit an, in der sich dehnenden Zeit die Kontinuität der Überlieferung Jesu zu wahren. Dass ein Buch die mündliche Tradition nicht ersetzt, ist selbstverständlich. Aber die Schriftform hat den Vorteil größerer Verlässlichkeit. Der Apokalyptiker Johannes unterstreicht mit einer Kanonformel⁶⁶, dass der Text seines Buches sakrosankt ist (22,18f); der Evangelist Johannes sieht sein Buch einen Dienst leisten, wo es darum geht, denen, die „nicht sehen“ können, doch den Weg des Glaubens zu zeigen (20,29.30f). Es liegt nahe, dass Matthäus ähnlich wie Johannes sein „Buch“ geschrieben hat, um auf Dauer zu sichern, was im Christentum gelehrt werden soll.

Aus der Wahl des Wortes βίβλος allein lässt sich noch kein besonderer theologischer Anspruch des Matthäus ableiten. Anders steht es aber mit der Genitivverbindung βίβλος γενέσεως.⁶⁷ Der Rückbezug auf das Alte Testament, das in der Septuaginta mit einem Buch „Genesis“ beginnt, ist programmatisch. Wie die Schrift Israels mit der Erzählung von einem geschichtlichen Ursprung beginnt, der von der Schöpfung bis zur Erwählung des Volkes Israel führt, so erzählt Matthäus die Geschichte Jesu von seiner Geburt bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung als jene Genesis, die zur Erfüllung der

⁶⁶ Dtn 4,2; 13,1; ferner Koh 3,14; Jer 26,2; Spr 30,6, dann epAr 311 (sowie Mt 5,18f); vgl. *Ch. Dohmen - M. Oeming*, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* (QD 137), Freiburg - Basel - Wien 1992, 68-89.

⁶⁷ Vgl. *U. Luz*, Mt I 119: Der Evangelist gibt „seinem Buch dadurch einen biblischen Hintergrund und ein bibel-ähnliches Gewicht. Auch er schreibt ein ‚Buch Genesis‘, ... aber es geht um die ‚Genesis Jesu Christi‘.“

Abrahamsverheißung im vollendeten Reich Gottes führt. Die Spannung zwischen der Verwurzelung Jesu und des Christentums im Judentum einerseits und der eschatologischen Neuheit der Jesusgeschichte, die sich dem spezifisch Christlichen mitteilt, auf der anderen Seite, ist bereits in den Eingangsworten des Matthäusevangeliums angelegt.

Das drückt dem gesamten Neuen Testament seinen Stempel auf. Durch Matthäus bezieht es die Ursprungsgeschichte Jesu auf die Ursprungsgeschichte der Schöpfung und Israels zurück; dass beides nicht getrennt werden kann, sondern spannungsvoll aufeinander bezogen werden will, ist die Pointe des ganzen Kanons.

5. Die Lehre Jesu und der Jünger

Der Missionsauftrag, auf den die Erscheinung des Auferstandenen auf dem Berg in Galiläa zuläuft, verbindet mit dem Taufen das Lehren der Jünger (20,19f). Sie sollen „alle Völker zu Jüngern“ machen, indem sie taufen und „lehren, alles zu halten, was ich euch geboten habe“ (20,20a).⁶⁸ Die Zielvorgabe zeigt, was Demokratie in der Kirche heißt⁶⁹: Indem die Völker „zu Jüngern“ gemacht werden, gelangen sie in genau die privilegierte Stellung der Nähe zu Jesus, wie die „elf Jünger“ auf dem Berg sie dank ihrer Berufung und durch die Erscheinung genießen dürfen.⁷⁰

a) Die Lehre Jesu

Entscheidend ist der Aspekt der Lehre. Mehr noch als Markus betont Matthäus, dass Jesus ein Lehrer ist (4,23; 5,2; 7,28f par. Mk 1,21f; 9,35; 11,1; 13,54 par. Mk 6,2; 21,23 par. Lk 21,1; 22,33; 26,55 par. Mk 14,49)⁷¹; seine Lehre ist

⁶⁸ Die Reihenfolge ist bemerkenswert. Auch wenn sie wohl nicht chronologisch zu deuten ist, zeigt sie den sehr großen Stellenwert postbaptismaler Katechese.

⁶⁹ Zur Diskussion um die in den 70er Jahren wichtig gewordenen Basisgemeinden vgl. *H. Frankemölle (Hg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden. Modelle – Erfahrungen – Reflexionen*, Mainz - München 1981. Sein eigener Beitrag (Die Jesusbewegung als Basisgemeinde? Fakten und Impulse aus dem Neuen Testament, ebd. 36-61) leitet zur kritischen Reflexion an; vgl. ders., Zur „Theologie des Volkes Gottes“ im Neuen Testament, in: A. Exeler – N. Mette (Hg.), *Theologie des Volkes Gottes*, Mainz 1978, 86-119.

⁷⁰ Damit ist präzise bestimmt, weshalb es das Amt in der Kirche gibt und weshalb es auf die Zwölf, damit aber auf Jesus zurückgeführt wird: Wie das besondere Priestertum gerade dem gemeinsamen Priestertum aller Glaubenden dient, indem es geschichtlich-pneumatisch dessen Gemeinsamkeit sichert, so sichert das besondere Lehr- und Leitungsamt der Zwölf die Jüngerschaft aller Glaubenden, d.h. ihre Taufe und Belehrung im Sinne Jesu, aber auch ihre eigene Partizipation an der Taufe und der Lehre der Kirche.

⁷¹ Vgl. die Hinweise von *M. M. Müller*, *The Theological Interpretation of the Figure of Jesus in the Gospel of Matthew: Some Principle Features in Matthean*: NTS 45 (1999) 157-173.

integraler Bestandteil seiner Verkündigung; sie ist nicht nur mit der Diskussion strittiger theologischer Fragen, vor allem über die rechte Gesetzesauslegung verbunden (9,11; 17,24; 19,16 par. Mk 10,17; 22,16 par. Mk 12,14; 22,24 par. Mk 12,19; 22,36), sondern auch mit dem Ruf in die Nachfolge (8,19). Die Bergpredigt ist das Hauptstück der Lehre Jesu (4,23; 5,1f; 7,28f; 9,35). Matthäus hat aber nicht nur die markinischen Akzente des Lehrens Jesu verstärkt, sondern Jesu Lehramt zu einem Gegenstand christologischer Reflexion gemacht, und zwar in ekklesiologischer Hinsicht. Auf der einen Seite zitiert Matthäus – aus der Redenquelle (vgl. Lk 6,40) – einen Topos des Botenrechts (vgl. Joh 13,16; 15,20). Dass der „Jünger nicht über seinem Lehrer steht“ (Mt 10,24), wird von Matthäus auch auf die Gemeinschaft im Leiden, genauer: in der Verleumdung der guten Absichten und göttlichen Vollmacht, Dämonen auszutreiben, bezogen (10,25), einem Kernstück der Evangeliumsverkündigung. Auf der anderen Seite steht – gleichfalls im Kontext des Botenrechtes – der Primat des Lehrers (23,8):

Einer ist euer Lehrer,
ihr alle aber seid Brüder.

Das Logion hat einen theozentrischen Hintergrund. Der einzig wahre Lehrer Israels ist Gott, der Vater (23,9f). Jesus aber ist es, wie Matthäus besonders betont, der Gottes Lehre erteilt. Deshalb ist der Primat Jesu qualitativ. Es ist undenkbar, dass je einer seiner Jünger, die seine Schüler sind, an seine Stelle treten, ihn ersetzen, gar übertreffen könnte – wie es aber dem Rabbinat entspräche. Denn was Jesus lehrt, beruht auf einer nur ihm zuteil gewordenen Offenbarung; und als Lehrer ist er immer unendlich mehr als nur Lehrer, nämlich „Sohn“ seines Vaters und als solcher der, der die Gottesherrschaft verwirklicht (11,25-30).

Die Lehre Jesu zeichnet sich durch Vollmacht aus (7,28f): Sie sagt nicht nur, was dem Willen Gottes entspricht, sondern bewirkt auch, was sie besagt. Darin setzt sie sich nach Matthäus entschieden von der menschlichen Lehre der Gegner Jesu, der Pharisäer aus, die – wie es schon bei Markus vorgegeben war (7,1-23) – ihre eigenen Überlieferungen als Gottes Gebot ausgegeben – was sich unfehlbar dort zeige, wo mit Berufung auf Kultisches das Sozialgebot eingeschränkt wird (15,9; vgl. 16,12).

Dass Jesus der einzig wahre Lehrer ist, lässt sich im Matthäusevangelium – wie bei Markus – daran ablesen, dass er allein es ist, der zu lehren versteht. Das Lehren der Jünger kommt erst nachösterlich ins Spiel. Unübersehbar ist die Warnung, die Jesus nach Mt 5,19 an die Adresse künftiger christlicher Lehrer richtet: nur ja nicht so zu lehren, dass Gottes im Gesetz kodifiziertes Gebot aufgelöst wird, sondern immer so zu lehren, dass es erfüllt werden kann.

Die österliche Schwelle übertritt aber erst der Missionsauftrag. Während von jüdischer Seite die Lehre verbreitet werden soll, dass die Jünger Jesu Leichnam

gestohlen hätten (28,15), weist Jesus die Jünger an, missionarisch zu lehren. Die Zeit nach Ostern ist die Zeit kirchlicher Lehre. Freilich bleibt diese Lehre streng an die Lehre und den Lehrer Jesus zurückgebunden. Wenn diese Lehre als „Gebot“ erscheint, ist damit die Verkündigung Jesu nicht auf die Ethik reduziert; vielmehr wird der autoritative Charakter der Lehre Jesu betont, die Gehorsam heischt (vgl. Mt 17,9; ferner 19,17 par. Mk 10,3: Mose; auch 4,6). Als Gesandte Jesu können die Jünger ihrerseits das die Lehre Jesu mit Autorität weiterverkünden – wie sie vorösterlich schon nach der Aussendungsrede die Gottesherrschaft verkünden sollten (Mt 10,5-15).

Dass sie *alles* lehren sollen, was Jesus geboten hat, darf nicht übersehen werden. Öffentlichkeit und Freimut sind Tugenden christlicher Predigt von Anfang an. Während sich wenig später die Gnosis auf allerlei angebliche Geheimlehren Jesu beziehen wird, ist Matthäi am Letzten ein gewichtiges Argument der Mehrheitskirche, dass das Wesentliche, was Jesus zu sagen hatte, vor aller Welt oder den Jüngern gesagt worden ist und in den Evangelien zu finden ist. Gleichzeitig plädiert Matthäus dafür, katechetisch in die Vollen zu gehen. Nur wer Jesus als Sohn Gottes verkündet, kann von der Hoffnung der Himmelsherrschaft sprechen; nur wer ihn als „Immanuel“ sieht, versteht, weshalb er die „Armen im Geiste“ selig preist (Mt 5,3). Nur wer seinen Tod und seine Auferstehung bekennt, erkennt auch, wie befreiend sein öffentliches Wirken ist.

b) Die Lehre der Jünger

Zur Lehre Jesu gehört, dass er seine Jünger in die Schule des Gebetes und der Liebe, der Gerechtigkeit und der Kritik, besonders der Selbstkritik⁷², nimmt. Orthodoxie und Orthopraxie bilden eine Einheit. Die Lehre ist auch nachösterlich wichtig, weil intellektuellen Anspruch hat und nicht verfälscht werden darf, was Jesus, der Lehrer, verkündet. Im Lichte des Missionsauftrages zeichnet es die Jünger als Jünger aus, dass sie missionieren, indem sie taufen und lehren. Da Matthäus die verbliebenen elf Jünger von den Zwölfen vor Augen hat und die Zwölf für ihn die „Apostel“ sind (10,2 diff. Mk), liegt durchaus ein Seitenstück zu den ausgeführten Konzepten apostolischer Lehre durch Lukas und Paulus vor.

Die Gemeinsamkeiten und die matthäischen Besonderheiten verstärken sich bei einem Blick auf Mt 16,18f. Dort kommt mit Blick auf Petrus der essentielle, christologisch begründete Zusammenhang von Kirche und Lehre zum Vorschein. Paulus sieht ihn aus den Erscheinungen des Auferstandenen und der Präsenz des Erhöhten hervorgehen. Lukas ist mit Paulus zusammen, wenn er

⁷² H. Frankemölle hat herausgestellt, dass die „Weherede“ gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten Mt 23 nicht ohne ihren jüngerkritischen Vorspann 23,1-12 gelesen werden kann: Pharisäismus in Judentum und Kirche Zur Tradition und Redaktion in Mt 23 (1979), in: ders., Biblische Handlungsanweisungen 133-190.

die Erscheinungen des Auferstandenen als Initialzündung der nachösterlichen Mission ansieht, geht aber mit Paulus auseinander, wenn er die „Zwölf Apostel“, die bereits der irdische Jesus berufen hat, als die privilegierten Adressaten des ursprünglichen, kirchenkonstitutiven Missionsauftrages Jesu betrachtet. Matthäus steht näher bei Lukas als bei Paulus, verfolgt aber seine eigene Vorstellung. Jesus selbst beruft nicht nur die Zwölf und sendet sie als Apostel aus (10,1), sondern redet auch im Blick auf die österliche Zeit von der Kirche, die er gegründet hat. Freilich sieht er die vorösterliche Aussendung der Jünger programmatisch auf die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (10,4) begrenzt – wie die vorösterliche Sendung Jesu auch (15,24). Nachösterlich aber folgt die universale Sendung. Sie ist weder eine Ablösung noch nur eine Ausweitung der vorösterlichen. Getragen von der Beistandsverheißung des auferstandenen „Immanuel“, prägt sich die Neuheit der Auferstehung sowohl dem universalen Radius der Völkermission als auch der Taufe und der Lehre ein.

Das ist in 16,18f vorgegeben. Die Petrusverheißung umschließt die Petrusberufung. Sie zielt auf die Schlüsselgewalt, die Jesus ihm übereignet, und die mit ihr verbundene Binde- und Lösegewalt, zu der es die Parallele 18,18 gibt. Matthäus benutzt einen *terminus technicus* des Pharisäismus. Er meint die verbindliche Auslegung des Gesetzes, die in den Zweifelsfällen des Lebens eine authentische Praxis nach dem Willen Gottes ermöglichen soll. Den Kontrast lässt die Weherede Mt 23 hervortreten. Der Vorwurf Jesu, den die Redenquelle (vgl. Lk 11,52) überliefert, geht dahin, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten – wie hier in prophetischer Kritik pauschaliert wird – das Gesetz so auslegen, dass sie die Tür zum Himmelreich verschließen (23,13). Damit ist das Reich Gottes gemeint, wie Jesus es verkündet. Der Vorwurf konkretisiert sich (überspitzt) darin, dass die Hierarchie der Gebote, die Jesus in der Bergpredigt aufdeckt, ins Gegenteil verkehrt wird (23,15-26).

Die Rede richtet sich an die Jünger und das Volk: an das Volk, dass es zu unterscheiden lerne, an die Jünger, dass sie recht zu lehren lernen – in der Nachfolge des Lehrers Jesus, also so, dass der Zugang zum Reich Gottes allen, für die Jesus gelebt hat und gestorben ist, eröffnet wird. Dass die Verheißung in Mt 16 *Petrus* gegeben wird, zeigt, dass nur in Gemeinschaft mit ihm, dem Erstberufenen und Christusbekenner, so gelehrt werden kann, wie es der Basileia und dem Lehrer Jesus entspricht. Dass die Binde- und Lösegewalt nach Mt 18 allen Jüngern übertragen wird, zeigt, dass sie nicht an die historische Person des Petrus gebunden, sondern Sache der ganzen Kirche ist, besonders der Gemeindeleiter.

c) Das Matthäusevangelium als Kompendium der Lehre Jesu

Mt 28,20a blickt vor allem auf die Bergpredigt zurück, hat aber das Gesamt der Predigt Jesu im Blick, wie sie sich besonders in den Reden (vgl. 26,1) darstellt.

Das Evangelium ist eine bündige Zusammenfassung dessen, was Jesus „geboten“ hat. Im Evangelium lässt sich beobachten, dass Mnemotechniken angewendet werden⁷³; Matthäus lässt seinerseits erkennen, dass er kein isolierter Autor ist, sondern tief in der Gemeinde, ihrem Gottesdienst und ihrer Katechese verwurzelt ist.

Gewiss ist das Matthäusevangelium kein Katechismus – trotz der hervorstechenden Jesusreden, die wesentliche Inhalte christlicher Lehre vorgeben. Es ist und bleibt eine Jesusgeschichte. Der narrative Grundzug ist der entscheidende. Aber dies steht nicht unbedingt im Widerspruch zum katechetischen Potential. Denn der eigentliche Gegenstand christlicher Lehre ist doch die Geschichte der Menschwerdung, des Wirkens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Das Matthäusevangelium erinnert gerade in seiner katechetischen Ausrichtung daran, dass der Grundzug christlicher Theologie narrativ ist.⁷⁴ Nichts ist wichtiger in der christlichen Lehre als eine Einführung in die Geschichte Jesu. Wie wenig dieser narrative Grundzug anti-theologisch ist, beweist Matthäus gerade mit seinem anspruchsvollen Evangelium.

6. Der Schatz des Schriftgelehrten

Zum Schluss der Gleichnisrede, nachdem Jesus gesichert hat, dass alle Jünger ihn verstanden haben (Mt 13,51), findet sich ein letztes Gleichniswort, mit dem Jesus Rückblick hält und einen weiten Ausblick in die Zeit der Kirche nimmt:

Deshalb gleicht jeder Schriftgelehrte,
der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist,
einem Hausherrn,
der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt.

Manche sehen in diesem Gleichnis ein Selbstportrait des Matthäus. Sicher darf man diese Interpretation nicht engführen. Das Gleichnis redet ja verallgemeinernd. Es blickt auf die Adressaten der Gleichnisrede insgesamt, speziell auf die Jünger. Aber soweit es über Ostern hinaus in die christliche Gemeinde schaut, treten doch nicht unterschiedslos alle Christenmenschen in den Blick, sondern speziell jene, denen die christliche Lehre, die christliche Schriftauslegung, die christliche Basileiathologie anvertraut ist. Einer von diesen, wahrscheinlich die zentrale Figur, ist der Evangelist. Die Kennzeichnung als „Schriftgelehrter“ passt zur Gesetzestheologie des Matthäus und zu seiner Einbettung in einen jüdisch-christlichen Schulbetrieb.

⁷³ Vgl. *U. Luz*, Mt I 18-24.34

⁷⁴ Origenes stellt in seinem Johanneskommentar (I 4,21) fest, dass „dass die vier Evangelien quasi die Grundelemente des Glaubens der Kirche“ sind.

Was den schriftgelehrten Jünger auszeichnet, ist der Schatz, aus dem er sich und andere bedienen kann – nach dem anderen Maschal Jesu aus der Redenquelle (12,35 par. Lk 6,45):

Ein guter Mensch bringt aus dem guten Schatz Gutes hervor,
ein schlechter aus dem schlechten Schlechtes.

Der gute Schatz, von dem das Gleichniswort 13,52 handelt, ist das Verstehen des Evangeliums Jesu. Das folgt aus dem kausalen Anschluss an Vers 51. Die Gleichnisrede Jesu inszeniert Matthäus als Paradigma der Basileia-Botschaft, die Erfolg und Misserfolg der vor- und der nachösterlichen Missionspredigt behandelt und dazu aufruft, die Folgen zu verstehen und zu ertragen, wie Jesus sie provoziert, verstanden und ertragen hat, einschließlich des Unverständnisses vieler Hörer und der Halbherzigkeit vieler, die erklären, glauben zu wollen.

Mt 13,52 handelt von den Hörern des Wortes, die auf der Höhe des Evangeliums angekommen sind, und von den Sprechern des Wortes, die mit dem Missionsauftrag von Mt 28 ernst machen. Der Evangelist ist einbeschlossen.

Nicht ohne – gewollte – Allegorese kommt aus, wer fragt, was unter dem Neuen und dem Alten vorzustellen sei. Auffällig ist die Reihenfolge Neu - Alt, zumal die Antike das Ältere gemeinhin vorzieht.⁷⁵ Eine gute Möglichkeit schlägt *Hubert Frankemölle* vor: das „Neue“ sei die matthäische, das „Alte“ die traditionelle Sicht der Basileiaverkündigung Jesu⁷⁶ Aber Mt 13 bringt die Basileiatheologie nicht in differenzierter, sondern einheitlicher Weise. Zum Verweis auf den Schriftgelehrten passt das Thema „Gesetz“ und „Schrift“. Deshalb liegt es näher, beim „Neuen“ an die Jesustradition – samt Basileiatheologie und Christologie – zu denken, beim „Alten“ aber an die Schrift und das Gesetz Israels, einschließlich der Prophetie und der messianischen Verheißungen.⁷⁷ Darauf deutet auch das parallele Bildwort vom neuen Wein und den neuen Schläuchen, das Matthäus (9,17) aus Markus (2,15) übernommen hat (vgl. Lk 5,38). Im Kontext geht es um die Frage des Fastens, die vom Gesetz genau geregelt wird, unter den Bedingungen der Gegenwart Jesu Christi aber anders beantwortet werden muss als nach dem Tode Jesu. Das Evangelium schafft neue Voraussetzungen und Möglichkeiten der Gesetzeserfüllung.

Ist Mt 13,52 so richtig gedeutet, bleibt festzuhalten, dass für Matthäus auch das „Alte“ zu dem Schatz gehört, den der Hausvater in seinem Besitz weiß.

⁷⁵ Vgl. *P. Pilhofer*, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT II/39), Tübingen 1990.

⁷⁶ Mt II 186f.

⁷⁷ So *U. Luz*, *Das Evangelium nach Matthäus II* (EKK I/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, 364f.

Eine Geringschätzung des Alten ist nicht im mindesten angedeutet. Vielmehr gehören „Neues“ und „Altes“ zusammen – und beides soll reichlich ausgeteilt werden. Irenäus hat diese Lehre aus Mt 13,52 in seinem Werk gegen die Häresien gezogen (haer. 4,9,1).

Ist aber das „Neue“ auf Jesus zu beziehen und gehört es zum „Schatz“, kann es nicht mit dem Matthäusevangelium selbst identifiziert werden, sondern muss auf die Tradition bezogen werden, auf die Matthäus sich bezieht. Das Markusevangelium, die Redenquelle und das Sondergut gehören dazu. Ist aber dies eine ansatzweise richtige Interpretation, erschwert sich erheblich die Argumentation für die weit verbreitete These, Matthäus habe das Markusevangelium (vielleicht auch weitere Evangelien) von der Bildfläche verdrängen wollen. Eher herrscht ein konstruktives Verhältnis zur Tradition und auch zu abweichenden Meinungen – wie es im Judentum später durch Talmud und Midrasch kanonisiert worden ist. Sollte Matthäus Markus verdrängt haben wollen, wäre sein Vorhaben gründlich misslungen. Tatsächlich aber ist Matthäus – werde 13,52 so oder so verstanden – einer der Paten des Vierevangelienkanons, der dem Neuen Testament seinen Stempel aufgedrückt hat.⁷⁸

⁷⁸ Ausführlicher habe ich diese These – auch aus dem Blickwinkel der anderen Evangelien begründet in: Ein Jesus – Vier Evangelien. Vielseitigkeit und Eindeutigkeit der neutestamentlichen Jesustradition, in: Theologie und Glaube 91 (2001) 409-443.